

Marc i suports teòrics per a l'estudi de la socialització i la transmissió religiosa. Context comunitari, elements explícits i implícits

Theoretical frameworks and supports for studying religious socialization and transmission. Community context, explicit and implicit features

Jaume Vallverdú Vallverdú

Universitat Rovira i Virgili

Resum

L'article presenta alguns plantejaments teòrics per a l'estudi de la socialització i la transmissió religiosa, considerant els elements explícits i implícits que hi intervenen i per referència a l'àmbit comunitari. Dins d'un marc bàsicament constructivista, es tracten les dinàmiques generals la socialització i la socialització religiosa en particular com a transmissió de coneixements i aprenentatge i amb els diferents agents implicats, els processos interactius-simbòlics actius en la mecànica socialitzadora, la dialèctica generativa estructura-subjecte en context comunitari i l'important paper dels programes de formació espiritual i el carisma. Entenent la socialització religiosa essencialment com l'adquisició d'un habitus en pràctica, segons el model de Pierre Bourdieu, es conclou que la intervenció dels elements explícits i implícits determina l'adquisició d'un habitus estructurant i dinamitzador que va consolidant la identitat religiosa dels subjectes i la construcció simbòlica de la comunitat.

Paraules claus Socialització religiosa, transmissió religiosa, comunitat, identitat, habitus.

Abstract

This article presents some theoretical approaches to studying religious socialization and transmission, and discusses the features that are explicit and implicit to these approaches and, therefore, to the community. Within an essentially constructivist framework, we discuss not only the general dynamics of socialization, and particularly religious socialization, as a transmission of knowledge and learning, but also the various agents involved, the interactive-symbolic processes active in the socializing mechanics, the structure-subject generative dialectics in the community context and the important role played by charisma and spiritual training programmes. By regarding religious socialization as essentially the acquisition of a habitus in practice, according to Pierre Bourdieu's model, we conclude that explicit and implicit features determine the acquisition of a structuring and revitalising habitus that reinforces the religious identity of the subjects and the symbolic construction of the community.

Keywords: Religious socialization, religious transmission, community, identity, habitus.

Introducció

En el marc general del pluralisme religiós contemporani, el meu interès en aquest text és reflexionar i aprofundir sobre alguns aspectes que, des d'una perspectiva antropològica, em semblen centrals per a l'estudi dels processos de socialització religiosa en l'àmbit comunitari. En particular, considerar com aquests processos s'expressen dins de moltes comunitats religioses d'acord amb les seves estructures organitzatives, normatives i de producció i gestió ideològica i simbòlica. Prenent com a referència dites estructures, voldria referir-me a certs elements explícits i implícits claus de la socialització religiosa. I fer-ho a partir tant d'algunes recerques personals prèvies on la socialització o ressocialització religiosa ha estat una de les dimensions analitzades, a propòsit sobretot de les dinàmiques de conversió (Vallverdú 1999a; 1999b; 2001; 2008), com d'altres estudis teòrics i empírics directament o indirecta relacionats amb la temàtica.

A la gran majoria de les tradicions i organitzacions religioses la socialització endògena és un fet i una necessitat central. A totes, o al voltant de totes, hi ha una sèrie d'agents socialitzadors principals que s'encarreguen d'aquesta tasca (líders, sacerdots o guies espirituals, pares, família, escola o centres educatius, organitzacions o associacions religioses i/o laiques vinculades amb la creença, grups d'amics o parells, mitjans de comunicació, etc.). Tot i que, òbviament, uns agents són més o menys protagonistes o crucials que no pas d'altres depenent dels casos i de les estructures organitzatives i directives de les diferents comunitats religioses.

La socialització religiosa canalitza una construcció simbòlica de la comunitat i de la identitat –vol dir, de la identitat de la mateixa comunitat i de la identitat dels seus integrants. D'una forma podríem dir força generalitzada, per un costat, els significats de la comunitat (referència, identificació, carisma...) tenen a veure amb “formar part de” quelcom més ampli i integrador; i també variable en els nivells d'inclusivisme o exclusivisme, o bé pel que fa a l'activació de noves formes de neocomunitarisme de major o menor encapsulament col·lectiu. Per un altre costat, els significats de la identitat que s'interioritzen es relacionen amb “ésser, pensar i actuar” dins d'un nínxol de sentit d'inspiració religiosa o espiritual respecte del qual hom pot sentir-se més o menys afí o del tot inclòs.

A través dels processos de la socialització religiosa es proporciona invariablement un model i, amb ell, uns patrons de pensament i de conducta. Una estructura cognitiva i uns significats per a l'acció. S'instaura un model per a la interpretació de la realitat, de la pròpia vida i de l'experiència en clau religiosa. Al darrera d'això acostuma a haver-hi una causalitat comprensiva, una etiologia de les circumstàncies viscudes que s'ha d'assumir i també saber interpretar. I que afecta a la consciència. Perquè un cop hom és conscient de les coses, pot entendre que res no succeeix per casualitat, que tot té un motiu i una repercussió. L'explicació sol ser la clau, mai el dubte o la incertesa. I això sol implicar seguretat i convenciment. Un cop dotat d'aquesta consciència, hom sap què ha de dir i què ha de fer; segons el moment i segons les circumstàncies. I el que és més important: és capaç de justificar-s'ho a si mateix i davant els altres. A més, model és discurs i és praxis. Qüestions, d'altra banda, que no sempre van de la mà a l'interior de les organitzacions o dels moviments. En qualsevol cas, des del punt de vista dels receptors de la socialització, en principi, cal acceptar i reproduir el discurs; i cal també determinades aptituds i actituds a la pràctica espiritual, exemplificades, a més, a la vida ordinària.

Però tornem als anomenats elements explícits i implícits de la socialització religiosa. Tal com els entenem, els elements explícits comprendrien tot un seguit d'aspectes patents relatius a la institucionalització i l'objectivació de pautes doctrinals, de pensament i coneixement; aspectes, alhora relacionats amb la formació i educació més formal dels integrants (per separat i en conjunt) de les comunitats. Es pot avançar una qüestió central aquí: la distinció entre diferents generacions, la qual no només té a veure amb la participació o la implicació dels diferents grups d'edat en les creences i pràctiques religioses en un nivell sincrònic, sinó també, com a factor fonamental, amb la supervivència i reproducció dels diferents grups o moviments religiosos en un nivell diacrònic.

Tota socialització implica, de fet, una transmissió. Com ens diu Lene Kühle (2012), la transmissió és un aspecte clau. A totes les institucions, també a la religió. Certament, si una generació no adopta les idees i pràctiques religioses de les generacions anteriors, una religió pot morir. Per tant, la transmissió religiosa entre generacions i particularment a les generacions més joves és sempre un assumpte analític crític. Generacions que assimilen i interioritzen, en definitiva, des del naixement, una estructura de realitat que s'adopta –d'entrada– com si fos la única possible; o la millor possible. A més, en el mateix sentit diacrònic, els processos socialitzadors-transmissors que afecten les noves generacions són clarament un termòmetre de l'evolució i dels canvis de les institucions i comunitats religioses. Un indicador molt important del seu estat de vida present i, com dèiem, de llurs expectatives de futur.

