

LA RELIGIOSIDAD DEL UNIVERSITARIO DE MEDELLIN

DIRECTOR. CARLOS ARBOLEDA MORA

COINVESTIGADORES:

**GLORIA FRANCO
ADRIANA GOMEZ
CLARA MEJIA
BERNARDO GUZMAN
CARLOS OCAMPO**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
MEDELLIN
1999**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION.....	1
CAP I. CARACTERISTICAS GENERALES DEL UNIVERSITARIO.....	8
CAP. II. LA RELIGION DE LOS UNIVERSITARIOS.....	29
CAP. III. CREENCIAS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA.....	57
CAP. IV. LAS PRACTICAS Y LOS RITOS.....	75
CAP. V. ANALISIS DE LA DIMENSION MORAL RELIGIOSA.....	90
CAP VI. MORAL SOCIAL.....	115
CAP VII. PERTENENCIA.....	164
CAP VIII. CONCLUSIONES GENERALES.....	209
BIBLIOGRAFIA.....	223

INTRODUCCIÓN

1. LAS RAZONES DE LA INVESTIGACIÓN

Hay interrogantes sociales que están planteados por la discusión diaria, por los lugares comunes y por los problemas del tejido social, que no han sido afrontados, enfáticamente, en las ciencias sociales en Colombia. Uno de esos interrogantes es el del fenómeno religioso. En los años sesenta se realizaron muchas investigaciones bajo la óptica de la sociografía religiosa inspirada por Gabriel Le Bras y patrocinadas, en su gran mayoría, por la Iglesia Católica. Otras investigaciones se realizaron con la interpretación marxista. Pero se llegó a un estado de dormición en el que sólo se acercó al fenómeno religioso, la disciplina histórica. De ahí la ausencia de la sociología de la religión en nuestro medio. Desde la psicología las investigaciones en el campo religioso en nuestro medio son más escasas todavía.

Propósito de esta investigación es por tanto, contribuir a un renacimiento de los estudios de sociología y de la psicología de la religión en forma interdisciplinaria, abandonando la mera sociografía religiosa y encontrando tendencias y cambios en el fenómeno religioso como factor de primera importancia en lo social.

Es esta primera investigación el inicio de un propósito académico- investigativo en la U.P.B, y ojalá sea el nacimiento de una comunidad académica en el medio colombiano que discuta con profundidad científica y lejos de las perspectivas ideológicas, las relaciones religión-sociedad.

Razón también de esta investigación es mirar con objetividad científica, en lo posible, afirmaciones que se hacen con cierta desenvoltura, acerca de la desaparición de la religión, del influjo de los nuevos movimientos religiosos, de la paganización de la sociedad... La comprensión de la secularización como desaparición de la religión, por ejemplo, ha sido acríticamente aceptada como hecho cierto (al menos, no va desapareciendo hasta el momento). Lo que se aprecia, según nuestros hallazgos, es que la religión no desaparece, sino que sufre transformaciones. Transformaciones que pueden entenderse como el paso a una religión subjetivamente elaborada y, por tanto, plural. El fenómeno religioso sufre cambios, rupturas, pero también hay cosas que permanecen. Los jóvenes universitarios no son arreligiosos sino más bien plurirreligiosos, transformando su universo simbólico religioso, abandonando algunas de sus formas, asumiendo nuevas actitudes frente a la religión, aunando a los cuerpos simbólicos tradicionales otros componentes simbólicos recogidos de acá y allá, para formar un universo religioso diversificado.

Es necesario encontrar sí, la forma cómo la religión ha sabido enfrentar el fenómeno real de la secularización y cómo ha afrontado los retos de la posmodernidad. Será que la religión todavía sobrevive por la función social que realiza en la sociedad?. O por ser reactiva a la modernización?. O la religión permanece todavía por tradición pero llegará un momento en que desaparezca?. Y si no desaparece, cómo serán las nuevas formas que ella asumirá?. Todas estas preguntas deben ser analizadas en ésta y otras investigaciones.

2. CARACTERES DE LA INVESTIGACIÓN

Esta investigación tiene tres caracteres distintivos:

- 2.1 El uso de métodos cualitativos y cuantitativos para poder no sólo describir sino también explicar en profundidad los fenómenos estudiados. Por eso recurrimos a la encuesta y a la entrevista en profundidad.
- 2.2 La extensión y la representatividad de la muestra, que tomó en cuenta todas las universidades de la ciudad de Medellín.
- 2.3 El uso de una base teórica que intenta cruzar las cuatro dimensiones psicosociológicas de la religión (creencias, rituales, moral y pertenencia), con las tres formas de cultura (premodernidad, modernidad y posmodernidad), para descubrir las permanencias y los cambios en el fenómeno religioso en Medellín.

3. LAS DIMENSIONES DE LA RELIGIÓN

En esta investigación se ha tomado como base de análisis las cuatro dimensiones generalmente aceptadas del fenómeno religioso: creencias y experiencia, rituales, moral y organización (pertenencia).

En cuanto a las creencias, la mayoría de los jóvenes universitarios continúan definiéndose católicos (79.6%) y en total los cristianos suman el 84.4%. Hay una fortaleza activa de la religión y de la religión cristiana en particular.

Esto no significa uniformidad religiosa, ya que, a grandes rasgos, se puede decir que hay una pluralidad en el catolicismo. La nota característica es la pluralidad, con algunas tendencias fundamentalistas, un gran porcentaje que se mantiene dentro del catolicismo oficial y una franja de indiferentes bastante significativa (12,4%).

