

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO.**



---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**RELIGIOSIDAD JUVENIL CATÓLICA EN SAN ANTONIO  
TECÓMITL (MILPA ALTA)**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
PRESENTA

**LAURA ANGÉLICA ALVA CERVANTES**



TUTOR: Dr. Hugo José Suárez

MÉXICO, D.F.

OCTUBRE 2011.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

Introducción	4
Capítulo I. Sociedad y juventud en la actualidad	13
1. 1 Mutación Cultural	
1. 2 Efectos de la “mutación cultural”	
1. 3 Retos para la Sociología	
1. 4 Sociedad actual: ámbito religioso	
1.5 El problema del individuo: incertidumbres vs certezas	
Conclusiones	
Capítulo II. Los jóvenes en el siglo XXI	27
2.1 Concepciones sobre la juventud	
2.2 Los jóvenes en la sociedad moderna	
2.3 Los jóvenes en México	
2.4 Las instituciones de la juventud	
2.5 La religiosidad juvenil. Estado de la cuestión	
Conclusiones	
Capítulo III. Método de Análisis Estructural (MAE)	48
3.1 La Institución Cultural	
3.2 Análisis Estructural de contenidos y de modelos culturales	
3.3 Especificaciones técnicas sobre el MAE	
Conclusión	
Capítulo IV. Milpa Alta. San Antonio Tecómitl	60
Capítulo V. Religiosidad juvenil católica en San Antonio Tecómitl (Milpa Alta)	
Análisis de cinco entrevistas a partir del Método de Análisis Estructural	68
1) Modelo del buen creyente	
a) Relación con el sí	

- b) La oración
- c) Concepción teológica

Especificidades en torno al modelo de religiosidad del creyente

1.1 *El caso de Sofía. Religiosidad light*

1.2 *El caso de Alfonso. Religiosidad reflexiva*

1.3 *El caso de Carmen. Religiosidad de usanza*

1.4 *El caso de Enrique. Religiosidad emancipada*

2) Modelo del católico tradicional

- a) Relación con el sí
- b) La oración
- c) Concepción teológica

Especificidades en torno al modelo de religiosidad del católico tradicional

2.1 *El caso de Mildred. Religiosidad perenne*

3) Construcción de un modelo analítico

Conclusiones Generales	109
Bibliografía	113
Anexo	119

## Introducción

Diversos teóricos sociales (Fortuny 1999, De la Torre 2002, Bastián 1997, Parker 2005, Garma 2007) sugieren que en los últimos cuarenta años el mapa religioso de América Latina se ha transformado, y muestra de ello es el surgimiento de movimientos religiosos<sup>1</sup> en todos los países de la región, los cuales han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolizado por la iglesia católica.

Para Fortuny (1999) la recomposición de lo religioso hoy en día, donde lo sagrado se transforma, resulta ser una forma de responder a la modernidad<sup>2</sup>. De modo que el surgimiento de nuevas formas religiosas, la transformación de las religiones tradicionales, los integristas, al igual que los nacionalismos, tribalismos y particularismos, constituyen formas de responder a esta creciente racionalidad.

Autores como Bajoit (2009) sugieren que estas formas de responder a la modernidad, son el resultado del cambio de modelo cultural. Del modelo cultural industrial (el de la modernidad racionalista), a uno que este autor propone llamar identitario (el de la modernidad subjetivista). El cual, conmina a los individuos en la sociedad contemporánea a conducirse como, lo que él llama, un “individuo-sujeto-actor”, que le “impone a cada individuo autorrealizarse como persona singular, hacer opciones personales, vivir su vida con placer y pasión, y evitar cuidadosamente correr demasiados riesgos, para lo cual debe plantearse diversas estrategias que coadyuven a lograrlo.

De manera que el pluralismo religioso que se manifiesta en nuestras sociedades, estaría dado en relación con un proceso de “*mutación cultural*” que caracteriza a la sociedad contemporánea (Bajoit, 2009; Sandoval, 2002).

---

<sup>1</sup> En México, los datos censales sugieren que la población que mantiene una religión distinta a la católica, son un grupo muy amplio que distingue: el protestantismo histórico, el evangelismo, las doctrinas bíblicas no evangélicas y el resto de las declaraciones que incluyen un escenario muy amplio, aun cuando su proporción no es representativa. De manera, que la mayoría de las doctrinas que se practican en el país pertenecen al cristianismo; mientras que las religiones no cristianas representan menos del cinco por ciento (entre las principales identificadas se encuentran el espiritualismo, judaísmo, budismo, islamismo, nativismo y otro tipo de creencias que concentran diversas tendencias) (INEGI, 2000).

<sup>2</sup> Entendida esta como “la tendencia hacia la racionalización que ha dado lugar a una serie de cambios económicos, sociales, políticos y culturales, resultado de la urbanización, industrialización y migración (nivel de la estructura), además de que desarraiga, universaliza y aculturaliza a los individuos (nivel del individuo). A su vez, produce formas de enfrentarla, de responder o adaptarse a ella.”(Fortuny: 1999: 18-19).

Para Garma (2007) esta metamorfosis en el ámbito religioso, se debe a múltiples factores, entre los que destacan: la expansión de la educación y el acceso a los medios de comunicación.

En el caso específico de México, tenemos que en los últimos cien años su composición religiosa comienza a sufrir una transformación, de manera que actualmente muestra una mayor diversidad.<sup>3</sup> Hemos pasado de la presencia absoluta de la religión católica registrada en 1985, a una disminución en el número de sus creyentes y de un crecimiento paulatino, tanto de población con nuevos credos, especialmente de propuestas cristianas diferentes a la tradición católica, como de personas que no profesan ninguna religión<sup>4</sup>. En el año 2000 por ejemplo, el 88% de la población se declaraba católica, en relación con el censo de población de 1985 (99.1%), el porcentaje ha disminuido once puntos, lo que indica una pérdida relativa de dicha población. Por su parte, en lo que respecta a la población con una religión distinta a la católica, se tiene que los censos de población de 1985 a 1990, registraron en el ámbito nacional un porcentaje menor al uno por ciento. Mientras que en los correspondientes a los años de 1970 al 2000, se pasó de 2.2% a 7.6%, lo que indica que esta población tuvo un aumento importante en los últimos treinta años, que equivale a poco más de cinco unidades porcentuales (INEGI, 2000).

La tesis que aquí presento, trata sobre un grupo social particular, que son los jóvenes. Jóvenes de entre 19 y 29 años<sup>5</sup>, que viven en una localidad esencialmente rural del sureste del Distrito Federal. Estos conforman el 19% de la población que analizo, que es San Antonio Tecómitl. La característica

---

<sup>3</sup> Se ha nombrado como “*diversidad religiosa*” a la reducción de cantidad de personas que se adscriben al catolicismo (INEGI, 2005).

Sin embargo, autores como Fortuny (1999: 22-23) hablan de que la diversificación religiosa incluye “dos formas distintas: la primera se refiere al surgimiento de otras iglesias, denominaciones, movimientos, expresiones y redes religiosas existentes fuera y dentro de las instituciones tradicionales como el catolicismo; la segunda apunta hacia las transformaciones de la creencia que los mismos individuos producen a través de una constante invención y reinención de la misma”.

<sup>4</sup> Los censos de población de 1985 al 2000 dan testimonio de ello. La serie de datos censales muestra un evidente predominio del catolicismo en el ámbito nacional, en la primera década del siglo anterior casi llegó a 100%. Mientras que en las últimas cuatro décadas su presencia en la sociedad ha ido disminuyendo gradualmente, como consecuencia de la aparición tanto de nuevas religiones, principalmente de fundamento cristiano, como de un aumento en el número de personas que no profesan ninguna religión (que pasaron de ser el 0.5% de la población en 1985, a 3.5% en el año 2000).

<sup>5</sup> A pesar de lo conflictivo que resulta conceptualizar a los jóvenes a través de un rango de edad, propuse tomar esta delimitación, puesto que considero que es un periodo en el cual, se comienza a forjar un criterio acerca de las creencias religiosas.

particular de ellos, es que pertenecen al 88.6% de los habitantes que se adscriben a la religión católica, dentro de dicho poblado.

San Antonio Tecómilt pertenece a una delegación con una cultura rica en tradiciones, que es Milpa Alta, esta se caracteriza por tener “un sistema florido de fiestas y celebraciones...entre las más importantes se encuentran la feria regional, las ferias del mole y el nopal, el carnaval, la semana santa, las peregrinaciones a Chalma y la Basílica de Guadalupe, así como las fiestas patronales de cada pueblo y barrio” (Gomezcésar, 2010: 31). De manera que me resultaba interesante saber cuál era el impacto cultural que en ella se había dado a partir del desarrollo de la globalización, sobre todo en el ámbito de la “religiosidad”<sup>6</sup>. Con mayor énfasis en el caso de los jóvenes, quienes resultan

---

<sup>6</sup> Existe un debate en torno a los elementos que forma la religiosidad de una persona. Algunos autores hablan de creencias, moral, prácticas y emociones; otros hablan de sentimientos y rituales; otros más incluyen devociones, doctrinas, etc. Sin embargo, y sin ánimo de adentrarme en esa discusión, es este estudio retomé dos elementos centrales, que Soto (2010) considera se encuentran en el corazón de toda religiosidad, la cual, se expresa a través de prácticas y creencias. Donde existe influencia de una sobre la otra, de modo que no son totalmente independientes entre sí.

Retomé además la definición de religión que utiliza Fortuny, debido a que comparto su enfoque acerca de que lo religioso no es sólo aquel sistema de creencias y prácticas que se encuentra incorporado a una institución sino también las creencias religiosas existentes en la esfera privada (familia y/o pequeños grupos). Además, es una definición que se rescata a partir de la investigación de campo, lo cual resulta ser una contribución fundamental a la definición de lo que se puede entender y definir por religión. En relación con el proceso de investigación. Y este tipo de definiciones como sugiere Cipriani (2004) orienta, verifica, sugiere, puntualiza, precisa y pone en discusión los puntos de partida iniciales, junto con las definiciones provisorias que están en correlación.

Ejemplo de ello, es el trabajo de Masferrer, pues en su libro *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, utiliza la definición empleada por Geertz, para el cual la religión es, “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (1989: 89). Sin embargo, en términos operativos precisa que lo que considera como religión en su estudio es “todo sistema conceptual, simbólico y ritual que se planteó en términos de verdades absolutas, operando sin necesidad de verificación...” (2004: 19).

La definición de Fortuny combina la definición sustancial y la funcional, la cual explica qué es la religión y qué es lo que hace. De acuerdo con la autora, “la religión puede o no estar inscrita a un marco institucional o iglesia, pero para que sea considerada religión debe contener: *a*) una creencia en algo sobrenatural o una realidad trascendente, que podría estar incluso en el mismo ser humano. Las creencias son presentadas como sistemas de símbolos; *b*) prácticas rituales (simbólicas) para comunicarse con ese algo sobrenatural, que generalmente conllevan un alto contenido emocional o experiencial subjetivo; *c*) una ética y una moral (normativa) que trascienda la esfera religiosa; *d*) una explicación que dé sentido al mundo real y a la vida, y *e*) un espacio en donde se construye una comunidad de pertenencia, que conlleva a la legitimación de lo propio y a la deslegitimación de lo otro” (Fortuny: 1999, 18).

Cipriani por su parte, en su libro *Manual de sociología de la religión* se ha encargado de señalar las convergencias y divergencias entre los teóricos de la sociología de la religión, acerca de la definición de religión. En su introducción, hace una distinción sobre las diversas definiciones, señala que existen definiciones *sustantivas* y *funcionales*. Las *sustantivas* se refieren precisamente a elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, etc. Las *funcionales*, subrayan la connotación funcional, el papel de la religión en la sociedad.

Entre los ejemplos de definiciones con tendencias *sustantivas* sitúa las de Durkheim y Weber, y como *funcionales* las de Luckmann y Luhmann. Puntualiza algunos elementos en cada uno de los casos. Señala

ser uno de los grupos más vulnerables a las transformaciones sociales, por estar en la búsqueda de su identidad.

Es por ello, que la pregunta a la que buscaba responder con esta investigación, era ¿cómo es la relación con lo sagrado de los jóvenes católicos en San Antonio Tecómitl, una comunidad con tradiciones fuertemente arraigadas? Esta relación con lo sagrado, es lo que denominé *religiosidad*, misma que se expresa a través de prácticas y creencias<sup>7</sup>.

Teniendo esto como objetivo principal de mí trabajo, desarrollé cinco capítulos, que contribuirían a responder a dicha pregunta.

La hipótesis fue que como resultado de la mutación cultural los jóvenes han modificado su religiosidad, llevando a cabo la reconstitución de su proceso de creencias, en una situación marcada por la individuación,<sup>8</sup> donde las formas de creer, y de ser católico se resignifican y diversifican<sup>9</sup>. Apoyándome no sólo del paradigma de la secularización que proponía la simple pérdida de lo religioso, tomo en cuenta también el paradigma del pluralismo religioso, el cual supone la recomposición de las religiosidades.

Para poder mostrar metodológicamente, cómo es la relación con lo sagrado de los jóvenes católicos en San Antonio Tecómitl, en un momento de mutación cultural, realicé un análisis multidisciplinario, que consistió en un estudio de

---

que para Durkheim, por ejemplo, la religión es considerada como un sistema de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, mismas que unen en una misma comunidad moral llamada iglesia a todos los que se adhieren a ella. En el caso de Weber, no existe una definición precisa. Sin embargo, en su análisis sobre la ética económica de las religiones mundiales, habla de *sistemas de reglamentación de la vida* los cuales han sabido reunir a su alrededor a grandes cantidades de fieles. Para Weber entonces, actuar de modo religioso tiene su origen en un proceso mundano. Donde estas acciones deben ser realizadas para que todo vaya bien. Por su parte, las definiciones de tipo funcionalista, como la de Luckmann, definen al fenómeno religioso como la trascendencia de la naturaleza biológica de parte del organismo humano. De modo que este fenómeno descansa en la relación funcional que existe entre el Yo y la sociedad. Por lo tanto podemos considerar el proceso social que lleva a la formación del Yo como un proceso fundamentalmente religioso. Además, para Luckmann la religión es definible como una concepción del mundo, es decir, como una realidad social objetiva. La función de la religión para Luhmann consiste en reducir la incertidumbre y la complejidad; en determinar lo que se presenta como indeterminado, en hacer accesible lo inaccesible. Pero sobre todo, la religión es un sistema donde el elemento de referencia a lo divino falta, el dador de significado está ausente, ya que la única referencia al sistema religioso se encuentra en él mismo. Y donde la religión está relacionada con la contingencia de la realidad, por lo que Dios mismo es un elemento contingente inventado para responder a las instancias de reducción de la complejidad.

<sup>7</sup> Entendidas estas como convicciones individuales, que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los sujetos (Suárez, 2005).

<sup>8</sup> Que alude, a un proceso de individuación, al cual se encuentra sometida la sociedad contemporánea. Mismo que sostiene, que estamos transitando de un modelo cultural industrial donde la vida colectiva era entendida por medio de los conceptos de clase, nación, Estado, etc., a un modelo identitario, el cual conmina a cada individuo a autorrealizarse (Bajoit: 2008).

<sup>9</sup> En relación a tres ejes fundamentales, que son: la relación con el sí, la concepción teológica y la práctica, que veremos en el capítulo sobre el análisis de las entrevistas.

caso, donde las historias de vida de cinco jóvenes católicos de la localidad, me permitieron realizar un análisis sociológico. Para ello, me apoyé del método de análisis estructural, el cual busca indagar sobre cómo se constituye el sentido en el discurso de los sujetos, a partir de ciertas representaciones, que les sirven como guías de acción, puesto que lo que me interesa es conocer el sentido que le dan a sus creencias estos jóvenes y que los lleva a actuar de determinada forma.

Las entrevistas fueron realizadas- en dos momentos, el primero cubrió el periodo septiembre-noviembre de 2010 y el segundo correspondió al mes de abril de 2011-a: Carmen, quien tiene veinticuatro años, estudios de bachillerato; Alfonso, con veintisiete años, quien realiza estudios de preparatoria abierta; Sofía, de diecinueve años, se encuentra cursando estudios de Diseño en un Cetys; Enrique, de veinticuatro años, tiene el nivel de secundaria; y por último; Mildred, quien tiene veintiocho años y no concluyó sus estudios universitarios. Como características generales, los tres primeros son solteros, y los dos últimos viven en unión libre con sus parejas, y sólo Mildred tiene hijos (tres). Sofía, Alfonso y Enrique, han vivido toda su vida en Tecómitl, excepto Carmen quien vivió gran parte de su infancia en la delegación Iztapalapa y llega a vivir a la colonia durante su adolescencia; y Mildred, quien tiene tres años de residir en la colonia. Lo que podemos percibir a través de estos datos, es que todos excepto Enrique, han superado el nivel de escolaridad promedio que mantiene la localidad de San Antonio Tecómitl, que es de secundaria. Además, Carmen, Alfonso, Sofía y Enrique, pertenecen a familias nucleares, ya que viven aún con sus padres, de donde adquieren cierta estabilidad en términos económicos<sup>10</sup>, que les permite en el caso de Sofía y Alfonso seguir con sus estudios, para enfrentarse a un mundo que les exige estar mejor preparados en términos educativos<sup>11</sup>. Mildred por el contrario, tuvo que truncar sus estudios al convertirse en madre a los 20 años, dedicándose desde entonces a las labores del hogar y a la educación de sus hijos. Mientras que Carmen y Enrique el ámbito en el que se desarrollan, es el laboral, Carmen como empleada y Enrique, quien trabaja como policía del Gobierno del Distrito Federal.

---

<sup>10</sup> Además de que viven en casa propia.

<sup>11</sup> En estos dos casos, vemos que se puede aplicar el concepto de moratoria social, utilizado por Macri (1997).

Para desarrollar la exposición de la tesis, en el capítulo uno comienzo por retomar los aspectos centrales de la hipótesis de trabajo, acerca del proceso de mutación cultural. Misma que afecta todos los niveles de la realidad social que hoy vivimos y que ha sido teorizada por autores como Bajoit, Sandoval (2002), y Hobsbawm (1998). Sin embargo, señalo que actualmente los cambios generados en nuestra vida privada son los que cobran mayor importancia, es decir, aquellos que tienen que ver con nuestra sexualidad, las relaciones de pareja, el matrimonio, la familia.

Lo mismo pasa con la religiosidad, la cual está marcada por la individuación de la experiencia, donde la pérdida del monopolio por parte de las instituciones, en este caso de la iglesia católica es evidente. De manera que los sujetos se vuelven en propios articuladores de su fe.

Esto nos lleva a cuestionarnos acerca de la explicación de lo social. Misma que ya no se encuentra basada en lo social sino en lo individual. Donde el individuo es el eje articulador de esta. Lo que convierte la tarea del sociólogo en una labor ardua y constante en la renovación de conceptos y teorías para estar en condiciones de entender y explicar la vida contemporánea.

En el capítulo dos aclaro el concepto de juventud, para saber de qué estamos hablando cuando hablamos de juventud. Sostengo, que éste no sólo tiene que ver con un grupo etario sino con estilos de vida particulares y heterogéneos, donde bien podría decirse que nos encontramos ante una recomposición de lo que significa ser joven. Además señalo algunas de las investigaciones realizadas sobre la religiosidad juvenil. Las cuales generalmente están enfocadas al perfil del joven estudiante urbano.

Posteriormente, el capítulo tres lo ocupo para explicar en qué consiste el método que utilicé para analizar las entrevistas a los jóvenes católicos de la localidad de San Antonio Tecómitl. A grandes rasgos puedo decir, que el Método de Análisis Estructural intenta describir y construir los principios que organizan los modelos culturales, teniendo como referencia las representaciones, que funcionan en los sujetos como guías para la acción. A lo largo de éste capítulo lo desarrollo más ampliamente.

El cuarto capítulo, lo dedico para dar un recorrido general por la delegación Milpa Alta y sus características, para aterrizar en una descripción del espacio de ésta investigación, que es el poblado de San Antonio Tecómitl y sus

habitantes. Esto me permitió visualizar el contexto en el cual se ubican estos jóvenes socialmente, y donde desarrollan su vida cotidiana.

He destinado el último capítulo, para desarrollar el análisis de las entrevistas propiamente. Entre los resultados de mi investigación encuentro que existen dos modelos distintos de relación con lo sagrado, por parte de los jóvenes católicos de esta localidad. Que se traduce en dos formas distintas de vivir el cristianismo, mostrando cada uno de ellos sus propios matices. Por un lado, el modelo del creyente y por otro, el modelo del católico tradicional. Para el creyente, las opciones religiosas que tienen que ver con la institución (iglesia católica), no contribuyen a resolver problemas que los jóvenes tienen en su vida cotidiana, es por ello, que se va dibujando un modelo de religiosidad, que está alejado del dogma institucional, con un alto grado de individuación en sus prácticas, inclinado hacia la búsqueda e incorporación de nuevas tradiciones, lo cual, nos habla de un mayor grado de flexibilidad, en relación al catolicismo tradicional. Por su parte, el católico tradicional está caracterizado por un mayor vínculo institucional, donde la figura del sacerdote es central para resolver problemas de la vida cotidiana.

Las reflexiones finales dan cuenta de los matices que existen entre los jóvenes que se auto adscriben al catolicismo, donde éstos llevan a cabo ciertas estrategias que les permiten tener un mayor grado de autonomía con respecto a la administración de su fe, en relación al contexto en el que desarrollan su vida cotidiana.

Al final del texto he incluido un anexo con algunas fotografías del centro de este poblado, su parroquia central y algunos de sus altares, los cuales se encuentran especialmente dedicados a Cristo y a la Virgen de Guadalupe.

Así, como señala Suárez (2003: 103) “la experiencia religiosa<sup>12</sup> en América Latina es amplia y diversa, con matices según la región a la cual se haga referencia”.

Es por ello, que mi intención fue tratar de visibilizar aquellos matices que se encuentran incluso al interior del mismo catolicismo, y que las estadísticas no muestran. Pues como menciona Fortuny (1999), los trabajos que se ocupan del

---

<sup>12</sup> Este es un concepto que Suárez deriva de Dubet, el cual designa así, a las conductas individuales y colectivas marcadas por la heterogeneidad de sus principios constitutivos y por la actividad de los individuos que deben construir sus prácticas en el seno de la heterogeneidad. En: *Un catolicismo estratégico*.

cambio religioso enfocándose a la emergencia y crecimiento de organizaciones religiosas no católicas que utilizan los censos nacionales, aunque analizan y explican una parte del proceso del cambio religioso al revelar la emergencia de nuevos grupos, la disminución de católicos, el aumento de ateos, etc., no incluyen en su discusión la cuestión de la subjetividad de la creencia. Y con ello caen en el error de considerar que todos los creyentes que pertenecen a un determinado grupo religioso cumplen y viven la creencia con la misma intensidad; así, distinguen a las agrupaciones (católicos de mormones; pentecostales de presbiterianos), pero no toman en cuenta aquellas distinciones que pudiera haber al interior de las membresías.

En el caso particular de México, existen autores que han analizado la diversidad religiosa<sup>13</sup>, entre ellos destacan los aportes de Renée De la Torre<sup>14</sup>, en relación al mercado religioso; o bien el trabajo de Fortuny sobre “*Creyentes y creencias en Guadalajara*”<sup>15</sup>, donde plantea que dentro de una misma opción religiosa pueden existir formas distintas de vivir la religión. Así mismo, reconoce que existen al interior del catolicismo una pluralidad de posiciones y subidentidades religiosas. Por su parte, Guillermo de la Peña, que ahonda sobre el campo religioso contemporáneo en México, el cual señala que “la creciente individuación que conlleva... no se ha traducido empero en el

---

<sup>13</sup> Encontramos además, los trabajos de: José María Mardones *Religión y mercado* (2005), Daniel Gutiérrez, *Multireligiosidad en la ciudad de México* (2005).

A ellos se suman los trabajos realizados por Hugo Suárez sobre religiosidad: *Distancias y (encuentros) generacionales frente a la religión* (inédito). Donde se describen los datos estadísticos de una encuesta CEVI<sup>13</sup> -México. Este resulta un valioso aporte, ya que muestran las distancias generacionales en la forma de percibir la religión, y los modelos de sociabilidad religiosa de acuerdo con cortes etáreos. Y de dónde considero se deriva su trabajo referente a *Un catolicismo estratégico* (inédito) entendido éste concepto “como un modelo de relación con lo sagrado de un sector de creyentes católicos que se caracteriza por la pluralización religiosa, la reelaboración del sentido de ser católico, la diversificación de las prácticas, la importancia del individuo como fuente de sentido y la experiencia religiosa como un momento emotivamente fundamental para construir el relato religioso”.

Y finalmente su trabajo sobre *Agentes para-eclesiales: Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos* (2008). Archives de sciences sociales des religions N. 142 (avril-junio 2008) pp. 87-111.

<sup>14</sup> Quien ha abordado temas como: *Las mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización* (2002), *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas* (2005). Así como elaborado el *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007), en coordinación con Cristina Gutiérrez.

<sup>15</sup> En el cual, a través del análisis de la Encuesta sobre la diversidad religiosa en Guadalajara realizada en 1996 y de una serie de subproyectos, busca indagar sobre los cambios en los valores y las prácticas asociadas a las religiones institucionales y mostrar la relación que existe entre la modernidad y las creencias religiosas de los tapatíos.

Su estudio abarca tres áreas-las dos primeras se encuentran al interior del cristianismo-catolicismo, protestantismo, así como los nuevos movimientos religiosos, en donde incluyeron los de la Nueva Era o *New Age*.

desplazamiento de la religión ni de la implantación de una visión racionalista del universo, al menos no para la mayoría de la población. Más bien, han llevado a una recomposición compleja y dinámica de las *religiosidades*, adaptaciones no predecibles de creencias, prácticas y contextos institucionales, que manifiestan variaciones regionales” (De la Peña, 2004: 28).

Algunos trabajos realizados en relación al tema de la religiosidad en la localidad, apuntan a abordarla en un nivel más general. Está por ejemplo el aporte de Wachter Rodarte (2009), quien aborda la religiosidad en Milpa Alta, a partir de conocer su ciclo festivo religioso y sobre las organizaciones locales encargadas de reproducirlo, elaborada desde un enfoque antropológico. Así como la tesis de Martínez López (2006), sobre Tecómitl, la cual aborda su origen y desarrollo, desde un enfoque interdisciplinario, arqueológico, etnohistórico, etnográfico. Sin embargo, con respecto al tema de la religiosidad juvenil católica, no existe material específico.

## Capítulo I. Sociedad y juventud en la actualidad

### 1. 1 Mutación Cultural

La intención de este capítulo, es ver cómo las transformaciones sociales que vivimos hoy en día han penetrado en distintos ámbitos de la realidad, en lo político, económico y cultural, de manera que ello se ve reflejado en los modos o estilos de vida de las personas. Razón por la cual, esta tesis pretende ver las consecuencias del clima social actual en el ámbito religioso, haciendo énfasis en la reconstitución del proceso de creencia de los jóvenes de la localidad de San Antonio Tecómitl.

Diversos teóricos sociales (Bajoit: 2009; Sandoval: 2002) se han dado a la tarea de explicar las razones y consecuencias de la transformación social que hoy vivimos. Por su parte, Hobsbawm (1998), se ha encargado de historiar este periodo coyuntural, en su libro *Historia del siglo XX*, donde señala el aspecto político de este, cuando nos habla sobre el fracaso de los ideales socialistas y el triunfo final del credo liberal-democrático, la victoria de la civilización occidental en el campo ideológico de valores y principios, el alivio de las tensiones en el campo de las relaciones internacionales, los éxitos de la globalización y de la revolución tecnológica en la esfera económica.

Bajoit, tomando en cuenta estos elementos de la transformación social, nos remite a un cambio epocal, caracterizado por un proceso de “mutación cultural”, mismo que cuestionaría los puntos de referencia sobre los cuales, hasta ahora, se ha articulado la cultura occidental. Este proceso alude a un cambio de sistema, lo que quiere decir, que dicha mutación es a la vez tecnológica, económica, política, social y cultural. Se habla, de que nos encontramos en la transición de un modelo cultural industrial (el de la modernidad racionalista), a uno que este autor propone llamar identitario (el de la modernidad subjetivista). El cual, conmina a los individuos en la sociedad contemporánea a conducirse como, lo que él llama, un “individuo-sujeto-actor”, que le “impone a cada individuo autorrealizarse como persona singular, hacer opciones personales, vivir su vida con placer y pasión, y evitar cuidadosamente correr demasiados riesgos... ¡se tú mismo, sé libre, goza de la vida, cuídate de ti mismo y de los demás... o perece!” (2008: 23).

Por su parte, Sandoval plantea que éste cambio tiene origen principalmente en cuatro cambios planetarios: 1) cambios en el régimen de acumulación capitalista, 2) la revolución de las comunicaciones, 3) el fracaso de los socialismos reales, simbolizado en la destrucción del muro de Berlín, y finalmente 4) la globalización de la economía (Sandoval, 2002: 26-31).

Este último cambio, es decir, la globalización, es un fenómeno caracterizado por la velocidad en el intercambio de bienes, informaciones y capitales, dados sin localizaciones y circulando de manera cada vez más rápida (Dubet y Martuccelli, 2000: 50). Además, como señala Sandoval la emergencia de este fenómeno está vinculada técnicamente a un conjunto de innovaciones tecnológicas (biotecnología, energía, microelectrónica e informática), las cuales han modificado el orden industrial precedente (fordista), en términos productivos y organizativos.

La globalización es uno de los temas sobre los cuales se ha abundado con mayor profundidad desde el punto de vista económico comercial. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que ésta afecta también lo político y lo cultural. Ya que el incremento de los intercambios internacionales no es sólo económico, sino también cultural. En este sentido, encontramos que la afirmación de Sandoval (2002) acerca de las prácticas y los usos sociales, resulta acertada, puesto que estos ya no se encuentran determinados únicamente por raíces culturales locales sino que están vinculados a la producción iconográfica de las modernas industrias culturales, lo cual, produce convergencias en las pautas conductuales de personas que están distantes geográficamente pero culturalmente muy cercanas. Ejemplo de ello, es el mercado de productos simbólicos dirigidos a los jóvenes. Dubet y Martuccelli (2000) por su parte, consideran que aunque este fenómeno afecta a la sociedad en general, son los jóvenes los que en mayor medida resultan afectados, ya que viven cada vez más en varias esferas culturales: local, nacional e internacional.