Dins del context comunitari sembla destacar en el plànol de la transmissió religiosa tot allò vinculat amb la jerarquia i el carisma, amb els programes espirituals i el rigor dels seus enfocaments particulars, amb la tradició i amb la construcció de la identitat religiosa –en termes personals i col·lectius. També amb el llenguatge. No és qüestió menor, evidentment, la transmissió de la cultura religiosa duta a terme a través del llenguatge com a instrument comunicatiu i simbòlic vital. En tant paraula dita i paraula escrita, que alguns fan arribar als altres a través d'uns mitjans i amb una finalitat singulars. La parla o el discurs s'esdevé, en efecte, una facultat constitutiva humana d'obertura al món i cap el món, que revela el significat que té aquest món per a nosaltres i confirma la nostra participació en ell (Williams 1980). El llenguatge, a més, portador d'una capacitat essencial com és la de transmetre comunitats imaginades (Anderson 2005).

Fins aquí, una breu síntesi dels elements explícits. D'altra banda, per elements implícits dels processos de socialització religiosa entenem tots aquells aspectes a aïllar i aprofundir empíricament vinculats sobretot a les representacions, actituds i interaccions socials quotidianes, sigui dins de les mateixes comunitats religioses o produïdes al seu entorn (cultural, social, familiar...) més pròxim.

La dimensió implícita té a veure bàsicament amb com la persona assumeix en primera persona, interioritza, la cultura religiosa d'un grup religiós i se submergeix en el context "homogeneïtzador" que aquest sovint proposa a la llum d'unes creences i unes pràctiques determinades. Ho fa, sens dubte, per cert convenciment propi i perquè intervenen uns agents i uns mecanismes motivadors que poden arribar a ser efectius, realment transformadors de la consciència i la subjectivitat de les persones. Però ho fa igualment perquè aquests mecanismes acostumen a ser força imperceptibles i a quedar diluïts en les rutines quotidianes més naturalitzades. Es pot plantejar que aquest tipus de microprocessos de la socialització travessen constantment la comunitat religiosa i el seu entorn i, per sota de tot formalisme institucional, poden ser autèntics dinamitzadors de la identificació, la pertinença i el compromís.

No cal dir que la situació de pluralisme religiós actual és evident que afegeix complexitat i matisos constants a l'estudi de la socialització religiosa. I ho fa en alguns sentits especialment rellevants. D'una banda, per exemple, tornant a apel·lar a la legitimació o deslegitimació de les diferents variants religioses en funció del seu caràcter més o menys hegemònic o minoritari, dins del camp religiós global o dins dels propis subcamps religiosos. D'altra banda, i també vinculat amb això, es reobre el debat sobre els diversos impactes subjectius i de compromís, com dèiem, generats pels processos de transmissió cultural i ideològica en el context dels diferents graus d'integració o acceptació de la diversitat. És habitual que en aquest últim nivell hi intervinguin, de forma combinada, tant elements de mentalitat i gestió política-institucional d'aquesta diversitat com elements interns de les mateixes comunitats religioses.

Dit això, hom pot plantejar igualment la interacció o compenetració entre ambedós nivells, l'explícit i l'implícit, pel que fa a les dinàmiques de la socialització religiosa. I analitzar de quina manera i amb quin sentit apareixen, així com el seu paper a propòsit del manteniment i la reproducció de les comunitats religioses en el context social i cultural en el qual s'insereixen. Això ens portarà a seguir aprofundint en la mecànica de les relacions entre l'estructura (organitzativa) i el subjecte (religiós actiu). Entre els imperatius normatius i les fluctuacions de la comprensió i la experiència individual. Perquè al cap i a la fi, tot plegat gira al voltant de la comunitat i s'expressa o projecta al seu interior.

Dinàmiques generals de la socialització i la socialització religiosa com a transmissió

A mode de contextualització general, recordem que Berger i Luckmann (1988) entenen per socialització la inclusió comprensiva i consistent d'uns individus dins del món objectiu d'una societat, o d'un sector de la societat –com bé pot ser una determinada organització o entitat religiosa. La interiorització o internalització implica, de forma molt resumida, el procés per mitjà del qual a una nova generació se li transmeten certs coneixements i és ensenyada (ensinistrada, “programada”) a viure d'acord amb les directrius institucionals pròpies de la societat. A pensar i actuar d'acord amb un quadre objectiu amb aparença de realitat basada en el sentit comú que comparteixen els membres de dita societat.

Això no vol dir, com ha semblat interpretar-se moltes vegades, que els receptors de la socialització (o de les més diverses socialitzacions) siguin una mena de “caixes buides” on tot pot tenir cabuda, o bé agents passius que accepten fil per randa i sense cap resistència tot allò que es pretén que incorporin (el cas de les cultures indígenes ha estat molts cops tot un paradigma d'aquest error). Per això també la fenomenologia constructivista es referí amb encert a socialitzacions amb èxit i fallides. De manera que les expectatives dels agents socialitzadors o enculturadors no tenen perquè coincidir necessàriament amb les dels socialitzats o enculturats; i els mètodes emprats no sempre funcionen de la forma esperada o més ajustada a allò que pretenen els primers. A més, els processos de resignificació i reinterpretació d'allò rebut sempre són la pauta més fonamental.

En aquest sentit, portada a l'àmbit religiós que ens ocupa, entenem la socialització religiosa com aquella dinàmica de transmissió i internalització de certs patrons objectius de representació i pràctica espirituals en diferents graus d'acceptació o conformitat; i també en el sentit de comprensió i reelaboració cognitives per part dels subjectes protagonistes. Això inclou, òbviament, una significativa in-corporació de la

història, la tradició i la memòria, juntament amb tot el background comunitari i identitari disponible en el marc del sistema religiós. La socialització religiosa comprèn igualment un essencial component emotiu i interactiu, així com coneixement i habitus en pràctica lligat a la creença. Ho veurem més endavant.

En termes generals, la socialització religiosa es pot equiparar a la resta de socialitzacions característiques o derivades de la vida social-institucional ordinària (polítiques, educatives, familiars, mediàtiques...). És a dir, entendre's com a procés instituït part de la vida social en general, i que inclou la construcció i la transmissió sistemàtiques de coneixements, de sabers, d'una determinada herència o tradició (cultural, religiosa, simbòlica) d'unes generacions a unes altres. També en aquest cas es tracta, com sabem, d'una transmissió selectiva (per tant, ideològica), amb uns agents legitimats que la duen a terme (també a les comunitats religioses) i amb uns dispositius específics i una audiència singular i diversa en termes de recepció i d'interpretació dels continguts de la socialització. Una transmissió que pot esdevenir en un context no només d'adscripció religiosa d'origen (socialització primària), sinó també en el marc d'una simpatia, adhesió o conversió posterior (socialització secundària), és a dir, d'un compromís parcial, compartit, marginal... o d'una vinculació amb la fe, a priori, molt més ferma i duradora.