Tal vez lo más significativo es la franja de católicos, que bien declarándose miembros de la Iglesia Católica, se apartan de ella en cuestiones de doctrina, moral y organización. Es lo que nos permite concluir que no hay un sólo mundo simbólico, sino diversas constelaciones simbólicas que dan sentido a la vida de los individuos.

Esto también nos indica que una de las características del mundo moderno, cual es la subjetividad, está presente en los jóvenes universitarios. La objetividad de las normas doctrinales y morales, es reemplazada por la escogencia del sujeto de acuerdo con su propia visión de las cosas. Ya no se acepta la verdad de la institución , sino que se acepta la verdad que cada uno cree se adapta mejor a sus preocupaciones y vivencias.

Es interesante notar que los jóvenes de hoy realizan voluntariamente sus actividades religiosas y no por simple obligación o tradición religiosa. Y es también importante acentuar que el componente emotivo-experiencial entra en la composición de la vida religiosa por encima de la motivación únicamente tradicional-cultural.

En cuanto se refiere a la práctica religiosa, todavía hay un porcentaje alto de ella, aunque ya se nota una distancia entre creencias y práctica. Es fuerte la frecuencia a la misa dominical, a la comunión y a la oración. Entre los comportamientos religiosos más discutidos está la confesión, la que no es muy frequentada por la mayoría pues no considera necesaria la mediación del sacerdote. El matrimonio católico es todavía bastante aceptado, aunque se abre paso la aceptación de la unión libre por encima del matrimonio civil. Hay dos aspectos que permanecen fuertes y aún se han robustecido: la religiosidad popular y la frecuencia de la oración en la vida de los individuos.

El comportamiento moral es el que más indica una distancia de la norma institucional. Es el aspecto en el cual hay más elección subjetiva, no dependiente del control oficial de la institución. La elevada aceptación de conductas como el aborto, la eutanasia, las relaciones homo y bisexuales, anticonceptivos, inseminación artificial... denotan que no son ya los hombres de iglesia los que dirigen la conducta de los individuos. Hay allí la mayor distancia entre los individuos y la institución y es donde se dan las mayores opciones personales. Es verdad que la Iglesia trató de controlar demasiado la conciencia moral y ahora se da una autonomía en estas cuestiones.

La pertenencia a la institución, medida por dos grandes indicadores como son el índice de práctica y el compromiso con los grupos religiosos institucionales, también se ve afectada. Aunque hay una alta pertenencia nominal, pues la mayoría se identifican como católicos y aceptan muchas de sus normas y doctrinas, la pertenencia objetiva se ve afectada por el escaso compromiso con los grupos religiosos y el descenso de la práctica cultural.

La pertenencia en Antioquia se concreta en una masiva adhesión a la Iglesia Católica, pero si se profundiza en la modalidad o modalidades de la pertenencia, aparece un cuadro diferenciado y problemático. Parece que la pertenencia corresponde a la identidad cultural colectiva y a la búsqueda de seguridad para no estar recreando continuamente el universo simbólico.

No es posible olvidar algunas características más. Aparece un débil compromiso político aunado a un desinterés por las instituciones, pues al no creer en ellas, tampoco se comprometen con ellas y con sus fines. En el campo político es sintomático el porcentaje de jóvenes que propone recurrir a la violencia para solucionar problemas, a aceptar ayuda extranjera en detrimento de la nacionalidad, en remitirse a la esfera privada sin asumir algún compromiso con lo público.

4. PROSPECTIVAS Y NUEVOS HORIZONTES

De acuerdo con los análisis y resultados, aparecen los siguientes aspectos teóricos:

- 4.1 Debilitamiento de la crítica moderna, materialista o marxista de la religión.
Se pierde el sentido de la religión como factor de alienación o como miseria del pasado.
- 4.2 Aparece una figura de la religión como religiosidad múltiple y variada, no una sola forma institucional de religión, ni una uniformidad en materia de rituales y comportamientos.
- 4.3 No se da una desaparición de la religión como lo planteaba alguna acepción de la secularización. Pero si se da una pluralización del universo religioso.
- 4.4 La religiosidad múltiple busca el sentido de la vida superando obligaciones, tradicionalismos culturales o controles. La religión es aceptada como forma especial y significativa de vida por los jóvenes universitarios.

También quedan filones por explorar:

- La influencia real de los medios de comunicación en la formación de la religiosidad de los jóvenes.
- El futuro de la religión y las formas futuras que irá adoptando. ¿Una religión simplemente privada?. ¿Una religión universal ecológica?. ¿Una tendencia a la desaparición de la institución religiosa?. Religiosidad emocional, experiencial o festiva?.

- ¿Cuál mundo simbólico dará legitimidad al comportamiento moral?. O se llegará a una moral plural, subjetiva e individual.
- ¿Las instituciones religiosas tendrán la suficiente energía para cambiar y adaptarse a nuevos contextos sociales?.
- ¿Cuál será el concepto teórico que dé mejor cuenta del indiferentismo actual?.

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL UNIVERSITARIO

1.1 EDAD

De acuerdo con estadísticas del ICFES¹, en los últimos años el promedio de edad de los estudiantes colombianos que llegan por primera vez a este nivel educativo es cada vez menor, es decir, son más jóvenes. En el año 1995 el 55% tenían entre 15 y 16 años. Edades que no hace mucho tiempo correspondían a estudiantes de años intermedios de la secundaria.