Además, según Sandoval (2002: 35-36) la globalización da origen y fomenta ciertas tendencias como: “la expansión de la democracia liberal; el dominio que ejercen las fuerzas del mercado; la terciarización de la economía; la integración de la economía global; la transformación de los sistemas de producción y de

los mercados de trabajo; la velocidad del cambio tecnológico<sup>16</sup> y; la revolución de los medios de comunicación de masas y el consumismo”.

De entre estas tendencias, tenemos que el cambio tecnológico o bien la revolución tecnológica de la información, han proporcionado la base material para el establecimiento de la nueva economía a escala mundial, surgida en el último cuarto del siglo XX. Para Castells (2000) esta nueva economía se caracteriza por ser informacional y global<sup>17</sup>. De modo que las nuevas tecnologías de la información, han transformado el procesamiento de la información, y con ello, han logrado actuar sobre todos los dominios de la actividad humana. Lo cual, ha generado beneficios sociales, sin embargo, también ha entrañado contradicciones.

Entre algunos de los autores que abordan las contradicciones de la modernidad se encuentran Berman (1998), Giddens (2000). Este último, considera que “el mundo contemporáneo, no se parece mucho al que pronosticaron... en lugar de estar cada vez más bajo nuestro control, parece fuera de él” cómo él lo llama, es -un mundo desbocado-, que es el nombre de su libro, puesto que “algunas de las tendencias que se suponía harían la vida más segura y predecible para nosotros, incluido el progreso de la ciencia y la tecnología, tienen a menudo el efecto contrario” (p. 14). Por ejemplo, el efecto globalizador en el cual estamos insertos, para este autor implica diversas formas de riesgo e incertidumbre, razón por la cual, la sociedad en la que vivimos, para él, es una sociedad de riesgos<sup>18</sup>. Ejemplo de ello es el calentamiento global, que afecta a todos los seres que vivimos en este planeta, en cualquier lugar del mundo en donde nos encontremos, y sin importar la posición social que tengamos, o el color de piel.

Por su parte, Berman menciona que ser modernos es “experimentar la vida personal y social como una vorágine, encontrarte y encontrar a tu mundo en perpetua desintegración y renovación, conflictos y angustias, ambigüedad y

---

<sup>16</sup> Este cambio está dado en relación con la revolución de las informaciones, es decir, con transformaciones revolucionarias en las comunicaciones, en la información y en la tecnología al servicio de la transmisión de mensajes (es la revolución de los íconos electrónicos) (Sandoval: 2002).

<sup>17</sup> Es considerada así, porque “en las nuevas condiciones históricas, la productividad se genera y la competitividad se ejerce por medio de una red global de interacción...” (Castells, 2000: 93).

contradicción: formar parte de un universo en el que todo lo sólido se desvanece en el aire” (p. 365).

Es por ello que Sarlo (1994) considera que el clima que se vive en nuestras sociedades, está caracterizado por el individualismo, el retiro de la esfera pública, la baja credibilidad de los políticos y de las instituciones políticas, además de la corrupción de los políticos, jueces, funcionarios, lo cual produce un efecto de dispersión, y una pobreza de sentidos globales. Este individualismo al que alude, tiene que ver con la movilización de la identidad personal, y ya no la colectiva con referencia a una institución, partido o sindicato, como consecuencia de la falta de representación, tanto de los partidos, como de las instituciones políticas.<sup>19</sup>

Además, en palabras de Dubet y Martuccelli (2000: 49) “la sociedad no parece más estructurada, en términos de apuestas políticas, culturales y sociales”. Cabe entonces preguntarnos ¿qué tan pertinentes son estas afirmaciones?, y si ¿es verdad que lo que prevalece en la sociedad moderna es el interés individual?, donde se han perdido los intereses y metas comunes. La propuesta de estos autores se encuentra en los movimientos sociales, que estructuran la vida social a través de su participación. De modo, que la vía, se encuentra en la ampliación de la participación política, por parte de la sociedad civil, misma que deberá buscar los medios y los mecanismos para su realización.

En oposición, al interés individual promovido por el mercado, el cual, se constituye en la ideología del consumo (libertad para elegir entre una variedad de productos). Actualmente, es esta ideología el centro articulador de la integración social. Desde una perspectiva culturalista,<sup>20</sup> el nuevo modelo cultural ahora está basado en una cultura de los medios (televisión, radio, Internet, etc.), en la posibilidad de vestirse mejor, usando ropa de marcas conocidas, tener electrodomésticos, es decir, un modelo basado en el consumo (Sandoval: 2002). Donde la “libertad” para consumir que propone el mercado se termina para los que no tienen el poder adquisitivo para hacerlo, esto

---

<sup>19</sup> Dubar habla de la identidad personal, que es inseparable de la identidad política, así como tampoco del trabajo, su porvenir y las políticas públicas de empleo, ni de la familia y las políticas educativas, sanitarias, sociales, etc., De manera que la construcción de la identidad tendría que ver con un asunto privado, pero también público (político). La importancia de ello radica, en que, en palabras de Dubar, “como ciudadano, o simplemente como ser humano, cada uno debe poder encontrar recursos para construir su identidad personal, incluso recursos simbólicos que le permitan acceder a la ciudadanía” (Dubar, 2002: 186).

<sup>20</sup> Ver los enfoques de Beatriz Sarlo y García Canclini al respecto.

conlleva a que una gran parte de la población quede en condiciones de exclusión. Este problema, así como el de la pobreza y la marginación siguen siendo un problema pendiente para los países de América Latina, que las teorías del desarrollistas no lograron resolver.

En países como México, la exclusión ha prevalecido, gracias a la penetración dentro de esta nueva economía mundial. “hace veinte años, la propuesta consistía en una economía integrada globalmente, sin cortapisas arancelarias, abierta a la competencia internacional. La cual se nos propuso como inseparable del fortalecimiento de las instituciones de la democracia representativa (partidos, parlamento, sistema electoral), ...advirtiéndonos que los beneficios de una economía reordenada en función de nuestras ventajas comparativas (mano de obra, recursos climáticos, naturales, turísticos) irían “goteando”, pasado un momento de “ajuste”, sobre los amplios sectores empobrecidos. Sin embargo, la primera constatación, cuando no habían pasado ni diez años del experimento, fue que la anunciada redistribución de los beneficios no sólo no resultó cierta sino que se alejaba de manera contrastante de la propuesta original arrojando datos alarmantes” (Zermeño, 2005: 29). Donde la precariedad, es una de las características principales de nuestro país, ya que cada vez más se empobrece a los sectores más pobres<sup>21</sup>. Por ello Zermeño (2005: 39) propone, que “frente al pensamiento económico dominante de nuestra época tenemos que ser capaces de evidenciar que otro acuerdo social debe ser construido en torno a *la elevación de la calidad de vida de las personas*, dejando atrás el imposible logro de la competitividad en mercados mundialmente abiertos”.

## 1.2 Efectos de la “mutación cultural”

---

<sup>21</sup> La adaptación a la modernidad para países como México, está caracterizada por “un proceso de mestizaje poco acorde con las exigencias de esa misma modernidad; así como por un abrupto pasaje de la sociedad urbana en sólo cuatro décadas de crecimiento acelerado, con los consecuentes desbalances culturales, demográficos, del panorama urbano; por la manera en que todo este dinamismo se estrelló contra el muro del estancamiento, que desde los años ochenta ha vuelto nulo el crecimiento... y, en fin, por las políticas económicas neoliberales que nos dejan sin defensas en una economía abierta y globalizada, incapacitados para mantener los más mínimos “nichos” a salvo del intercambio trasnacional” (Zermeño, 2005: 29).

El mundo en que habitamos está rodeado de peligros creados por nosotros mismos, riesgos diría Giddens (2000), como lo son: el riesgo ecológico, la proliferación nuclear, el colapso de la economía, etc. Sin embargo, actualmente, los cambios generados en nuestra vida privada son los que cobran mayor importancia, es decir, aquellos que tienen que ver con nuestra sexualidad, las relaciones de pareja, el matrimonio y la familia, etc. La familia por ejemplo es una de las instituciones que se ha visto fuertemente alterada en su estructura. Hoy en día, sólo una minoría de gente vive dentro del modelo de la familia tradicional, caracterizado por ambos padres y sus hijos. En vez de esta constitución familiar, prolifera una diversidad de arreglos familiares<sup>22</sup>.

De manera que como señalan Dubet y Martuccelli (2000: 219) la familia “es menos una institución y más un arreglo entre individuos que combinan lazos tradicionales, intereses y sentimientos”.<sup>23</sup> En este arreglo, las parejas se afirman como sujetos intercambiando bienes de naturaleza diversa.

En lo que respecta a la pareja, ésta ya no se encuentra definida principalmente por el matrimonio. Aunque éste siga siendo una condición normal para la mayoría de las personas, su significado ha cambiado totalmente, sobre todo para la población joven.

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, en “algunos países más de una tercera parte de todos los nacimientos tienen lugar fuera del matrimonio, mientras que la proporción de gente que vive sola ha crecido exorbitantemente...” (Giddens, 2000: 72)<sup>22</sup>. Así, observamos una baja de factores como la natalidad, nupcialidad y fecundidad, el aumento de la tasa de actividad de las mujeres. Con respecto a este último punto, podemos decir que no es posible separar la cuestión de la emancipación de las mujeres de la transformación de la familia (Dubar, 2002: 86), puesto que “el acceso de las mujeres a la autonomía, a la vez económica mediante el trabajo asalariado y sexual mediante el control de la procreación, su liberación, aún lenta y relativa, de las obligaciones de índole doméstica y su invención, aunque parcial y reciente, de nuevas formas de vida privada, componen un proceso de emancipación histórica” (Dubar, 2002: 72).

<sup>23</sup> Hay que tomar en cuenta que esta “ha sido siempre considerada como una institución fundamental porque cumple funciones antropológicas y sociológicas esenciales... define los roles sexuales, establece los lazos de la filiación entre las generaciones, asegura la socialización primaria, y se constituye en una unidad económica. Aprehendida desde un punto de vista tan abarcativo, la familia sigue siendo una institución, y el fuerte aumento de la cantidad de divorcios, de familias reconstituidas y de nacimientos fuera del matrimonio no afecta de ninguna manera a la permanencia de las funciones familiares” (Dubet y Martuccelli, 2000:212-213).

Por su parte, Dubar refiere que “en el seno de la sociología de la familia hay presentes dos grandes tesis. La del *individualismo negativo* insiste en la crisis del vínculo social... especialmente se cuestiona el porvenir de los lazos de filiación: el individualismo puramente hedonista tiende a la emancipación de las antiguas normas obligatorias sin que otras nuevas, más individualizadas, las hayan reemplazado” (Dubar, 2002: 89). Y por otro lado, se encuentra “la tesis del “individualismo positivo” que rechaza la constatación de desinstitucionalización generalizada de la familia...” (Dubar, 2002: 90-91).

Finalmente, para Dubar “la función central de la familia contemporánea-diferente en esto, de la familia tradicional-sería sobre todo identitaria: la construcción de las identidades personales (estatutarias e íntimas, de los conyugues y de los hijos) constituye su nueva especificidad (con relación a la escuela, por ejemplo) (Dubar, 2002: 92-93).

Pero el matrimonio no es lo único que ha cambiado de definición, también lo han hecho los roles sexuales, es decir, la forma en que se entiende lo masculino y lo femenino actualmente. Es evidente que ha habido una transformación en la relación entre los sexos. En términos generales hablamos de una crisis de las identidades<sup>24</sup>, que estaría traducida como la imposibilidad de identificación (categorización) de los demás y de uno mismo. Aludiendo a esto, Dubar señala que vivimos una crisis de las identidades sexuadas, donde “lo que se vislumbra es una pluralidad de modos de vida, concepciones y configuraciones, es decir, combinaciones inéditas de formas identitarias”. Esta crisis da como resultado, que actualmente “no sólo no se sabe muy bien lo que quiere decir ser padre, madre, marido, esposa, padrastro, madrastra...no sólo no se sabe muy bien cuál es la norma (casarse o no... ser o no padre o madre con los hijastros...) sino que tampoco se está seguro de saber en el fondo qué es lo que es lo masculino y lo femenino, lo que han llegado a ser y en qué se convertirán las relaciones sociales de género que han permanecido casi inmutables durante tanto tiempo” (Dubar, 2002: 110).

El planteamiento de Dubar, sobre la crisis de las identidades, está en estrecha relación con las afirmaciones de Beck (1999: 10), pues éste último considera que “en la actualidad nadie sabe de qué manera puede conciliarse la estructura tradicional de autoridad familiar con las nuevas reivindicaciones de libertad y realización personal de hombres y mujeres”.

### **1. 3 Retos para la Sociología**

Hasta los años setenta, la sociología estableció esquemas sobre los cuales era posible el análisis de las prácticas sociales y de las instituciones. La sociedad se encontraba definida como un conjunto de funciones; donde aparecía como moderna, capitalista, industrial, de masas, democrática, etc., (Dubet y Martuccelli, 2000: 12). Sin embargo, hoy en día esta definición de la sociedad,

---

<sup>24</sup> Dubar plantea que “se ha producido una mutación durante los últimos treinta años de la configuración de las formas identitarias, en los campos de la familia y de la relación entre los sexos, del trabajo y las relaciones profesionales y de lo religioso, lo político y las relaciones con las instituciones...” (Dubar, 2002: 21) Con ello se refiere a que la configuración de las formas identitarias construida durante el periodo precedente, han perdido su legitimidad.

como un conjunto de funciones, se queda corta para explicar la complejidad y la diversidad de las conductas sociales.

Cada vez más, esta sociedad de cambio, de transformación, de flujos, redes, riesgos, nos exige la reformulación de los conceptos y teorías elaborados desde las ciencias sociales, para dar cuenta de ella. La constatación de esta tarea, ya está en Bajoit (2008: 9-11), él considera que la sociología debe comenzar a renovar sus conceptos y teorías para estar en condiciones de entender y explicar la vida contemporánea. Así mismo reitera que el mundo social está cambiando profundamente, por lo cual, resulta obvio que los conceptos imaginados por nuestros predecesores deben ser repensados, abandonados o reemplazados por otros mejor adaptados para la comprensión de la vida contemporánea.

Anteriormente, las relaciones sociales explicaban a los individuos, actualmente esto se revierte, y se entiende que lo social también se puede explicar por lo individual. De manera que el objeto de la sociología no ha cambiado, pero sí, los lentes con que se le mira, lo que implica una nueva manera de hacer sociología<sup>25</sup>.

Donde la explicación de la sociedad, ya no se encuentra basada en lo social sino en lo individual. De modo que los debates actuales en torno a esta problemática, se dan más en relación a las concepciones del actor, y del sujeto. Es decir, que es el sujeto el eje articulador de lo social.

Los teóricos sociales debemos tomar en cuenta los presupuestos de los autores de la sociología clásica (Durkheim, Marx, Weber) en un acto reflexivo que nos lleve a planteamientos nuevos, que respondan a nuestra realidad específica latinoamericana, lo cual no es tarea fácil, ya que implica la reelaboración de conceptos, de teorías. Es por ello que la tarea de la sociología es una labor constante.

#### **1. 4 Sociedad actual: ámbito religioso**

---

<sup>25</sup>Ello nos habla de una epistemología del conocimiento distinta, que involucra las fuentes que utilizamos- mismas que deben hablar de nuestras realidades específicas-el uso de metodologías que no sólo privilegien los datos cuantitativos, sino también las subjetividades de los sujetos involucrados, a través de métodos cuantitativos.

Una de las principales características de la sociedad actual es el proceso de desinstitucionalización. Con el término desinstitucionalización<sup>26</sup>, se alude a la pérdida del monopolio por parte de las viejas instituciones, las cuales perdieron su capacidad de socializar a los individuos<sup>27</sup>. En este proceso, las esferas como la escuela, la familia, las iglesias, ya no son consideradas como instituciones en el sentido clásico del término, sino como organizaciones<sup>28</sup>. Como bien señalan Dubet y Martuccelli (2000: 19), estas se han convertido en cuadros sociales en los cuales los individuos construyen sus experiencias formándose como sujetos.

En esta parte, aludo únicamente a la Iglesia para ejemplificar el proceso de desinstitucionalización. Ya que resulta de gran utilidad para ir elaborando un pequeño bosquejo acerca del clima religioso en el cual se circunscribe actualmente la religiosidad de los jóvenes católicos en San Antonio Tecómitl.

Al hablar de la pérdida del monopolio por parte de instituciones, en este caso de la iglesia, generalmente se cree que la función de representación que ésta realizaba se ha “deshilachado”, lo cual no debe confundirse con la desaparición de lo religioso.

Es por ello que para Dubet y Martuccelli (2000) el proceso de secularización<sup>29</sup> por el que pasa la iglesia, implica la declinación de las concepciones religiosas y mágicas del mundo, así como la afirmación de la autonomía de la conciencia y de la fe por parte de los individuos, donde la iglesia ya no tiene un control total sobre éstos (Dubet y Martuccelli, 2000: 222). Es entonces un proceso que incluye la subjetivización de lo religioso, la desinstitucionalización de la creencia, la transformación de los grupos religiosos para adaptarse y responder a la modernidad, la emergencia de una diversidad de opciones religiosas que debilitan al exmonopolio religioso y la relocalización de lo sagrado en la sociedad, pero no la desaparición de la religión (Fortuny: 1999).

---

<sup>26</sup> En el caso de la iglesia, la desinstitucionalización significa que la práctica religiosa se desliza de la esfera pública a la práctica privada (Fortuny: 1999, 20).

<sup>27</sup> Es por ello que para Dubar, desinstitucionalización designa el descrédito que ha alcanzado al conjunto de las instituciones, como la Iglesia, Escuela, Ejército, Empresa, Familia, donde la producción de las normas ha pasado al campo de la subjetividad (Dubar, 2002: 156).

<sup>28</sup> Estas organizaciones son definidas por políticas que se esfuerzan por asegurar la cohesión interna y responder a las presiones de la realidad social en un contexto en transformación (Dubet y Martuccelli, 2000: 231-232).

<sup>29</sup> La secularización implica pues, la separación de las distintas esferas de la realidad social, en campos especializados, donde la iglesia pasa a ser un aparato especializado únicamente en los asuntos religiosos, involucrándose sólo indirectamente con los campos de la política, la ciencia, la estética, etc.

Los curas siguen siendo “profesionales” de lo sagrado (se encargan de distribuir los sacramentos<sup>30</sup> y cumplir con los ritos), sin embargo, podemos ver que sacramentos como la confesión han perdido su influencia, al convertirse en una suerte de consejo “psicológico”, donde se apela a la autonomía y a la conciencia de los sujetos.

De manera, que actualmente los sujetos se encuentran más involucrados en sus creencias, dejando en un segundo plano la imposición de un dogma. “Cuando el dogma es relegado, ello resulta por un lado, en una renovación, donde se reclama una ‘experiencia religiosa emocional, vivida intensamente... es una religión “por afinidad” e individualista al mismo tiempo. Donde el individuo opta por las creencias que le resulten más afines y responden a los problemas que se plantea. Es una construcción autónoma del sentido que conlleva un sincretismo filosófico y religioso a menudo llamativo. Se entremezclan elementos provenientes de diversas religiones...se crea una especie de politeísmo privado cuya única legitimidad es convenir a aquellos que lo usan. Por el lado del dogma, asistimos al desarrollo de los movimientos fundamentalistas, pregonando un respeto absoluto de los textos sagrados, y de los movimientos integristas, cuyo objetivo es el retorno a la tradición institucional, o bien en última instancia a la teocracia. Todos hacen un llamado al sometimiento del adepto, a la invasión de su conciencia privada por la ley divina, a la obediencia” (Dubet y Martuccelli, 2000: 225-226).

No hay entonces una pérdida de la religiosidad, sino que ahora, son los laicos los que administran su propia fe. Además de que han ido diversificando y resignificando sus creencias, y con ello sus prácticas, es así como se va constituyendo un nuevo panorama de lo religioso.

---

<sup>30</sup> Los Sacramentos de la religión católica, están divididos en tres:

1. Sacramentos de iniciación cristiana: Bautismo, Comunión (la Sagrada Eucaristía), Confirmación. Constituyen el conjunto de los sacramentos de la iniciación cristiana.
2. Sacramentos de curación: Penitencia (confesión-absolución de los pecados) y Unción de enfermos (extremaunción-antes del Concilio Vaticano II). Con ella, se solicita el alivio y la salvación de los enfermos.
3. Sacramentos de servicio a la comunidad: Matrimonio (Consortio que busca el beneficio de los conyugues y de su descendencia) y Orden Sagrado (a través de la cual, la misión confiada por Cristo a sus Apóstoles sigue siendo ejercida en la iglesia hasta el fin de los tiempos).

Los sacramentos representan prácticas rituales, son elementos que forman parte de la normatividad que implica la pertenencia a la religión católica.

## 1. 5 El problema del individuo: incertidumbres vs certezas

Actualmente la manera de entender a la sociedad, se da teniendo como centro al sujeto. Es por ello, que para autores como Dubet y Martuccelli (2000: 57-59) la sociedad moderna se encuentra formada por actores “plenamente socializados”, aptos para las exigencias del sistema y al mismo tiempo, autónomos. Esto quiere decir, que la socialización moderna<sup>31</sup> propicia una autonomía individual proveniente del universalismo cultural y de la complejidad creciente de los sistemas de roles sociales. Donde las acciones, ya no son percibidas como el cumplimiento de un rol determinado, y tanto acción como identidad son ahora percibidas como producto de múltiples actividades, que suelen ser heterogéneas. El individuo moderno, es un individuo inseguro, múltiple, fragmentado y disperso, es aquel que se ve implicado en una sociedad fuertemente diferenciada, pero además, está confrontado con roles múltiples, autónomos, y sometido a estímulos numerosos y complejos (Dubet y Martuccelli, 2000: 65).

De manera que este individuo se mueve en un contexto más de incertidumbres que de certezas. Debe poseer distintos conocimientos, mismos que le permitan dominar todo el flujo de informaciones que se le presentan día con día. Además de que las situaciones a las que se enfrenta nunca están totalmente definidas. Vive en una sociedad donde la norma ya no es lo que permea las relaciones entre él y su medio social (como vimos en el caso de la religión, el control social sobre los individuos, es cada vez más subjetivo).

De modo que la experiencia social en la actualidad, según Dubet y Martuccelli (2000: 75-81) se encuentra basada en tres lógicas de la acción, mismas que los actores tratan de integrar y hacer compatibles, y es por medio de esta actividad, a menudo inestable, que se constituyen como sujetos:

- a) La primera de estas lógicas, es la lógica estratégica: Esta lógica se da en el contexto de un juego de actores, donde lo que media es la competencia. Los actores desarrollan estrategias, las cuales están determinadas por los recursos

---

<sup>31</sup> La socialización moderna genera para los sujetos, una capacidad reflexiva. Es decir, ya no es sólo la interiorización de esquemas culturales (Dubet y Martuccelli, 2000: 65-66).

de cada uno, así como por su percepción. Dentro de esta lógica de juego, los actores sean individuales o colectivos, son rivales dado que buscan optimizar sus intereses, pero a su vez son aliados, puesto que es una forma de mantener las condiciones que se dan dentro de éste. Donde la identidad de los actores no es solamente el producto de su integración social sino que es también un conjunto de recursos movilizados en intercambios sociales que dependen de las circunstancias. Esta lógica, por tanto, se refiere al poder, el cual consiste en la capacidad de influir sobre el comportamiento del otro, o bien protegerse de esta influencia (Dubet y Martuccelli, 2000: 82-83).

- b) En segundo lugar, está la lógica de integración: donde cada uno de nosotros actúa en función de un principio definido por la interiorización de lo social. Sobre esta lógica los autores refieren que gran parte de nuestra identidad es lo que el orden social ha hecho de nosotros. De manera que la personalidad se encuentra fuertemente construida por la adhesión subjetiva a las expectativas sociales adquiridas en el proceso de socialización primaria, así como de lo que actualizamos permanentemente en nuestros encuentros con los demás<sup>32</sup>.
- c) Por último, tenemos la lógica de la subjetivación: la representación del sujeto. Lo cual significa que los actores se definen tanto por su creatividad, autonomía, libertad, es decir, se definen también por aquello que es considerado como no social. La representación que se forman, se crea en relación con la cultura, y por tanto, es un producto social.

De tal manera, que la experiencia social se articula midiendo la distancia y los obstáculos que se interponen entre estas representaciones del sujeto y la propia experiencia.

La experiencia social resulta entonces, “una manera de sentir al mundo social, de recibirlo, de definirlo a través de un conjunto de situaciones, de imágenes y de condicionamientos ya existentes...dado que este mundo no tiene ni unidad, ni coherencia, la experiencia social es una manera de construir el mundo social y de construirse a sí mismo” (Dubet y Martuccelli, 2000: 75).

---

<sup>32</sup> Es decir, que esta lógica puede ser entendida por una parte, como la integración social, del lugar de cada uno en el seno de un conjunto; y por otra, se trata de una integración cultural, o lo que es lo mismo a la interiorización de valores, mismos que dominan a los individuos y los incluyen en una colectividad (Dubet y Martuccelli, 2000: 78-79)

## Conclusiones

La sociología contemporánea se ha caracterizado por su crítica a la modernidad. Así, desde diversos enfoques, los teóricos sociales nos muestran que la sociedad en que vivimos implica riesgos (Beck 1999, Giddens 2000), incertidumbre (Bauman 2007, Dubet y Martuccelli 2000), crisis identitaria (Dubar 2002), para ellos, la globalización se encuentra en el origen de éstos problema. Además, se han encargado de señalar cómo ésta ha afectado de manera importante las distintas esferas de lo social.

De modo, que el fenómeno de la globalización, es considerado como el proceso que está cambiando las sociedades contemporáneas. Impacta todas las esferas de la actividad humana, desde la cultura y la política, hasta la organización del trabajo y la vida cotidiana. De tal suerte que la globalización influye en la vida diaria, así como en los acontecimientos que se suceden a escala mundial.

El mundo contemporáneo que estos teóricos sociales han representado por la crisis: de la sociedad salarial, de las instituciones, de la sociedad industrial, del movimiento obrero, de las culturas y de las identidades populares, de la familia, del lazo social, etc. De acuerdo con Bajoit (2002), no nos lleva a la idea de vacío o pérdida sino a la de mutación. Siendo ésta, económica, política, tecnológica y cultural.

Donde como ya mencioné aparece un nuevo modelo, que sustituye al modelo cultural industrial (el de la modernidad racionalista), y que es el modelo cultural "*identitario*" (el de la modernidad subjetivista), que exige la autorrealización del sujeto. Y que él llama el "GRAN ISA" (pues cada uno de los miembros de las sociedades contemporáneas, es llamado a conducirse como un individuo-sujeto-actor).

Es por ello que para los sociólogos contemporáneos, el lugar del individuo en la vida social se ha vuelto central, a consecuencia de los profundos cambios culturales que se han producido en todos los ámbitos de las relaciones sociales, tanto en la familia, la escuela, el trabajo, la religión, la política, el placer, la acción colectiva, etc., y que afectan de manera directa en la vida cotidiana.

A partir de estas aproximaciones sobre el clima social actual, es que resulta interesante preguntarse cómo los jóvenes católicos en San Antonio Tecómitl, van construyendo su proceso de creencias, así como cuáles son sus estrategias en ese sentido. Para ello, en el siguiente capítulo, comenzaré por dibujar la figura de los jóvenes, por ser ellos mis sujetos de investigación.

## Capítulo II. Los jóvenes en el siglo XXI

### 2.1 Concepciones sobre la juventud

Antes de abordar el tema de la religiosidad juvenil, es importante aclarar, qué es lo que vamos a entender por “*juventud*”, ya que es un concepto complejo, y no sólo una etapa en la vida de los individuos.

Al utilizar el término “*juventud*” generalmente se ha aludido al periodo del curso de vida en que los individuos transitan de la niñez a la condición adulta, donde se experimentan cambios fundamentales en el plano biológico, psicológico, social y cultural. Este es uno de los planteamientos centrales de Rosario Esteinou, quien en su ensayo sobre “*La juventud y los jóvenes como construcción social*”<sup>33</sup>, nos muestra que la definición de “*juventud*” se ha visto reducida con frecuencia al criterio de la edad biológica (que presupone solamente el periodo de la adolescencia); dejando de lado otros parámetros de tipo sociocultural. Ello entraña una visión homogénea de la juventud puesto que al establecer un rango de edad como criterio central, se da por hecho que esos rangos o grupos de edad comparten una serie de intereses, de experiencias comunes, y que los expresan de la misma manera. Sin embargo, la juventud no es una unidad homogénea, por lo tanto, no podemos comprenderla bajo un concepto universal.

La importancia que tiene la relación que se establece entre la edad biológica y la edad social en la definición de la juventud, son centrales para esta autora, ya que cada sociedad establece sus delimitaciones acerca del cuándo y cómo se es joven.

De manera, que hoy en día no existe una relación directa entre la edad biológica y la edad social, es decir, que existe una asimetría entre el tiempo biológico y el cultural. Por ejemplo, generalmente el paso a la vida adulta estaba identificado con la terminación del proceso de formación de la identidad del joven al haberse constituido como individuo autónomo, capaz de desempeñarse socialmente asumiendo los roles de adulto. Para el caso de las sociedades industrializadas o modernas, estos roles han estado conformados

---

<sup>33</sup> En: Marta Mier y Terán y Cecilia Rabell (Coords.) (2005). Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico, UNAM- Instituto de Investigaciones Sociales/Flacso/Porrúa, México.

por los que se desarrollan específicamente en los ámbitos laboral y familiar. Sin embargo, este momento social, se ha alargado en las últimas décadas, entre algunas de las razones se encuentran los cambios que se han presentado en el desarrollo de las sociedades modernas. Es por ello, que resulta útil incorporar el concepto de “*moratoria social*”<sup>34</sup>, donde el joven es considerado como una persona en preparación, en espera para asumir los roles del adulto. Puesto que la juventud implica en las sociedades occidentales, un período de aprendizaje<sup>35</sup>, de desarrollo de potencialidades y adquisición de habilidades sociales y tecnológicas para integrarse simultáneamente al mundo del trabajo y de los adultos. Todo esto, para sobrevivir en un mundo de competencias, que les exige una mejor preparación educativa. Lo cual, los lleva a prolongar este periodo, tanto a nivel profesional, como para casarse y formar una familia. También, es importante apuntar que esta forma de entender la juventud está dada de manera diferencial para los diversos sectores sociales, en relación a las limitantes para acceder a los recursos educativos.