En el nivell explícit de la socialització religiosa, el quadre teològic i normatiu disciplina el comportament i les actituds dels integrants de la comunitat, representa l'aparell modulador de la consciència i de la praxis. Determina el punt de partida de qualsevol membre compromès amb la fe en qüestió i el seu punt de destí, la meta, l'objectiu o la utopia en la qual convé que aquest membre fixi la seva ment, com a persona individual i com a part d'un col·lectiu més ampli del qual forma part.

En el segon nivell, de caire més latent, tendeix a reproduir-se aquest aparell de referència en les relacions socials quotidianes. La persona compromesa ha de demostrar que realment ho està davant dels altres, siguin correigionaris o externs a la comunitat – per exemple quan predica o informa de la seva fe. De vegades a través de petits detalls, accions o al bell mig de converses ordinàries. Per una banda, la institució i la comunitat vetllaran pel seu correcte comportament i controlaran que no es desmarxi del bon camí; per una altra, el subjecte compromès haurà de ser el seu propi vigilant com a principi ideal interioritzat i conscient de què no està sol, que forma part d'un grup que el gratifica però alhora l'exigeix. Això va molt lligat, per suposat, al sentit d'identificació dels propis subjectes compromesos i que per descomptat ha d'estimular tota organització religiosa.

Com a qualsevol socialització, a la socialització religiosa es transmet quelcom objectivat, amb historicitat; unes creences i unes doctrines que ja hi eren abans que el receptor (socialitzat o ressocialitzat) de les mateixes entrés en escena. Uns principis de creença que, a més, poden ser narrats i interpretats amb diferents èmfasis, seleccions i enfocaments; amb diferents intencionalitats en definitiva, a fi que impactin d'una forma o altra el subjecte. El joc del llenguatge i amb els símbols sembla ser aquí sempre quelcom molt important. Hi ha també una altra idea rellevant, de perdurabilitat o permanència. Aquest quadrant general que es transmet no pot ser modificat a la lleugera, segons conveniència o disseny individual. Té un segell de legitimació superior (teològic, mític, sagrat) que l'instaura amb fermesa absoluta. Això no té perquè exclouï possibles marges de flexibilitat explicativa o interpretativa (fins i tot aquests marges poden ser incentivats per tal de fomentar alhora la participació comunitària), però el cas és que sempre trobem l'enquadrament dins d'una estructura rectora.

Els processos activats en el camp de la socialització són, òbviament, molt complexes, multiformes i variables. I els sistemes religiosos no escapen a aquesta realitat. De fet, dins del llibre editat per Berliner i Sarró (2007) es fa referència a autors com Boyer (1994), McCauley i Lawson (1990; 2002), els quals, enfocant envers la complexitat dels patrons cognitius o d'adquisició de coneixement vinculats als rituals, afirmen que el problema de la religió és un problema de transmissió, de representacions i de pràctiques. Fins i tot, finalment arriben a suggerir que cal explicar perquè certes representacions són més transmissibles que no pas d'altres. I en aquest punt entra en joc un aspecte –entre d'altres– ineludible, com és l'emocional. Els rituals emocionals i efervescents són, per descomptat, un espai de treball antropològic essencial. Perquè no només es tracta de veure el treball socialitzador en el nivell doctrinal o de les racionalitzacions ideològiques; mai no es poden descuidar els elements motivadors i sentimentals de la pràctica religiosa, com tampoc el factor més o menys visible de control social que acostuma a anar-hi associat.

Fet i fet, doncs, si veiem l'aprenentatge religiós com un procés social, interactiu i situat dins d'un entorn sociocultural i interactiu específic, caldrà tenir en compte els elements tant endògens-organitzatius (dispositius i eines o recursos concrets de socialització/formatius) com els elements contextuais i relacionals diversos. Entra en aquest domini tot el que té a veure amb les dinàmiques familiars àmplies, la interacció amb d'altres instàncies educatives, influències denominacionals i congregacionals, sistema reglat d'ensenyament... Igualment tot allò relacionat amb imatges, percepcions, estigmes, congruències i incongruències adaptatives respecte del medi d'implantació, etc. I evidentment, la relació que s'estableix entre aquest medi i el model de la socialització religiosa posat en marxa per les diferents comunitats: més o menys rígid o flexible, més o menys lligat a la tradició i a l'origen o més o menys reformulat segons el lloc de destí, més o menys vinculat a la memorització, al mimetisme o la repetició, més o menys ajustat a la natural diversitat que les comunitats inclouen, entre d'altres aspectes.

Les diferents organitzacions religioses acostumen a oferir diferents models d'identitat. I els processos de transmissió identitària, en efecte, inclouen tant els continguts que es transmeten com les estratègies de transmissió identitària (Martínez 2013). És important estudiar la formulació d'ambdues qüestions. Continguts i estratègies que, a més, se seleccionaran i activaran de forma particular en cada cas, però que de tota manera solen remetre a la tradició selectiva que es transmet (a nivell col·lectiu) i a la tradició rebuda que es reelabora, resignifica i adapta (a nivell individual) dins del col·lectiu.

Sembla força clau, igualment, realitzar una anàlisi sincrònica i diacrònica dels processos de socialització. Això significa, per un cantó, acostar-se a la realitat immediata (encara que molt efímera) de les comunitats, considerant empíricament la promoció en els subjectes de comportament voluntari (Park i Smith 2000), els eventuais canvis d'estratègia, d'actitud, de mecanismes de socialització, de la seva gestió dins del grup o fora d'ell, etc. I per un altre cantó, observar la realitat constantment canviant de les mateixes comunitats amb el pas del temps. Perfils, tendències i variacions possibles que vagin sorgint –des dels detalls del dia a dia en endavant.

Fins ara estem parlant de comunitat o de comunitats en el seu sentit podríem dir “congregacional” o “comunal” (una de les dimensions, per cert, de la socialització segons Hervieu-Léger 1998), és a dir, de ser i sentir-se membre d'una congregació concreta i ampliada fins al radi familiar, educatiu i socialitzador relativament pròxim relacionat amb l'entitat religiosa i les creences religioses. I com a membre, participar

d'un marc organitzatiu particular. Això suposarà aprenentatge, constància, assistència als cultes, comportament adequat (corporal, simbòlic), autocontrol a propòsit de la disposició normativa, jeràrquica, etc. També la participació en activitats religioses diverses que serveixen per a enfortir la comunitat (actes massius, trobades, pelegrinatges, campanyes d'evangelització, celebracions festives al carrer, etc.). Tot contribueix al procés socialitzador a l'interior de la comunitat religiosa; tot allò que hi ha portes endins i tot allò que hi ha portes enfora lligat a un mateix projecte col·lectiu. D'ací la complexitat que té desgranar i examinar les parts components (des de les més generals a les més mínimes) d'aquest procés. Cal considerar, en suma, el "sentit de comunitat", la construcció del *ethos* comunitari (família inclosa; és més, com a element clau), en tant que transmetre és finalment produir comunitat.