Para diversos intérpretes, a estas edades corresponden cambios de la personalidad relacionadas con nuevas adhesiones, nuevos símbolos, nuevas actitudes o posiciones teóricas frente a la vida, a las ideologías y frente a su propio futuro.

Teniendo en cuenta lo anterior, la muestra estadística para la recolección de la información de campo, se tomó intencionalmente a una población con un rango de edad entre 16 y 25 años inclusive.

¹ INSTITUTO COLOMBIANO PARA EL FOMENTO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR. Estudio sobre aspirantes a ingresar a la educación superior. Bogotá: ICFES, 1994.

Los principales datos fueron los siguientes:

Edades en años	Frecuencia	%
Entre 18 y 23	732	81.1
Entre 24 y 25	140	15.5
Entre 16 y 17	31	3.4
TOTAL	903	100.0

Figura 1. Edad de los universitarios

La media aritmética (promedio de edades) fue de 20.9; la moda fue de 20 años y la mediana de 21.

Estos datos corresponden a una vida típicamente universitaria, en la cual generalmente no se comparten otras responsabilidades como las de trabajar obligatoriamente para subsistir, ser padre de familia, etc.

1.2 SEXO

En los últimos 50 - 60 años, se ha dado en Colombia una revolución cultural en lo que hace referencia a la educación, no solamente desde el punto de vista cuantitativo, sino también con relación a la participación de la mujer en la educación superior.

Los siguientes datos tomados del ICFES, confirman la anterior afirmación:

Cuadro 1. Evolución del total de alumnos matriculados en las instituciones de educación superior por sexo 1935 - 1995 en Colombia

Año	Total	Hombres	Mujeres	%
1935	4.137	4.070	58	1.4
1945	6.512	6.275	237	3.6
1955	13.284	11.079	2205	16.5
1965	44.403	34.094	10.309	23.2
1975	186.682	117.355	69.327	37.1
1985	383.640			
1995	609.508	292.453	317.055	52.0

Fuente: INSTITUTO COLOMBIANO PARA EL FOMENTO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN COLOMBIA. Estadísticas de la educación superior en Colombia: 1975 - 1992 - 1995. Bogotá: ICFES.

Es sorprendente notar cómo en el transcurso de 60 años, la mujer colombiana se incorporó masivamente a la educación superior, pasando de un número de 58 (1.4%) en 1935, a 317.055 (52.0%) en 1995. Posiblemente ningún otro país del mundo ha tenido un cambio tan admirable en un período de tiempo igual.

En Medellín, para el año de 1995 según estadísticas de Planeación Metropolitana² la distribución por sexos y por estudiantes a nivel superior fue casi perfecta: 50.1% hombres, 49.9% mujeres.

La muestra para el presente estudio quedó configurada así:

51.3 % hombres y 48.6% mujeres distribuidos en los siguientes semestres de estudio.

Semestre	Frecuencia	%
1 - 5	675	76.4

² DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DE PLANEACIÓN METROPOLITANA. Anuario Estadístico Metropolitano. 1994 y 1995. Medellín.

6 - 12

228

23.6

El tipo de centro educativo lo constituyen: 7 de carácter oficial con el 47% de estudiantes; 5 centros regidos por religiosos con 18.4% y 15 orientados por civiles con el 34.1%

1.3 PROCEDENCIA

1.3.1 Procedencia teniendo como punto de referencia el tipo de colegio oficial o privado en el cual estudiaron el bachillerato.

En el país en general, y en Medellín en particular, el mayor porcentaje de estudiantes de educación secundaria cursan sus estudios en el sector oficial, así:

Tabla 1. Cobertura de la educación secundaria en Medellín

Sector	Nº. de estudiantes	%
Colegios oficiales	93.262	59.7
Colegios privados	63.029	40.3
TOTAL	156.291	100

Fuente: Departamento Administrativo de Planeación Metropolitana. Anuario Estadístico Metropolitano 1994 y 1995. Medellín.

Para nadie es desconocido que los estudiantes del sector privado tienen más opciones de ingresar al nivel superior de educación que los del sector oficial (las posibilidades están íntimamente ligadas a las condiciones económicas de las familias).

La muestra indicó la siguiente procedencia:

Cuadro 2. Tipo de universidad y colegio de procedencia de los estudiantes

Tipo de Universidad	Oficial		Privado Laico		Privado Religioso		S.D	Total
	F	%	F	%	F	%		
Oficial	210	49.1	69	16.0	142	33.2	6	427
Privada Laica	74	24.0	75	24.3	152	49.3	7	308
Privada Religiosa	35	21.0	2.9	17.5	101	60.1	1	166
S.D.							2	2
Total	319		173		395		16	903

Del cuadro anterior se destacan los siguientes hechos:

El sector oficial lo constituyen 427 estudiantes de los cuales el 49.1% proceden de colegios públicos, 16.0% de colegios privados laicos, 33.2% de colegios dirigidos por religiosos.

El sector de la educación superior privada laica está constituido por 308 estudiantes, de los cuales el 24.0% proceden de colegios públicos, el 24.3% proceden de colegios laicos y el 49.3% proceden de colegios religiosos.

El sector de la educación superior orientado por religiosos lo constituyen 166 estudiantes y su procedencia es la siguiente: el 21% procede de colegios oficiales, 17.5% de colegios laicos, el 60.1% de colegios religiosos.