Por otro lado, tenemos que existen una serie de delimitaciones realizadas por parte de los organismos internacionales, acerca de los rangos de la juventud, entre las cuales se encuentran: “la Organización de las Naciones Unidas (ONU) la cual hasta hace poco tiempo tomaba como rango de edad entre los 15 y los 25 años; la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) recientemente lo ha ampliado de 19 a 29 años, el Fondo Internacional de las Naciones Unidas para el Socorro a la Infancia (UNICEF), considera “niños” a los menores de 18 años... El Instituto Mexicano de la Juventud (IMJ) reconoce al sector juvenil con base en el grupo de 12 a 29 años de edad” (Esteinou, 2005: 30).

De modo que no es posible establecer límites fijos acerca del inicio y término de la “juventud”, debido a que no existe un consenso por parte de las instituciones sociales que definen a la juventud. La representación que se tenía de los jóvenes ya no es homogénea, hoy prevalecen las llamadas “hetero-

---

<sup>34</sup> Véase el artículo de Macri Mariela (1997), acerca de los “*Significados del trabajo en adolescentes y jóvenes en situación de pobreza*”, donde utiliza este concepto para discutir la concepción clásica de la juventud y la adolescencia, con relación a su pertinencia para comprender la juventud y la adolescencia, pero en el caso de los sectores sociales en situación de pobreza.

<sup>35</sup> Contextuado en forma diferencial para los diversos sectores sociales.

representaciones” en el sentido de que las mismas instituciones o agentes que antes convergían en una visión, ahora sostienen otras distintas. Básicamente las instituciones y agentes que han construido las visiones sobre los jóvenes remiten a tres ámbitos: a) las dedicadas a la socialización: entre ellas destacan la familia, los grupos de pares y la escuela; b) las encargadas del diseño e instrumentación de las políticas y las normas jurídicas que definen su estatus ciudadano: aquí podemos incluir a la escuela, el mercado de trabajo, las leyes y los derechos y obligaciones como ciudadanos; y c) las que remiten al consumo o acceso a bienes simbólicos y a productos culturales: éstas han crecido enormemente y han contribuido a la producción y difusión de una variedad de estilos de vida, de culturas juveniles y de modos de consumo (Esteinou, 2005: 30).

## **2.2 Los jóvenes en la sociedad moderna**

Actualmente, son los agentes o instituciones quienes marcan los límites de las edades sociales, así como también construyen los perfiles de los jóvenes y de sus roles. Hoy en día es posible ver una proliferación de estilos de vida, como consecuencia del desarrollo de la modernidad, donde existe una pluralidad de formas de “*ser joven*”. Sin embargo, éstas eran mucho más reducidas hace 50 años.

Las maneras de experimentar lo juvenil, sus modos de expresión y sus expectativas se separan cada vez más de las visiones homogeneizantes, totalizadoras y universales. Sin embargo, ninguna de estas diversas maneras de ser joven brinda seguridad y certeza, es por ello que prevalece la incertidumbre y como consecuencia la construcción y defensa de la identidad ya sea individual o grupal, la cual constituye un modo de hacer frente a la sociedad moderna.

El proceso de conformación de “*identidades juveniles*”, subraya algunos criterios básicos para superar concepciones estáticas y totalizadoras que niegan las especificidades de contextos concretos. Este proceso alude a que son los jóvenes quienes en su relación intersubjetiva con sus pares, se van identificando o adscribiendo a grupos o comunidades (reales o virtuales) que

les permiten construir su propia identidad. De tal manera que los referentes de las nuevas “*identidades juveniles*”<sup>36</sup> son más variados en el presente, “se articulan y se organizan en torno a objetos, creencias, estéticas y consumos culturales de acuerdo con el sexo, el nivel socioeconómico, la región de pertenencia y el grado de escolaridad” (Esteinou, 2005: 32).

Preocupado por el sentido diverso y heterogéneo que implica pensar lo juvenil, es que Pérez Islas José Antonio en coordinación con Castro Pozo Urteaga, conjuntan en su libro “*Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*”, un registro de distintas generaciones de jóvenes que se han visto reflejadas en el desarrollo del país durante el siglo XX, dando con ello, un testimonio sobre las formas en las cuales la sociedad mexicana ha construido las diversas ideas sobre el significado de lo juvenil. Donde lo juvenil, es una categoría que implica un proceso social y cultural, de manera que se transforma en relación a los cambios del entorno donde se desarrolla.

Es así, que de acuerdo con Pérez Islas (2000:19) para poder entender a los jóvenes hoy en día “es necesario contextualizarlos cultural y simbólicamente, lo cual le da una significación diferenciada en función de cuatro variables básicas: género, clase social (en un sentido más operativo, quizá sería origen social), escolaridad y región de pertenencia”.

Desde la perspectiva de este autor, el factor género resulta fundamental, ya que este constituye dos formas diferenciadas de vivir los procesos juveniles, en función del sexo de los individuos: hombres y mujeres<sup>37</sup>.

La escolaridad por su parte, se convierte en un aspecto que cada vez más, excluye o integra a los diversos sectores juveniles, aún dentro de un mismo origen social; donde la permanencia, la calidad, tipo de instrucción recibida, la institución donde se cursó, etc., establecen diferenciaciones, entre las y los jóvenes de una misma generación y también intergeneracionalmente.

La región de pertenencia, es otro factor relevante, dado que “la distinción entre jóvenes urbanos y rurales sin mayores acotamientos, deja de ser funcional si

---

<sup>36</sup> Para Winocur, (2006: 576) la identidad ha dejado de ser una esencia cultural ahistórica e inmutable, actualmente se manifiesta en un conjunto de prácticas y representaciones en constante redefinición de sujetos diversos que se mueven en espacios heterogéneos.

<sup>37</sup> Esto nos remite a dividir el género en dos categorías socialmente establecidas (hombres y mujeres), que implicaban características y roles específicos para cada uno, pero que actualmente están en constante transformación, lo cual nos conduce a una nueva perspectiva de género, ver: Butler (1998).

se toma en cuenta la alta dispersión de tipos y tamaños de localidad donde se vive en la actualidad en el país; es completamente diferente vivir en una zona metropolitana con cerca de 20 millones de habitantes (como la ciudad de México), que en una ciudad de un millón de habitantes; por muchas semejanzas que existan, las diversidades siempre estarán presentes; no se diga en las áreas eminentemente rurales, semirurales o fronterizas, que adicionalmente al tamaño de la población, se encuentran inmersas en procesos sociales y culturales distintos” Pérez (2000: 20).

Por último tenemos el factor de la clase social, es un elemento decisivo de diferenciación juvenil. Ya que, la conformación que del mundo se hace, las expectativas que se generan, están profundamente influenciadas por una cultura que se enraíza en el origen social del que se procede.

Siguiendo con la propuesta de Pérez, lo juvenil<sup>38</sup> entonces, resulta ser un concepto relacional, que adquiere sentido dentro de un contexto social más amplio, y en relación con estas categorías (género, escolaridad, clase social, etc.). Este concepto se caracteriza por estar históricamente construido, ya que no es lo mismo ser joven ahora que hace veinte años. El contexto social, económico y político configura características concretas sobre el vivir y percibir lo joven. Es situacional, por lo que responde sólo a contextos bien definidos. Es representado, pues sobre lo juvenil se dan procesos de disputa y negociación entre las “hetero-representaciones” (elaboradas por agentes o instituciones sociales externos a los jóvenes) y las auto-representaciones de los mismos jóvenes<sup>39</sup>. Es como ya se indicó, un concepto cambiante, que se construye y reconstruye permanentemente en la interacción social. Se produce en lo cotidiano, con referencia a ámbitos íntimos, cercanos, familiares, como lo son, los barrios, la escuela, el trabajo, etc. Pero también puede producirse en “lo imaginado”, en donde las comunidades de referencia tienen que ver con la música, los estilos, la internet, etc. Además, se construye en relaciones de

---

<sup>38</sup> Cabe señalar, que esta interpretación se encuentra vinculada al concepto de “culturas juveniles”, que se refiere a la manera cómo las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos. Se habla de “culturas juveniles” en plural, para subrayar la heterogeneidad interna de las mismas. Éstas no son homogéneas ni estáticas. Los jóvenes no acostumbran identificarse siempre con un mismo estilo, sino que reciben influencias de varios y, a menudo construyen un estilo propio (IMJ, 2000).

<sup>39</sup> En algunos casos ambas coincidirán, en otros se establecerán relaciones conflictivas o de negociación, donde se delimita quiénes pertenecen al grupo juvenil y quiénes quedan excluidos.

poder, definidas por condiciones de dominación/subalteridad o de centralidad/periferia, donde la relación de desigualdad no implica siempre el conflicto, pues también se dan procesos complejos de complementariedad, rechazo, superposición o negación. Y finalmente, es transitorio, donde los tiempos biológicos y sociales de la o el joven, en lo individual, los integran o expulsan de la condición juvenil.

Es por ello, que nos quedaremos con esta visión de lo juvenil, ya que me permite entender la especificidad de los jóvenes de la localidad de San Antonio Tecómitl, y no se adentra en la discusión y los interminables debates en torno a la identidad. Donde repito, lo *“juvenil”* es una categoría que implica un proceso social y cultural, de manera que se transforma en relación a los cambios del entorno donde se desarrolla.

## 2.3 Los jóvenes en México

Es un error común hablar de “la juventud mexicana”, como si ésta existiera de manera homogénea, sin distinguir todas las condiciones y significados que atraviesan las diferentes maneras de vivir este periodo. Por ello, es necesario, pasar de un plano conceptual, a otro donde podamos conocer al joven concreto.

Particularmente, si hablamos de los jóvenes en México, existen múltiples trabajos que abordan las condiciones sociales y culturales de los jóvenes, los cuales han sido realizados en el marco del Instituto Mexicano de la Juventud (IMJ). Además, desde el punto de vista sociodemográfico, tenemos la Encuesta Nacional de Juventud 2005, que es uno de los principales estudios que hay en México sobre la juventud. El análisis realizado por parte de la Dirección de Investigación y Estudios sobre Juventud (DIEJ) a dicha encuesta, arroja datos muy interesantes que permiten conocer la situación actual de este sector, en distintos ámbitos, como lo son: la identidad, costumbres y el estilo de vida de la juventud mexicana.

En el año 2000, el sector juvenil conformaba alrededor del 35% de la población nacional (DIEJ: 2008). Posteriormente, para el año 2005, son 33, 774,976 jóvenes de entre 12 y 29 años de edad; lo que representa el 32.7 % de la población. De este porcentaje, 48.52% son varones y 51.48 % son mujeres<sup>40</sup>. Este dato, sugiere que en cinco años la población joven en México ha disminuido.

Es la región centro del país<sup>41</sup> la que concentra la mayor población juvenil, estos representan el 31.7 %. Además, más del 50 % se aloja en 8 estados, por ejemplo el Estado de México alberga el 13.5 %, en el Distrito Federal<sup>42</sup> el 7.8 %, en Veracruz 6.7%, en Jalisco 6.5%, en Puebla 5.3%, en Guanajuato 4.8%,

---

<sup>40</sup> De acuerdo con las cifras del II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 elaborado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

<sup>41</sup> Se encuentra conformada por el Estado de México, Hidalgo, Morelos, Puebla, Distrito Federal, y Tlaxcala.

<sup>42</sup> La población joven por grupo de edad en el Distrito Federal, se divide en: la población de 12 a 14 años, que es de 425, 132, la de 15 a 19 años, de 743, 280, la de 20 a 24 años es de 765, 641, y la de 25 a 29 años es de 735, 441, haciendo un total de 2, 666, 494 jóvenes. De acuerdo con las cifras del II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 elaborado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

en Nuevo León 3.9% y en Michoacán el 3.9%.<sup>43</sup> Es la Ciudad de México, la segunda entidad que aloja un alto porcentaje de la población joven del país.

A continuación, revisaremos brevemente algunas de las problemáticas que enfrentan los jóvenes, tomando en cuenta la información proporcionada por la Encuesta Nacional de la Juventud 2005 (ENJ)<sup>44</sup>. Que considera como jóvenes a la población de 12 a 29 años.

Los jóvenes que viven en México, en su mayoría se dedican únicamente a actividades académicas, representando el 43.8%<sup>45</sup>. Sin embargo, la deserción escolar es uno de los problema que atañe a esta población: se da a temprana edad, siendo la edad promedio en la que los jóvenes dejan la escuela, los 16 años, es decir, que apenas si completan la educación básica, que en este caso, es la secundaria. Las causales de la deserción escolar son muy diversas y complejas, pero una de las principales razones radica en que deciden incorporarse al sistema productivo. Esto va de la mano con la importancia que tiene la situación económica de las familias para que los jóvenes puedan continuar con su preparación.

Después de la formación educativa, el trabajo es el medio por el que los jóvenes adquieren conocimientos y experiencias que les permiten completar una formación integral. En México, 36 de cada 100 jóvenes que alguna vez han trabajado, lo hizo antes de los 16 años, lo cual concuerda con la edad a la que los jóvenes abandonan la escuela.

Sin embargo, cuando deciden ingresar al mercado de trabajo encuentran dificultades, pues el desempleo afecta a este sector de la población con mayor fuerza que a la población adulta (a pesar de que la juventud constituye alrededor de la mitad de la PEA nacional). De manera que actualmente la cifra de jóvenes con empleo es del 35%. Además, los salarios que reciben son inferiores a los de los adultos. Alrededor del 60% gana de 1 a 3 salarios mínimos, 22.9 % adquieren entre 3 y 5 salarios mínimos y sólo 2.7 % alcanza una remuneración mayor a 7 salarios mínimos, por lo que en general la remuneración que los jóvenes pueden recibir por su actividad es poca.

---

<sup>43</sup> De acuerdo con las cifras del II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005 elaborado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

<sup>44</sup> Basado en el análisis realizado por parte de la Dirección de Investigación y Estudios sobre Juventud (DIEJ), a la Encuesta Nacional de la Juventud 2005.

<sup>45</sup> El 28.8% de los jóvenes trabajan, otro 5.3% combinan el trabajo y la academia, pero un porcentaje importante, que representa el 22%, no realiza ninguna actividad, lo cual, es cada vez más frecuente.

Resaltan también otros datos interesantes, por ejemplo, el hecho de que como consecuencia de sus deplorables condiciones laborales, se han limitado sus posibilidades de independizarse. La emancipación de la juventud se ha acotado en los últimos tiempos, y ocurre casi exclusivamente cuando los jóvenes deciden unirse en pareja.

Por otro lado, en lo que respecta al ámbito de la salud, en términos generales, este sector tiene un buen estado de salud. Los riesgos de padecer una enfermedad crónica o una enfermedad por desgaste natural son mínimos. Sin embargo, la padecen otras enfermedades como lo son las de transmisión sexual, adicciones, anorexia o bulimia.

Entre los principales padecimientos que los jóvenes tienen se encuentra la obesidad, la cual tiene que ver con una mala alimentación, aunado al hecho de que el 60% de los jóvenes mexicanos no practica ninguna actividad física.

En lo que respecta a las enfermedades de transmisión sexual, el conocimiento que tienen los jóvenes es mínimo (16 de cada 100 jóvenes no conoce cuáles son las enfermedades de transmisión sexual, y el mayor porcentaje de éstos se da entre los jóvenes entre 12 y 14 años, así como para las mujeres). De manera que son pocos los jóvenes que conocen los riesgos de sostener actividad sexual de manera irresponsable<sup>46</sup>.

La adicción a las sustancias tanto legales, como ilegales, son otro tema de importancia que impacta la salud de los jóvenes. En especial, la referente al consumo de tabaco y alcohol, ya que actualmente 63 de cada 100 jóvenes mexicanos fuman, es decir, que se tienen más de 21 millones de fumadores jóvenes, de los cuales, los porcentajes más elevados se registran entre los 20 y 24 años con 69% y de 25 a 29 años, 65%. Donde la edad promedio para empezar a fumar es entre los 15 y los 17 años. En lo que respecta a bebidas alcohólicas, 42 de cada 100 jóvenes las han consumido al menos una vez en su vida. En este caso, la edad promedio a la que los jóvenes empiezan a consumir bebidas alcohólicas coincide con la edad a la que se consume tabaco por primera vez.

---

<sup>46</sup> Además existe una gran diferencia entre los jóvenes que dicen conocer los métodos anticonceptivos (92 de cada 100) y los que los usan (aproximadamente 36 de cada 100 jóvenes no utilizan anticonceptivos). Las razones por las cuales los jóvenes no utilizan dichos métodos varían, pero entre las más destacadas se encuentran que no les gusta usar (25%), o que tanto la pareja como el propio joven no están de acuerdo en usarlos (15%). Cabe destacar que son los varones quienes más conocen sobre este tema, ya que 10 de cada 100 mujeres acepta no conocer ningún método anticonceptivo.

Estos problemas han incrementado su presencia en la juventud en los últimos años, no obstante, la mortalidad juvenil es menor a la de otros grupos poblacionales y ha descendido respecto a la registrada hace una década, aun cuando un porcentaje importante de la población joven no tiene acceso a los servicios de salud<sup>47</sup>.

Por otro lado, en lo que respecta al ámbito familiar, en específico sobre la influencia que tiene la familia en la toma de decisiones de los jóvenes, es posible ver, que estos toman decisiones de manera más autónoma que antes y estas se encuentran orientadas a cuándo contraer matrimonio, a pertenecer a una determinada religión o en dónde desean vivir. Por ejemplo, actualmente, se tiene que 88 de cada 100 jóvenes opina que la decisión de contraer matrimonio radica exclusivamente en su persona y sólo 10 de cada 100 dice que debe recaer en la familia. En el mismo sentido, 86 de cada 100 sostienen que la decisión de un cambio en las creencias religiosas debe ser de la persona en contraste con los 12 de cada 100 que opinan lo contrario y se inclina porque esta decisión sea tomada por la familia.

En el plano de las relaciones de pareja entre los jóvenes mexicanos, el 25% de ésta población está casado o vive en unión libre, de éstos, el 57.6% se encuentra entre 25 y 29 años y 32.5% está entre 20 y 24 años. La edad promedio a la que un joven contrae matrimonio por primera vez, es entre los 18 y 19 años (27.5%).

Aunque se piensa que un matrimonio joven puede ser inestable y poco duradero, los resultados de la ENJ 2005 reflejan una aparente estabilidad. Prueba de ello es que 89% de los jóvenes declara aún estar casado o unido con su primer pareja y sólo un 7.8% acepta haberse separado. En este sentido, cabe destacar que las cifras únicamente dejan ver la prolongación del matrimonio en un periodo determinado y no la que existe en el interior de la

---

<sup>47</sup> Sólo el 50% de los jóvenes tiene acceso a alguno de los sistemas disponibles. De los jóvenes que tienen acceso al sistema de salud, el 71% asiste al Instituto Mexicano de Seguro Social (IMSS), 11.4 % al Instituto de Seguridad y Servicio Social para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), 5.3 % seguro privado, 9.2% seguro popular, 6.1 % secretaría de salud y el resto a otros servicios como el ejército, la marina.

Sin embargo, cabe señalar que cuando existe alguna enfermedad, el 35.5 % se atiende con un médico particular, 27 % asiste al IMSS y 18% a un centro de salud, a diferencia del mínimo porcentaje que hace uso del seguro popular y del sistema de seguridad social de los trabajadores del estado que suman apenas 7.7 %.

relación, por lo que lo único que las cifras de la ENJ 2005 nos permite observar es el tiempo que dura el matrimonio, pero no si es sólido y estable<sup>48</sup>.

En otros aspectos, referentes a la esfera pública, tenemos las preferencias musicales, los lugares que frecuentan, las relaciones con los amigos, así como el elemento religioso, mismos que dan cuenta de la personalidad de los jóvenes. De modo que merece la pena una breve descripción de dichos aspectos. Para los fines de esta tesis, haré mayor énfasis en los aspectos de tipo religioso.

En cuanto a los gustos musicales, la mayoría de los jóvenes se inclina por la música pop (56%), seguida de la música grupera (43%) y en menor popularidad se encuentra la música ranchera (28%) y el rock en español (25.5%). Cabe señalar la diferencia que existe entre los gustos femeninos y masculinos, ya que los hombres tienen mayor inclinación por el rock en español y en inglés, y las mujeres por la balada romántica y el pop.

Los lugares que los jóvenes frecuentan, dependen del producto que van a consumir y de las circunstancias económicas. Por ejemplo, de los que compran música, el 40 de cada 100 lo hace en el tianguis, 16 de cada 100 acude a los centros comerciales y 15 de cada 100 en el mercado. Aquellos que van a adquirir ropa, 28 de cada 100 lo hace en el tianguis, 23 de cada 100 en tiendas departamentales, 21 de cada 100 en centros comerciales y 16 de cada 100 en mercado. Por último, para el caso de películas, 31 de cada 100 lo hace en el tianguis, 12 de cada 100 en centros comerciales, y sólo 3 de cada 100 en el supermercado. Lo cual, nos habla de que los jóvenes se dirigen con mayor frecuencia al comercio informal, debido al bajo precio de estos productos, y su bajo ingreso económico. Además de que resulta la opción más cercana para poder acceder a los bienes culturales.

Aludiendo de nuevo al reducido ingreso de los jóvenes, cabe mencionar lo complicado que resulta en algunas ocasiones que los jóvenes accedan a la tecnología, lo cual no es un impedimento para saber usarla. Sin embargo, los

---

<sup>48</sup> No obstante lo anterior, de aquellos jóvenes que dijeron haber contraído matrimonio, 6% se separó antes de los 18 años, pero la gran mayoría, alrededor de 65%, se separó entre los 18 y 24 años. Aquellos que tuvieron la ruptura entre los 25 y los 29 años fueron alrededor de 21%; lo que indica que el hecho de tener una edad avanzada (dentro del rango de juventud) no implica necesariamente una estabilidad emocional, sino que más bien ésta se encuentra en función de las experiencias que los jóvenes tienen a lo largo de su vida.

datos señalan el reducido acceso a los bienes tecnológicos, lo cual es símbolo de un desigual acceso a los recursos. Por ejemplo, en el caso de la computadora, 69 de cada 100 jóvenes sabe usarla pero sólo 28 de cada 100 posee una, 60 de cada 100 sabe usar un reproductor de MP3 pero sólo 39 de cada 100 posee uno, 80 de cada 100 sabe usar un celular pero sólo 57 de cada 100 tiene uno, pero quizá el caso más significativo sea el siguiente: 60 de cada 100 sabe usar una palm, pero sólo 6 de cada 1000 pueden acceder a ella. De esta manera es claro que el joven conoce, por las redes que forma, como usar la tecnología pero debido a lo cara que resulta son pocos los que pueden tenerla.

En lo referente a las amistades con las que los jóvenes se relacionan, estas provienen en su mayoría del ámbito académico (46%), seguidas de las amistades que frecuentan en el barrio (33%) y en menor medida se encuentran las que se forman en el área laboral (13%).

Cuando hablamos del uso de su tiempo libre, una alta proporción de los jóvenes lo dedica a la práctica de actividades recreativas, y no a actividades culturales o deportivas. Además, realizan mayores actividades dentro de la casa que fuera de ella<sup>49</sup>, lo cual estaría condicionado por factores económicos, culturales y sociales.

En cuanto a sus creencias religiosas, tema que nos compete en primera instancia, tenemos que el 85% de los jóvenes se declaran católicos (practicantes o no), 2.1% dice ser cristiano y el 3.2% declara ser indiferente a cualquier religión. Dentro de sus creencias, se encuentran: la Virgen de Guadalupe, en ella creen un 89%, en la existencia del alma un 83.3%, en los milagros el 79%. En menor medida, se encuentran los que creen en espíritus o fantasmas que es el 46%, así como los que creen en los horóscopos o lectura de cartas que es el 28.2%. Esto es símbolo de la actual reconfiguración de la creencia, en palabras de Canteras (2001: 146) 'donde lo que prevalece es una actitud de "nomadeo" entre creencias diversas e incluso la práctica simultánea de creencias y el consecuente mestizaje y sincretismo derivado del mismo a partir de la tradición católica'.

---

<sup>49</sup> Las principales actividades que realizan al reunirse fuera de casa. Por un lado, y con mayor porcentaje, se encuentra el reunirse con los amigos (41%), seguido del cine (33%), ir a bailar (21%), salir con la pareja (20%) o ir a fiestas (16%).

Además, debido a su gran sentido de lo religioso, cerca del 74% de los jóvenes considera que la religión da una respuesta adecuada a los problemas y necesidades morales, alrededor de 68% dice que brinda respuesta a los problemas de la vida familiar y a los problemas de los jóvenes, y el 53% asegura que brinda respuesta a los problemas sociales concretos de hoy en día en nuestro país. Esto resulta muy interesante, ya que estas cifras nos sugieren que existe una fuerte influencia de la religión en el estilo de vida de los jóvenes mexicanos y en la forma en que éstos la enfrentan.

Por ello, es necesario señalar que a pesar de que estos se declaran católicos, han dejado de creer que la iglesia católica puede ofrecerles una respuesta adecuada a sus actuales interrogantes éticos surgidos de lo inmediato ni a sus necesidades espirituales, tal vez, como sugiere Canteras (2001: 138) “la generación de esta nueva moral requiere de espacios libremente “elegidos”-asociaciones espontáneas e informales-que permitan vivir activamente la experiencia de lo inmediato”. Estos datos, son una primera aproximación al tema religioso, el cual, se tocará más ampliamente en el apartado siguiente.

Por último, es importante mencionar, que hoy en día pocos jóvenes tienen el interés de participar en organizaciones juveniles. De modo, que sólo el 40.3% participa en alguna organización deportiva, alrededor de 11.6% participa en alguna asociación estudiantil, 12.4% en asociaciones religiosas, 7.3% en organizaciones artísticas, 1.2% en asociaciones ecologistas, poco más del 1.5% en alguna asociación partidista y 7.6% declara nunca haber participado.

Como señalan estas cifras, el interés por participar en asociaciones partidistas es mínimo<sup>50</sup>, sin embargo, el dato sobre el partido de pertenencia nos reafirma su desinterés por los aspectos político partidistas. Ya que el 20% de los jóvenes se identifica con el PRI, 17.6% con el PAN, 11.6% con el PRD y 44% no se identifica con ningún partido político. Específicamente al referirse sobre el interés de los jóvenes en la política, el 44%<sup>51</sup> dice no estar interesado y la principal razón es porque simplemente no les interesa (38.6%) o porque consideran que los políticos no son honestos (22.4%), no tienen tiempo

---

<sup>50</sup> De modo que 70 de cada 100 considera como importante a la religión y sólo 35 de cada 100 tiene la misma consideración con la política.

<sup>51</sup> Al observar el porcentaje restante, vemos que el 39.4% de los jóvenes manifiesta poco interés por los aspectos políticos, y sólo un 14.2% se interesa mucho.

(5.7%).<sup>52</sup> Esto muestra la falta de confianza que tienen los jóvenes en la política y sus actores.

## **2. 4 Las instituciones de la juventud**

Existen en México diversas instituciones que se han encargado de la atención a la juventud, las cuales, tienen su origen en 1942, con la Oficina de Acción Juvenil de la SEP. Es a partir de este momento que las políticas dirigidas hacia este sector han estado presentes dentro del sector educativo nacional por medio de diversas instancias.

Estas instituciones han desarrollado su trabajo enfocando a diversos factores, como respuesta a las cambiantes necesidades y demandas de los jóvenes mexicanos y a las prioridades nacionales.

Entre estas instituciones, se encuentran: el Instituto Nacional de la juventud Mexicana, el cual centró sus acciones en la capacitación e instrucción cívica; el INJUVE, en la instrucción y extensión universitaria; el CREA, en el establecimiento de canales de comunicación con la juventud y la optimización de los recursos destinados a ella; la Dirección General de Atención a la Juventud de la Conade, al trabajo comunitario y el fortalecimiento del poder adquisitivo juvenil; Causa Joven, en la creación de espacios para los jóvenes y la descentralización de las políticas hacia este sector; y finalmente, el Instituto Mexicano de la Juventud, el cual tiene como propósito diseñar e instrumentar una política integral de juventud, que contemple la diversidad de este grupo etáreo, mediante acciones de carácter normativo, es por ello, que para llevar a cabo sus objetivos, el IMJ “desarrolla actualmente los programas de: investigación sobre juventud e integración de políticas, bienestar y recreación, derechos humanos; empleo, y apoyo a jóvenes indígenas, medio ambiente, prevención de adicciones, sexualidad y salud reproductiva, servicio social, servicios juveniles; asesoría, fomento y vinculación con organizaciones y seguimiento de proyectos juveniles, evaluación y análisis institucional, coordinación sectorial y regional, comunicación y difusión y cooperación internacional” (Pérez, 2000: 11).

---

<sup>52</sup> El 39.0%, no sabe o no contestó, lo cual reafirma el desinterés en este ámbito.

## **2.5 La religiosidad juvenil. Estado de la cuestión**

Como hemos podido apreciar, son pocas las investigaciones en torno al tema de la juventud, y dentro de estas el tema de la religiosidad es uno de los menos abordados. Sin embargo, el trabajo realizado por Enrique Luengo (2000) resulta ser un aporte importante en torno al análisis de lo escrito acerca de valores y religión en los jóvenes de México, de 1986 a 1999. Este sistematiza la bibliografía en cuatro bloques, de los cuales, me interesa sobre todo el que está dedicado específicamente a abordar las investigaciones en torno al tema, ya que los otros tres, por ser derivados de otras fuentes, tocan el tema de la religiosidad juvenil, pero sólo de manera tangencial.