Dins d'aquest àmbit apareixen tot un seguit d'elements pràctics organitzatius no poc destacats, com poden ser: el liderat, els representats locals i institucionals de les comunitats religioses, el paper dels formadors (i dels formadors de formadors) i de la qüestió de gènere en la socialització (el paper de les dones és una variable força significativa en molts casos), els programes de socialització i formatius interns i els efectes sobre els que els reben (en termes de comprensió, racionalització, legitimació), els marcs de motivació (en la transmissió i en la recepció), els elements simbòlics i rituals implicats i els mecanismes cognitius i operatius que els envolten, la rutinització litúrgica i llurs variacions possibles degudes a la creativitat socialitzadora, la traducció de la socialització en la vida quotidiana, comptant amb opinions, reaccions o conflictes que aquesta pugui provocar, etc.

Tanmateix, aquest sentit de comunitat no en descarta pas un altre que pot ser complementari. És aquell que fa referència a la atractiva i productiva noció –ja esmentada més amunt– de comunitat imaginada: genèricament, la comunitat ampliada en l'espai, el temps i mentalment, diaspòrica, transnacional, global... Útil per a significar, al capdavant, una identificació i una pertinença d'ampli abast i que remet, en darrer terme, a la història, la tradició, els costums culturals i religiosos, a qüestions polítiques, lingüístiques, ètniques, de valors, etc. La complementarietat entre els dos sentits de comunitat emprats rau justament en què la comunitat "congregacional" vindria a ser la plataforma on els significats i símbols de la comunitat "imaginada" queden palesos, es transmeten i serveixen per a reforçar-la i per a construir la identitat religiosa, del grup i dels seus adherents.

Socialització i processos interactius. La dialèctica estructura-subjecte

La interacció és quelcom fonamental en tot procés socialitzador. I apareix en diferents nivells. El primer deriva de l'acció d'un agent socialitzador. Aquí es poden esmentar tant agents personals com institucionals o col·lectius: el líder o formador carismàtic, l'especialista religiós, el conseller o mestre espiritual, una organització religiosa, la família religiosa, un entorn escolar religiós... Una altra via d'assolir la socialització és l'anomenada autosocialització (Kühle, 2012), vinculada a un context més creatiu individual, subjectiu i en especial d'interacció electrònica (pàgines web, xat rom, blogs, xarxes socials, etc.).

D'una banda, és interessant veure les continuïtats o les discontinuïtats que es donen a les relacions entre la comunitat religiosa i el seu entorn formatiu circumdant. Un entorn tanmateix molt ampli i que va més enllà de l'estricta àmbit patern, la família nuclear o fins i tot l'extensa (Park i Ecklund 2007). Representa molt més que la mera transmissió d'una generació a una altra, i és difícil o compromès definir i acotar el seu

radi amb precisió. Va des de la família o l'escola com a àrees primàries d'educació formal fins a les influències d'organitzacions i congregacions o denominacions de tipus religiós, els parells o grups d'amics, o els mitjans de comunicació de diferents tipus.

En definitiva, quan parlem d'estudiar el grup religiós o l'organització religiosa que sigui mai no podem oblidar el context. Més enllà dels diferents contorns comunitaris-religiosos (més o menys locals, globals o imaginaris) hi ha una "plurisocialització religiosa" que queda plasmada en diversos espais, cada un d'ells amb la seva influència sobre els subjectes participants. I l'església concreta, el temple o el centre de culte particulars deixen de ser els únics llocs d'interacció.

La interacció alhora implica que pot socialitzar tant l'agent formal o informal com la persona a qui va adreçada la socialització –aquest seria el cas de les noves generacions i les innovacions o reformulacions en matèria religiosa que puguin aportar als seus pares o formadors adults. En aquest context, cal veure el rol de l'educació formal, no formal i informal en els processos de construcció i transmissió identitària; en la transmissió de coneixements i creences religioses. A banda dels espais formals escolars (comunitaris o reglats), tot allò associat a l'entorn familiar/comunitari/local i als diferents espais d'interacció social propis i no disponibles a la societat general on compartir valors, costums, tradicions, etc., és extremadament important pel que fa a entendre la creació d'un marc de vida que ajudi a les noves generacions a desenvolupar una identitat religiosa; vol dir, compromesa amb les creences religioses i adherida a la comunitat religiosa pròpiament dita.

Així mateix, els processos d'interacció són sempre molt significatius en termes d'identitat, representació i experiència religiosa o espiritual. En aquest sentit, sembla força pertinent a nivell empíric distingir entre les interaccions que s'estableixen entre el diví i l'humà. Aquest tema és tractat per Tanya Luhrmann (2007) en relació al evangelisme carismàtic nord-americà, i en particular a com els creients cristians per ella estudiats fan un aprenentatge fonamental: aprenen a sentir la veu de Déu i aprenen com han de ser les interaccions entre els mateixos subjectes en un clima d'interdependència comunitària. Dins d'aquest àmbit comunitari es tracta de demostrar que el contacte íntim amb la divinitat (quelcom essencial en aquesta variant religiosa) es construeix per mitjà d'un consistent feedback entre la lectura de la Bíblia, el respecte dels compromisos adquirits i la realització de rituals.

Dins d'aquest sistema religiós, els testimonis de sanació són un altre element socialitzador fonamental. El malalt membre de l'església que s'ha curat gràcies a l'ajut i les pregàries dels germans, o el familiar o amic que ha superat igualment determinada aflicció, ha salvat la vida d'un accident greu... i també ha rebut el suport directe dels membres de l'església, representen una mostra efectiva i eficaç del poder de Déu i sobretot de què aquest és present a l'església o l'entorn comunitari en el qual la reparació s'ha produït. Tota la comunitat se'n fa ressò a través del testimoni públic dins de la mateixa església, com també se'n fa de qualsevol "curació miraculosa", exorcisme, etc., que el pastor o un altre germà de la comunitat privilegiat amb el do o la gràcia espiritual de la "sanitat" hagi pogut efectuar. Es tracta d'esdeveniments excepcionals finalment revestits de gran importància i força transcendents per a la cohesió comunitària, que enforteixen el compromís i la determinació dels membres. Fets, en suma, lligats estretament a la socialització i al reforç identitària a diferents nivells.

El mateixos episodis de trànsit extàtic que els fidels poden posar de manifest, quan se suposa que l'Esperit Sant descendeix sobre els ells i els fa parlar en llengües desconegudes o "angelicals", implica un procés de socialització en context ritual pel que

fa a pautes expressives corporals i de verbalització sagrada. El subjecte no es pot comportar corporalment de qualsevol manera per norma general, sinó segons unes formes i unes pautes acceptades i previstes dins de l'estructura organitzativa i del model de socialització corresponent, vol dir, finalment, de comprensió col·lectiva sobre el procés de la possessió espiritual i les seves conseqüències.

És molt important, doncs, avaluar com les comunitats religioses de diferent tipus atenen la socialització religiosa en termes d'ensinistrament religiós formalitzat de les generacions joves. Com també ho és observar quins mecanismes específics poden fer servir les comunitats i organitzacions religioses per tal de garantir el que consideren una bona educació o formació religiosa de nens i adolescents, quines estratègies permanents o periòdiques activen, etc., cercant sobretot motivació i eficàcia.