Si se comparan los datos de este cuadro con los del inmediatamente anterior, se deduce fácilmente que en Medellín el sector oficial cubre el 59.7% de la educación secundaria pero que de ella solamente llega el 35.3% a la educación superior.

1.3.2 Procedencia de acuerdo con estrato socio – económico.

Desde hace varias décadas el Municipio de Medellín³, sectorizó los barrios de la ciudad teniendo en cuenta características como tipo de vivienda, ingresos individuales y familiares, cubrimiento de servicios públicos (agua, luz, alcantarillado, transporte). Mediante este mecanismo se delimitó una jerarquización social, o estratificación socio - económica de la población de cada sector de la ciudad.

Estrato	Nº.	Frecuencia	%
Bajo bajo	1	2	0.2
Bajo	2	15	1.7
Medio bajo	3	387	42.9
Medio medio	4	321	35.5
Medio alto	5	136	15.1
Alto	6	42	4.7
		903	100

Figura 2. Estrato socio-económico de los universitarios

El estrato 1 (bajo bajo) está ubicado en las zonas marginadas en las cuales no existen servicios públicos de alcantarillado; el agua y la luz la adquieren por medio del llamado “contrabando”; los servicios de transporte público quedan retirados porque sus calles son intransitables. La población de Medellín ubicada en este estrato puede ascender a 200.000 habitantes de allí sólamente llegan el 0.2 de estudiantes a la universidad.

El estrato 2 (bajo) está localizado cerca a la periferia urbana donde comienzan las altas pendientes. Pueden ser casas independientes con material sólido pero sin acabado total. Poseen servicios públicos aunque puede faltar teléfono. Debido a la topografía pendiente presenta senderos peatonales. Poseen servicio de transporte aunque deficiente. Del estrato bajo solamente tiene participación el 1.7% de estudiantes y especialmente corresponde a una población de aproximadamente 700 mil habitantes pertenecientes a las comunas nor - oriental y nor - occidental de la ciudad.

Comuna	Nº.	Nº. Barrios de estrato 2
Popular	1	9
Santa Cruz	2	9
Manrique	3	11
Doce de Octubre	6	10
Robledo	7	7

El estrato 3 (medio bajo) está ubicado en áreas sin restricciones topográficas; hacen parte de él conjuntos residenciales como Loyola, Niquía, Uribe Uribe, Jorge Robledo, Altamira, Luis López de Mesa. Posee todos los servicios públicos. El 42.9% de los estudiantes corresponde a este estrato.

El estrato 4 (medio medio) corresponde a la población ubicada en zonas contiguas al centro de la ciudad: como San Benito, Boston o a zonas centrales de antiguas parroquias como Belén, La América, Robledo. Poseen todos los servicios. Este estrato participa con el 35.5% de los estudiantes.

El estrato 5 (medio alto) es la población ubicada en sectores muy especiales de la ciudad, conjuntos residenciales técnicamente planeados o barrios bien

³ Departamento Administrativo de Planeación. Op. cit.

urbanizados como la Castellana, Simón Bolívar, sectores de Bolivariana, etc. Este estrato participa con el 15.1% de estudiantes.

El estrato 6 (alto) corresponde a casas semicampesinas alejadas del centro tradicional, conjuntos residenciales lujosos con comodidades adicionales a lo normal. Este estrato contribuye con el 4.7% de estudiantes.

Resumiendo, la participación en la educación superior de acuerdo con estratos socio – económicos, es como sigue.

Estrato 1 y 2	1.9%	bajo
Estrato 3 y 4	78.3%	medio
Estrato 5 y 6	19.8%	alto

1.4 MEDIO AMBIENTE EDUCATIVO RELIGIOSO EN EL CUAL SE ENCUENTRA EL ESTUDIANTE

1.4.1 Tipo de carrera.

Siguiendo el criterio de clasificación que Colciencias tiene para tipificar los distintos campos del conocimiento las diversas carreras que realizan los estudiantes de la muestra se agrupan en los siguientes campos⁴:

- **Ciencias exactas, aplicadas, naturales y tecnológicas:** 33.7%, de los cuales 57.6% correspondió a hombres y 42.4% a mujeres.
Comprende: Matemáticas, Química, Física, Geología, Construcción, Agrícola, Informática, Eléctrica, Electrónica, Metalurgia, Mecánica.
- **Ciencias biológicas y médicas 9.2%. (H = 43.4%; M = 56.6%)**
Comprende: Biología, Zootecnia, Salud Pública, Veterinaria, Medicina, Enfermería, Odontología, Educación, Física, Seguridad Industrial.
- **Ciencias económicas y administrativas 31.3% (H = 49.8%; M = 50.2%)**
Comprende: Economía, Administración, Mercadeo, Finanzas, Estadística, Ventas, Diseño de Modas, Hotelería, Publicidad, Costos y Auditoria, Comercio, Bibliotecología.
- **Ciencias sociales y humanas 25.8% (H = 47.6%; M = 52.4%)**
Comprende: Filosofía, Sociología, Antropología, Sicología, Trabajo Social, Educación, Historia, Promoción Social, Arquitectura, Bellas Artes, Derecho, Comunicación, Religión, Ciencias del lenguaje.

⁴ INSTITUTO COLOMBIANO PARA EL DESARROLLO DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA. “FRANCISCO JOSE DE CALDAS”. Convocatoria nacional para el apoyo a los grupos y centros de investigación 1997. Santa fe de Bogotá: COLCIENCIAS, 1997. p. 1 –11.