Dentro de este bloque, se encuentran las investigaciones realizadas por el mismo Luengo, sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios, en las cuales, en busca de elementos explicativos, analiza los distintos niveles y dimensiones de la religiosidad de los estudiantes, en cuanto a su autodefinición religiosa, sus prácticas, creencias, sentimientos y actitudes morales; pone especial atención sobre la presencia, grado de convocatoria y confianza de la iglesia en la vida de los jóvenes; y perfila las tendencias de los cambios religiosos y el surgimiento de nuevos movimientos religioso-espirituales en la población estudiada.

Otra de las aportaciones, es el estudio realizado por Pablo Lasso, sobre la religiosidad universitaria en el caso de Jalisco, a través de la técnica de cuestionario, que aplicó a estudiantes de distintas instituciones universitarias, con el objetivo de investigar las creencias y su impacto en los jóvenes, además de analizar las opiniones que los estudiantes tienen sobre la Iglesia Católica, sus ministros y su mensaje religioso.

Entre otro tipo de fuentes, se encuentran los sondeos de opinión realizados entre 1985 y 1995, los cuales se realizaron con propósitos muy puntuales, entre los temas más recurrentes estuvieron las opiniones de los jóvenes sobre la visita de Juan Pablo II a México y las opiniones sobre la modificación en las relaciones Iglesia-Estado.

Como parte de los aportes que se han realizado sobre el tema de la religiosidad juvenil, en publicaciones periódicas se encuentra el ensayo de Andrés Canteras (mayo-agosto 2001) acerca de “Las creencias de los jóvenes”.

Ya que contamos con una breve panorámica de los trabajos realizados en torno al tema de la religiosidad juvenil, al menos hasta los años noventa, me gustaría ahondar en el trabajo de Enrique Luengo, por ser considerado el de mayor amplitud, a pesar de sólo está dedicado al estudio de la religiosidad de los jóvenes universitarios.

A continuación se presentan algunas de las características de la religiosidad de los jóvenes universitarios las cuales de acuerdo con este autor no son sólo propias de este sector en particular sino de este grupo de edad<sup>53</sup>.

De acuerdo con Luengo (2000), el perfil religioso de los jóvenes en los años noventa, está constituido por varias dimensiones. La autodefinición religiosa, es una de ellas, esta permite ver que la mayoría de los jóvenes en México se definían como católicos, oscilando entre el 85 y 90% (nivel nacional), aunque no todos fueran practicantes de su religión. Por su parte, las asociaciones cristianas no católicas no contaban con gran número de adeptos entre la juventud (menos de 5%). Además, el ateísmo o el rechazo de toda religión, no era un elemento común.

Por otro lado, y como otra dimensión tenemos el sentido y significado de lo religioso, mismo que se manifestaba a través de un rechazo por integrar la dimensión religiosa en las cosmovisiones personales, por parte de los jóvenes, en relación a una concepción de la religión circunscrita a las creencias y prácticas tradicionales de la Iglesia Católica. De modo que esto es lo que explica, según Luengo, la tendencia a personalizar las creencias religiosas, puesto que a pesar de que los jóvenes no se interesaban por la religión como elemento constitutivo de sus cosmovisiones, se autodefinían como “personas religiosas” (78%), afirmando que Dios tiene significado en sus vidas (71%), que en sus vidas la religión es importante (70%) (Luengo, 2000: 170).

---

<sup>53</sup> Sólo señala, que parece haber algunas diferencias significativas en cuanto a una menor intensidad de las creencias religiosas en relación al conjunto de los jóvenes en México. Lo cual, según él, se debe al sector socioeconómico al que pertenecen los estudiantes, “pues en el caso de México, al igual que en otros países, cuanto mayor es el ingreso menor es la religiosidad” (Luengo, 1993: 217).

Otra de las tendencias que mostraban los jóvenes, de acuerdo con Luengo, era la de encerrar lo religioso en lo íntimo y no abrirse al compromiso social.

Las creencias religiosas, conforman otra dimensión, de modo que para aquel momento, un conjunto de creencias son reconocidas por la gran mayoría de los jóvenes, entre ellas se encuentran la aceptación de la idea de Dios, y la existencia del alma, porcentaje que rebasa el 80% en ambos casos.

Las creencias en la vida eterna, la aparición de la Virgen de Guadalupe, la idea de pecado, la presencia de los santos o el afirmar que “no importa la religión a la que pertenezca uno, lo importante es creer en Dios”, tenían un porcentaje de reconocimiento por parte de los jóvenes entre 80% y 60%” (Luengo, 2000: 171).

Otro tipo de creencias como el infierno, los milagros, el diablo, etc., tenía menos del 50% de aceptación, y para el caso de los horóscopos y adivinaciones; así como para la reencarnación, el porcentaje era menor, 17% y 25% respectivamente.

Además, ya comenzaba a mostrarse la tendencia de acudir a ciertas prácticas y alejarse de otras, donde por ejemplo, entre las prácticas más socorridas estaba el matrimonio religioso y el bautismo de los hijos, a los cuales correspondían porcentajes de aprobación mayores al 80%.

Entre sus prácticas recurrentes también estaban hacer oración ante la presencia de problemas (72%), asistir en ocasiones a servicios religiosos-misa u oficios (yendo desde un 60 a un 40%), persignarse al salir de casa o pasar por el templo (78% a 62%), leer la Biblia de vez en cuando (55% a 48%), o hacer oración frecuentemente (57% a 53%) (Luengo, 2000, 17).

De modo que las principales características de la práctica religiosa de la población juvenil de los años noventa, es que ya empezaban a mostrar un alejamiento de las prácticas obligadas por la Iglesia Católica, como asistir a misa, comunión, confesión, etc., y a pesar de ello, mantenía ciertos ritos o ceremonias religiosas, como el matrimonio o el bautismo. Además de que sus prácticas comenzaban a ser más autogestivas, surgían de la tradición popular o de sus propias convicciones, como el hecho de orar, leer la Biblia, peregrinar, etc., esto reafirmaba el hecho de que no es necesario ir a la Iglesia (o templo) regularmente para ser un buen creyente (59% de los jóvenes de 18 a 25 años y 54% de 26 a 35, así lo reconocían) (Luengo, 2000: 174).

Una de las conclusiones a las que llega este autor, es que la Iglesia pierde el control moral de los jóvenes, así como su presencia. En cuanto a sus prácticas, los jóvenes ya no se apegan a los comportamientos morales obligatorios por su religión. En palabras de Luengo, éstos “tienen prácticas que surgen de su propia forma de entender la religión y ponerse en contacto con lo sagrado” (2000: 174). Esto nos habla de una mayor autonomía de la práctica religiosa de los jóvenes.

Estas conclusiones fueron derivadas de una de sus investigaciones, en la cual se analizaron los resultados de la encuesta hecha a jóvenes universitarios de seis ciudades del país (D.F., Puebla, León, Aguascalientes, Torreón, Zacatecas) en 1990. “Las tendencias religiosas actuales y la presencia de la iglesia católica en los jóvenes universitarios” fue el resultado de dicha investigación.

En ésta se privilegia una forma de hacer investigación basada en datos cuantitativos. Sin embargo, integrar los datos que nos proporciona la investigación cualitativa, nos permitiría una mayor comprensión de los fenómenos sociales, en este caso, de la religiosidad de los jóvenes.

Ya que de acuerdo con los datos arrojados por la encuesta, en cuanto a la auto definición religiosa de los jóvenes, se tiene que para el caso del D.F., la mayoría (66.8%), se autodefine como católico (sumando los practicantes con los no practicantes), esto no permite conocer la diversidad en cuanto a las formas en que se vive la religión por parte de los jóvenes, pues se presentan simplemente como un grupo homogéneo.

Pasando a los trabajos realizados más recientemente<sup>54</sup>, se encuentra el realizado por Eduardo Sota García en el 2010, titulado “Religión ‘por la libre’”, producto de una investigación que da seguimiento a la realizada por Luengo a los jóvenes universitarios en 1990, es por ello que utiliza la misma encuesta sobre “intereses y actitudes religiosas”, de modo que es una investigación de corte comparativo. Busca descubrir y analizar las transformaciones de los intereses, las creencias y las prácticas religiosas de este sector de la juventud

---

<sup>54</sup> Existen algunas tesis de Maestría: Ramírez Camberos, Gustavo Abdiel, “Identidades religiosas y discurso oral en jóvenes de Hermosillo: una propuesta teórico metodológica para estudios de caso. UNAM, 2005 (tesis de Maestría en Ciencias de la Comunicación); Rueda Ramos, Jalnite, “Espacios de formación de los jóvenes mexicanos: el caso de la comunidad presbiteriana: identificación, integración y conversión, UNAM, 2008 (tesis de Maestría en Pedagogía).

universitaria, y con ello, el perfil religioso de los jóvenes universitarios contemporáneos.

De acuerdo con los datos obtenidos por Soto (2010: 85), estos jóvenes muestran un alejamiento con respecto a las instituciones religiosas y su normatividad<sup>55</sup>, sin embargo, consideran que Dios existe y tiene significado en sus vidas (86.2%), esto lo lleva a concluir que el alejamiento es con respecto a la religión institucionalizada, y no con respecto al ámbito de lo religioso, pues menciona que las creencias se han mantenido casi al mismo nivel de años anteriores.

Las características de su religiosidad comparada con la de la juventud universitaria anterior (1990), va tomando un rumbo de corte más individualista, que según este autor, refleja las perspectivas y necesidades personales de la juventud actual. De manera que es una religiosidad que se aleja de las normas y deberes oficiales (moral, creencias, y prácticas), pero que a su vez, “mantiene una religiosidad libre, autónoma e individual que va adaptando y reconstruyendo de acuerdo a sus necesidades. Una religiosidad “a la carta”; una religiosidad “por la libre” (Soto, 2010: 89).

A manera de conclusión, podemos decir, que ya desde la década de los noventa y hasta hoy en día, los jóvenes comienzan a refabricar nuevas concepciones y nuevos significados, frente a la pérdida de eficacia de las instituciones tradicionales, como es el caso de la Iglesia Católica.

El trabajo realizado por Soto, resulta ser un aporte que complementa el trabajo que Luengo hiciera en el año de 1990. Sin embargo, sigue privilegiando el análisis de este sector (universitario) de la población joven. Así como la encuesta como técnica de investigación.

## **Conclusiones**

A manera de síntesis, podemos decir que lo juvenil es un concepto social e históricamente construido, es cambiante, se produce en lo cotidiano; se construye en la interacción, en las relaciones de poder y es transitorio. Es por ello que diversos autores coinciden en hablar ya no de una cultura juvenil sino

---

<sup>55</sup> Lo cual ya había sido observado por Luengo en 1990.

de “culturas juveniles”. De manera que ahora cobra relevancia, no sólo como los jóvenes son definidos por los agentes e instituciones, sino cómo las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante estilos de vida particulares y heterogéneos.

Actualmente los contornos entre lo típicamente juvenil se han vuelto más borrosos, lo juvenil ya no se circunscribe dentro de ciertas edades. Lo cual nos lleva a pensar que estamos ante la recomposición de lo que significa “ser joven”.

De lo anterior se puede inferir que a pesar de los conflictos que genera utilizar el criterio etario<sup>56</sup>, para estudiar a los jóvenes, éste resulta necesario, ya que la edad nos puede proporcionar una primera aproximación y aunado a otros elementos, por ejemplo, al concepto “del curso de la vida”, puede resultar muy fructífero para poder entender lo juvenil en la sociedad moderna. Hay que atender, como señala Pérez (2000: 15), a las particularidades temporales en que se producen los distintos procesos sociales como matrimonio, embarazo, salida de la escuela o incorporación al mercado de trabajo, dado que la precocidad o retraso con que se producen, genera diferenciaciones profundas en la manera de vivir la juventud.

De acuerdo con las elaboraciones realizadas hasta ahora sobre los jóvenes en México, podemos concluir que éstas se han caracterizado por enfocarse en gran medida al ámbito sociodemográfico, al cual no hay que quitarle méritos, ya que nos brinda un primer acercamiento sobre los problemas que éstos viven. Y que en términos generales están relacionados con el ámbito laboral, por la prevalencia del desempleo, así como por la dependencia de las drogas, sobre todo legales, como lo son el alcohol y el tabaco. Sin embargo, aún son muy reducidas las elaboraciones acerca de los problemas relacionados con los

---

<sup>56</sup> Esteinou (2005: 35) sugiere que una de las respuestas a este problema, y que supera la visión etaria que marcaba los límites de la juventud, es el concepto “del curso de la vida”, de Elder, el cual, es definido “por trayectorias que se extienden a lo largo de la vida, tales como la familiar o la del trabajo; así como por cambios o transiciones de corto término, tales como el ingreso o conclusión de la escuela, adquirir un trabajo de tiempo completo, y el primer matrimonio” (Elder, 2000: 1615). Por ejemplo, para el caso del límite superior, se tiene que la delimitación de trayectorias permite recoger de manera más precisa las distintas afiliaciones de sentido, decisiones, responsabilidades que van asumiendo los jóvenes en el tránsito a la edad adulta. De manera, que estas trayectorias, se encuentran estrechamente relacionadas con el concepto de “*moratoria social*”, que implica tomar en cuenta las exigencias contextuales, así como los diversos sectores sociales. Ya que el criterio etario ha producido una visión homogeneizadora de la juventud en la que se desdibujan sus necesidades o no adquieren la visibilidad ni la importancia que en realidad tienen.

valores, creencias, sentidos, etc., que nos permitan ver cuáles son las estrategias que utilizan en los distintos ámbitos de su vida privada frente al impacto globalizador. Lo que se tiene en torno al tema de la religiosidad juvenil, son algunas primeras aproximaciones.

Lo que se puede observar a partir de este bosquejo acerca de lo escrito sobre la religiosidad de los jóvenes, es que se ha tendido a privilegiar algunos métodos y técnicas de recolección. Los estudios con base en encuestas o cuestionarios son el tipo de investigación más frecuente. Por el contrario, son todavía escasos y limitados los estudios que enfatizan los métodos cualitativos. Además de que se presta especial atención al perfil del joven estudiante y urbano, dejando de lado a los jóvenes de otros espacios y ámbitos.

Al ser uno de los principales intereses de mi investigación indagar sobre la subjetividad de los jóvenes católicos en San Antonio Tecómitl, de sus fuentes de sentido en el ámbito de su religiosidad, utilicé una metodología que justamente tiene como objeto rescatar el sentido en el discurso de los sujetos. A continuación me encargo de mostrar los principios básicos del método de análisis estructural de contenido, mismo que he utilizado para el análisis de las entrevistas realizadas.

### Capítulo III. Método de Análisis Estructural (MAE)

La intención de este capítulo es mostrar de manera breve, en qué consiste el método, como una herramienta útil en el análisis de material concreto, que para los fines perseguidos en esta investigación, estará constituido por las entrevistas realizadas a los jóvenes católicos de la colonia San Antonio Tecómitl. Elegí esta metodología, puesto que me interesa rescatar la voz de los sujetos, para conocer el sentido que le dan a sus creencias y que los lleva a actuar de determinada forma. Y el método de análisis estructural resulta ser una técnica que indaga sobre cómo se constituye el sentido en el discurso de los sujetos, es decir, cómo es que se encuentra estructurado el pensamiento.

Ya que este método es una técnica de descripción estructural y análisis de datos empíricos, que busca extraer de materiales concretos las estructuras simbólicas de determinados actores sociales, así como indagar sobre la constitución del sentido (su rigor analítico procede de ésta) (Suárez, 2008: 119), fue de gran ayuda para conocer el sentido de la creencia y por ende las prácticas religiosas de dichos jóvenes<sup>57</sup>. Las cuales se encuentran circunscritas en un clima social caracterizado por la transformación social consecuencia del proceso de globalización.

El método de análisis estructural se encuentra inspirado en ciertos desarrollos de la lingüística, en particular en la semántica estructural de A. Greimas (1987). Este método propone reglas, además de procedimientos que permiten precisar los principios que organizan las representaciones de los sujetos sobre problemas y prácticas específicas (Martinic, 2006: 299). Es fundamentalmente un método de análisis del discurso, orientado a preocupaciones de orden sociológico<sup>58</sup>. Éste se inscribe en la sociología de la cultura y surge en los años setenta, para explicar el tema de la acción. Particularmente, se ha aplicado al estudio de las representaciones sociales. Su desarrollo desde la sociología ha sido importante y se encuentra desplegado con base en los trabajos de autores como J. Remy (2008), J. P. Hiernaux (1977), De Laire (2008), Suárez (2008) entre otros.

---

<sup>57</sup> El aporte de los resultados de la aplicación del MAE a las entrevista, se complementará de datos estadísticos que me ayuden a visualizar con mayor claridad las características de éstos jóvenes.

<sup>58</sup> Sin embargo, también ha sido desarrollada en campos como la antropología y la psicología social (Martinic, 2006: 299).

Comencemos por señalar que el principal propósito del análisis estructural se encuentra en rescatar lo implícito en el discurso, y no lo explícito. Ello responde a dos lógicas distintas, que son la base del texto. De acuerdo con Remy (2008: 64-65) éstas se organizan alrededor de principios que pueden ser casi inversos. Para la lógica explícita es importante el orden en el que aparece el discurso (en el plano del texto), la lógica que utiliza es una lógica deductiva, y la relación entre actores y acciones preconizadas son elementos centrales (lógica antropocéntrica). Para la lógica implícita, la estructura es atemporal, el orden en el cual aparecen los códigos no tiene importancia; el código de base puede aparecer en el principio, al medio o al final del texto, la estructura se organiza con una lógica de implicación, la estructura no es antropocéntrica, se busca extraer las calificaciones, a manera de construir estatutos actanciales. Siguiendo con el planteamiento de Remy, la lógica implícita en la que se basa el método de análisis, está asociada a la articulación de lo afectivo con lo social, misma que se opone a la actitud racionalista frecuente en la sociología. En ese sentido, es que se reemplaza la persecución de objetivos, conflicto por búsqueda, bipolaridad, ambivalencia. Se habla entonces de que lo afectivo supone ya una búsqueda<sup>59</sup>. Además, las prácticas de los individuos se encuentran organizadas, con base en un relato fundamental, que les da una relativa estabilidad. Veamos en términos más técnicos, cómo es que se da este relato.

El método nos permite identificar, las “*unidades básicas de sentido*”, así como las relaciones que existen entre ellas, organiza el movimiento de dichas relaciones en un modelo de acción, mismo que orienta la práctica de los sujetos enunciados en el discurso, para finalmente reconstruir el modelo simbólico subyacente a los textos<sup>60</sup>.

La fase de identificación de las unidades básicas, denominada recomposición de la estructura, consiste en la identificación de “realidades” o categorías, que se asocian entre sí a través de relaciones de oposición y de equivalencia. La fase de organización del movimiento, llamada dinamización de la estructura,

---

<sup>59</sup> Esta búsqueda puede ser tanto de aquellos que son capaces de anticipar el futuro como de quienes viven el día con día en simples reacciones de adaptación (Remy, 2008: 66).

<sup>60</sup> Dado que todo sujeto participa y realiza un modelo simbólico determinado. El modelo resulta ser una manifestación de sentidos culturales codificados. De manera que aquello que está expresado en un texto da cuenta de índices de reglas de selección y combinación propias al modelo, evidenciando así una estructura (Martinic, 2006: 303).

consiste en la distribución de las oposiciones y asociaciones identificadas en un modelo de acción, de manera que esta organización estructura y da sentido a las prácticas o acciones de los sujetos, como señala Martinic (2006: 302). La fase de dinamización de la estructura, implica una descomposición bajo la forma de relato. Para Remy (2008: 60-61), esta recomposición se realiza alrededor de tres registros de base del relato: dramatización, securización y transfiguración<sup>61</sup>.

### 3.1 La Institución Cultural

Como señalé anteriormente, el método de análisis estructural, ha sido desarrollado por diversos autores. Sin embargo, Jean Pierre Hiernaux ha desempeñado un papel central en los planteamientos sobre dicho método. En su tesis doctoral<sup>62</sup> acerca de “L’institution culturelle”, se encuentran expuestos los fundamentos y los principios teóricos y metodológicos del mismo.

Señalaré pues, algunos de los aspectos importantes de la institución cultural:

El concepto de “institución cultural” retomado por Hiernaux, tiene diversas aristas, razón por la cual, el autor busca explorar su emergencia a partir del “aire de familia”, que comparte con otros conceptos sociológicos, como son: las representaciones y las ideologías. Es entonces, para Hiernaux, “la institución cultural” su objeto sociológico.

---

<sup>61</sup> “La dramatización deriva de la alternativa existencial. Supone una tensión entre un polo positivo y un polo negativo, sobre la evaluación del sí y la evaluación de la sociedad y sobre la interdependencia recíproca. El sí es, a la vez, constituyente y constituido-recíprocamente por la “buena sociedad”. Las calificaciones del sí y de la sociedad estructuran la ambivalencia entre un polo negativo que es temido y un polo positivo que es deseado...para defender la imagen positiva amenazada por el desorden, el sujeto de la búsqueda estará dispuesto a poner en riesgo su vida. Existe así un vínculo entre lo fundamental que está en juego y el juego de la vida y la muerte, del orden y del desorden.

Esta dramatización potencial se compone de un registro de securización que determina las calificaciones de los aliados y de los adversarios que van a ayudar u obstruir al sujeto.

A los primeros planos hay que añadir el registro de transfiguración que, de alguna manera, hace participar la vida cotidiana en un gesto épico, el cual, a la vez, permite exaltar y garantizar el compromiso o de prevenirlo radicalmente. La transfiguración supone un doble apoyo, por una parte sobre el garante (el destinador de donde proviene todo el bien y el mal), y de otra, el destinatario: lugar de realización plena o destrucción total” (Remy, 2008: 60-61).

<sup>62</sup> “L’institution culturelle”. Systématisation théorique et méthodologique”. Dissertation Doctorale en Sociologie soumise au jury en vue de la défense publique. Université Catholique de Louvain, Département de Sciences Politiques et Sociales, 1977. Vol. 1: “La problématique institutionnelle: objet et perspective”; vol. II: “Institution culturelle. Méthode de description structurale”, Presses Universitaires de Louvain, U.C.L. Publications de l’Institut des Sciences Politiques et Sociales; vol. III: “Les fonctions institutionnelles. Modalités de production d’effets actoriels et sociaux” (De Laire, 2008: 23).

Para poder observar las convergencias de dichos conceptos, las cuales conforman el “aire de familia”, aludiré a la recepción que realiza De Laire (2008: 22-36) acerca de los planteamientos de Hiernaux<sup>63</sup>.

De manera que la primera convergencia, se encuentra en Durkheim, ya que en su estudio sobre la coacción social que se ejerce sobre el individuo y que actúa sobre él, tiende a aprehenderlo bajo la perspectiva de un “tipo regulador” mismo que es socialmente producido y socialmente eficaz. De tal manera, que este tipo regulador está articulado a través de un conjunto de representaciones, costumbres, ideas o conjuntos de máximas que se imponen al individuo.

La convergencia con Weber, radica en que cuando éste estudia la interacción social, plantea que hay implícita una matriz de sentido, la cual es interiorizada y es la que de alguna manera orienta la acción, a este sentido lo llama, “sentido socialmente eficaz”.

Además de las convergencias, existe también una ausencia de convergencia con Marx, ya que según Hiernaux, Marx no precisa la materia de observación sino sólo a partir de términos imprecisos (ideas, concepciones, filosofías, creencias, etc.).

Otra convergencia, se encuentra en relación con el estructuralismo etnológico, de Lévi-Strauss, el cual tiende a una aprehensión de los fenómenos de sentido (a partir de nociones como: operaciones, intercambios, relaciones término a término y de sus leyes de constitución).

De modo que para De Laire la intención radica en poder en lo sucesivo aprehender los “sistemas de reglas de combinación” constitutivos de sentido (así como de ideas y representaciones).

Finalmente, existe una convergencia con la sociología de Bourdieu, ya que sus estudios tendientes a analizar “modelos culturales”, a partir de un mismo principio organizador, lo conducen a elaborar el concepto de *habitus*, que pone énfasis en la idea de un principio organizador de las ideas, percepciones, conductas, valoraciones y representaciones del individuo, mismo que resulta afín con el concepto de “tipo regulador” de Durkheim.

---

<sup>63</sup> En el marco del capítulo 1 del volumen 1 de su tesis (“Aspectos teóricos y metodológicos”), para la obtención del grado de doctor en sociología en la Universidad Católica de Lovaina, titulada “Chile: modernización, democratización y estrategias de desarrollo en el debate post-Pinochet. Entre neoliberalismo y liberalismo social”, Lovaina la Nueva, diciembre de 1999 (De Laire, 2008: 23).

A partir de esta exploración realizada en torno al “aire de familia” que la institución cultural comparte con otros conceptos sociológicos se realiza una definición provisional. Donde ésta sería un “sistemas de reglas de combinación constitutivos de sentido, informando las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en práctica por los actores” (De Laire, 2008: 28). Es con base en esta noción de la institución cultural, que se parte a buscar una definición exhaustiva.

Los “sistemas de reglas de combinación constitutivos de sentido”, de *acuerdo con el modo de existencia con que se observan en la realidad*, pueden manifestarse de dos maneras: 1) bajo una modalidad internalizada o interiorizada, es decir, bajo la forma de “modelos”, “matrices”, “tipos reguladores” que dictan al actor una “gramática de prácticas”; o bien, 2) bajo una modalidad objetivada del problema (código, jerarquía explícita). O bien, de *acuerdo con su especificidad sociológica*, son postulados a partir de una hipótesis de su *construcción social* (dejando a un lado cualquier referencia a algún principio de orden espiritual, universal, físico o biológico).

En esta perspectiva, dichos sistemas son socialmente producidos, impuestos y difundidos por medio de los instrumentos que los individuos viviendo en sociedad se dan a sí mismos para asegurar la continuidad de dicha organización. Y aunque estos sistemas determinan en cierta medida al sujeto, éste también tiene la posibilidad de reapropiarse de dichos sistemas.

Es por ello, que Hiernaux hace énfasis en dos maneras homólogas de plantearse dicho problema: la de Bourdieu, quien alude a sistemas de sentido como “un conjunto de instrumentos de apropiación de bienes culturales”; y la de Marx, quien ve en la “ideología” un “medio de producción específico” susceptible de apropiación-en el marco de la lucha por la hegemonía.

De Laire (2008: 32) puntualiza ciertas cuestiones, como lo son: que “el objeto de conocimiento permite acceder quizá al sentido que está en proceso de hacerse; que la alusión a otros ejes que determinan la dinámica social debe entenderse como un llamado de atención sobre la necesidad de considerar, de manera prioritaria desde un punto de vista analítico, lo que en el análisis estructural se denomina el “sistema actorial” y lo “estructural social” (*estructurel*); y por último, la serie de interrelaciones, rupturas, autonomías relativas, entre lo estructural cultural (*estructural*) y los otros sistemas, como

también del sistema más amplio que ellos forman con otros elementos de la realidad”.

En relación con lo anterior, se genera la definición exhaustiva de la institución cultural:

“(l)os sistemas de reglas de combinación objetivados y/o interiorizados; socialmente producidos, impuestos o difundidos; que informan las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en obra por los actores-o aquellos de los sistemas constituidos o utilizados en ese cuadro-que extraen sus efectos, reconducen o reelaboran por las relaciones establecidas, en la práctica social, entre el sentido que ellos generan, por una parte, y otros determinantes de esta práctica, por otra parte (Cf. Hiernaux 1997, 1: 24 y ss.)” (De Laire, 2008: 32).

Pero la complejidad del concepto de “institución cultural”, no termina con su definición, ya que está rodeado de dificultades. Una de ellas parte de la ambigüedad del término “institución”, es así, pues posee diversos significados tanto en la sociológica como en la antropológica. Es por ello que Hiernaux, ve la necesidad de explorar también su “aire de familia” con otras definiciones del concepto de institución. Sin embargo, para él, queda muy claro que en términos del análisis estructural, lo que debemos entender por institución, son los “sistemas de combinación constitutivos de sentido”<sup>64</sup> (De Laire, 2008: 36).

---

<sup>64</sup> Además de que reconoce que “los problemas de denominación siguen presentes en el seno de la disciplina, y que deben guardarse al espíritu que, en general, la variedad de definiciones planteadas por los diferentes autores “indica la variedad relativa de los objetos de conocimiento y la irreductibilidad de perspectivas en las cuales éstos últimos se insertan”-variedad que no plantea, en todo caso, una exclusión absoluta entre problemáticas (Cf. Hiernaux 1997, 1: 33, 36) (De Laire, 2008: 36).

### 3.2 Análisis Estructural de contenidos y de modelos culturales

De acuerdo con Hiernaux (2008: 68), la captación de los “modelos culturales” en términos prácticos, implica tres términos que se encuentran asociados, el de “contenidos”, “modelos culturales” y el de “análisis estructural”.

En el caso del término de “contenido”, nos señala que hay que diferenciar, “el análisis de contenido”, el “análisis de textos”, y el “análisis del discurso”, ya que con “contenidos” no se alude a los textos ni a los discursos; sino a “lo que hay adentro”. De modo que siguiendo con su planteamiento, estos últimos son “contenedores”, “continentes”, es decir, modos de expresión o bien manifestaciones, y el análisis de contenido no los tiene por objeto. Lo que a éste le interesa es aquello que contienen, que en este caso es el “sentido”, “maneras de hacer las cosas” o bien tipos o sistemas de percepción.

Estos sentidos de los que nos habla, están conformados por sistemas de sentidos, mismos que orientan y estructuran la percepción, y por ende sirven como guías para la acción de los sujetos. Dado que estos sistemas de sentido se encuentran interiorizados, de forma consciente o no consciente, de modo que preexisten a su comportamiento y lo estructuran.

El objetivo central del análisis estructural, está en “los contenidos”, es decir, en los sistemas de sentido interiorizados que se desprenden de diversos materiales concretos. Lo cual nos conduce al tema de los “modelos culturales”, que se refieren a los géneros diferentes de sistemas de sentido socialmente producidos<sup>65</sup>.

Es importante señalar que “un “tipo” o “modelo” puede ser muy común a muchos sujetos, o no ser propio sino de uno solo, en tanto que él sea una “especie específica”<sup>66</sup> (Hiernaux, 2008: 73).

Los principios de la descripción estructural, parten de la idea de que el sentido y la percepción resultan y están dentro de las relaciones que constituyen los unos en función de los otros, los elementos que el material dado pone en obra. Por ello, Hiernaux, (2008, 74-76) establece que las bases de estas relaciones

---

<sup>65</sup> Modelo significa en los términos señalados por Hiernaux (2008: 72) “tipo”, o una “especie específica”.