Sabem per exemple que moltes esglésies evangèliques de tall fonamentalista, sobretot als Estats Units, focalitzen els esforços formatius envers els nens i adolescents a través de la vivència personal per mitjà del joc i l'entreteniment, il·lustrant alhora dita experiència amb la doctrina o bé reflexionant-la a partir d'ella. Un tipus de pedagogia pròxima a allò que s'ha anomenat "models de rol" i "aprenentatge experiencial" (Charytan, 1996, citada per Martínez, 2013). Moltes vegades aquests esforços també porten als pares a prescindir de l'àmbit educatiu formal i seguir un model socialitzador alternatiu dins de l'àmbit domèstic, normalment a càrrec de la mare. És un fet constatat, d'altra banda, que el rol matern en aquest sentit acostuma a ser del tot essencial en molts grups religiosos. La mare, en el seu paper tradicional, sol ocupar-se de tot allò que cau en el domini de la llar i de les activitats socialitzadores relacionades amb la religió (dins de l'espai de culte o a nivell domèstic) amb un contingut més pràctic, organitzatiu o operatiu. El cas evangèlic també n'és un bon exemple.

A un altre lloc (Vallverdú, 2008), en parlar de l'Església de Dios Cristiano Apostólica Pentecostés (comunitat Even-Ezer) de Mèxic, apuntava que les dones ocupen jeràrquicament una posició subordinada. Però al mateix temps que l'església tenia majoria femenina i que la força participativa de les dones era prou notable. Afectant això a qüestions de socialització a diferents nivells. L'anomenada "sociedad femenil" disposava dels seus propis dies i espais de reunió i les dones podien ser guies d'oració i lloança als cultes setmanals. Els rols masculins i femenins quedaven ben diferenciats. La parcel·la del treball i el manteniment responsable de la família era cosa dels homes, mentre que les dones assumien el rol domèstic i familiar més tradicional. Quelcom molt semblant passava a l'església La Luz del Mundo, en la qual les dones també tenien una funció essencial a les congregacions i oracions exclusivament femenines. Les "diaconises" eren les encarregades d'ajudar els pastors, de recolzar activitats pràctiques de la comunitat i d'organitzar oracions femenines i visites als malalts. Altres, normalment les esposes dels pastors, s'ocupaven de les obres materials, és a dir, d'organitzar les congregacions, predicar junt amb el seu marit i aconsellar les dones quan tenien algun problema.

També apareix una qüestió aparentment molt transversal, referent al moment crític que sol representar l'adolescència quant a segellar el compromís amb la fe i la comunitat religiosa. Aquesta comunitat, sabedora dels riscos de l'"assimilació mundana", ha de procurar que els adolescents "no es perdin" degut al seu contacte amb el món secular i a la falta de referents i vincles externs aliens a la pròpia creença. I per tal d'aconseguir-ho, insistir en una socialització sòlida, que asseguri uns fonaments fermes de lleialtat al grup religiós, a la seva jerarquia i als seus principis de pensament i vida essencials. Tanmateix les diferències de rigor en aquest àmbit poden ser moltes.

En el treball abans esmentat explicava respecte de la comunitat pentecostal Even-Ezer que una de les causes de les desercions havien estat els batejos massa prematurs, tot just a l'inici de l'adolescència. Perquè hi ha joves que als disset o divuit anys s'aparten radicalment de l'església i de la fe cristiana, tot i que alguns d'ells, després d'aquest període de confrontació, tornen a la comunitat.

Els casaments mixtes també poden generar problemes de compromís, degut a la poca sintonia entre les estructures cognitives adoptades per socialització. Estructures que, d'altra banda, han de veure's confirmades amb el corresponent ritual iniciàtic i el formalisme dels vots religiosos. En els casos que em van ocupar, dita problemàtica de compromís s'agreujava sobretot als matrimonis entre els membres de l'església (cristians evangèlics) i els catòlics, bàsicament. I ho feia a causa de les desavinences d'interpretació doctrinal i posada en pràctica de la fe. Com vaig apuntar, es pensa que el matrimoni serveix per a enfortir el compromís amb la comunitat. Per això s'estableix com a requisit pel casament que tots dos membres de la parella estiguin batejats en l'església cristiana o evangèlica. De forma similar, afegia, "en la Iglesia Apostólica del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, el requisito es que, si un cristiano se casa con alguien que no lo es, debe intentar convertirlo" (Vallverdú, 2008: 108).

Dit això, finalment, la bifurcació senyalada més amunt entre agent socialitzador i autosocialització, ens permet enllaçar amb un punt teòric de partida que sorgeix de la distinció i alhora interrelació entre estructura i subjecte i de certs elements conceptuals significatius. De fet, l'agent socialitzador es trobaria ubicat i representat a l'estructura – en el nivell anomenat explícit. La dimensió estructural de la teoria social vincula la socialització amb l'aprenentatge dins d'una estructura social normativa, que tendeix a condicionar i a restringir significativament les individualitats. Mentre que l'autosocialització es correspondria amb la voluntat i la creació del subjecte bàsicament – en el nivell dit implícit. L'interaccionisme simbòlic, per exemple, associa la socialització amb la formació de l'autoconcepte i posa l'èmfasi en allò interpretatiu. Es remarca que els processos de socialització, que poden generar pràctiques i idees, formen part de la forma en què ens pensem a nosaltres mateixos. I caldria afegir, encara, de la forma en què eventualment "ens podem fer" éssers religiosos o espirituals segons un guió autodidacta i a partir de la interacció múltiple dins d'aquest àmbit.

Per un costat, el concepte teòric d'estructura, i més concretament la perspectiva estructural-constructivista portada a la socialització, ens remet a certes qüestions clau com ara l'aprenentatge de rol, la disciplina de pensament i comportament (disciplina normativa i autodisciplina en el sentit de Foucault) i l'aspecte intel·lectual, cognitiu i reflexiu lligat a la transmissió de coneixements i línies d'acció religioses. Ens porta també a parlar sobretot de condicionants o determinants de la conducta i l'activitat del subjecte, sota una aparença de molta objectivitat, historicitat i permanència, com són els continguts de la memòria i la tradició, la comunitat religiosa en particular i l'entorn social i cultural i institucional en general. Al·ludeix a l'element col·lectiu, o de les representacions col·lectives, lligat, en el plànol de la vivència social i religiosa més directa, als mecanismes de motivació interns de les comunitats, als processos de control social i a les resignificacions i modulacions d'actituds i comportaments en funció de les circumstàncies contextuais, en les seves diverses expressions. Tot plegat té a veure, en termes de socialització, amb les exigències dels sistemes religiosos i les seves organitzacions concretes: normatives i ideològiques.