1.4.3 Religión a la cual pertenece la familia del estudiante (Calificación dada por él mismo)

Desde finales de la Colonia, la región antioqueña, ha sido reseñada por diversos analistas como de una alta catolicidad. Durante el siglo XX este reconocimiento lo siguen asignando teólogos, sociólogos, antropólogos, historiadores y el país en general. Antioquia y los antioqueños son vistos desde otros puntos de la geografía como muy católicos.

De acuerdo con la apreciación de los estudiantes, esta identidad continúa entre las familias antioqueñas.

El 90.6% califica a su familia como católica y la intensidad de esta religiosidad la jerarquizan así:

Intensidad	Frecuencia	%
Alta	216	26.4
Media	469	57.3
Baja	131	16.0
Sin dato	2	0.3
Total	818	100.0

Figura 3. Calificación asignada por los universitarios a la religiosidad de sus familias

Otras religiones como Evangélicos, Testigos de Jehová, Adventistas, etc. tienen presencia con un 4.3%. En cuanto a otras posiciones relacionadas con la religión

figuran: 3.3% de familias indiferentes, es decir que no expresan una adhesión ni rechazo a la religión. El 0.4% figuran como ateas.

Cuadro 3. Autocalificación de la formación religiosa recibida en el colegio de procedencia

Intensidad de la formación	Tipo de colegio								
	Oficial		Privado Laico		Privado Religioso		S.D	Total	
	F	%	F	%	F	%	F	F	%
Profunda	80	20.3	40	10.1	264	67.3		393	43.5
Superficial	222	48.3	114	24.8	116	25.2		459	50.8
Ninguna	15	34.0	16	40.0	9	22.0		40	4.4
S.D.	2	18.0	3	27.2	6	54.0		11	1.3
Total	319		173		395		16	903	100

El cuadro anterior se puede explicar de la siguiente manera:

- Un número de 393 estudiantes (43.5%) de la muestra, expresaron haber recibido de su colegio una formación religiosa con intensidad profunda. Los colegios donde estos estudiantes realizaron la secundaria fueron:
 - En colegios públicos un número de 80 equivalente al 20.3% (de quienes expresaron haber recibido formación profunda).
 - En colegios privados laicos 40 equivalente a 10.1%.
 - En colegios dirigidos por religiosos 264 equivalente al 67.1%.

- Un número de 459 estudiantes (50.8%) de la muestra expresaron haber recibido una formación religiosa con intensidad superficial. Para este grupo su colegio de procedencia fue de los siguientes tipos.

222 estudiantes (48.3%) de colegios oficiales

114 estudiantes (24.8%) de colegios laicos

116 estudiantes (25.2%) de colegios religiosos

- Un grupo de 40 estudiantes (4.4%) de la muestra, expresaron no haber recibido ninguna formación religiosa. La procedencia de estos estudiantes de acuerdo con los tipos de colegio fueron:

15 colegios públicos (34%)

16 colegios laicos (40%)

9 colegios religiosos (22%)

Para entender las diferencias existentes en la formación religiosa (profunda - superficial - ninguna) y relacionarla con el tipo de colegio se puede contextualizar este tema con uno de los últimos procesos de **secularización** que el Estado colombiano determinó a partir de la Constitución Política del año 1991⁵.

En los artículos 18 y 19 de la (nueva) Constitución de 1991, se estipula la libertad de conciencia y de cultos, el deber del Estado de considerar a todas las confesiones e iglesias como iguales ante la ley, lo cual contrasta con el texto de la Constitución de 1886, que definía a la Religión Católica como la de la Nación e imponía al Estado la obligación de protegerla como elemento esencial del orden social y a impartir, por sí mismo, la educación religiosa católica a todos los estudiantes en los distintos niveles educativos.

⁵COLOMBIA. Constitución Política de Colombia 1991. Medellín: Condorito, 1992.

El artículo 68 de la Constitución actual, (1991) obliga al Estado a garantizar la libertad de enseñanza y aprendizaje, investigación y cátedra.

De acuerdo con lo anterior, en los establecimientos educativos del Estado, ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa, ni el Estado prohibirá la enseñanza de ninguna. Este mismo artículo 68 da libertad a los padres de familia de elegir, para sus hijos menores, la educación y tipo de orientación religiosa pertinente a sus creencias.

Lo definido en la Constitución ofrece suficiente claridad para entender por qué el 67.1% de quienes expresaron haber recibido formación religiosa profunda provienen de colegios orientados por religiosos, en tanto que el 20.3% provenían de colegios oficiales (públicos).

La misma tesis sirve para sustentar la formación religiosa con intensidad superficial. El 48.3% corresponde a colegios oficiales en tanto que el 25.2% corresponde a colegios dirigidos por religiosos.

Otro hecho para destacar en el ambiente socio - religioso en el cual se desenvuelve el estudiante, lo constituye la religión de sus amigos. Estos están constituidos por el 79% de católicos.

1.5 ACTIVIDADES EXTRA ESCOLARES O DE TIEMPO LIBRE

Para el sociólogo Dumazedier⁶, el tiempo libre constituye una posición liberadora en la que el hombre se autocondiciona para compensarse mental, psíquica y físicamente, lo mismo que afianzarse individual y socialmente.

Es un tiempo para la liberación de energía excedente, de distensión para salir de la rutina, para restaurar la capacidad para el estudio y para el trabajo.