<sup>66</sup> La saturación de un modelo se da cuando “al tomar en conjunto los hechos y la lógica aquel se revela adecuado para dar cuenta del funcionamiento común de un conjunto de casos típicos que se remiten a él” (Hiernaux, 2008: 86).

son sólo de dos tipos: por un lado se encuentran las *disyunciones*, es decir, la contradefinición, la distinción, misma que permite identificar ciertas cosas como existentes y específicas, unas en relación con las otras, dentro de un mismo género (totalidad); y por el otro, la *asociación*, es decir, la conjunción, la cual coloca los elementos ya identificados por las disyunciones, en relación con otros elementos, salidos a su vez de otras disyunciones, formando así la red y los atributos” de todos ellos.

Es a partir de los conjuntos de conjunciones y disyunciones que se convocan mutuamente los que, en un material dado, o en el pensamiento de los sujetos, forman sistemas o estructuras de sentido, que pueden ser simples o complejos. A través de un cuadro, Hiernaux (2008:78) nos muestra de manera concreta, el procedimiento de base de la descripción estructural:

1. Inventariar en el material observado, las unidades de sentido que, alrededor del asunto analizado, parecen solicitarse las unas a las otras.
2. Identificar las disyunciones elementales en cuyo seno cada una de estas unidades adquiere su sentido propio al demarcarse de lo que “no es ella”.
3. Verificar las asociaciones entre unidades y términos de una pareja de contradefiniciones y las otras.
4. Haciendo esto, “remontando las líneas de asociación”, extraer el grafo de la estructura global que constituye y distribuye el conjunto de las unidades según un modelo particular, que da el sentido al segmento del material observado, y que esboza, asimismo, el “modelo cultural” concernido.

Un elemento de gran importancia para la operacionalización del método, y que nos permitirá extraer los sistemas de sentido o los “modelos culturales”, consiste en el establecimiento adecuado del “estatuto teórico”, la recolección de materiales adecuados, así como de conjuntos de materiales lógicamente razonables (Hiernaux, 2008: 79). La primera de estas cuestiones, se refiere a su validez en cuanto a los sistemas de sentido efectivamente operantes en la cabeza de los sujetos (identificar eso acerca de lo cual un material da

testimonio); en lo que respecta a la recolección de materiales, la intención es reunir materiales que testimonien precisamente esto último (los métodos de recolección de datos deben hacer emerger los materiales más adaptados a lo que la investigación quiere captar, además, es necesario que contengan las informaciones útiles al propósito de nuestra investigación).

En este caso, el establecimiento de materiales, estaría basado en observaciones en número reducido, pero recogidas de manera estratégica y tratadas en profundidad, las cuales de acuerdo con Hiernaux (2008: 85) proporcionan un rendimiento óptimo.

Sin embargo, para el caso del tratamiento de materiales voluminosos, existen dos claves de base, que son: la *isotopía* y la *condensación descriptiva* (Hiernaux, 2008: 94-96). Las isotopías, consisten en identificar en un primer momento los “lugares estructurales comunes” pertinentes para el análisis. Esto es, a partir de los diferentes sitios del material que lo testimonian, se reunirán entonces las informaciones que se relacionan con esos “lugares” del mismo nivel. La condensación descriptiva se deriva de que el objetivo y procedimiento del análisis es hacer emerger los “modelos” comunes a una multiplicidad de manifestaciones, de manera que el fenómeno de los sinónimos puede servir como ilustración<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Hiernaux, menciona que en ocasiones, mientras más voluminoso es el material, más sinónimos puede tener, es en ese caso conveniente para la descripción, reducir estas formas a la unidad (2008: 96).

### 3.3 Especificaciones técnicas sobre el MAE

Además de los elementos ya aludidos sobre el método, a continuación presento de una forma un tanto sintética sus principios fundamentales, bases técnicas, estructuras simbólicas, así como el esquema de la búsqueda (actancial). Que se encuentran contenidos de manera más desarrollada, en el libro *El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido* de Suárez (2008: 121-139).

Principios del Método de Análisis Estructural:

- El de *oposición*-mismo que sostiene que el sentido surge por medio de la confrontación de opuestos, lo que implica un ordenamiento binario del mundo y-
- El de *asociación*, -donde los códigos disyuntivos se asocian con otros para formar redes de sentido.

Donde ambos principios forman estructuras complejas, las cuales pueden ser: paralelas, en abanico o cruzadas, que adelante veremos con más detalle.

Las bases sobre las cuales descansa el método son:

- El *principio de oposición- código disyuntivo*, el cual se refiere a las unidades mínimas de sentido, las cuales se forman a partir de dos términos opuestos entre sí, y que forman con ello una totalidad.
- El *inverso lleno e inverso vacío*. Se designará inverso lleno, cuando en el material analizado aparezca explícitamente el contrario de un término. Se denominará inverso vacío, en el caso de que se tenga sólo uno de los dos elementos de la oposición, ya que no encontramos en el texto su inverso, de manera que negaremos el elemento que sí tenemos.
- El *principio de asociación*, consiste en forman redes de sentido, con base en las oposiciones.
- El *código calificativo y el código objeto*: los primeros, son aquellos que le atribuyen cualidades específicas al código objeto.

- La *Isotopía y condensación descriptiva*: La isotopía se refiere, como hemos visto, al lugar estructural común, donde se reunirán las informaciones que se relacionan con lugares del mismo nivel. La condensación descriptiva se deriva de que el objetivo y procedimiento del análisis es hacer emerger los “modelos” comunes a una multiplicidad de manifestaciones, donde como veíamos, el fenómeno de los sinónimos es bastante ilustrativo.
- La *valorización*. Se refiere a la carga valorativa que traen consigo los discursos. Esta nos permitirá comprender mejor el principio de movilización afectiva y de jerarquización del mundo en el cual viven los actores. En términos operativos se coloca un “+” cuando determinado código sea positivo y un “-“ cuando sea negativo.

Las *estructuras simbólicas*, que ya habíamos mencionado, son:

- *Estructura paralela*, se da por medio de la decodificación, buscando los códigos objeto y las estructuras que éstos forman unos con otros. Para a través de la asociación y la disyunción, ir construyendo una estructura paralela de oposición horizontal y asociación vertical.
- *Estructura en abanico*, se da cuando dentro de un material aparecen más de dos elementos pertenecientes a una familia y por ello no se los puede oponer, de manera que se establece una estructura secuencial en donde los códigos se organizan en ramificaciones más y más específicas que se subdividen, formando nuevas totalidades.
- La *estructura cruzada*, la cual se basa en el entrecruzamiento de códigos objeto, cada uno con dos códigos calificativos, formando una estrella con cuatro posibilidades.

Y por último tenemos el *esquema de la búsqueda (actancial)*, que entra en otro nivel analítico, situándose no ya sobre la esfera cognitiva sino en la afectiva y en la del deseo. Siendo éste una suerte de síntesis en registros de calificación, donde el sujeto busca concretizar la búsqueda vital como satisfacción de sus deseos. El esquema integra, por lo tanto, la definición de un sujeto (+/-), un

objeto de deseo (+/-) las acciones (+/-) y sus ayudantes (+) y los opositores (-). Este esquema tiene como utilidad, mostrarnos el modo de operación en el campo de las asociaciones, del modelo cultural de los sujetos.

## **Conclusión**

A grandes rasgos, hemos visto cómo es que funciona el Método de Análisis Estructural. Y cómo es que intenta, describir y construir los principios que organizan los modelos culturales, teniendo como referencia las representaciones, que funcionan en los sujetos como guías para la acción. En el capítulo cinco, que corresponde propiamente al análisis de las entrevistas, explicaremos cómo es que hemos utilizado el Método de Análisis Estructural.

#### Capítulo IV. Milpa Alta. San Antonio Tecómitl

San Antonio Tecómitl, que es el espacio de esta investigación, es uno de los doce pueblos<sup>68</sup> que conforman la delegación Milpa Alta. Esta es una de las dieciséis delegaciones del D. F., cuenta con una población de 130,582 habitantes, de los cuales 64,192 son hombres y 66,390 son mujeres (Censo de Población y Vivienda 2010).

A continuación, presento un cuadro con los porcentajes de los grupos de edad que conforman la población en dicha delegación. Donde vemos que en su mayoría se encuentra conformada por población adulta (38.54%), mientras que el número de jóvenes es menor (27.27%). Esta distribución es similar para el caso de la población de San Antonio Tecómitl, la cual veremos más adelante.

Población (años)	Número de habitantes	Porcentaje
Niños 0-14	37 245	28.52%
Jóvenes 15-29	35 609	27.27%
Adultos 30-64	50 328	38.54%
Adultos mayores 65 y más	7 400	5.67%
Total	130 582	100%

Fuente: Datos elaborados a partir del Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI).

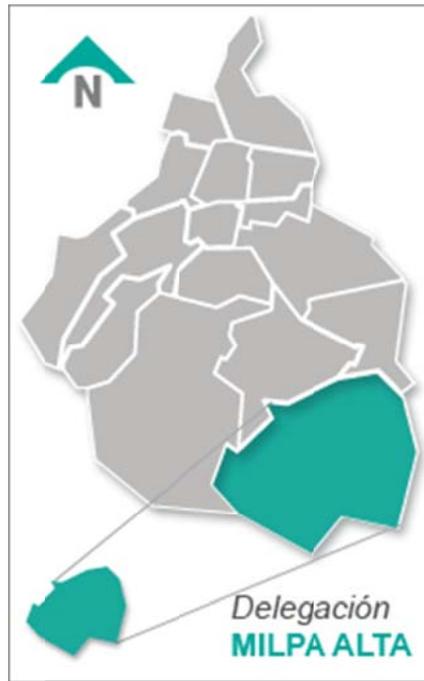
La delegación de Milpa Alta, está ubicada al sureste del Distrito Federal y colinda al norte con las delegaciones Xochimilco y Tláhuac; al poniente con Tlalpan, al sur con el estado de Morelos y al oriente con el de México (Garza: 2000, 610). Es la segunda delegación más grande en extensión, después de Tlalpan (288 410 kilómetros cuadrados) (Gomezcésar: 2010, 29). En lo que respecta a su situación geográfica, esta se localiza a lo largo de la zona que

---

<sup>68</sup> Villa Milpa Alta, Santa Ana Tlacotenco, San Pablo Oztotepec, San Pedro Actopan, San Lorenzo Tlacoyucan, San Jerónimo Miacatlan, San Francisco Tecoxpa, San Agustín Ohtenco, San Juan Tepenáhuac, San Salvador Cuauhtenco, San Bartolome Xicomulco y San Antonio Tecómitl (Gomezcésar: 2010, 36-37).

corresponde al piedemonte, es decir, la transición de la zona plana a la sierra, y la sierra propiamente dicha (Garza: 2000, 37)<sup>69</sup>.

A continuación, presento un mapa con la ubicación de la Delegación Milpa Alta dentro del territorio del Distrito Federal.



Fuente: El Portal ciudadano del gobierno del Distrito Federal<sup>70</sup>.

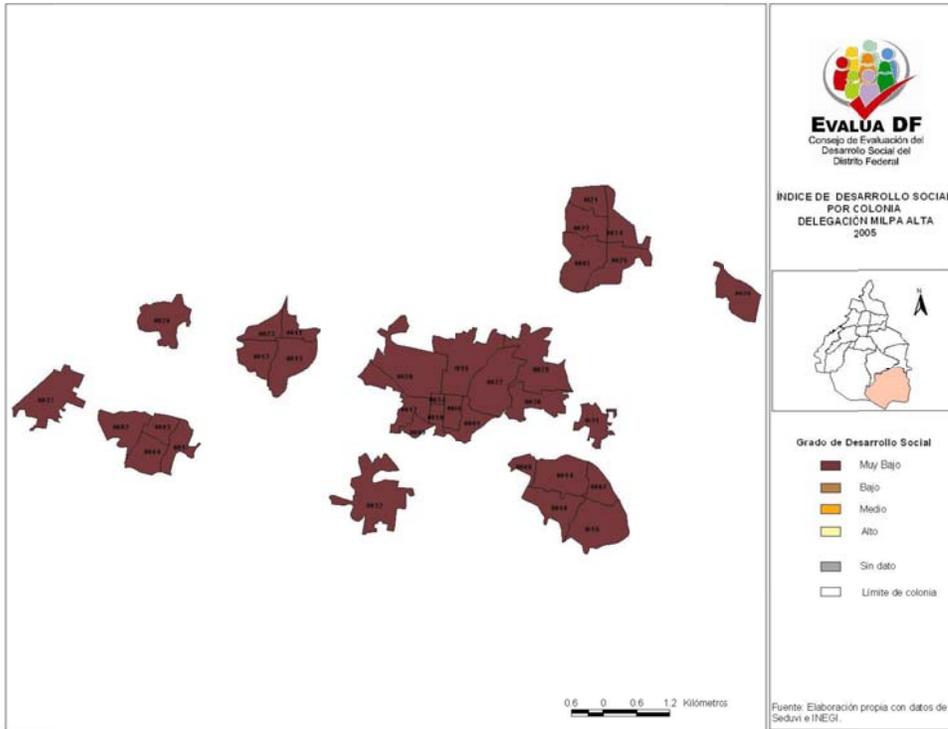
De las delegaciones que constituyen el Distrito Federal, Milpa Alta es la única que posee características esencialmente rurales y es la más alejada de la zona urbana. Además, tiene un Índice de Desarrollo Social<sup>71</sup> muy bajo que predomina en la mayoría de la delegación, como lo muestra el siguiente mapa del Índice de Desarrollo Social por colonia:

---

<sup>69</sup> “Las dos terceras partes de la superficie son montañosas...sus suelos conformados en buena medida por piedra volcánica” (Gomezcésar: 2010, 30).

<sup>70</sup> Ver en: <http://www.df.gob.mx/index.php/delegaciones/78-delegaciones/93-milpa-alta>, noviembre 2011.

<sup>71</sup> El concepto de desarrollo social, alude al camino de progreso hacia niveles de vida más elevados, lo que representa una mayor igualdad de oportunidades y la consecución de los derechos humanos básicos. Generalmente el logro del desarrollo social supone la disminución de la pobreza y la desigualdad en el ingreso (EVALUA DF, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal).



Fuente: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal.

Esto puede tener su origen en su tardía inserción dentro del área metropolitana, ya que es hasta los años ochenta que esto sucede<sup>72</sup>.

Milpa Alta vive principalmente de las actividades agropecuarias y de la agroindustria, del cultivo del nopal-verdura y la producción y comercialización del mole (Gomezcésar: 2000, 30-31). Además, maneja los niveles más bajos de delincuencia del Distrito Federal.

Entre las características de su población, tenemos que existe un notable arraigo, ya que una parte claramente mayoritaria de los pobladores (85.4%) es

<sup>72</sup>“Después de la Independencia, Milpa Alta formaba parte del Estado de México, pero en 1854 se decretó la ampliación del Distrito Federal y el antiguo señorío de Malacatepec Momoxco quedó incluido en él.

En la época prehispánica la región donde actualmente se ubica la delegación Milpa Alta tenía una importancia estratégica por ser un punto intermedio entre el centro de poder mexica y las culturas localizadas en el sur. Por razones militares, los mexicas fundaron en el siglo XV los barrios más antiguos de su actual cabecera para controlar el camino que comunicaba a Tenochtitlan con Oaxtepec.

A la derrota de la capital azteca le siguió la de los pobladores del señorío de Malacatepec Momoxco, actualmente Milpa Alta. En 1529 se concretó un tratado de paz en el que le reconoció a los mexicas sus propiedades y se les otorgó el derecho a nombrar a sus gobernantes locales, lo que permitió mantener la estructura productiva de la zona. Los frailes franciscanos empezaron a edificar ermitas y conventos” (Garza: 2000, 610).

originaria de la localidad<sup>73</sup>. Asimismo, “los pueblos originarios de la delegación de Milpa Alta son descendientes de hablantes de náhuatl. Actualmente, algunos de sus miembros siguen hablándolo y, en los últimos años, jóvenes y profesionales del lugar están tratando de recuperar su uso en la vida comunitaria” (Sánchez: 2006, 206).

Otra de las particularidades de Milpa Alta, es un sistema florido de fiestas y celebraciones que suman 724 al año, organizadas por grupos de vecinos en mayordomías o comités de festejos. Entre las más importantes se encuentran la feria regional, las ferias del mole y el nopal, el carnaval, la semana santa, las peregrinaciones a Chalma y la Basílica de Guadalupe, así como las fiestas patronales de cada pueblo y barrio (Gomezcésar: 2000, 31).

Así vemos que el ámbito religioso es el fundamento de la vida social de esta población, lo cual es reiterado por Benítez (1994, 28) quien señala que “la comunidad milpantense históricamente se ha conformado y desarrollado en relación directa a sus creencias religiosas”.

Milpa Alta, cuenta con una población católica de 111,312 habitantes. De acuerdo con Benítez, para el año de 1994, de los templos que existían en la delegación, 33 se dedicaban al culto católico y sólo cuatro a otros cultos. De manera, que afirma que es “con base en esa tradición como puede comprenderse la vida cotidiana-ritual de la comunidad en general y de cada poblado en particular” (Benítez: 1994, 28). Sin embargo, aunque aún la mayor parte de su población sigue adscribiéndose a la religión católica y representan el 85.2% de los habitantes de la delegación, vemos que el 4.7% pertenece a una religión protestante o evangélica, mientras que el 3.4% no mantienen ninguna afiliación religiosa, lo cual nos habla de un número importante de personas que toman distancia de la religión predominante o que incluso se alejan de cualquier tipo de religión, como se muestra en la siguiente tabla:

Porcentaje de la población por religión en Milpa Alta

Religión	Número de habitantes	Porcentaje
Católica	111,312	85.2 %

<sup>73</sup> Milpa Alta, Distrito Federal. Cuaderno estadístico delegacional, México, INEGI/Gobierno del Distrito Federal, 2001.

Protestante o evangélica	6,107	4.7%
Bíblicas diferente de las evangélicas	1,875	1.4%
Judaica	63	0.0%
Otras religiones	94	0.1%
Sin religión	4,383	3.4%
No específico	6,748	5.2%
Total	130,582	100%

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI).

Ahora veamos de manera muy general las características del espacio específico donde se desarrolla la investigación.

## San Antonio Tecómitl<sup>74</sup>

San Antonio Tecómitl tiene una población de 18,931 habitantes, de los cuales, 9,556 son mujeres y 9,375 hombres. En términos generales, podemos decir que su población se caracteriza por tener un nivel socioeconómico bajo (dos salarios mínimos en promedio). Lo mismo sucede con su nivel educativo, que es de 9 años de escolaridad promedio, lo cual equivale a los estudios de primaria y secundaria. A pesar de contar con una escuela de nivel superior (Politécnico), además de una escuela secundaria, dos escuelas primarias, dos kínders, una biblioteca y una casa de cultura. Otra de sus características, es su economía local orientada sobre todo al sector terciario.<sup>75</sup>

La población joven en Tecómitl es de 3,600 personas, lo cual representa el 19% de los habitantes, esto de acuerdo con los datos proporcionados por el INEGI a nivel colonia<sup>76</sup>, los cuales desafortunadamente sólo toman en cuenta a la población de 15 a 24 años y no la población de 19 a 29, de la cual es objeto esta investigación. Sin embargo, esto nos da una idea aproximada de la cantidad de jóvenes que hay en la colonia. Y nos muestra que esta localidad en su mayoría (44%) se encuentra constituida por adultos de 25 a 64 años.

Población por grupos de edad en San Antonio Tecómitl

Población	Número de habitantes	Porcentaje
Niños de 0-14 años	6 205	33%
Jóvenes 15-24	3 600	19%
Adultos 25-64	8 275	44%
Adultos mayores 65 y más	741	4%
Población total	18 821	100%

Fuente: Elaborado a partir del SCINCE por colonias 2000 (INEGI).

<sup>74</sup> Significa “en la olla de piedra” (Gomezcésar: 2000, 31).

<sup>75</sup> SCINCE por Colonias 2000. Población y Vivienda INEGI.

<sup>76</sup> SCINCE por Colonias 2000. Población y Vivienda INEGI.

En relación con la diversidad religiosa en la localidad, tenemos que Tecómitl cuenta con una parroquia y cinco capillas católicas. Además de éstas existen dos iglesias de otro tipo de religiosidades (Cristianas).

La población católica en San Antonio Tecómitl representa el 88.6% de los habitantes. Mientras que los que pertenecen a alguna religión no católica son el 4.6 % de la población, y superando esta cifra se encuentran los que se declaran sin ninguna religión con el 6.8%, lo cual muestra un incremento en relación con los datos a nivel delegación, para los cuales, el mayor porcentaje se encuentra en los que pertenecen a alguna religión distinta a la católica.<sup>77</sup>

Hubiese sido interesante tener los datos específicos acerca de la población católica joven en la colonia, y haber podido contrastarlo con el análisis de las entrevistas, dado que los datos proporcionados por el INEGI no llegan a profundizar en ello. Este trabajo, que bien podría realizarse a través de una encuesta en el poblado, queda pendiente para posteriores investigaciones sobre el tema, que lo complementen, y que en algún otro momento me gustaría continuar.

A continuación presento un mapa que muestra la ubicación geográfica de San Antonio Tecómitl.

---

<sup>77</sup> Tomando en cuenta la población de cinco años y más. SCINCE por Colonias 2000. Población y Vivienda INEGI.



## **Capítulo V. Religiosidad juvenil católica en San Antonio Tecómitl (Milpa Alta)**

### **Análisis de cinco entrevistas a partir del Método de Análisis Estructural**

En este capítulo analizo cinco entrevistas en profundidad realizadas a jóvenes católicos del Pueblo de San Antonio Tecómitl a partir del método de análisis estructural de contenido.

Las entrevistas fueron realizadas- en dos momentos, el primero cubre el periodo septiembre-noviembre de 2010 y el segundo corresponde al mes de abril de 2011-a: Carmen, quien tiene veinticuatro años, estudios de bachillerato; Alfonso, con veintisiete años, quien realiza estudios de preparatoria abierta; Sofía, de diecinueve años, se encuentra cursando estudios de Diseño en un Cetys; Enrique, de veinticuatro años, tiene el nivel de secundaria; y por último; Mildred, quien tiene veintiocho años y no concluyó sus estudios universitarios. Como características generales, los tres primeros son solteros, y los dos últimos viven en unión libre con sus parejas, y sólo Mildred tiene hijos (tres). Sofía, Alfonso y Enrique, han vivido toda su vida en Tecómitl, excepto Carmen quien vivió gran parte de su infancia en la delegación Iztapalapa y llegó a vivir a la colonia durante su adolescencia; y Mildred, quien tiene tres años de residir en la colonia, en ambos casos el cambio de residencia se debió a que tenían familiares viviendo en la colonia.

Lo que podemos percibir a través de estos datos, es que todos excepto Enrique, han superado el nivel de escolaridad promedio que mantiene la localidad de San Antonio Tecómitl, que es de secundaria. Además, Carmen, Alfonso, Sofía y Enrique, pertenecen a familias nucleares, ya que viven aún con sus padres, de donde adquieren cierta estabilidad en términos económicos<sup>78</sup>, que les permite en el caso de Sofía y Alfonso seguir con sus estudios, para enfrentarse a un mundo que les exige estar mejor preparados en términos educativos<sup>79</sup>. Mildred por el contrario, tuvo que truncar sus estudios al convertirse en madre a los 20 años, dedicándose desde entonces a las labores del hogar y a la educación de sus hijos. Mientras que Carmen y Enrique el

---

<sup>78</sup> Además de que viven en casa propia.

<sup>79</sup> En estos dos casos, vemos que se puede aplicar el concepto de moratoria social, utilizado por Macri (1997).

ámbito en el que se desarrollan, es el laboral, Carmen como empleada y Enrique, quien trabaja como policía del Gobierno del Distrito Federal.

Nombre	Carmen	Alfonso	Sofía	Mildred	Enrique
Edad	24 años	27 años	19 años	28 años	24 años
Estado civil	Soltera	Soltero	Soltera	Es divorciada y vive en unión libre	Vive en unión libre con una chica de religión cristiana
Escolaridad	Estudios de Bachillerato	Realiza estudios de preparatoria abierta	Cursando estudios de Diseño	Universidad trunca	Estudios de secundaria
Residencia en la colonia	Llega a vivir en su adolescencia	Ha vivido toda su vida en Tecómitl	Ha vivido toda su vida en Tecómitl	Hace tres años que reside en la colonia	Ha vivido toda su vida en Tecómitl

De acuerdo con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2005, en su apartado sobre creencias religiosas, se muestra que el 85% de los jóvenes se declaran católicos (practicantes o no)<sup>80</sup>, sin embargo, este dato oculta la pluralidad de creencias que se dan al interior del mismo catolicismo. Es por ello que resulta interesante retomar la propuesta de Suárez (2010: 9), quien sugiere en su investigación *Sociología de los grupos religiosos en la Colonia El Ajusco*, a partir del análisis de la Encuesta sobre la Experiencia Religiosa realizada en dicha colonia, que “dentro del catolicismo se debaten tres orientaciones: la tradicional, la religiosidad popular y la resignificación de contenidos”.

Por su parte, en el contexto de esta investigación, que es el pueblo de Tecómitl, el análisis de las entrevistas nos muestra que existen entre los

---

<sup>80</sup> De acuerdo con el análisis realizado por parte de la Dirección de Investigación y Estudios sobre Juventud (DIEJ), a dicha encuesta.

jóvenes, al menos dos modelos de relación con lo sagrado que se oponen, dentro de una misma adscripción religiosa, que es el catolicismo. Por un lado aparece la figura del *creyente*, y por el otro la del *católico tradicional*. Al interior del primero a su vez se discuten cuatro diversas orientaciones, que son cuatro distintas formas de vivir la fe.

Dichos modelos<sup>81</sup>, son una elaboración metodológica que nos ayuda a entender la forma en que estos jóvenes se relacionan con lo sagrado, conformando así su religiosidad. Estos han sido elaborados, tomando en cuenta ciertos extractos (pasajes) de las entrevistas<sup>82</sup>, organizados a partir de códigos disyuntivos<sup>83</sup> fundamentales, que conforman una estructura de sentido. Se retoman frases-reconstruyendo una lógica que ya no pertenece a la narrativa del locutor sino a una construcción propia-de donde se extraen palabras que son guías para identificar los códigos (objeto y calificativo). Aunque, para fines explicativos y concretos, lo que presento por medio de los cuadros, es la condensación descriptiva<sup>84</sup> de las diversas isotopías<sup>85</sup> presentadas en el material, y que a su vez, nos conducen hacia el relato de búsqueda<sup>86</sup> de los sujetos, que implica una relación con los actores, con el

---

<sup>81</sup> Los modelos, como menciona Martinic (2006) resultan ser una manifestación de sentidos culturales codificados.

<sup>82</sup> De acuerdo con el análisis estructural, en los materiales (FUENTE) prevalecen dos lógicas contrapuestas, una es la lógica explícita o retórica del texto, para la que es importante el orden en el que aparece el discurso (en el plano del texto), la lógica es deductiva (el actor quiere convencer), la relación entre actores y acciones preconizadas son elementos centrales y se adopta para el análisis una actitud antropocéntrica. Mientras que en la lógica implícita, que es la que toma en cuenta el MAE, la estructura es atemporal (el orden en que aparecen los códigos no tiene importancia; el código de base puede aparecer en el principio, al medio o al final del texto), la estructura se organiza con una lógica de implicación, y no es antropocéntrica. A pesar de que partimos de acciones y de agentes concretos, hay que extraer las calificaciones a manera de construir estatutos actanciales. Estos se consiguen a través de la combinación de calificaciones distribuidas en el espacio/tiempo (Suárez, 2009).

El tomar en cuenta la lógica de implicación, nos conduce a una forma distinta de acercarnos a los materiales, y a preguntarnos cómo analizamos nuestras fuentes. Esta lógica, se opone a la lógica deductiva, la cual, busca ir de lo general a lo particular, donde lo central es el actor y sus acciones, y no el sentido del discurso, que toma en cuenta la subjetividad del sujeto, y cómo es que este estructura su pensamiento, es decir, que toma en cuenta las representaciones que se crea y que le sirven como guías de acción.

<sup>83</sup> Como he mencionado anteriormente, este se refiere a las unidades mínimas de sentido, las cuales se forman a partir de dos términos opuestos entre sí, y que forman con ello una totalidad (Suárez, 2008).

<sup>84</sup> Esta dada en relación a que el objetivo y procedimiento del análisis, es hacer emerger los “modelos” comunes a una multiplicidad de manifestaciones (Suárez, 2008).

<sup>85</sup> Se refiere al lugar estructural común. Donde se reunirán las informaciones que se relacionan con lugares del mismo nivel (Suárez, 2008).

<sup>86</sup> Entra en otro nivel analítico, que se sitúa no ya sobre la esfera cognitiva sino en la afectiva y en la del deseo. Donde el sujeto busca concretizar su búsqueda vital como satisfacción de sus deseos (Suárez, 2008).

tiempo (dimensión temporal), el espacio donde se desenvuelven las acciones, y además, cada uno de estos elementos poseen una cierta valoración (+ o bien-). Utilizo tres ejes esenciales que sirven de guía para poder ubicar con mayor claridad los distintos modelos, y estos son: la relación con el sí, la concepción teológica y la práctica.

#### **4) Modelo del buen creyente**

##### **a) Relación con el sí**

Los jóvenes presentes en este modelo representan la figura del creyente, en él se encuentran el caso de Sofía, Enrique, Carmen y Alfonso. Se caracterizan por mantener sus creencias a pesar de su ruptura con el vínculo institucional, debido a la pérdida de credibilidad de la institución eclesial, así como de la figura del Sacerdote, quien es valorado por ellos de manera negativa. Comencemos por Alfonso, para quien su poca afición por las imágenes lo lleva a tener una particular relación con Dios, alejada del vínculo institucional:

“No voy a la iglesia todos los domingos, no soy tan devoto como para ir ante una imagen, soy de la idea de que no necesito una iglesia, un Padre, para hablar con Dios...”.