Per un altre costat, tot l'entramat teòric al voltant del subjecte, o de les perspectives que donen prioritat a l'acció i l'empenta creativa dels subjectes portat a l'àmbit de la socialització, i sigui en un nivell de consciència individual (si mateix) o

dins del marc comunitari o institucional, ens porta més aviat als nivells més fins i de vegades gairebé imperceptibles de la interacció: aquells lligats a la subjectivitat i a la intersubjectivitat; més concretament, al fet d'aprendre a interpretar la pròpia experiència subjectiva i d'aprendre (o aprehendre) la subjectivitat de l'altre (Luhmann 2007). Ens trobem, en aquest cas, dins d'un entorn en el qual la socialització queda molt vinculada a allò psicològic, sensorial i emocional. I que en qualsevol cas ens serveix per a ratificar que l'adquisició de religió no només és (o és molt més que) un procés tècnic o de mètode lligat a allò cognitiu. Certament, els processos d'aprenentatge i transmissió religiosa sovint tenen lloc als intersticis de la interacció social i no només en les capacitats cognitives pròpies de la ment de la gent (Berliner i Sarró 2007).

Cal dir que tot allò referent a l'estructura i al subjecte acostuma a compenetrar-se si ho posem dins d'un cicle comprensiu coherent; és a dir, que no oblidem l'agent actiu i disposat a aprendre dins d'un entorn organitzat i reglat ni tampoc prescindem d'aquest entorn organitzatiu i normatiu que pauta, canalitza i legitima decisivament les opcions i accions de les persones. A més, és obvi que tot aprenentatge suposa l'existència d'un subjecte actiu, conscient, creatiu, i alhora una disposició formal del que s'ha d'aprendre, de qui ha d'ensenyar i de com s'ha d'aprendre. Tot aprenentatge implica, finalment, l'adquisició d'un habitus segons el conceptualitzà amb molt detall Pierre Bourdieu (2008).

La socialització religiosa com l'adquisició d'un habitus en pràctica: programes espirituals i carisma

Segons Pierre Bourdieu, la socialització produeix l'habitus, una incorporació d'estructures generatives. La socialització és el procés a través del qual l'habitus és creat. Un habitus que consisteix a una sèrie de disposicions o una "estructura estructurant" de principis i de classificacions que generen i organitzen pràctiques: un habitus posat en pràctica en suma, que inclou, pel que fa a l'experiència subjectiva i a l'experiència de participació dels subjectes, tant una dimensió mental (interpretativa, comprensiva) sobre el propi ésser (consciència, cos) en el nivell subjectiu i implícit, com expressament pràctica, física-corporal i expressiva-ritual en el nivell més objectiu i explícit.

Producte dels processos d'internalització, l'habitus regeix l'acció personal i és responsable de les operacions pràctiques que els subjectes posen en marxa per tal d'assolir certes metes. Amb aquest propòsit dites accions pràctiques s'ajusten sovint a un conjunt ben estructurat de regles i la seva obediència. Són, en aquest sentit, col·lectivament orquestrades i producte d'una activitat organitzadora concreta.

Les estructures organitzatives dels grups i moviments religiosos, com bé sabem, acostumen globalment a apel·lar a una disposició normativa legitimada per la tradició i les escriptures sagrades de referència, i al mateix temps a un model de comportament reconegut i pautat col·lectivament que ha de ser après i assumit pels fidels, creients o devots. Les regles són incorporades, es manifesten a través dels cossos: les accions queden inscrites als cossos. I després són aquests mateixos cossos regulats els que (activament i reflexiva) controlen l'acompliment de les regles en primera persona i supervisant als altres. Els cossos esdevenen, en definitiva, el suport físic i experiencial del control normatiu i social. I la construcció de la identitat passa primer per una construcció simbòlica del cos, associada tant a l'experiència viscuda (en el sentit més fenomenològic) com –pensem que per sobre d'ella– a la disciplina col·lectiva exigida, organitzativament i regulada (en el sentit més material, estructural o postestructural).

Els patrons de conducta objectivada serveixen per a canalitzar la subjectivitat. Les diverses accions, contencions i rutines corporals tendeixen a ser naturalitzades (i rutinitzades) com a part inherent a l'habitus de vida basat en la devoció i la disciplina religiosa. L'anàlisi del ritual i del simbolisme ritual, tant públic com privat, sembla ajudar força a entendre aquests processos i a copsar la compenetració a la pràctica entre estructura i subjecte. Per això mateix, també, aplicat al compromís o l'afinitat religiosa, adquireix un sentit especialment ric i fructífer.

Partim, per tant, de la idea fonamental de què la socialització religiosa fomenta i legitima un habitus estructurador i constructor de les identitats i les comunitats religioses. Amb tot, en el marc dels paràmetres comuns apresos, el "sentit del joc" (tornant a Bourdieu i tornant també al subjecte actiu) segueix operant i variant segons les circumstàncies, comprensions i racionalitzacions personals. El model institucional imprimeix un habitus, l'aprenentatge d'un habitus per mitjà de la socialització o la transmissió religiosa, fins i tot per a la pròpia narració biogràfica global i les pròpies petjades vitals més concretes dels agents. Però alhora els agents poden expressar o generar vivències i interpretacions diferents sobre els símbols religiosos i sobre aquest mateix model que assumeixen (Vallverdú 2012). Perquè una "definició de la situació" relativament comuna i un sentit comú intersubjectiu compartit mai no impedeixen que segueixin existint les idiosincràcies individuals varies i els condicionants igualment múltiples de la vida ordinària. Qui ha estat socialitzat amb èxit dins de certa comunitat religiosa és conscient, d'altra banda, d'aquests condicionants i de quin són els perills que poden agredir la seva integritat espiritual (provocant per exemple les conegudes "crisis de fe"), tant els derivats de la vida mundana com del propi funcionament intracomunitari.

En relació amb aquest habitus, doncs, quins serien alguns elements essencials que s'aprenen durant la socialització religiosa que dona accés a una comunitat? S'aprèn una història sagrada de les creences igualment sagrades; una memòria d'arrelament, pertinència i transmissió en el temps de dites creences; la representació d'uns espais i d'uns referents/temps mítics i carismàtics que edifiquen la identitat religiosa; uns significats de fe i de comunitat que serveixen per acotar i per expandir alhora; s'aprèn, en el sentit més personal, una interpretació o reinterpretació substantiva de la vida i de l'experiència, de la memòria del cos i sobre el cos (la "memòria incorporada"); s'aprenen unes pràctiques i unes tècniques corporals amb finalitat espiritual, com a mitjans biològics d'entrar en comunicació amb el sagrat o la divinitat (Mauss 1991); uns esquemes de racionalització i relacionals concrets, en les dimensions in-group i out-group; unes formes de comportament en relació a la comunitat i portes enfora, etc. Pràctiques rituals, en definitiva, producte d'un sentit pràctic.