El autor señalado asigna tres nombres al tiempo libre, de acuerdo con las actividades que realice la persona: tiempo de descanso, de recreación y de creación.

1.5.1 Tiempo de descanso

La función de este tiempo es la de disminuir o liberar a la persona de la fatiga; esta puede ser muscular, sensorial y mental.

Las actividades que en forma periódica desarrollan los estudiantes son las siguientes.

Clase de actividad	%
Hacer deporte	70.9
Leer	79.6
Ir a cine	76.0
Ver T.V.	79.3
Caminar	72.8
Escuchar música	93.0

⁶ DUMAZEDIER, Joffre. Citado por FRIEDMAN y NAVILLE, P. Trabajo y ocio. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

Descansar	91.0
Compartir con amigos	92.2
Rumba	69.1
Cantar	38.8
Cuidar animales - plantas	39.1

Figura 4. Utilización del tiempo libre por parte de los universitarios

Las de mayor aceptación son las de escuchar música 93%; compartir con los amigos 92.2% y sencillamente descansar 91%. Las de menor fuerza son las de cuidar animales - plantas 39.1% y cantar 38.8%.

1.5.2 Tiempo de recreación

Este es propiamente el tiempo de juego, del placer, de la lúdica. Es alejarse de algo o dirigirse hacia otro asunto. Las siguientes actividades se enmarcan en este tiempo: colecciónar cosas, elaborar objetos, tocar instrumentos, bailar, dramatizar, realizar juegos diversos.

	Frecuencia	%
Música	83	9.2
Canto	47	5.2
Teatro	43	4.8
Danza	35	3.9
Cine	14	1.6
Literatura	30	3.3
Artesanías	23	2.5

Ninguno	652	72.2
TOTAL	903	100

Figura 5. Pertenencia a grupos de recreación

La música con 9.2% y el canto con 5.2% ocupan la mayor atención en las actividades de carácter recreativo señalados en el cuadro anterior. El 72.2% dijeron no pertenecer a ninguno de dichos grupos de recreación.

- Pasatiempos. Uno de los rasgos distintivos de la **modernidad**, es la oferta que insistentemente hace a las personas para que se apropien de su individualidad, de su autonomía, de su independencia. Esto ha hecho que la sociedad tienda cada vez más a ser constituida por agregados impersonales, casi mecánicos, de compradores, obreros, fieles, comerciantes, votantes, sin sentido de pertenencia y sin vínculos aglutinantes. Pero la **post - modernidad** va mucho más allá, según Baudrillard,

En ella el individuo se aísla de los demás seres humanos para entrar en contacto con la máquina que le puede resolver muchas de sus necesidades, como las de hablar, gozar, soñar, conocer, creer, no a través de acciones, sino de operaciones. Muchas de esas máquinas reciben el nombre de virtuales porque mantienen el pensamiento en **un suspenso indefinido**. El hombre virtual atravesará su espacio mental atado a su computador: inmóvil delante de su ordenador, hace el amor por pantalla y da sus cursos por teleconferencia. Se vuelve un paralítico físico⁷.

Aquí surge la pregunta y la respuesta de este mismo autor:

¿Soy un hombre, soy una máquina?. En relación con la máquina **tradicional** no existe ambigüedad; el trabajador aunque alienado, es siempre extraño a la máquina; pero las nuevas tecnologías, las mueve

⁷ BAUDRILLARD, Jean. En: La transparencia del mal. Barcelona: Anagrama., 1991. p. 64.

máquinas, las nuevas imágenes, las pantallas interactivas forman con el hombre un circuito integrado. Videos, televisor, computador, al igual que los lentes de contacto, o como los estimuladores cardíacos, están integrados al cuerpo hasta formar parte de él. En el hombre telemático ya no existe la alienación del hombre por el hombre, sino una homeostasis del hombre con la máquina. El hombre ya no es sujeto ni objeto; es el mismo en el arroamiento de sus conmutaciones⁸.

En nuestra ciudad de Medellín, es posible observar en el **mercado post - moderno**, la presencia de esta clase de máquinas virtuales. Un recorrido por los lugares céntricos lo demuestra claramente. Los pasatiempos ya no requieren la presencia plural de personas. La máquina al igual que en la producción de objetos la reemplaza; sólo basta un individuo y la máquina.

Los cuadros estadísticos que a continuación se señalan, indican las horas semanales que los estudiantes universitarios dedican a pasatiempos de carácter individual.

Cuadro 4. Tiempo semanal dedicado a los pasatiempos

PASATIEMPOS	CATEGORÍAS *			
	Excesivo	Alto	Medio	Bajo
	%	%	%	%
Televisión	1.9	12.7	42.7	42.6
Computador	2.8	3.9	28.6	64.8
Gimnasio	4.2	14.0	11.8	70.0
Juego Atari	0.9	1.7	9.1	0.9

⁸ Ibid., p.65

Rompecabezas	1.2	1.0	4.5	93.2
Música	13.7	13.0	27.6	45.7
Internet	1.8	6.0	12.5	79.7

* Ver tiempo asignado por los investigadores a cada categoría, en el cuadro siguiente

Entre los siete pasatiempos se destacan los siguientes:

- A nivel **excesivo** la música ocupa el primer lugar con 13.7% (horas dedicación: más de 31).
- A nivel **alto** el gimnasio es el primero con 14.0% (horas dedicación 6 a 9)
- A nivel **medio** la televisión es la primera con 42.7 (horas dedicación entre 10 y 20)
- El nivel **bajo** está representado por los rompecabezas con 93.2% y el Internet con el 79.7%.