Su relación con la iglesia es sólo para asistir a ciertas celebraciones:

“...ir a la iglesia, pues, cuando me invitan a quince años o alguna celebración que para alguien tiene algún significado, una misa...”.

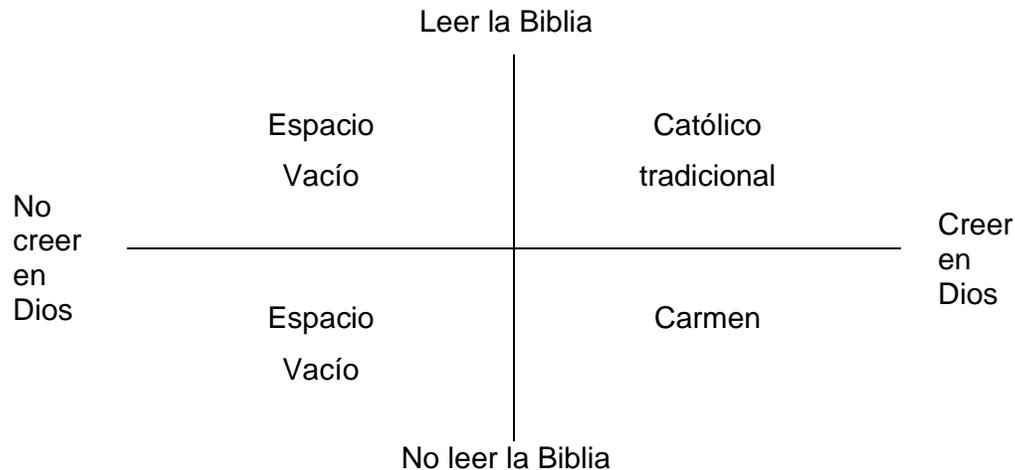
Algo similar sucede en los casos de Carmen y Sofía:

“Solamente en ocasiones especiales, lo que podría ser bodas, bautizos y eso si acaso...” (Carmen).

“...ir a la iglesia los domingos, no nunca. Durante un tiempo lo hice pero cuando estaba chiquita...” (Sofía).

“...no es a fuerzas que estés yendo cada ocho días...a mi forma de ver...si yo creo en Dios, no es obligatorio de ir a misa o no es obligatorio estar leyendo diario la Biblia...” (Carmen).

Este último pasaje resalta que leer la Biblia no es un medio que determine su fe. Ya que ella puede no leer la Biblia y mantener su fe. De ello se puede derivar el siguiente esquema:



Aquí se revela el lugar que más adelante es criticado por Carmen, es decir, el del católico tradicional, quien sí lee la Biblia y tiene fe. Además se reitera la idea de que leer la Biblia no es un medio que avale la fe de los jóvenes, el cuadro muestra que se puede leer la Biblia y no creer en Dios o bien no leerla y no creer en Dios. Sin embargo, aunque estas posibilidades están presentes no están verbalizadas en el material.

Por su parte, Enrique tampoco muestra interés por las imágenes:

“no necesito irme a parar a una imagen...para poder pedir...”  
 “...fe a una imagen, no”

Su relación con la iglesia al igual que Alfonso, Carmen y Sofía, no es constante y se relaciona con una petición a la divinidad:

“sí llego a ir a misa uno que otro día, hacer una plegaria, una oración y demás, pero no es así que digamos constante, o que sea diario”

Ser creyente para ellos es tener una relación más flexible con lo sagrado, no institucional, donde los sacramentos pierden importancia. Además se relaciona con la idea de la esperanza:

“...soy creyente a mi manera... las personas toman su religión, por lo que les conviene... tal vez yo, porque no me conviene andar yendo todos los domingos, porque que hueva, y en la religión de Testigos de Jehová también no me conviene porque no puedo ir a fiestas, sí siento que soy a mi manera, porque me conviene ser así” (Sofía)

“...creyente es creer que está, siento que católico es seguir ciertos protocolos o reglas, que yo a veces intento seguir y hay otras que de plano ni por aquí...” (Alfonso).

“...tal vez mi modo de creer, no es el más convencional, no es el más aceptado...” (Alfonso).

“Soy creyente porque tengo una esperanza...” (Carmen).

“...me bautizaron, no hecho mi primera comunión, no hecho confirmación, no voy a misa los domingos...” (Sofía).

“no he hecho mi primera comunión, no he hecho confirmación...un poco de falta de interés tanto de mis padres como mía” (Enrique).

“No era muy trascendente para mí el ir al catecismo, a lo mejor no le daba la importancia moral que tenía que tener” (Alfonso).

“No tampoco hice la primera comunión y sí me iba a meter a un grupo, pero después preferí meterme en otros cursos” (Carmen).

“la celebración de los sacramentos es muy importante, pero por mero trámite, porque ahora ya no es si quieres, sino que es a fuerza” (Carmen).

Aunque todos se dicen católicos, se diferencian y toman distancia del buen católico:

“no creo ser una buena católica”, “...te digo, no lo soy, o no lo soy tanto...” (Sofía).

“llevo mi propia fe, en lo que yo creo, en lo que hago día a día, porque es lo que yo estoy haciendo, lo que yo estoy moviendo, por decirlo así, en mi entorno...creo o tengo fe en lo que yo hago, no en lo que la demás gente cree o tiene fe” (Enrique).

“Un buen católico en los términos de la iglesia, no. En el que te puede decir, a veces la Biblia, que “no hagas lo que no quieras que te hagan”, en vivir bien, en ese tipo de cosas, sí, pero bajo los términos de la iglesia, de ir todos los domingos, no, no son válidos para mí” (Alfonso).

En torno a esta idea, es que ven al buen católico como alguien que es constante en su presencia en la iglesia, pero que lo hace por obligación y no por devoción, de manera que critican a estas personas por ser hipócritas:

“...si quieres ser un buen católico, es ir a misa todos los domingos, mañana, tarde, noche, haber hecho la primera comunión, la confirmación, respetar los mandamientos... Obviamente con sus fallas, pero pues no tan seguidas” (Sofía).

“un buen católico lleva una línea constante en lo que es, a lo mejor, no que sea diario, pero sí que sea algo constante en lo que haces, de ir a misa, de confesarte, de hacer una alabanza, una oración en tu casa, de pedir por algo o por alguien, eso a lo mejor siento que sería un buen católico, de que está un poco más compenetrado a la religión” (Enrique).

“...se me hacen gente muy hipócrita, muy falsa, como que es una obligación y no es algo que lo hagas por gusto, por devoción sino simplemente la obligación de estar yendo cada ocho días o tener que rezar o simplemente cumplir con la iglesia”<sup>87</sup> (Carmen).

“...las personas católicas son muy hipócritas, porque en la iglesia si las ves ahí rezar y como quiera, y tu las ves fuera de la iglesia y son las personas más promiscuas, son las personas más mezquinas, egoístas, todo lo que te dice la iglesia que no debe de ser, eso lo son. Por eso igual no me llama la atención, porque yo no quiero ser un montón de borregada, de católica, que se pone máscaras...” (Sofía).

“...cometen un pecado y van con el Sacerdote y ya se sientes libres...que, no sé, robaron y ya van con el Sacerdote y ya les dice “hay no te preocupes, no lo vuelvas hacer nada más, estás perdonado” y ya, pienso que es la necesidad de que alguien los perdone, que se sientan ya libres de esa culpa...” (Sofía).

Como mencioné anteriormente, el vínculo con el Sacerdote es negativo, ello se deriva de una falta de confianza e interés, además de que se muestran en desacuerdo con sus planteamientos. Y no lo ven como una persona que los ayude a resolver sus problemas de la vida cotidiana:

“De irle a decir mis cosas a un Padre, nunca, nunca, no soy de esa idea” (Alfonso)

“...nunca fui de la idea de ir a revelarte ahí, todo lo que eres ante un señor, prácticamente, porque no veo a un Padre, a un señor que está ahí en una iglesia como alguien sagrado, ni siquiera como representante...” (Alfonso).

“me he confesado una sola vez en toda mi vida...porque tenía que hacerlo para hacer la Primera Comunión, pero era una niña y ya no lo he vuelto hacer” (Carmen).

“...me queda muy claro y presente... que en algunas ocasiones, después de los problemas estos de pedofilia de los Padres, en las misas a veces recalcan eso, de que no es bueno, de que ojala Dios los perdone, pero pues, son la misma institución, entonces me queda esa contradicción en ellos” (Alfonso).

“Obviamente no voy a juzgar a toda la iglesia por acciones de unos cuantos, pero tampoco me voy a confiar de que ellos son los buenos, entonces, queda cierta decepción, porque hay mucha gente que basa todas sus creencias, esperanzas en lo

---

<sup>87</sup> El caso de Carmen, marca un matiz importante al interior de este modelo de religiosidad, ya que introduce la idea de lo que se hace por voluntad (lo cual es valorado de manera positiva) y lo que se hace por obligación (es valorado negativamente).

que les puede decir una sola persona, que está al frente de una edificación que se llama iglesia, entonces que a veces ellos mismos abusen de la confianza que se les da, si me queda cierta decepción de ellos, por eso yo no comparto la idea de ir y decirle algo al Sacerdote, que no le interesa, no” (Alfonso).

“...me queda esa decepción, tanto por parte del Padre, de que no puede ser a veces una persona de confianza, como de las personas que se van a confesar ahí, a veces los considero muy inocentes, a veces hasta muy tontos, por irle a decir a una persona, a alguien, no. Entonces tampoco voy a decir a las personas que no sean tontos, no vayan hacer eso, pero también soy consciente de que irse a confesar les puede generar cierta paz, por así decirlo, entonces yo creo que si ellos ejercen esa acción de irse a confesar, ya sabrán si les conviene o no” (Alfonso).

“...me pongo a reflexionar y ya saco yo misma mis conclusiones y no voy a buscar alguna iglesia...” (Sofía).

“... la verdad casi no le pongo mucha atención al sermón...por lo mismo, hasta ellos mismos yo siento que ya se aburren de decir siempre lo mismo, siempre es lo mismo, nada más cambian las cosas, pero siempre es lo mismo... todos los Padres son muy pocos y de hecho no he escuchado uno sólo que me llame la atención su sermón...” (Sofía).

“...no le veo el caso andar perdiendo el tiempo... en estar escuchando cosas que ni ellos se la creen...” (Sofía).

“ha habido algunas cosas en las que sí ha acertado, otras cosas en las que no ha acertado, pero, yo acepto tal y como son las cosas” (Enrique).

Además, consideran que la iglesia debería actualizarse y ser más abierta en temas como el aborto, los anticonceptivos:

“El aborto... En que la iglesia quiera abordar esos temas, pues también es válido, pero creo que tiene que verlos desde un punto de vista más actual” (Alfonso).

“...todos los que están en la iglesia con altos mandos, pues son señores educados y chapados a la antigua, son señores de más de cincuenta, cuarenta, sesenta años, que aún tienen ciertas ideas demasiado conservadoras, entonces, este, pues en la sociedad que estamos viviendo, pues como que tienen que verlo desde un punto de vista más actual, más no más liberal, no, pero sí un poquito más actual” (Alfonso).

“...yo siento que la religión tiene que ser un poquito más abierta en eso, o sea sí tener límites, pero tampoco no ser tan estricto como lo son” (Sofía).

Es en Enrique donde se ve más claramente la secularización de la vida social:

“las personas le tienen miedo a lo diferente, a lo mejor igual, la iglesia católica tiene miedo al aborto, algo que entre comillas es malo, pero pues a veces es un mal necesario. De los anticonceptivos, son muy buenas las pláticas, es bueno que tengan una teoría hoy en día los jóvenes, de anticonceptivos, inyecciones, condones y todo eso. Y que la iglesia esté en contra, es ora sí que cuestión de la iglesia”.

“yo respeto las ideas de la demás gente, si ellos están o no están de acuerdo, ora sí que la sociedad, hoy en día es la que determina las cosas”.

### **b) La oración**

Una de las características del creyente, es el tipo de rezo, el cual se convierte en una acción exclusivamente individual y privada. Además de reflexiva en comunicación directa con la divinidad, de igual manera alejada de la Iglesia.

“rezar, pero no en el sentido de juntar las manos, cerrar los ojos sino charlar nada más o conmigo o sentir que estoy hablando con Dios, pero es una comunicación entre él y yo” (Alfonso).

“...rezo cuando estoy sólo o cuando a veces, me desconecto... y empiezo así hablar... (Alfonso).

“me pongo ahí a reflexionar y si tengo la necesidad de hablar con él, pues yo hablo, y siento que él me está escuchando, sin necesidad de tener que ir con un Padre, o a la iglesia” (Sofía).

“...me concentro... y lo hago con mucha fe y me olvido que existe un mundo exterior...” (Carmen).

Es un momento “Intimo, tranquilo, sereno, en paz conmigo mismo, y con una dedicación y una fe...es algo bonito” (Enrique).

### **c) Concepción teológica**

Ésta se encuentra relacionada con el momento en el cual ellos se comunican con Dios, que generalmente tiene que ver con un momento difícil de su vida. Además de que su relación con la Divinidad es directa y amistosa. Donde Dios se convierte en un confidente.

“...era cuando me sentía mal, que luego era en la escuela, no sé todos comiendo y yo ahí con mi torta, pensando, según yo hablando con él, o en mi cama, tal vez, antes de

dormirme, eran tal vez reflexiones más que nada, pero para no sentirme como la loca, ¡Dios!” (Sofía).

“...era como platicar con un amigo, un amigo que no te iba ni a criticar, no te iba ni a regañar” (Sofía).

“cuando siento o creo hablar con Dios, no le hablo de como “Diosito”, sino le hablo como si fuera un amigo más, de “¿cómo viste esto?, que tal” (Alfonso).

Para Enrique al igual que para Alfonso y Sofía, la relación con Dios es directa y de amistad, aunque no aparezca de manera tan explícita en el material como en estos dos casos:

“cuando llego a sentir que tengo un problema, ya de plano muy atorado, “Dios mío, necesito ayuda, qué onda, échame la mano”, dame luz y entendimiento para poder hacer las cosas, para salir por lo menos del embrollo”.

Para ellos, Dios es una creación social, pero ayuda y da esperanza en momentos difíciles:

“alguien que te puede ayudar...es una esperanza que tienes, al cual recurres cuando lo necesitas” (Carmen).

“... desde chiquita, desde niños te lo inculcan y hasta de bebé, te obligan a cumplir con tu primera comunión, te vas inculcando, te vas involucrando y hasta cierto grado llegas a creer que sí es cierto y tal vez, los seres humanos tenemos una necesidad de saber que hay un Dios, que de verdad si nos puede perdonar, de verdad sí nos quiere apoyar, o como sea, más que nada para sentir que alguien, que aunque esté sola, en un cuarto oscuro, siempre va haber alguien conmigo” (Sofía).

“...no estoy seguro, no, sino simplemente es cuestión de fe, de que a toda necesidad del ser humano de tener algo más, algo que no es físico, una creencia, una fe, en ciertos momentos de la vida es la única forma de que te puedes agarrar de alguna realidad, de tu realidad y no caerte” (Alfonso).

Dios se encuentra en todos lados y cuando se dirigen a él, es sobre todo para hacerle alguna petición, y darle gracias, las peticiones se encuentran en relación con el bienestar familiar y el propio:

“...echándole tierra al católico, ahí, bien dice “Padre Nuestro que estás en los cielos”, no en la iglesia, ni en la Parroquia, ni en la Capilla, está en los cielos, y el cielo está en todos los lugares, te puedes asomar a la ventana y ahí está, está en todos lados, te han dicho que está dentro de tú corazón, en ti mismo está, está en todos lados” (Sofía)

“Dios está en todos lados, entonces por que buscar a fuerzas a una imagen o un retrato, o algo para creer que me escucha, si él me escucha, si hasta dicen “tú lo sientes”, para qué ir...” (Sofía).

“definitivamente en una iglesia sí, en mi casa sí, en la calle, en todas partes. Obviamente no físicamente, verdad, pero pues a veces se puede ver en ciertos actos de la naturaleza, ahí siento que es cuando está más presente” (Alfonso)

Dios “esta en cualquier lado” (Enrique).

“cuando nacen sobrinos, cuando nacen..., cuando vez algún, no sé cómo decirle, milagro de la vida, de que nace algún animal, un animal salva a otro animal, pues no sé, en ese momento siento que tiene mucho que ver” (Alfonso).

Casi no pido, nomás es cuestión de platicar y ya, platicar de ciertas cosas que me pasaron durante el día, durante la semana, pero pedir, pus casi no doy, entonces cómo voy a pedir, entonces a veces, ocasiones voy contadas, le pido por no sé algún familiar que está enfermo o alguien que está sufriendo (Alfonso).

“lo hago para dar gracias, de un día más, de que me permitió llegar a casa bien, por darme salud, tanto a mi familia como a mí” (Carmen).

“que me ayude a reflexionar, si tengo algún problema, ayudarme a encontrar el camino, o le pido nada más por mi familia, por mí en cuestión de salud, nunca le he pedido algo material, nada más una vez creo fui egoísta y le pedí un chiquito, un novio, pero eso fue hace mucho” (Sofía).

“cuando a veces sí me he arrepentido de ciertas palabras o acciones que he hecho, de que sí, tanto ofrezco perdón a quien le hice en algún momento algún mal, como también pedirle perdón a Dios de que no me deje hacerlo otra vez, pues sí, me he confesado con él” (Alfonso).

Enrique menciona que cuando realiza la petición lo hace con respeto, con fe, y con decisión:

“pidiendo algún apoyo, una luz, un algo que me ayude a salir no sé del problema, del embrollo en que esté metido en el momento...”.

### ***Especificidades en torno al modelo de religiosidad del creyente***

Ahora, veamos cada caso en especial, para apreciar los matices que existen dentro del mismo modelo.

### 1.1 El caso de Sofía. Religiosidad “light”<sup>88</sup>

Es uno de los más enriquecedores, ya que su socialización con elementos diversos del catolicismo tradicional, nos muestran que lo que ella busca es vivir la experiencia lúdica con respecto al aprendizaje del dogma católico, como es el caso de su experiencia en el catecismo, al cual asistió durante tres meses, y el contraste que representó asistir al grupo de la iglesia “Arcoíris del Espíritu Santo<sup>89</sup>” durante dos años, cuando tenía dieciséis años.

“...como te llevaban como una tipo casa de campo, pues dije, ¿es como ir a acampar!”, “yo lo tome más que nada como vacaciones”, “Sí estaba muy divertido, la verdad yo me divertía mucho...”.

“...aprendía de las personas que iban, por ejemplo tanto aprendía de los señores que ahí ya en la comunidad tenían tantos años, como aprendía de los chavos que iban llegando, de sus vivencias”.

“... en los retiros sí, obviamente más, porque, juegas mucho, interactúas mucho, te dan las cosas más amenas, más como de chiste, por ejemplo, tipos de oraciones, en el catecismo es tipos de oraciones... te lo decían muy en seco, y en cambio aquí en la comunidad, era como qué tipos de oraciones, en flecha, no pues que como es ésa, no pues que como cuando estás en el baño ¡o por Dios! , esa es una de flecha, o sea esa es una oración”.

“... se te graba más rápido, por lo mismo, así que... definitivamente más por la comunidad”.

Además, sus experiencias con la religiosidad católica están vinculadas a la madre, quien la llevó a este grupo, y fue la misma que le proporcionó información relacionada con el tema religioso:

“mi mamá de vez en cuando pone las misas, la misa de, creo que la hacen en la Basílica, pero igual nada más es como que cierras tu mente y no escuchas nada o de vez en cuando escuchas una que otra cosa..., ahorita estoy leyendo un libro que se llama Caballo de Troya, y tiene que ver un poco con la religión...”, “...habla de la vida de Cristo...”, “...todo mundo tiene una idea más o menos de la vida de Cristo, entonces

---

<sup>88</sup> Con este anglicismo, aludo a un tipo de religiosidad resultado del debilitamiento de la religión institucional, que de acuerdo con Fortuny (1999: 16) “da lugar a formas dispersas de religiosidad que incorporan elementos religiosos o seculares provenientes de otras tradiciones cristianas o no, científicas, psicologistas, orientalistas y ecologistas.”

<sup>89</sup> En éste se realizaban retiros cada tres o cuatro meses.

ahí te la cuenta, pero te lo cambia totalmente...”, “lo empecé a leer porque mi mamá... me dijo que lo leyera...”.

En este último párrafo, se muestra su poco interés por aquellos elementos que forman parte de la religiosidad católica tradicional, con relación a un dogma, como es el caso de la misa. Sin embargo, esto es más claro cuando vemos su apertura hacia experimentar con otro tipo de religiosidades:

“... una vez, me quería cambiar a los Testigos de Jehová, pero era porque la persona que me estaba explicando como que quería que me metiera, me lo pintaba todo muy bonito, pero cuando fui viendo como era ella, en su vida, dije no pues, me está diciendo que te cambia la vida y que te vuelves mejor persona y véela”.

“... pero finalmente yo dije, no, se supone que si me cambio es para mejorar y pues yo veía la vida de la señora y no vivía muy bien que digamos, dije no me voy ir a otro lugar para o ponerme peor, o estar igual, mejor me quedo así como estoy”.

“...Yo creo que el habla de ella (ríe)... yo creo que era más que nada para llevarle el opuesto a mi abuela...”.

“...trato de mantenerme alejada de eso, porque sé que cuando te invitan a eso, es para que te unas tal vez a su religión, o a su culto...”.

Aquí, se refiere a llevarle el opuesto a su abuela, porque en este caso, es ella la que representa al católico tradicional:

“mi abuela sí es muy católica...”, “ella es la que nos lleva a la misa, que hace que nos persignemos, que nos echemos agua bendita, que el Padre nos rocíe...”.

Sofía, además ha estado relacionada con personas que le han leído la suerte y ayudado a resolver problemas en su vida cotidiana, por los cuales muestra respeto y agradecimiento, lo cual nos sigue hablando de su flexibilidad como creyente:

“...he tenido, no sé si buena o mala suerte de conocer a personas que... una vez conocí a un chico que decía que era curandero, la verdad no me acuerdo bien, de los que se visten todo de blanco, todo de blanco, y él me lo presentó un amigo, y ya me empezó a decir, no que este chico...te dice luego, luego como eres, y yo así como que ¡hay ajá!... me empezó a decir, “tú no crees que yo soy así , verdad”, y pues la verdad, no, y me dice, pues yo sólo te voy a decir qué pasa en tu vida... Pero entonces me empezó a decir cosas que ni siquiera nadie sabía, de hecho, cosas tal vez me habían pasado y que ni siquiera le había contado a nadie, y la verdad sí me sacó como que...”.

después me lo volví a encontrar, acababa de tener un problema muy fuerte con ese chavo (un ex novio) y otros problemas familiares, y yo estaba así como que muy sacada de onda y lo vi a él, me lo encontré así en la parada y ya me dice “¿qué te pasa chaparrita?”, y así como que, no que tú lo sabes, y me dice “ah, sí”, y me lo empezó a decir así, todo, todo, todo... y yo así como que ¡Oh, por Dios!, no pues creo que sí, eh... “.

“otra experiencia fue que conocí en un trabajo, a una chava que supuestamente era bruja, igual al principio decía, ¡ay, no es cierto!, no, soy muy escéptica en ese sentido, así como que, no es cierto, y ya empecé hablar con ella, y ya me empezó a comentar, pero yo siempre respetándolas, no, nunca le dije a ver pruébame, nunca, nunca, nunca. Pero en ese tiempo yo empecé a tener problemas en una relación, en un noviazgo, y yo ya estaba muy mal, y yo le decía a ella, es que ya lo quiero dejar, pero no puedo, porque me amenaza, por “x” razón, y entonces a la semana, me habló este tipo y me dijo, es que mis papás dicen que me están haciendo brujería... ¡que eres tú!, y yo así como que, yo ni siquiera hago eso, me dice, no pues, que es una de tus amigas, dice, es que me llevaron con una señora que dice que es una de tus amigas, y que es, así, así y así, y me describió a la chava con la que estaba conviviendo, a mi compañera, me la describió así a ella, me dice, conoces alguien así, obviamente yo le dije, no, no conozco a nadie, no, está loca, eso no es cierto, pero realmente sí, sí, me describió a la chava como tal...”.

“hasta la fecha yo sí le estoy muy agradecida, nunca le he comentado, nunca le he dicho, oye ¿tú hiciste esto?, pero sí yo sí le estoy muy agradecida, porque sí sé que es ella, porque me la describió tal y como era”.

El respeto que muestra por lo místico, es el mismo que manifiesta por las personas que profesan otra opción religiosa y que le son cercanas:

“...entre ella y yo...como te digo, yo respeto mucho las religiones y cuando estamos juntas, tratamos de no... porque siempre han dicho, si hablas de religión o política siempre sales peleado, no, y por eso mejor así como que, de respeto”.

Además, de lo anterior, ha asistido a peregrinaciones, por ejemplo:

“al Sagrado Corazón, en Michoacán, porque mi papá es de allá, pero fue más que nada por mi papá, por la devoción que mi papá le tiene al Sagrado Corazón, eso fue hace como tres años , y fue la primera vez que fui, tampoco no lo hacemos cada año”.

Ha asistido a la peregrinación de Chalma, a pesar de no sentir interés por ésta festividad:

“pero no caminando, he ido en camión, bien cómodamente”, “pero, yo así como que, ¡mamá, vamos a Chalma para ir a la misa!, no, es así como que mejor vamos por los cocoles, no sé”.

Como hemos visto, Sofía ha conocido algunos senderos en lo que respecta a la religiosidad. Sin embargo, parece que es en la opción por practicar el Feng-Shui, que ha encontrado una respuesta a sus necesidades de vida. Y donde de nuevo, aparece su madre como un agente que le muestra las opciones:

“mi mamá, hace como un año empezó a..., se ganó un curso de Feng-Shui por parte de la radio y lo tomó porque se lo había ganado, pero fue, le interesó, lo empezó aplicar y vio que sí funcionaba, de hecho sí funciona y entonces empezó a tomar más cursos, más cursos y ya lo empezamos a aplicar toda la familia, mi casa tiene Feng-Shui, en mi..., mi cuarto tiene Feng-Shui, yo en mi persona tengo Feng-Shui”, “el Feng-Shui combina todo, la naturaleza, los colores, la armonía, todo”.

“el Feng-Shui yo creo que es nivel emocional, económico, relación entre familia, relaciones amorosas, nivel profesional también te ayuda, en cuestiones de amistad, te ayuda a muchas cosas, yo creo que a todo en tu vida, es más, hasta te dice qué comer...”.

“... la verdad sí funciona”, “ yo lo corroboré más, porque cuando yo hice mis planos en la escuela, un profesor, me dijo, haz de cuenta que en el Feng- Shui no deben de haber puntas, hacia donde apunta la punta, van a haber problemas, por ejemplo, si tienes una mesa que es así en punta, donde vaya la punta siempre va a ver mucho problema, conflicto, va a ver mucho conflicto, mucho roce y entonces yo había puesto una mesa, ahí en mi plano que era cuadrada y terminaba...y me dijo, aplica Feng-Shui, que no sabes Feng-Shui, y yo, ya, ya voy a empezar aprender, él mismo, y entonces pues dije, o sea que sí, y ya empecé a investigar, en internet, empecé a ver videos, y luego mi mamá con todo eso, te involucras más y vas viendo que sí es cierto”.

En el material se puede apreciar, que le agrada esta opción por su grado de flexibilidad, es decir, porque no es estricto, y esto tiene que ver con la cuestión de lo obligatorio y lo no obligatorio que ya veíamos también en Carmen, donde lo primero, es lo que se valora como positivo:

“... no es algo así como que estricto, de que es a fuerzas y punto, por ejemplo yo te digo, todo el mes me tenía que vestirme de rojo, y en cambio nada más traigo mi saquito<sup>90</sup> y mi pulsera roja y ya con eso “.

---

<sup>90</sup> Portaba en su pecho un costalito lleno con diferentes piedritas.

Otro elemento que se desprende de su práctica del Feng-Shui, es la dimensión temporal, la cual nos muestra que hay un *antes* valorado como negativo, en donde la situación familiar era de mayor conflicto; y un *ahora* positivo, en donde esto se modifica y ella se siente mejor y más tranquila:

“antes teníamos muchos problemas familiares, mi papá tenía mucho problema para conseguir trabajo, yo me peleaba mucho con mi mamá, con mi hermano.. siempre has dicho, cuando entras a una casa y te sientes así como que, mala vibra, así sentíamos nosotros, antes de todo esto y entonces cuando mi mamá lo empezó hacer, empezó ella hacer los cambios sin decirnos nada, nos decía pon esto ahí, esto le toca ahí, ¿para qué?, “tú ponlo”, y ya empezábamos, yo hasta le decía a mi mamá, me siento más tranquila, me siento mejor, no sé, ya no nos peleamos tanto, ya cuando veía que salía casi todos los viernes a cursos, cursos, cursos, yo, ¿cursos de qué mamá?, y ya fue cuando ya sin querer me tuvo que enseñar...”.

Su búsqueda gira en torno a “llevar una vida bien”, lo cual consiste en:

“...satisfacerte a tí mismo, como persona, como tal vez si tienes una familia, satisfacer las necesidades de tu familia, en cuestiones como persona, no materiales, lo material va y viene, simplemente, que tú estés bien contigo mismo, que estés bien con las demás personas y ya, que seas un buen ser humano, nada más”.

Lo que está en el fondo de la visión de Sofía, es la idea de la armonía, que le proporciona el Feng-Shui, en la búsqueda por una vida mejor. Como lo sintetiza el siguiente cuadro:

	Positivo	Negativo
Relación con el sí	Creyente a mi manera	Católico
La búsqueda vital	Llevar una vida bien	Obtener el perdón y liberarse de la culpa
Acciones	Practicar Feng-Shui	Va a la iglesia todos los domingos
Actores	Mamá	Abuela, papá
Tiempo	Ahora	Antes
Espacio	Casa	Iglesia

En lo que respecta al vínculo familiar, tenemos que las acciones de la mamá, se encuentran en el polo positivo, ya que éstas han contribuido a su búsqueda vital, mientras que la figura de la abuela materna, es negativa, ya que es la que se opone, como la figura del católico tradicional. Además existe como ya veíamos una dimensión temporal, en la cual, existe un ahora valorado como positivo, y un antes valorado como negativo, y que tiene que ver con las acciones en las cuales ésta fue socializada.