Certament, la dimensió experiencial de la religió descansa sobre la forma en la qual les persones aprenen a utilitzar conceptes cognitius per a interpretar allò relatiu a les seves ments i als seus cossos. Les pràctiques que la gent aprèn canvien les experiències corporals en relació a aquests conceptes, tornant-los reals (Luhmann 2007). Per això és tant important, en efecte, tot allò que els subjectes aprenen mentre participen; essent el del ritual un àmbit especialment intens i sostingut de participació, tant en l'àmbit comunitari (allí on pot ser més visible) com fora d'ell. Parlem, doncs, de la rellevància de l'acció ritual en context pròpiament religiós o d'experiència mística, així com de la ritualització de les activitats pròpies de la fe personal. En aquesta línia, el mode de "religiositat doctrinal" de Whitehouse (2002) apunta justament a formes d'activitats religioses, repetitives, rutinitzades, verbals. Mentre que el mode de "religiositat imagístic", segons el plantejament d'aquest autor, es refereix a l'aspecte més emocionalista de les pràctiques religioses, a allò sentimental, personal i no verbal.

Per referència comparativa als casos del moviment Hare Krisna i del pentecostalisme evangèlic, vaig plantejar la hipòtesi de què en tots dos sistemes els subjectes viuen intensament la religió i els símbols religiosos perquè l'estructura institucional els ensenya de forma sistemàtica i amb poc marge pel dubte la forma de viure aquesta religió i aquests símbols. Els ensenya, i els subjectes aprenen, la manera en què ho han d'explicar pràcticament tot i la manera en què ho han de practicar gairebé tot, dins d'un marc omnicomprensiu de referència (Vallverdú 2012). Parlem de l'agent subjecte a limitacions estructurals, en definitiva.

Gran part de responsabilitat en la construcció d'un habitus en el si de les comunitats religioses està en relació amb els programes de formació espiritual, d'accent doctrinal i també pràctic, que formen part de l'estructura organitzativa de dites comunitats. Programes que donen forma i significat al treball socialitzador o ressocialitzador que en aquestes comunitats es duu a terme, i a través del qual s'aprenen nous valors i models –sigui per primera vegada o bé en el sentit primari (socialització) o sobre la base del que queda d'uns valors i models anteriors (ressocialització). D'aquí deriva el manteniment d'una estructura de plausibilitat i de conformitat base del consens simbòlic i la fidelitat comunitària. Un treball, per altra part, estretament vinculat al carisma o al liderat comunitari en el plànol institucional, però no menys al ja esmentat flux interactiu, comunicatiu i de significats en el nivell quotidià o de l'entorn social i familiar més pròxim. Com diu Fernández (1997), no hi pot haver ressocialització sense identificació afectiva mitjançant uns “altres significatius”, els quals actuaran de guies de la nova realitat.

És necessari aclarir que parlem de socialització o de ressocialització com a conceptes sinònims pel que fa al procés formatiu comunitari en general. Per bé que el segon mereix una consideració especial quan parlem de conversió religiosa. De fet, tota conversió religiosa sol marcar una experiència subjectiva intensa i viscuda com a “renaixement” a partir dels processos de resocialització. Qüestió que ja vaig il·lustrar per referència a les etapes de conversió al moviment Hare Krisna (Vallverdú, 1999a). Una transformació de la identitat, amb els seus significats simbòlics específics. Associada a ella, hi ha una reconstrucció de la identitat personal, social i pública que fa que persona adopti una nova consciència i visió del món, que reinterpreti el seu passat biogràfic, la seva trajectòria de vida en conjunt i en definitiva es reubiqui dins d'un univers de significació singular propi de la ideologia i les creences religioses adoptades. La ressocialització il·lustra en aquest cas, efectivament, com el passat pot ser interpretat, adaptant-lo a les circumstàncies i als interessos del present; a les noves formes de realitat construïdes des del present. I a més cal tenir en compte, com a aspecte analític no menor, que les persones ressocialitzades dins d'una organització religiosa, al seu torn, han de socialitzar els nous membres nascuts dins de l'organització (tornem a les segones generacions), d'acord amb els paràmetres que ells han interioritzat i assumit i en virtut dels quals han transformat la seva identitat.

Parlem aleshores de ressocialització en una línia de transformació identitària més dràstica i en direcció a consolidar-se. Com a alternació en definitiva (Berger 1979). I amb la reconstrucció biogràfica del passat i del present per part del subjecte que això implica. Segons una similar pauta de contundència podem parlar d'adoctrinament, en el sentit d'inculcació i incorporació sistemàtiques de representacions i pràctiques si bé no necessàriament de forma acrítica si, almenys, en un grau de major intensitat i perseverança organitzativa; o com a mínim significativament influent en les dinàmiques de remodelació de les representacions i conductes dels integrants de certes comunitats religioses, per mitjà de mecanismes i símbols diversos de motivació i compromís.

Resumint: quan ens referim a programes espirituals ens referim als dispositius i codis doctrinals, normatius i simbòlics de caràcter vertical de les comunitats religioses, però, alhora, amb transcendència o repercussió horitzontal (ordinària, quotidiana, de base) i transversal pel que fa al cos de qualsevol comunitat religiosa o de qualsevol sentit de comunitat religiosa.

Estretament vinculat als programes espirituals, un altre factor important a tenir en compte és el carisma. La construcció del carisma en tota comunitat religiosa és construcció de la seva pròpia identitat, comunitària pròpiament i institucional. L'encarnació del carisma en la figura dels líders espirituals o religiosos de diferent tipus i alçada no fa més que tornar a reflectir la necessitat d'identificació –primerament individual– i de cerca de models de referència, simbòlics i de comportament que afavoreixen i mecanitzen l'adquisició d'un habitus religiós en pràctica. A més, els rituals en l'àmbit comunitari de molts grups religiosos posen de relleu allò que encertadament senyalava Charles Lindholm (1992), en el sentit que cada creient experimenta la seva relació amb el líder carismàtic com a immediata i summament impactant. Cadascú imagina que la mirada de líder va dirigida a ell. D'acord amb el seu rol i per la seva experiència, per exemple, el líder ha de saber de les singularitats personals i d'entorn dels seus seguidors o, si més no, d'aquells que estan al seu càrrec comunitari més directe. Això implica igualment la socialització religiosa.

La persona en la qual s'encarna el carisma sovint ha de conèixer al detall la realitat de la comunitat que l'exalta, minimitzar contradiccions i cercar la motivació i el compromís dels seus integrants. Saber-se mirall, patró i guia, amb una responsabilitat gran, a acceptar amb humilitat però alhora amb rigor i determinació –tal com la institució li demana, d'altra banda. Semblantment, acceptar el carisma o rendir-se a ell també té un significatiu component de renúncia personal, llegit tanmateix en clau positiva per la persona de fe.

A la figura carismàtica se li associa un paper fonamental en l'articulació i vertebració de la comunitat, en la vigilància de les desviacions (que sempre hi són) i en la determinació d'estratègies adaptatives varies, siguin més immediates o no tant: reclutament, prèdica, relacions amb l'entorn social, interconfessionals, etc. És font d'emoció, d'exaltació, d'inspiració i de participació i immersió col·lectiva (rituals, actes, campanyes...). D'experiència religiosa en suma. Tot això té a veure igualment amb la socialització.