## **1.2 El caso de Alfonso. Religiosidad reflexiva**

Este también resulta enriquecedor, pues en él aparece la dimensión espacial, a nivel comunidad (Tecómitl), que está en relación con su forma de ser creyente, y se opone como en el caso de Sofía, al modelo de católico tradicional, el cual es representado por las personas que habitan en Tecómitl:

“...tal vez mi modo de creer, no es el más convencional, no es el más aceptado, porque precisamente donde vivimos, Tecómitl que es un pueblo, pues todavía las personas tienen cierta mentalidad de que la iglesia tiene mucho que ver en sus vidas,... prácticamente lo ven como un gobierno, no, y más que nada sería cuestión de fe, pero lo ven como un gobierno, de lo que dice el Padre...”, “no comparto la jerarquía que le dan a la iglesia”.

Aquí, podemos ver su percepción acerca de las personas que habitan en el pueblo, y las cuales, mezclan dos elementos que para Alfonso se encuentran en evidente oposición, y que son por un lado, las cuestiones de fe, como él las nombra, y el gobierno de la vida privada de las personas. Esto refuerza la idea del uso de los elementos del catolicismo, en este caso de la Biblia en relación al conocimiento (y a un acto reflexivo), y no como una guía para la vida:

“Cuando quiero averiguar algún tema religioso digamos algún pasaje de la biblia, pues entonces voy a la Biblia y la leo, leo el pasaje que me interesa, no, pero no lo leo con una intención de ser alguien que sigue, no lo veo con esa fe, con esa devoción sino lo leo más que nada para saber a qué se refiere lo que sea que haya leído que hace alusión a ese tema”.

“...yo siento que al momento de leer la Biblia tienes que tener una mente abierta y analizarla y llegar a tu propia conclusión, que muchas veces no va ser igual a la de otra

persona que haya leído el mismo párrafo, entonces es cuestión de que tú entiendas qué quiere decir y llegues a tu propia conclusión”.

Las percepciones que tiene sobre su socialización en el catolicismo, se cruzan con la dimensión temporal. Donde hay un antes acrítico y un después crítico, en relación a las creencias:

“...Tenía como ocho años, iba a jugar con los cuates, a aprenderme estrofas, a aprenderme párrafos, pues fue una experiencia como si fuera la escuela... no estaba, tan, como decirlo, no tenía las creencias, el nivel intelectual que ahora tengo, para criticar, entonces yo lo veía como tener que ir, aprenderte unos párrafos, te los aprendiste, ¡bien!, ya te puedes ir a tu casa y es todo...”.

En el material, aparece la institución eclesiástica no como un medio para resolver problemas de la vida cotidiana. Y aparecen otros medios, como el internet y los amigos. La posición del internet, es privilegiada, como parte de su discurso acerca del conocimiento que sí es confiable:

“En cuestiones de sexualidad, yo creo que la iglesia es la menos indicada. Yo tengo la suerte de contar con ciertos recursos tecnológicos, como es el internet, para buscar dudas que tengo, ahora, no es sólo internet, más yo creo que es la más confiable, pero en alguna primera instancia, cuando tengo la oportunidad entre amigos, no preguntarles como guías sino para saber puntos de vista, experiencias y después investigar yo por mi cuenta, pues en internet, en la ciencia vamos”.

Esto último tiene que ver con su objeto de búsqueda, que es “vivir bien”, mismo que le genera beneficios:

“...al decirte de vivir bien, engloba varias cosas, no sé, daño a otra persona, si puedes ayudar, ayuda, si no puedes, pues no estés con rodeos, de que sí, al rato, mañana, que sí puedo y al final no, entonces, pues engloba muchas cosas el decirte vivir bien, saludable...”.

“...en lo personal procuro trabajar, o retomar los estudios, ver lo que ha hecho en otras personas el no querer superarse, no sé, yo no quiero caer en eso y procuro trabajar y vivir bien, estudiar, retomar los estudios”.

“...no me ha generado problemas, no tengo los problemas que mucha gente me plantea, me dice al platicar y no porque esté basado en que la religión me lo prohíba...”.

Para Alfonso, la socialización con otras religiosidades no es tan fuerte como en el caso de Sofía, pero al igual que en el caso de Carmen, muestra apertura, y respeto, lo que indica una flexibilidad en la creencia:

“Participado no, he visto cómo a veces algunas personas profesan su fe, pero de ahí a que yo participe, no, nunca”, “Pues, nada más de respeto, y si esas prácticas hacen que en esas personas nazca algo bueno, buenos actos, algo bueno, pues ¡felicidades!, y que sigan así” (Alfonso).

En lo que respecta a la relación familiar y el elemento religioso, se tiene que no hay como en el caso de Sofía una transmisión de valores:

“...de que en mi familia seamos muy católicos, de que vayamos a la iglesia, no, de hecho yo creo que la mayoría de mi familia comparte mi punto de vista...”.

Lo que se puede ver en este caso, es que su búsqueda gira en torno a vivir bien, como es el caso de Sofía. Sin embargo, esto implica tomar otros medios para lograrlo, el internet y la escuela. Además aparece un elemento temporal, que es un antes negativo, acrítico y un ahora crítico:

	Positivo	Negativo
Relación con el sí	Creyente a mi manera	Católico
La búsqueda vital	Vivir bien	
Acciones	No hacer el mal, ayudar, saludable, trabajar, retomar los estudios	Va a la iglesia todos los domingos, cumple con las celebraciones y algunos protocolos
Actores	Amigos	Sacerdote
Tiempo	Ahora (crítico)	Antes (acrítico)
Espacio	Internet, escuela	Iglesia

## **1.2 El caso de Carmen. Religiosidad de usanza**

En éste aparecen menos elementos sobre la plurisocialización religiosa. Es por ello que sólo mencionaré algunos puntos más relevantes con respecto a la especificidad de la creencia.

Manifiesta una tolerancia religiosa, que tiene que ver con participar en otros eventos y respetar las decisiones del otro, así como convivir en la familia con otras religiosidades:

“...más que nada es respetar, que si él respeta tu religión, pues tú también respetar la de él, porque mi cuñado no sé si sea cristiano, o testigo de Jehová y si él respeta la mía, pues yo por qué no voy a respetar la religión de él”.

“sí me han invitado, pero por falta de tiempo no he podido ir, sí me gustaría ir y saber cómo son”, “de unos Cristianos, unos Testigos de Jehová y me invitaron a conocer cómo se le reza a la Santa Muerte, una amiguita de mi hermana”.

Se refiere a esta última, diciendo que le llama la atención, lo que comienza a dejar entrever la flexibilidad de la creencia:

“...me gusta, no la practico...”, “...he leído sobre ella, pero no es tanto de creencia sino simplemente el gusto de traerla, me gusta la imagen que representa, pero en sí para practicar una religión que sea ella, pues no”.

Ha participado en peregrinaciones, aunque sólo por vivir la experiencia, lo que se traduce como en el caso de Sofía, en un desinterés absoluto por la celebración de la festividad. Donde lo que se manifiesta únicamente es el interés por la experiencia lúdica, y no una devoción o fe:

“Más que nada es, una de tantas veces, es porque le pedí algo, te voy a ser sincera, yo no soy devota a la Virgen de Guadalupe, no soy muy creyente de ella y por qué voy, pues tampoco lo sé...me gusta ir, me gusta vivir de nuevo la experiencia cada año y en sí el año pasado fui porque había prometido más que nada irme caminando de nuevo hasta la Villa y más que nada ir a verla”.

Además, ha recibido en su casa al Santo por quienes sus padres muestran devoción, “la Preciosa Sangre de Cristo”:

“...es del pueblo de donde son mis papás”, “...me dio gusto, no tanto por mí sino por mis papás...pues son muy devotos hacia él, que les haya concedido lo que ellos le pidieron, de que les esté dando salud o más que nada que ellos tengan una esperanza”.

Por otro lado, existe una particularidad interesante en la oración de Carmen, ya que esta se caracteriza por los rezos establecidos por la religión católica:

“en las noches rezo, siendo sincera, yo rezo diario, todos los rezos que me sé...”, “unos en la iglesia, cuando iba a la doctrina los aprendí y otros ya me los sabía, me los enseñó mi papá...”.

Lo que se ve en el material, es que son sus padres agentes fundamentales, en su socialización religiosa. Pero no se ve como en el caso de Alfonso, creencias más autónomas sino impuestas. Donde la tradición es lo que media tanto sus prácticas como sus creencias:

“...a mis hijos yo los pienso bautizar en la iglesia católica por costumbre, ya si ellos cuando estén grandes se quieren cambiar pues no me metería, porque es su decisión”.

Además, ve a la institución, y al sacerdote como alguien negativo, que no te ayuda a resolver tus problemas en la vida cotidiana:

“él sólo te pone a rezar una penitencia, Aves Marías y Padres Nuestros, pero en sí no te aconseja...”.

“en sí ahorita ya no estás de acuerdo con lo que dice el Padre, pues él trata de imponer su voluntad y no como antes que te daban opciones...pero a fin de cuentas lo que están logrando es que te vayas desapegando de la iglesia”.

Para ella, Dios no está en el centro de su creencia, sino su referencia a los Santos que indica una relación con la religiosidad popular, sin embargo, ésta no queda del todo clara, esto es posible verlo, en su referencia a las imágenes:

“tengo estampitas de Santos, tengo a mis niños Dios, son los dos más grandes y los demás son de mis hermanas y de mi mamá, tengo estampas de San Ramón, San Charbel, la Virgen de la Confianza, la Virgen de Guadalupe, al Señor de Chalma, a San

Miguel...una es del pueblo de donde son mis papás... una de San Rafael que es de Puebla y tengo a San Judas y nada más, creo” (Carmen).

“...hay veces que si me persigno o a veces si me acerco y les doy un beso, pero nada más a los míos (sus niños Dios)”.

Su búsqueda vital, gira en torno a ser una persona mejor, como lo muestra el siguiente cuadro:

“...la religión es para que tú creas, tengas esperanza y...una persona mejor”<sup>91</sup>.

	Positivo	Negativo
Relación con el sí	Creyente de la religión católica	Católico
La búsqueda vital	“ser una persona mejor”	
Acciones	Ayudar	Va a la iglesia todos los domingos
Actores	Padres	Sacerdote
Tiempo	Ahora	Antes-Después
Espacio		Iglesia

#### **1.4 El caso de Enrique. Religiosidad emancipada**

Está caracterizado por la participación de la familia en eventos religiosos de la iglesia católica, desde que él era pequeño:

“De los siete, a los diez años, acudía cada domingo a misa. Más aparte la línea que llevaba mi papá, pues ir a los rosarios de aquí, de allá, de fulano, de sultano, rosarios de imagen y demás...”.

Sin embargo, y a pesar de estar socializado en un ambiente apegado a la institución religiosa, su involucramiento no era constante. Ya que para él, es muy importante hacer las cosas por voluntad y no por obligación. Donde su padre<sup>92</sup> es un ejemplo de vocación religiosa:

<sup>91</sup> Los espacios vacíos en el cuadro, son porque estos elementos no aparecen en el material.

<sup>92</sup> Quien llevaba veinticuatro años de participar en estos eventos.

“Sí nos hacía participar, pero no era tan frecuente ni tan constante, porque yo soy de la idea de que cuando te gustan las cosas, las haces por propia convicción y vocación, cuando no te gusta hacer las cosas, ni aunque te obliguen y te hagan a fuerza las cosas, no las haces. Mi participación...era acompañar a mi papá, ir a rosarios de difunto, de imágenes”.

Este elemento de lo que se hace por obligación y lo que se hace por voluntad, también aparece en Carmen, pero no como voluntad sino como devoción.

Actualmente, su involucramiento en lo religioso ha disminuido a causa de su proyecto de vida:

“sí me involucré en ciertos puntos, pero llega la adolescencia y como que te interesan otras cosas más que lo religioso”.

“pasa el tiempo y tienes otro tipo de interés, otra visión hacia tu persona, que hay cosas que te dejan de interesar y hay otras que te interesan más y le pones un poco más de empeño, un poco más de atención a esas cosas que crees que para ti son importantes. Ahorita sinceramente para mí, lo que viene siendo la religión, como que no estoy ni en contra ni a favor, pero ahorita tengo otras metas, diferentes a involucrarme a lo que es la religión”.

De los dos anteriores pasajes se desprende una dimensión temporal muy interesante, que nos habla como en el caso de Alfonso, de un antes y un ahora, y que se relaciona con un antes que es acrítico y religioso; y un ahora crítico, con otra visión y otras metas. Donde él ahora es valorado como positivo y el antes como negativo. Esto se resume en el siguiente cuadro:

Antes -	Ahora +
Niñez	Adolescencia
Interés por la Religión	Interés por otras cosas, otras metas: personales (estudio, trabajo) y familiares (tener una casa e hijos)
	Otra visión hacia tu persona

Las metas de las que habla, son de dos tipos: individuales y familiares, y se relacionan con el objeto de búsqueda:

“hacia mi persona, en seguir superándome en lo que vendrían siendo los estudios, lo que vendría siendo mi trabajo...a nivel familiar, soy felizmente casado y sería una meta muy buena hacer una casa, formar algo ya bien con mi pareja, tener hijos...”.

Al parecer se empieza a avizorar el objeto de búsqueda, que consiste en cumplir ciertas metas a nivel personal y que tienen que ver con un mejor estilo de vida.

Aparte de esta dimensión temporal, aparece también una dimensión actorial, donde son los padres los agentes que transmiten los elementos religiosos, que consistieron en la asistencia a las fiestas de celebración a los Santos, y dejaron del lado la realización de los sacramentos de la iglesia católica, en este caso, la comunión y la confirmación de Enrique, quien sólo se encuentra bautizado. Al preguntársele sobre esto, responde:

“un poco de influencia dentro de lo que es el ámbito familiar, de mis padres, porque anteriormente llevaban otro tipo de situación, otro tipo de problemas que pues a lo mejor y no tuvieron el interés o la dedicación entera para decir “oye, ve a la iglesia a tomar misa, ve a la iglesia para que te prepares para tu primera comunión o la confirmación” o algo por el estilo, a lo mejor sí fue un poco de falta de interés dentro de los padres, pues como tanto mía”.

Sin embargo, actualmente no tiene interés por realizarla, pues conocer el dogma de la religión católica no pertenece a sus metas en el presente:

“Sí lo he pensado, pero como te lo dije anteriormente, falta un poco de interés, un poco de falta de interés hacia la situación, ahorita estoy enfocado en otro tipo de situaciones como para ir a la iglesia, como para ir al catecismo, tomar clases y todo eso, porque tengo otras metas, otra vista hacia adelante y para mí retroceder a ese punto, pues como que ya no se me haría tan viable, a lo mejor más adelante como pasó con uno de mis hermanos, hacer la primera comunión cuando me case, a lo mejor y sí lo llevo a hacer, porque pues se puede”<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> En este sentido, se percibe cierta tensión que tendrá que resolver más adelante, pues su pareja es de religión cristiana. Ellos hicieron mención de casarse por el civil y que sus hijos no serán bautizados en ninguna de las dos religiones que ellos ejercen.

A pesar de que muestra poco interés por la religión católica, no se cambiaría de religión, debido a su falta de constancia:

“si no profeso la mía como debe ser, no voy a ir a profesar otra religión...simplemente no podría cambiarme a otra religión, si no puedo llevar a cabo la mía”.

Actualmente, en lo que respecta a su relación con otro tipo de religiosidades, él convive con su pareja quien pertenece a la religión cristiana, la cual, no es una relación de conflicto, debido a que él muestra respeto por las otras religiosidades:

“no llegamos a mezclar las culturas o las religiones, simplemente para mí es, yo respeto tu religión, tú respetas la mía, y no hay ningún problema, si tú vas a tu misa, a tu plática”.

Aunque él sostiene que no se cambiaría de religión, muestra cierta apertura por la opción del Cristianismo:

“a lo mejor por curiosidad y por saber un poco más, voy con esa persona (en este caso se refería a su pareja), si esa persona quiere ir conmigo a tomar misa o a escuchar misa a la iglesia bienvenida sea, la relación de católico, cristiano, judío, ateo, para mí es normal, es como convivir con cualquier otra persona, porque no mezclo...para mí no es de mezclar la raza, color, sexo, religión, ideales políticos, ideales de futbol, para mí no va”.

“A escuchar, a aprehender, pero no a cambiarme, porque vuelvo a lo mismo, si yo no profeso mi religión como debe de ser, paque voy a ir...de hipócrita a otra religión si tampoco voy a prestar atención”.

Su participación en una de las reuniones cristianas muestra una atracción por lo nuevo, y le resulta una experiencia positiva:

“interesante, retroalimentativa, y buena, porque conoces algo nuevo, algo fuera de lo cotidiano, a lo mejor si no le pongo mucha atención a la fe católica, a lo mejor me llama un poco la atención la fe cristiana y una y otra van...ora sí que todo va para lo mismo”.

Enrique no tiene otras fuentes de donde derive su fe<sup>94</sup>, pues como ya vimos no muestra un interés ni devoción por las imágenes, ésta corresponde sólo a la devoción de sus padres por diferentes Santos o imágenes:

“en mi casa nada más lo que vendría siendo la fe católica, las imágenes, bultos, tarjetas postales de lo católico “la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús, San Martín de Porres, San Martín Caballero, Cristo representado en la Cruz”.

“fe a una imagen, no...respeto la ideología de las personas, pero cuando hago una petición, una oración...para mi simplemente sería voltear al cielo, “Padre mío ayúdame, tengo este problema, dame la luz y el entendimiento, la paz y la serenidad para poder hacer las cosas”.

Cuando sus padres recibieron a la Virgen de Guadalupe en el estandarte que sale de peregrinación a Chalma, a él no le tocó vivir la experiencia debido a su trabajo, pero la interpreta como un momento positivo para su familia:

“positivo, de fe, tranquilizador, de fiesta y devoción por tener ahí a la imagen en casa”.

Ha visitado Chalma, de manera individual, no en peregrinación y al igual que Carmen su experiencia es más lúdica, sólo por vivir la experiencia:

“De fiesta, ora sí que yo lo tomé, de fiesta”.

“Simplemente llegaba al ambiente de la fiesta, y llegar a orar unos cuantos minutos, y hacer en el lugar donde estás un convivio con la gente que está ahí, con la gente que conoces, con la gente que participa en ese tipo de peregrinación”.

Los momentos en los que ha sentido más cercana la presencia de Dios, se relacionan con una petición que le hicieron sus padres a San Judas Tadeo, la cual interpreta positivamente y para él representa una experiencia positiva:

“Platica la historia de mi familia que hace muchos años, por cuestiones y azares del destino, yo era prácticamente producto muerto, cuando nació, tanto fue la fe, la vocación y la petición de mis padres, que lo podríamos determinar como un tipo de milagro, milagro que este yo ahorita aquí afortunadamente y pueda contar todo lo que te he estado contando y tener veinticuatro años y ser dichosamente casado”.

---

<sup>94</sup> Tampoco cree en el tarot y la suerte, porque las considera una estafa.

“aquí en Tecómitl hay una imagen que se llama San Judas Tadeo, que fue a la imagen o al Santo que le pidieron mis padres que me sanara, que me curara de todo lo que tenía yo en el momento”.

Fue un milagro, “porque no encontraron explicación alguna por qué mejoré”

“un milagro a lo mejor en este caso, para mis padres, para mí sería, soy afortunado de estar aquí, de estar ahorita teniendo esta entrevista contigo, que hace veinticuatro años, a lo mejor y ni pensarlo”.

Enrique menciona que para que tenga una fe como la que otras personas tienen, que en este caso bien podrían ser sus padres, necesita vivir una experiencia sobrenatural, y que también se podría traducir como una experiencia similar de milagro como la vivida por sus padres. Esto es posible verlo cuando se le pregunta sobre la existencia de Dios:

“no siento la fe, no siento la invocación, de eso, de que este yo seguro de que si en verdad existe, a lo mejor lo que necesito para poder tener la fe, que a lo mejor muchos tienen, es tenerlo de viva imagen, de frente, para poder, no sé, caer en lo que ya viene siendo una compenetración total en lo que es la religión”.

“Podríamos decir que una manifestación”.

De modo que al tener una manifestación de la existencia de Dios, todo lo que éste engloba cobraría sentido, el que para él no tienen las imágenes y demás:

“Dios para mí engloba todo, Santos, imágenes, bultos, estampas, estampillas, todo, todo, todo, para mí Dios engloba todo lo que viene siendo la religión, no es que lo sea explícitamente él, sino que simplemente para mí entender la religión, sería así, Dios es el que, por decirlo así, mueve, o se relaciona todo hacia él”.

Finalmente, para él es mejor que los hijos decidan por ellos mismos, pues la cuestión de hacer las cosas por voluntad es algo central:

“como la línea que yo he llevado durante diez años, que mis hijos decidieran, en determinado momento, si quieren llevar esa línea de ir a la iglesia, de estar orando, de ir a misa, de ir al catecismo, de ir a confesarse, ya sería para mí una cuestión libre, de que ellos mismos decidieran, que les naciera por voluntad propia, de hacer hacia la religión, porque forzar a alguien a hacer algo que a lo mejor no quiere, pues dicen que los zapatos ni a fuerzas entran”.

En el cuadro a continuación expuesto, podemos ver de manera sintética que la “búsqueda vital” de Enrique consiste en lograr un mejor estilo de vida. Donde la religión institucionalizada, la fe en Santos e imágenes, así como la religiosidad de sus padres son elementos que no contribuyen a lograrlo, a diferencia del trabajo, el esfuerzo individual y la confianza en sí mismo, que sí lo hacen:

	Positivo	Negativo
Relación con el sí	Creyente a mi manera	Católico
La búsqueda vital	“mejor estilo de vida”	
Acciones	Ir a misa uno que otro día	Va a la iglesia todos los domingos
Actores	Padres, pareja	
Tiempo	Ahora	Negativo
Espacio	Trabajo	Iglesia

## **5) Modelo del católico tradicional**

### **a) Relación con el sí**

Las características de este modelo, a la inversa del modelo del buen creyente, implica la presencia constante, se encuentra apegado a la institución y a la figura del Sacerdote como eje articulador de la creencia. Además de que es considerado un agente que coadyuva a la solución de conflictos de la vida cotidiana.

Este modelo toma forma en la entrevista de Mildred, quien representa la figura del católico tradicional, y la cual, se opone al modelo anterior del buen creyente representado por Sofía, Alfonso, Carmen y Enrique. Sin embargo, en el caso de Mildred esta figura es un tanto laxa, pues a pesar de que la asistencia a la iglesia es muy importante, no es constante (de cada ocho días), sino que se basa en la asistencia a las celebraciones importantes para la religión católica, como son: el miércoles de ceniza y las misas de Semana Santa, y no como en el caso de los creyentes, quienes sólo asisten a celebraciones de festividades como XV años, bodas, etc.:

“cada ocho días no podemos, no tenemos tanto tiempo, pero pues sí cuando son las celebraciones importantes, como por ejemplo ahorita que fue miércoles de ceniza, Semana Santa, todo eso, pues sí tratamos de ir, no todo el día, ni a toda la misa, pero sí hacer presencia, para recordarles a ellos (a sus hijos) qué es lo que está pasando, explicárselos”.

Para Mildred la iglesia es el espacio privilegiado, el cual, la saca del estrés de la vida cotidiana:

“sientes calma, porque a veces andas así todo estresado, y ya llegas a la iglesia y como que ya, se te olvida ‘hay tengo que hacer la comida, tengo que...’, te calmas, te relajas un ratito y ya, pues a lo que estás”.

El vínculo con la figura del Sacerdote también es muy importante, ya que le proporciona confianza y ayuda, contraria a la visión que tiene de éste el buen creyente:

“te dan la confianza de escucharte y te aconsejan, qué es lo que tienes o puedes hacer”.

“la última vez que yo me confesé, el sacerdote no me dijo exactamente, “tienes que comportarte así”, sino más bien como que me aconsejó, “mira para que te sientas mejor, puedes hacer esto y esto”, y de cierta manera sí le hice caso, porque me sentí mejor con lo que me dijo”.

Ser un buen católico, consiste en respetar la tradición:

"es el que se apega a lo que te enseñaron desde niño, todos los sacramentos, todos los mandamientos de la iglesia católica, hay que estar pues cumpliéndolos, porque no puedes considerarte un buen católico si nunca vas a la iglesia o si nunca pones en práctica lo que aprendiste”.

Y por supuesto ella se siente parte de este tipo de personas:

“trato de cumplir con todo lo que está dentro de lo que la ley de Dios marca, no se puede a veces al cien por ciento, pero trato de hacer lo más que se puede”.

Por lo tanto, la figura del creyente a mi manera, es aquel que no practica el “deber ser” de la religión católica:

“no trato de imponer mi voluntad en eso...las personas que dicen “es que yo soy creyente a mi manera”, pues, me parece que no van sus pensamientos de acuerdo a lo que tienen que ir, cambian las cosas a su propia conveniencia, y así no se vale”.

De lo anterior, se deriva el siguiente cuadro:

Buen católico	Creyente a mi manera
No impone su voluntad	Impone su voluntad
Va a las celebraciones importantes de la iglesia	Va a la iglesia cuando quiere
Deber ser: sacramentos, ir a misa los domingos, lo que te enseñaron de niño	No van sus pensamientos de acuerdo a lo que tienen que ir
Trata de cumplir con la Ley de Dios	

## **b) La oración**

Sus prácticas se encuentran vinculadas a la iglesia, como lo son: el rezo, comulgar y confesarse.

El rezo de Mildred, a diferencia del rezo directo e íntimo con Dios del buen creyente, consiste en realizar los rezos básicos de la religión católica: el Padre Nuestro y el Ave María:

“trato de hacerlo todas las noches...lo hago interior, nada más de pensamiento”.

“siempre le rezo el Padre Nuestro a Dios, ora sí que a Dios y siempre rezo un Ave María a la Virgen, entonces siempre trato de estar con los dos”.

En lo que respecta a la práctica de comulgar, surge la idea del pecado, la cual se toma muy en serio. Es claro cómo su concepción de los preceptos católicos, se encuentra determinando su práctica:

“en la situación en la que me encuentro, legal, todavía no estoy totalmente divorciada, se supone que es un pecado vivir con alguien en unión libre, no puedo comulgar, cada que voy a la iglesia no puedo comulgar”.

La experiencia que ha tenido al confesarse está relacionada con un momento difícil de su vida, y es valorada positivamente, ya que la ayudó a sentirse liberada:

“la última vez que me confesé, ya tiene como dos años, no era para alguna celebración o algo, pero sí fui y me confesé”.

“fue una sensación como de alivio, porque de cierta manera estaba viviendo en ese momento de mi vida una situación difícil... y entonces sí fue así como que me quite un peso de encima, ya se lo dije a alguien por ejemplo, y ya, se supone que quedas libre de pecados hasta ese momento”.

Esta última idea de liberarse del pecado, es la que Sofía critica duramente.

Para Mildred, la fe católica tiene que ver con un “deber ser”, o lo que Alfonso llama “ciertos protocolos”, y que además está en relación con la costumbre:

“Desde que yo tengo uso de razón, nuestros papás nos llevaban a la iglesia católica, como debe de ser, que los domingos a misa, que si era fiesta de guardar, pues había que ir, me bautizaron por la iglesia católica igual, primera comunión, fui creciendo con la costumbre de ir a la iglesia católica”.

### **c) *Concepción teológica***

Mildred quien representa la figura del católico tradicional considera al igual que la figura del creyente, que Dios es un ser que te ayuda y que está en todas partes. Sin embargo, como ya mencioné ella privilegia a la iglesia como un espacio donde se puede hablar con Dios y darle gracias:

“está donde tú estés, porque realmente tú eres el que lo busca y el que lo llama, él que recibe la ayuda, entonces no necesitas estar en la iglesia para poder pedirle algo o para agradecerle algo, lo puedes hacer desde donde estés, está donde tú estés”.

“generalmente es agradeciéndole, por ejemplo ahorita que me he sentido mal o el año pasado, que fue mi peor año en salud, pues agradecerle que me haya dado otro chancito de vivir estos meses, de ella (su hija de dos años) por ejemplo, que también unos meses antes hubo riesgo de que ya no llegará a término, entonces cuando llegaba a ir a la iglesia, porque en ese tiempo era más complicado, estábamos más arriba y teníamos una panza más gigante y pues casi no bajábamos a la iglesia, sí llegábamos a bajar “sabes que, gracias, porque estoy aquí”.

A diferencia de Enrique, Mildred no pone a prueba la existencia de Dios, pues lo siente:

“yo creo que las experiencias que se tienen, que se van teniendo en la vida, sí tu lo llamas, lo encuentras, sí tú lo buscas, lo encuentras, pues no lo vas a ver presente como una persona humana o como algo material, pero pues sí adentro se siente que está presente”.

La experiencia más cercana en relación con Dios, la encuentra en el vínculo familiar con su papá, su hermano y sus hijos:

“Cuando me regresé a vivir con mi papá, hace ya tres años. La relación con mi papá era así como que, siempre ha sido como muy distante, y es así de, sí vas a vivir aquí, pero yo no te voy a dar dinero para que comas o cualquier otra cosa, aquí tienes el

techo y ya. Entonces cuando yo me regresé a vivir con él, mi hermano como que estaba más acercado a la iglesia, entonces me decía “no te preocupes, todo tiene que salir, primeramente Dios”, y él, fíjate que mi hermano como que nos acercó, él ya traía eso de que iba a la misa, él vivía con sus compañeros, pero iban a misa, entonces como que sí sentí así de golpe la experiencia religiosa o cómo se puede decir, porque él nos iba inculcando, incluso a los niños “ya se persignaron, ya rezaron, ya dieron gracias a Dios de que amanecieron, ya dijeron gracias a Dios por...ahorita que acaban de comer...”.

“aparte de la ayuda material que nos pudiera haber brindado, nos brindó ayuda moral, que era lo que en realidad necesitábamos”.