Per a concloure

Creuats amb els elements explícits, ens trobem amb els elements implícits de la socialització religiosa i l'adquisició d'un habitus religiós. Elements que porten a la naturalització i rutinització dins del món del sentit comú proporcionat per la comunitat religiosa, o del seu entorn més o menys immediat, d'un seguit de pautes de pensament i de conducta, filtrades dins de la interacció ordinària (en la verticalitat i la horitzontalitat comunitària) que justifiquen positivament la identitat religiosa subjectiva adoptada i garanteixen en darrera instància certa homogeneïtzació o amalgama dins de la diversitat.

La interacció amb l'entorn constitueix, com hem dit, un factor fonamental junt a les dinàmiques internes de qualsevol comunitat de sentit i d'identitat religiosa. És més, el mecanisme més important a través del qual la socialització actua és el procés d'interacció i identificació amb els altres (Fernández 1997). De fet, la pròpia socialització religiosa ha de contemplar aquest aspecte com a part central del treball organitzatiu en el qual s'inscriu. Per això, en el plànol implícit haurà de gestionar

processos crítics i subjectius no per més desapercibuts de vegades menys importants o transcendents. Sabem que sorgeixen eventuais crisis o conflictes íntims o interpersonals que deriven d'algun lloc o tenen algun motiu de fons. Pot indicar això un malestar derivat de la pressió categoritzadora externa, de la imatge pública (a l'exemple de les "sectes", el sectari estigmatitzat per pertànyer a un grup estigmatitzat pot reaccionar bé confirmant la seva identificació amb el grup o bé repensant-se si ha de continuar en ell), pot indicar també un error o biaix en la socialització religiosa, l'activació d'algun factor corrector en la mateixa, etc. La incorporació i la iniciació de nous membres dins de les comunitats religioses, de fet, solen incloure uns implícits de socialització molt importants fins que el subjecte arriba a assolir el marc o el model institucional amb garanties sòlides. No cal dir que és decisiu aquí el rol de tots aquells que acompanyen la socialització, des dels líders, els membres més antics o de major jerarquia, fins als participants de base.

L'activitat de l'agent que apareix a l'habitus de Pierre Bourdieu entronca, de fet, amb el plantejament de Raymond Williams (1980) que defineix l'ésser social com una activitat material pràctica humana que es manifesta a través del procés de la significació. Per a Williams, en efecte, el significat és un producte social, el desenvolupament d'aquesta activitat pràctica humana (Cf. Ulin 1990). De la mateixa manera, les interaccions comunicatives produeixen, activen i reactiven significats intersubjectius, que tenen a veure alhora amb normes igualment intersubjectives que una comunitat o una tradició cultural o religiosa poden tenir en comú. En aquest nivell hi trobem implicada la socialització religiosa, perquè amb ella s'interioritzen discursos, principis, significats, símbols i normes que es fan intel·ligibles mútuament per part dels membres de la comunitat, com si d'un llenguatge igualment comú es tractés, i que serveixen perquè els subjectes s'entenguin a si mateixos com a persones de fe, en relació amb els altres i dins del grup del qual formen part.

Bibliografia

- ANDERSON, B. (2005) *Comunitats imaginades*, València: Editorial Afers i Publicacions de la Universitat de València.
- BERGER, P. (1979) *Introducción a la Sociología*, Mèxic: Limusa.
- BERGER, P., LUCKMANN, Th. (1988) *La construcció social de la realitat*, Barcelona: Herder.
- BERLINER, D., SARRÓ, R. (2007) (eds) *Learning Religion. Anthropological Approaches*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- BOURDIEU, P. (2008) *El sentido práctico*, Madrid: Siglo XXI.
- BOYER, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- CHARYTAN, M. (1996) *The Impact of religious day school education on modern orthodox Judaism: a study of changes in seven modern orthodox day schools and the impact on religious transmission to students and their families*, New York: The City University of New York.
- FERNÁNDEZ, E. (1997) *Los hijos del Opus: La socialización de las segundas generaciones del Opus Dei*, Barcelona: Mediterrània.

- HERVIEU-LÉGER, D. (1998) "The transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An Analytical Essay on the Trajectories of Identification", *International Sociology* 13, pp. 213-228.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1993) *La Religion pour mémoire*, Paris: Cerf.
- KÜHLE, L. (2012) "In The Faith of Our Fathers? Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies", *Nordic Journal of Religious and Society* 25 (2), pp. 113-130.
- LAWSON, T. E., McCAULEY, R. N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LINDHOLM, Ch. (1992) *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona: Gedisa.
- LUHRMANN T. M. (2007) "How Do You Learn To Know That It Is God Who Speaks?", in Sarró, R.; Berliner, D., *Learning Religion. Anthropological Approaches* (eds), New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 83-102.
- MARTÍNEZ, J. (2013) "La socialización y transmisión identitaria de las nuevas generaciones judías en Cataluña", in *XI Congreso de Sociología. Crisis y cambio: propuestas desde la Sociología*, Madrid: Universidad Complutense, 10-12 de juliol.
- MAUSS, M. (1991) "Técnicas y movimientos corporales", in *Sociología y Antropología*, Barcelona: Paidós, pp. 337-356.
- McCAULEY, R. N., LAWSON, T. E. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PARK, J.; SMITH, Ch. (2000) "To Whom Much Has Been Given...: Religious Capital and Community Voluntarism Among Churchgoing Protestants", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (3), pp. 272-286.
- PARK, J. Z.; ECKLUND, E. H. (2007) "Negotiating Continuity: Family and Religious Socialization for Second-Generation Asian Americans", *The Sociological Quarterly* 48, pp. 93-118.
- ULIN, R. C. (1990) *Antropología y teoría social*, Madrid: Siglo XXI.
- VALLVERDÚ, J. (1999a) "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna", *Alteridades* 9 (18), pp. 57-70.
- VALLVERDÚ, J. (1999b) "El análisis de los 'movimientos religiosos carismáticos y extáticos'. Diseño de una investigación en curso", in Cantón, M., Prat, J., Vallverdú, J. (coords) *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*, Santiago de Compostela: FAAEE/AGA, pp. 167-181.
- VALLVERDÚ, J. (2001) *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krishna*, Tarragona: Arola.
- VALLVERDÚ, J. (2008) *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Tarragona: Publicacions URV.
- VALLVERDÚ, J. (2012) "El poder del cuerpo y el poder sobre el cuerpo religioso: Dos casos para la comparación", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67, pp. 209-240.
- WHITEHOUSE, H. (2002) "Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion* 14, pp. 293-215.
- WILLIAMS, R. (1980) *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.

Marc i suports teòrics per a l'estudi de la socialització i la transmissió religiosa. Context comunitari, elements explícits i implícits

© Copyright *Jaume Vallverdú Vallverdú*, 2017

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2017

Fitxa bibliogràfica:

Vallverdú Vallverdú, J. (2017), “Marcs i suports teòrics per a l'estudi de la socialització i la transmissió religiosa. Context comunitari, elements explícits i implícits”, *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (1), Barcelona: ICA, pp. 155-171 [ISSN 169-8298]