## ***Especificidades en torno al modelo de religiosidad del católico tradicional***

### ***2.1 El caso de Mildred. Religiosidad perenne***

A continuación, veamos las peculiaridades de éste modelo, por ejemplo en lo que respecta a la relación con otro tipo de religiosidades, manifiesta que no le ha llamado la atención, aunque también muestra respeto por éstas:

“la verdad nunca he ido a una iglesia que no sea católica, ni siquiera por curiosidad”

“he tenido vecinos que sí me decían “es que mira, en mi religión esto o aquello”, pero nunca en realidad me ha llamado la atención decir, ah bueno, voy a probar a ver que pasa”.

“es buena, porque no nos adentramos en “tú eres de esta religión”... o sea generalmente si nos reunimos es para convivir de otra manera, no para religión, de hecho, fíjate que es curioso, porque nunca nos hemos invitado al bautizo o a la primera comunión, o a la fiesta, solamente para cumpleaños o algo así que no sea religioso”.

De manera que el vínculo con personas de otra religión es relajado, pues convive con ellas sin generar conflicto. Esto es así, porque aunque inconscientemente no mezcla las festividades o celebraciones de su fe con estas amistades.

Retoma algunos elementos que están fuera de la religión católica, por ejemplo, ha leído los horóscopos y realizado limpiezas para sacar el aire (huevo):

“los horóscopos que llegamos a escuchar en la tele o la limpieza, la típica del huevo porque tienes aire y ya, pero más profundamente pues la verdad no”.

Muestra apertura a participar en retiros para jóvenes organizados por la iglesia del Pueblo:

“me propusieron que nos fuéramos a un retiro, pero nada tenía que ser mamá y papá, pero pues, con quién dejas a los niños, entonces está difícil, y la verdad no tuve la oportunidad de cuando estaba soltera o sola, haber ido yo sola”.

Una de las fuentes de donde deriva su fe, está en la radio católica, la cual, sirve como sustituto cuando no va a la iglesia:

“escuchamos el programa (620 de a.m.) que pasa los domingos, donde transmiten la misa, pero nada más ahora sí que la misa y ya le quitamos, ya ves que después sigue la hora en la que hablan de todo lo que trató la misa, pero a veces ya no nos da tiempo y ya le apagamos y ya nos vamos a hacer otras cosas”.

“el de Semana Santa, que fue el último que escuchamos, me llama la atención que el Padre trate de acercar a los jóvenes a que vayan a la iglesia, porque dice “es que ustedes vienen, pero se quedan por allá en los puestos o afuera en el baile o esperando a sus papas allá afuera”, dice “y la gente grande, es la que realmente entra a la misa, sigue la celebración de todo lo que es, y ustedes no”...y ustedes, “ah, pues, te alcanzo al rato, y al rato ya nada más te alcanzo ahí y ya me encuentro con mis amigos en la esquina, pero nunca entra a la iglesia”, y entonces sí, los trata de llamar y de hecho abren convocatorias para que los jóvenes solteros, de tal a tal edad, participen en el viacrucis de Semana Santa”.

Ella no se siente identificada con estos jóvenes, pues representan al creyente a mi manera:

“yo sí, de hecho, si voy a la iglesia, entro a la iglesia y sí me gusta quedarme a la misa, a veces te digo, no se puede, entonces entras y si hay misa, te persignas, entras un ratito y ‘no pues ya me tengo que ir’, no puedo hacer otra cosa y entonces ya, vámonos con todos (sus hijos) para afuera, pero sí trato de entrar y de escuchar de qué trata, pues para estar...”.

Hay algunos momentos en que ha estado en desacuerdo con el Sacerdote o con la iglesia:

“Sí, una vez me tocó, que iba a la misa y dijo que deberíamos de tener muchos hijos, que porque ahora decimos, “es que nada más uno, porque hay que darle muchas cosas” y que antes los abuelitos no se preocupaban por si les daban frijoles a todos, o

si todos iban a la escuela, pero que no era un motivo para no tener hijos, o sea, que deberíamos procurar tener más familia, para que y la familia sea grande y unida, porque dice que ahora las familias nada más son: el papá, la mamá y el niño, y que eso está mal. Y entonces sí estuve en desacuerdo, porque dije “como cree”, si tenemos muchos, pues no les podemos dar lo mejor de nosotros ni lo mejor de las cosas que...y en esa situación sí estuve en desacuerdo”.

Con respecto al aborto y al uso de anticonceptivos, está en desacuerdo, pero considera que deberían aceptar algunas excepciones, como es el caso de las mujeres que son abusadas sexualmente. Lo cual, muestra cierta flexibilidad de la creencia.

Así, vemos que la apertura por otras creencias está en ambos modelos, y la mayor diferencia entre ellos, es que uno está basado en el vínculo institucional y el otro no.

La devoción por las imágenes de la religión católica está presente en Mildred y está en relación directa con sus abuelos maternos y su madre:

“me gustaría tener una Virgen, en la casa de mi papá teníamos una Virgen, pero pues ese cuadro lo compró mi mamá hace muchos años y allá sigue, pero no, propia, no”.

“yo creo que ya es por inercia, porque te digo que desde muy pequeña, por ejemplo mi mamá compró ese cuadro y siempre ha estado ahí ese cuadro y en la casa de mi abuela también, es a la Virgen a la Virgen, entonces a lo mejor no es porque yo haya dicho, pues a la Virgen, sino porque es la costumbre”.

La experiencia positiva que se deriva de su creencia en las imágenes, es una petición de salud, En este caso, ella es devota de la Virgen de Guadalupe:

“cuando iba a nacer Victoria, porque pues yo tenía mucho miedo, estaba solita ahí en el hospital, porque pues mi papá como que no estaba muy de acuerdo con que yo me hubiera casado y me hubiera ido de la casa, entonces, pues mi mamá ya no vivía, ya tenía creo que once años de haber fallecido, entonces estaba yo ahí solita en el hospital, sí mi esposo estaba afuera, pero pues realmente no era de gran ayuda, él estaba afuera, entonces pues sí le pedí, que si salía bien, pues que iba a verla...de hecho llevamos a Victoria a la Basílica y todo, a prenderle una veladora, a darle las gracias”.

Además, lo más importante de la vivencia de su fe, se encuentra relacionado con la tradición:

“preservar las costumbres, no quedártelas o hacer que se pierdan, pasarlas, para que la gente...por ejemplo ellos (sus hijos) también tengan donde refugiarse cuando se sientan mal, angustiados, en lugar de salir a la calle y pelearse con el primero que pase, pues mejor que se calmen y recen una oración y les va funcionar igual”.

“me gustaría que vivieran, a lo mejor como yo crecí, apegados a la iglesia, no que se alejen, pues es bonito que se llegue la Semana Santa, y bueno, “la Semana Santa significa esto, y hacemos ayuno de carne, no comemos carne en vigilia por esto...”.

Parece que su objeto de búsqueda, tiene que ver con estar bien, tanto económica como moralmente, ella y sus hijos, y se relaciona al igual que en el caso del creyente, con tener una esperanza:

“Yo creo que en definitiva para que estés bien tienes que tener un balance en todo, porque a lo mejor puedes tener trabajo, pero si te alejas de la iglesia pues, estás bien en lo económico, pero mal en tu ánimo, tu moral...hay que tener un balance”.

“mi enfoque ahorita, es más en ellos que en mí, mi esperanza está en que ellos estén bien, sanos y estén contentos y felices, que ¿cómo lo van a lograr?, pues tienes que balancearse entre la iglesia, que es la fe, y lo que ellos puedan sentir, y el buscar en quién creer y el balance está en que si están bien educados van a tener mejores oportunidades sin duda, que las personas que no tienen el acceso a la educación”.

En este último pasaje, aparece la religión como uno de los elementos que contribuyen a su búsqueda vital, que consiste en estar bien y lograr un equilibrio; la educación es para ella, otro elemento que coadyuva en la realización de su objeto de búsqueda, como sucedía en el caso de Alfonso.

## **6) Construcción de un modelo analítico**

Aquí vemos finalmente cómo se completan los dos modelos en relación a la búsqueda vital de cada uno, tanto del creyente como del católico tradicional. Se percibe cierta similitud en cuanto a sus objetivos, lo que los diferencia es la forma de vivir la religiosidad, que en un caso mantiene regularidad en sus

prácticas con respecto a la institución religiosa, y en el otro caso sus prácticas son poco constantes:

Relación con el sí	Creyente a mi manera	Católico
La búsqueda vital	“Llevar una vida bien”, “vivir bien”, “vivir mejor”, “ser una mejor persona” “formar algo con mi pareja”	“estar bien” económica y moralmente, “lograr el equilibrio”
Acciones	Asiste a la iglesia sólo a bodas y XV años	Asistencia a celebraciones importantes: miércoles de ceniza, Semana Santa
Espacio +		Iglesia
Actores +		Padres, abuelos Sacerdote: figura que coadyuva a solucionar problemas de la vida cotidiana
Actores -	Católico tradicional: personas hipócritas Sacerdote: figura negativa, que no te aconseja, no te ayuda, de la cual se desconfía y se está en desacuerdo con sus planteamientos	El creyente. No asiste a la iglesia, no hace presencia
	Relación directa e íntima con la Divinidad	Relación a través del rezo: Padre Nuestro y Ave María

## Conclusiones

Podríamos empezar concluyendo que para el creyente no es necesario el vínculo institucional, para mantener su fe, puesto que tiene una forma peculiar de relacionarse con lo sagrado, que además no requiere de imágenes para poder hacerlo. Tal vez, como sugiere Canteras (2001: 138) “la generación de esta nueva moral requiere de espacios libremente “elegidos”-asociaciones espontáneas e informales-que permitan vivir activamente la experiencia de lo inmediato”.

Las opciones religiosas que tienen que ver con la institución (iglesia católica), no contribuyen a resolver problemas que los jóvenes tienen en su vida cotidiana, es por ello, que se va dibujando un modelo de religiosidad que está alejado del dogma institucional, con un alto grado de individuación en sus prácticas, inclinado hacia la búsqueda e incorporación de nuevas tradiciones, lo cual nos habla de un mayor grado de flexibilidad en relación al catolicismo tradicional.

A lo largo del análisis de las entrevistas a estos jóvenes católicos (Sofía, Enrique, Alfonso, Carmen) se puede ver que muestran un modo distinto de creer y de ser católico (creyente), caracterizado por la *resignificación de los contenidos de la creencia*. A partir de esta específica forma de creer se podría constituir un modelo de relación con lo sagrado, caracterizado principalmente por encontrarse alejado de las exigencias institucionales, por una relación distinta con la divinidad, así como un mayor grado de flexibilidad, para incorporar elementos provenientes de otras tradiciones.

Por su parte, la socialización religiosa durante la infancia de Sofía, Alfonso y Enrique es percibida como una experiencia negativa, donde no existía ninguna autonomía en cuanto a las creencias y las prácticas religiosas. Donde no se cuestionaba la creencia, ni la autoridad eclesiástica, cosa que ahora sí realizan, tanto en el dogma, como en las acciones de los mismos párrocos. Mostrándonos un antes acrítico y un ahora crítico:

	Antes -	Ahora +
	Niñez	Juventud

Sofía	Grupo de jóvenes	Fengh-Shui
Alfonso	Acrítico-catecismo	Crítico
Enrique	Interés por la Religión-familia apegada al vínculo institucional	Interés por otras cosas, otras metas: personales (estudio, trabajo) y familiares (tener una casa e hijos)

Carmen, a pesar de pertenecer al modelo de creyentes autónomos muestra ciertos matices, pues toma distancia con los tres casos anteriores, ya que prefiere seguir llevando a cabo prácticas aunque sea por costumbre, con lo que reafirma su vínculo con la tradición.

De manera que son los casos de Mildred y de Carmen, los materiales en los que se alude a la tradición. En este sentido, la primera a diferencia de la segunda, mantiene sus prácticas no sólo por costumbre, sino porque considera que éstas traen consigo cierta paz interior, y en ese sentido toma distancia del modelo anterior para constituir el modelo del católico tradicional, que como ya hemos visto, está caracterizado por un mayor vínculo institucional, donde la figura del sacerdote es central para resolver problemas de la vida cotidiana.

Sin embargo, la relación con el sacerdote en el caso de Mildred es un tanto ambigua, ya que a pesar de que retoma sus consejos y los contenidos del sermón como una guía en su vida, en algunas ocasiones no está de acuerdo con sus planteamientos. Lo cual muestra cierta flexibilidad en su creencia y la coloca como virtual candidata para formar parte de las filas de los jóvenes católicos que se autodenominan creyentes, ya que ésta es una de sus principales características.

Así, vemos que de los cinco entrevistados sólo uno corresponde al modelo de catolicismo tradicional, predominando así el modelo del buen creyente, por ser éste el más flexible y adaptable a la especificidad de sus condiciones de vida.

De manera que los jóvenes católicos de San Antonio Tecómitl, se han alejado de las prácticas sacramentales, básicamente de la confesión, por considerar que los consejos dados por el sacerdote no les sirven para resolver problemas en su vida cotidiana; del matrimonio, por considerarlo como un mero trámite; de

la comunión, (debido a que su vínculo con lo sagrado se encuentra desinstitucionalizado) puesto que su relación con la iglesia se da solamente en ocasiones especiales (cuando asisten a celebraciones como XV años y matrimonios de familiares o amigos), y en estos casos no toman parte de este rito. El bautismo, constituye en ellos el único elemento normativo de pertenencia a la comunidad católica, puesto que formó parte de su socialización primaria.

La forma que toma la religiosidad católica de los jóvenes en este lugar en particular, es la de una práctica desinstitucionalizada, más autónoma, creativa, pues incorpora elementos de otras tradiciones y se aleja de la creencia en las imágenes.

## Conclusiones Generales

En el caso de esta investigación, se encontró que existen por lo menos dos modelos distintos de relación con lo sagrado. El primero, es el modelo del creyente, que representa un modo diferente de creer, y de ser católico, caracterizado por la *resignificación de los contenidos de la creencia*. Y que además, se encuentra alejado de las exigencias institucionales, por mantener una relación distinta con la divinidad, así como un mayor grado de flexibilidad para incorporar elementos provenientes de otras tradiciones. Es esta particular forma de creer, la que Suárez (2010:18) llama “innovadores autónomos”, que creen a su manera y no tienen preocupación por la doctrina”. El segundo, es el modelo del católico tradicional, que se opone al modelo anterior, ya que para este, el vínculo institucional sí es importante, mantiene gran apego con el dogma y la figura del sacerdote es central, pues contribuye a resolver problemas de la vida cotidiana. Sin embargo, entre los jóvenes católicos de la localidad de San Antonio Tecómitl, predomina el modelo del creyente, por ser este el más flexible y adaptable a la especificidad de sus condiciones de vida, es por ello que a lo largo de estas reflexiones finales, me referiré sobre todo a este modelo.

Es indispensable reiterar que la figura del creyente, así como la del católico tradicional, son construcciones metodológicas que contribuyen a una mayor comprensión de la religiosidad de los jóvenes de esta localidad.

Efectivamente, como se plantea en la hipótesis de esta investigación, sí se reconstruye el proceso de creencia de estos jóvenes católicos, y se hace de una manera muy particular. Para tenerlo más claro, partamos de los tres ejes de análisis que he utilizado, concepción teológica, oración, y relación con el sí. El primero de ellos, nos muestra que éstos siguen creyendo en Dios, sólo que la forma en la cual se relacionan con la divinidad es más directa. La oración, sigue teniendo gran importancia, pero ya no solamente tiene que ver con el dogma católico, sino que se vuelve una actividad reflexiva, que además se encuentra en relación directa con las necesidades de la vida diaria, como son la salud, la protección, por ejemplo. Finalmente, en la relación con el sí, tenemos que para ellos, la figura del sacerdote ya no aparece como central,

pues su consejo no contribuye a resolver problemas de la vida cotidiana. Siendo ésta una de las razones que los aleja del vínculo institucional.

Es interesante entonces, la forma tan ávida en que los jóvenes han resignificado y diversificado sus creencias y por ende sus prácticas. Ejemplo de ello, es el caso de Sofía, quien mezcla diversos elementos de otro tipo de religiosidades, sin perder con ello la esencia del catolicismo, que es la creencia en Dios. Convirtiendo su religiosidad en un tipo de religiosidad light, que no le exige, que es flexible, pero que además le permite tener un mayor grado de autonomía en la forma como administra su fe. Esta misma autonomía, aparece en los casos de Carmen, Enrique y Alfonso, pero en este último además, los medios de comunicación (internet), le permiten tener un razonamiento crítico respecto de los elementos que incorpora a sus creencias.

Así que la afirmación de De la Torre es acertada al pensar, que el creyente es un “individuo creador de su religiosidad que toma de las culturas, antes incompatibles en términos de doctrinales, lo que más le convence para generar nuevos bricolajes y sincretismos religiosos: creyentes sin iglesia, creencias a la carta...” (2002: 398).

Los dos modelos que presento, son formas diversas de vivir el cristianismo, dados como consecuencia del proceso de secularización, son entonces formas diversas de responder a la modernidad.

Tenemos entonces dos subidentidades religiosas<sup>95</sup> (creyente-católico tradicional), una que se autoadscribe al catolicismo sin llevar a cabo el dogma, y otra que si se apega a este. Una de las diferencias que los distingue, y que incluso ellos perciben, es su relación con las prácticas sacramentales, las cuales los acercan (en el caso del modelo del católico tradicional) o alejan (como es el caso del modelo del creyente) de la condición católica. Los jóvenes católicos que se ubican en el modelo del creyente consideran que en la medida que se alejan o no cumplen con la normatividad de la iglesia, toman distancia de lo que es considerado como católico tradicional, y que representa para ellos, la práctica cotidiana de asistir a rituales como la misa, de la comunión a través de esta o de la confesión.

---

<sup>95</sup> Esto implica la subjetivación de la creencia, la cual consiste, por una parte, en que los mismos individuos transforman el dogma objetivo e institucionalizado en algo emocional o experiencial y, por otra, en que los contenidos religiosos son relativizados (Fortuny: 1999, 21).

La religiosidad de los jóvenes católicos de San Antonio Tecómtil se modifica en dos sentidos, por un lado, tenemos que la práctica se traslada del espacio público a uno privado, al tiempo que se resignifica la concepción y el vínculo con la divinidad, pues se vuelve una relación más directa y personal.

Las estrategias particulares que estos jóvenes eligen para formar su religiosidad, se encuentra mediada por su objeto de búsqueda, que tiene que ver con vivir bien y tener una mejor vida, lo que se traduce en encontrar el equilibrio y la armonía en los diversos ámbitos de su vida cotidiana, en lo económico, lo familiar, en el trabajo, en lo académico, así como en su salud. Pero ello encuentra mayores obstáculos cuando se vive en una colonia con un bajo índice de desarrollo.

En los cinco entrevistados, aparece un elemento común, que es la búsqueda de esperanza, a través de su fe y de la aspiración de una vida mejor.

De manera que en un mundo como el que anteriormente he descrito, caracterizado por la crisis, la incertidumbre, acerca por ejemplo de si el mundo llegará a su fin, de la pérdida de los recursos naturales, de en qué sociedad vivirán nuestros hijos, incluso acerca de nuestra propia vida, la búsqueda de certezas se ha vuelto fundamental.

De acuerdo con Dubet y Martuccelli, estos jóvenes católicos hacen uso de una lógica específica en la construcción de su identidad religiosa, que implica la búsqueda de estrategias, las cuales, en el caso del creyente se resumen en mantener una creencia flexible y en el caso de católico tradicional, se retoma una fe ritualizada.

Además, esta idea de una vida mejor, que aparece incluso en los dos modelos, se encuentra relacionada con el fracaso del actual modelo de desarrollo económico, el cual no ha logrado proporcionar las condiciones óptimas de vida para la mayoría de la población. El capitalismo sólo se ha encargado de generar precariedad y exclusión social. Prueba de ello, es la localidad en la que estos se desarrollan, y que mantiene un grado de desarrollo social muy bajo. Donde la pugna por una vida mejor se deriva de un esfuerzo individual y de confianza en sí mismo, donde lo religioso pasa a un segundo plano, teniendo como consecuencia la secularización de las prácticas y las creencias de éstos jóvenes.

Finalmente podemos decir que el capitalismo tiene un impacto negativo sobre las culturas locales. En este caso, sobre el fundamento religioso de Tecómitl, que es el ciclo de festividades, por el cual, los jóvenes católicos han mostrado un alto grado de desinterés, y cuando lo hacen, es sobre todo en relación a vivir la experiencia lúdica.

En términos generales, encuentro que la idea acerca de pluralismo religioso que caracteriza a América Latina se afirma también a nivel regional. Incluso al interior de una misma adscripción religiosa, que en el caso que me ha ocupado, es el catolicismo. Efectivamente, como diversos autores han apuntado (Garma 2007, Bastián 1997, Parker 2005, Fortuny 1999, Suárez 2003, De la Torre 2002), no existe una pérdida de lo religioso, sino una variedad de matices y adaptaciones impredecibles de creencias y prácticas.

## Bibliografía:

- BAJOIT, Guy (2002). Los jóvenes en un mundo incierto, en Jóvenes a la vista, Interjoven, Santiago.
- BASTIÁN, Jean Pierre (1997). La mutación religiosa de América Latina, Fondo de Cultura Económica, México.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). Vida de consumo, Fondo de Cultura Económica, México.
- BECK Ulrich (1999). Hijos de la libertad, Fondo de Cultura Económica, México.
- BENÍTEZ, M. (1994). Aspectos culturales de Milpa Alta, en Revista Agrouam, Divulgación e Investigación, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Año. 1, N. 1, Mayo.
- BERMAN, Marshall. (1988). Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Madrid: Siglo XXI.
- BUTLER, Judith (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista, debate feminista 18.
- CANTERAS MURILLO, Andrés (2001). Las creencias de los jóvenes, en JOVENES. Revista de estudios sobre juventud, edición nueva época, año 5, núm. R14, (mayo-agosto), México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- CASTEL, Robert (1997). Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado, Paidós, México.
- CASTELLS, Manuel (2000). La era de la información: economía, sociedad y cultura, Siglo XXI, México.
- CIPRIANI Roberto (2004). Manual de sociología de la religión, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DE LAIRE, Fernando (2008). "El análisis estructural de Hiernaux-Una colonización sociológica de la lingüística", en: Suárez, Hugo., (Coord.), El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

- DE LA TORRE, Renée y Gutiérrez Zúñiga (coord.) (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México: 1950-2000, CIESAS, México.
- DE LA TORRE, Renée (2002). *Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización*, en: De la Peña y Vázquez (Coord.), La antropología sociocultural en el México del milenio, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dirección de Investigación y Estudios sobre Juventud (2008). Perspectiva de la juventud en México, México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- DUBAR, Claude (2002). La Crisis de las identidades, la interpretación de una mutación, ediciones bellaterra, Barcelona.
- DUBET, Francoit y Danilo Martuccelli (2000). ¿En qué sociedad vivimos?, Losada Buenos Aires.
- ESTEINOU Rosario (2005). La juventud y los jóvenes como construcción social, en: Mier y Terán Marta y Rabell Cecilia (Coords.) "Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico", UNAM- Instituto de Investigaciones Sociales/Flacso/Porrúa, México.
- FORTUNY Patricia (coord.) (1999). Creyentes y creencias en Guadalajara, Ed. Antropologías CIESAS. CONACULTA. INAH. México.
- GARZA, G., (coord.) (2000). La Ciudad de México en el fin del segundo milenio, México, D.F., Gobierno del D.F., el Colegio de México.
- GIDDENS, Anthony (2000). Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas, Taurus, México.
- GOMEZCÉSAR, I. (2010). Para que sepan los que aún no nacen...construcción de la historia en Milpa Alta, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), México.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1987). Semántica estructural: investigación metodológica, Gredos, Madrid.
- HIERNAUX, Jean Pierre (2008). Análisis estructural de contenidos y de modelos culturales-Aplicación a materiales voluminosos, en: -Suárez, H., (Coord.), "El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido", Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

- , (1977). L'institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique. Lovaina la Nueva, Université Catholique de Louvain, disertación doctoral.
- HIERNAUX, Jean Pierre y Jean Remy. "Sociopolitical" and "charismatic" symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning" en *Social Compas*, XXV/1.
- HOBSBAWM, Eric (1998). Historia del siglo XX, Crítica, Buenos Aires.
- INEGI (2000). La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda.
- LASSO GÓMEZ, Pablo (1986). La religiosidad universitaria: el caso de Jalisco, ITESO, Guadalajara, Cuadernos de Divulgación Académica.
- LUENGO GONZÁLEZ, Enrique (2000). Valores y religión en los jóvenes, en: Pérez Islas, José Antonio, (coord.), "Jóvenes una evaluación del conocimiento, la investigación sobre la juventud en México: 1986-1999", México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- , (1993). La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?, Universidad Iberoamericana.
- , (1992). La religión de los estudiantes de la Universidad Iberoamericana, en Umbral XXI, Universidad Iberoamericana, México, n. 9, pp. 39-45.
- MARTÍNEZ López, Roberto (2006). El origen y desarrollo de Tecómitl Milpa Alta, Distrito Federal, sus transformaciones y evidencias a través del tiempo (un análisis interdisciplinario: arqueológico, etnohistórico y etnográfico), Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.
- MARTINIC, Sergio (2006). "El estudio de las representaciones y el Análisis Estructural de Discurso", en: Canales Cerón, Manuel (editor), Metodologías de investigación social, introducción a los oficios, ediciones Lom, Santiago de Chile.
- MASFERRER Kan Elio (2004) ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México.
- Milpa Alta, Distrito Federal (2001). Cuaderno estadístico delegacional, México, INEGI/Gobierno del Distrito Federal.

- PÉREZ ISLAS, José Antonio (coord.) (2000). Jóvenes e instituciones en México. 1994-2000: actores, políticas y programas, México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- REMY, Jean (2008). "Mito de la colectividad-Dialéctica del sí y de lo social", en: Suárez, H., (Coord.). El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- SÁNCHEZ, C. (2006). Ciudad de Pueblos, la Macrocomunidad de Milpa Alta en la Ciudad de México, México: Secretaria de Cultura del Gobierno del Distrito Federal.
- SANDOVAL, M. (2002). Jóvenes del siglo XXI, sujetos y actores en una sociedad en cambio, ediciones UCSH, Santiago.
- SARLO, Beatriz (1994). Escenas de la vida posmoderna, Ariel, Argentina, 1994
- SOTO GARCÍA, Eduardo (2010). Religión 'por la libre'. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes. Universidad Iberoamericana, México.
- SUÁREZ, Hugo., (Coord.) (2008). El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- , (2009). "El modelo de catolicismo socioreligioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural." en *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO, CIDES, Muela del Diablo, Comuna.
- , (2005). Religión y modernidad A propósito de La religión pour mémoire, de Daniele Hervieu-Léger, Desacatos, núm. 18, mayo-agosto, pp. 179-182, CIESAS, México.
- , (2003). La religión en la sociedad red: la experiencia de América Latina, en: Castells y Calderón (Coords.) "¿Es sostenible la globalización en América Latina?", Debates con Manuel Castells, Vol. II Nación y Cultura. América Latina en la era de la información. F.C.E, Santiago de Chile.
- VALENZUELA Arce, José Manuel (1991). Modernidad, posmodernidad y juventud, Revista Mexicana de Sociología, 53, (ene-mar).

- WACHER, Rodarte, Mette Marie (2009). Religión comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural, en los pueblos de Milpa Alta. Tesis de Maestría en Antropología.
- WINOCOUR, Rosalía (2006). Internet en la vida cotidiana de los jóvenes, en: Revista Mexicana de Sociología 68, núm. 3 (julio-septiembre), México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- ZERMEÑO, Sergio (2005). La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días, Océano, México.

### Referencias Electrónicas:

- El Portal ciudadano del gobierno del Distrito Federal, <http://www.df.gob.mx/index.php/delegaciones/78-delegaciones/93-milpa-alta>, noviembre 2011.
- EVALUA DF. Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal [www.evalua.df.gob.mx](http://www.evalua.df.gob.mx), septiembre, 2011.
- GARMA, Carlos (2007). Diversidad religiosa y políticas públicas en América Latina en: Revista cultura y religión. [http://www.google.com.mx/#sclient=psy&hl=es&site=&source=hp&q=Diversidad+religiosa+y+pol%C3%ADticas+p%C3%BAblicas+en+Am%C3%A9rica+Latina+&aq=f&aqi=&aql=&oq=&pbx=1&bav=on.2,or.r\\_gc.r\\_pw.&fp=52191314a167d728&biw=1360&bih=673](http://www.google.com.mx/#sclient=psy&hl=es&site=&source=hp&q=Diversidad+religiosa+y+pol%C3%ADticas+p%C3%BAblicas+en+Am%C3%A9rica+Latina+&aq=f&aqi=&aql=&oq=&pbx=1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.&fp=52191314a167d728&biw=1360&bih=673), agosto, 2011.
- GUTIÉRREZ, Daniel. Multireligiosidad en la Ciudad de México. En, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/111/11101907.pdf>, agosto, 2011.
- GUY, Bajoit (2009). La tiranía del “Gran ISA”, en: Cultura y representaciones sociales, revista electrónica de ciencias sociales, México, año 3, número 6, marzo.
- , (2008). Renovación de la sociología contemporánea, en: Cultura y representaciones sociales, revista electrónica de ciencias sociales, México, año 3, número 5, septiembre.

- HIERNAUX, Jean Pierre (2009). El pensamiento binario-Aspectos semánticos, teóricos y empíricos, en: Revista Cultura y representaciones sociales. Año 3, número 6, marzo, en: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Hiernaux.html>, mayo 2010.
- MACRI, Mariela (1997). Significados del trabajo en adolescentes y jóvenes en situación de pobreza, Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires. <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/quilmes/P3/6.htm>, noviembre 2011.
- PARKER, Cristián (2005). ¿América Latina ya no es católica? América Latina hoy, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/308/30804102.pdf>, agosto, 2011.

Anexo



Plaza de San Antonio Tecómitl



Parroquia de San Antonio de Padua



Parroquia San Antonio de Padua, al interior



Altar a Cristo y a la Virgen de Guadalupe



Altar a la Virgen de Guadalupe



Altar a la Virgen de Guadalupe



Altar a Cristo en un consultorio

médico



Altar a la Virgen de Guadalupe



Altar a la Virgen de Guadalupe y a

Cristo



Altar a San Judas Tadeo



Altar a la Virgen de Guadalupe, con imagen de Juan Diego



Grafiti del Señor de Chalma