Cuadro 5. Criterios para la construcción de las categorías

PASATIEMPOS	CATEGORÍAS			
	Excesivo	Alto	Medio	Bajo
	HORAS DEDICACIÓN SEMANAL			
Televisión	41 y más	21 - 40	10 - 20	0 - 9
	14 y más	7 - 13	4 - 7	0 - 4
	10 y más	6 - 9	3 - 5	0 - 2
	11 y más	6 - 10	2 - 5	0 - 1
	11 y más	6 - 10	2 - 5	0 - 1
	31 y más	21 - 30	11 - 20	0 - 10
	10 y más	5 - 9	2 - 4	0 - 1

A cada categoría (excesivo, alto, medio, bajo) le fue asignado un número determinado de horas semanales, teniendo en cuenta lo que **un universitario de nuestro medio** puede dedicarle a cada pasatiempo **sin afectar su vida académica** y posiblemente su equilibrio emocional. Las categorías construidas señalan desde el exceso hasta el defecto (bajo).

1.5.3 Tiempo de creación

Ofrece también la posibilidad a la integración de grupos sociales, de proyección a la comunidad. También encamina a la persona a salir del automatismo , de lo monótono, de lo repetitivo, pero con objetivos distintos a los de recreación.

Grupo	Frecuencia	%
Scout	29	3.2
Cruz Roja	6	0.7
Defensa Civil	2	0.2
Grupos Juveniles	78	8.6
Otros	8	0.9
Ninguno	735	81.4

Figura 6. Pertenencia a grupos de proyección comunitaria

El cuadro anterior indica que el 81.4% de estudiantes no hacen parte de ninguno de los grupos que son comunes en la ciudad. Entre los que pertenecen a grupos se destacan con el 8.6% los referidos a juveniles. Los estudiantes hicieron alusión

a 25 nombres diferentes entre los cuales se destacan los ecológicos, acción comunal, pastoral, marciales, red de paz, culturales como elaboración periódicos de barrio, anti-droga, etc.

1.6 EXPECTATIVAS

1.6.1 Referidas a la futura profesión

El 96.4% anhelan ejercer su profesión. Entre las motivaciones que los inducen a estudiar su carrera están las siguientes:

	%
- Servir a los demás, al país	30.6
- Disponer de más alternativas en la vida	16.7
- Crecer intelectualmente	16.3
- Lograr bienestar en la familia	15.6
- Lograr propio bienestar	12.5

Esta clase de expectativas muestra a un estudiante positivo que tiene claridad sobre el deber ser que le corresponderá asumir en el futuro como profesional.

1.6.2 Referidas a la vida privada

En cuanto a lo que debe ser su vida privada los estudiantes presentan sus posibles expectativas. Anhelan formar pareja el 82.2%. Para la clase de unión de la pareja prefieren la siguiente relación: Católica 53.2%, Civil 15.3%, Unión libre 30.6%, Desean ser padres (tener hijos), 77.1%.

Las relaciones sexuales genitales las admiten entre

	%
- Novios	61.9
- Esposos únicamente	16.5
- Amigos	15.9
- Personas sin vínculo afectivo	4.2

Este tema que corresponde a la vida privada, es tal vez uno de los que indica con mayor intensidad los cambios de conductas intergeneracionales.

Actualmente en Medellín se observa un incremento de la unión libre, las relaciones sexuales pre-matrimoniales y la unión en pareja pero sin hijos.

2. LA RELIGIÓN DE LOS UNIVERSITARIOS

Se dice que el mundo ha sufrido una inmensa “revolución dulce” que ha afectado a la religión, hasta el punto de que muchos hablan de la desaparición de la religión por efecto de la secularización. Será esto totalmente cierto? Para responder a este interrogante se deben analizar cinco aspectos que atañen a la religión: persistencia fuerte de la religiosidad institucionalizada tanto de forma “ortodoxa” como de forma plural; pluralización y personalización de las creencias y normas de la religión institucionalizada; transición religiosa a otras formas religiosas; nuevas formas religiosas y, finalmente, nuevas formas no religiosas.

2.1 PERSISTENCIA FUERTE DE LA RELIGIOSIDAD INSTITUCIONALIZADA TANTO DE FORMA “ORTODOXA” COMO DE FORMA PLURAL.

Hemos visto que la mayoría de los universitarios se confiesan creyentes de alguna religión (84.5%), siendo los católicos los más abundantes con un 79.6%. Los cristianos no católicos alcanzan un 4.8%. Aparece un 0,1% de judíos y no resultan islámicos aunque los hay en la ciudad de Medellín. Son mayoritarios los que se declaran religiosos con respecto a los que se definen como agnósticos, ateos o indiferentes. Dentro de este ámbito, las universidades con mayor porcentaje de personas que se declaran religiosas son:

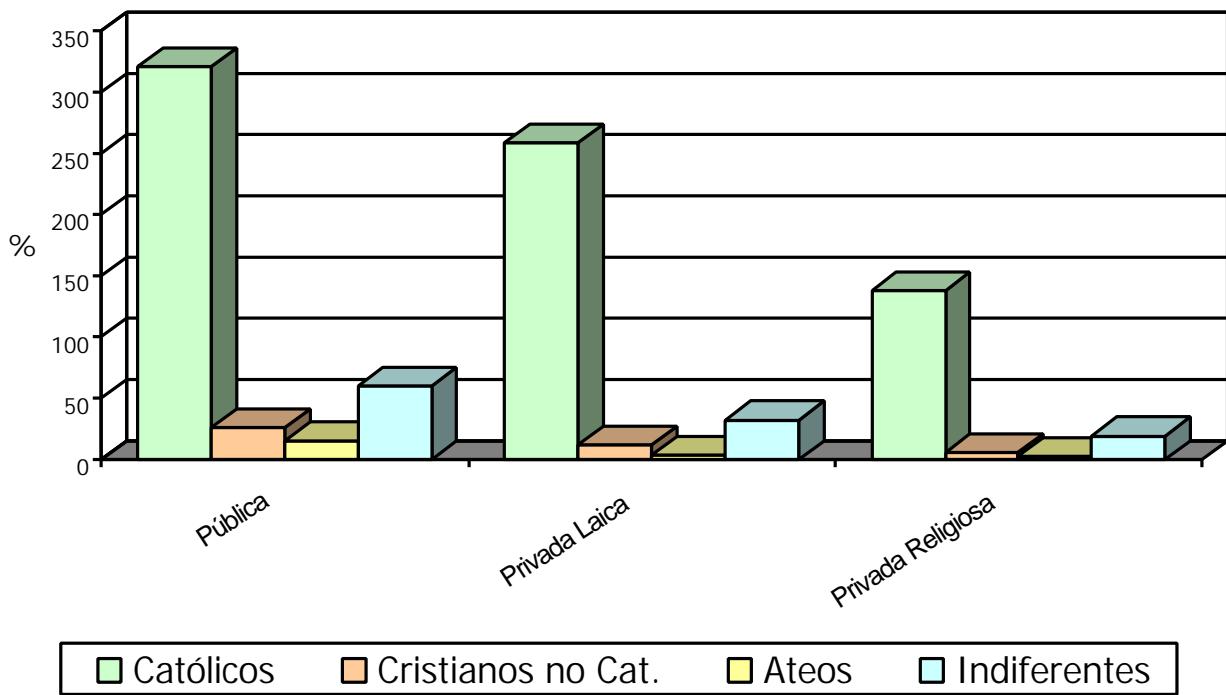


Figura 7. Religión según tipo de Universidad

Pero en el análisis de las creencias se comienza a ver las diferencias, pues hay porcentajes significativos de personas que no creen en las verdades prototípicas del cristianismo católico o reformado. Prácticamente las únicas creencias que están por encima del porcentaje de los que se denominan creyentes, son las de la creencia en Dios único creador y la creencia en Jesucristo Hijo de Dios salvador (87.9% y 85.3% respectivamente). En las demás creencias se dan porcentajes por debajo de 84.5% que son los que se denominan creyentes.

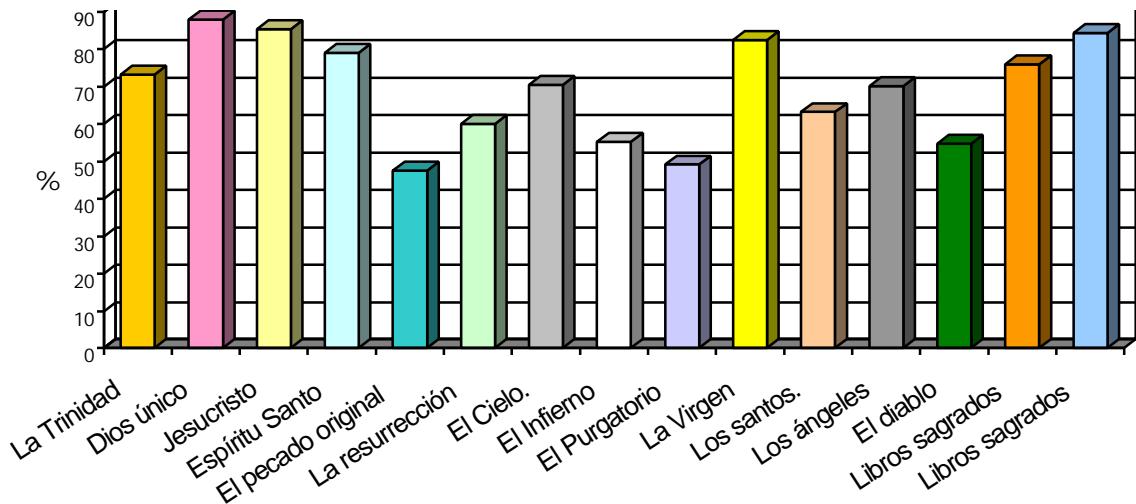


Figura 8. Aceptación de creencias católicas

Hay, por tanto, quienes se autodenominan creyentes que no comparten las creencias propias de su iglesia. Lo mismo se puede comprobar en el análisis de los ritos, como se explica en otro apartado.

2.2 PLURALIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DE LAS CREENCIAS Y NORMAS DE LA RELIGIÓN INSTITUCIONALIZADA.

La definición que dan los universitarios de la religión se puede conocer por el siguiente orden de frecuencias dadas:

- Una creencia 82.9%
- Una manera de vivir 77.7%
- Unas normas morales 77.3%
- Un sentido de vida 75.6%
- Una relación personal con
fuerza extraordinaria 70.4%

- Una organización eclesial 66.0%
- Un criterio para decidir 59.2%
- Unos ritos 58.9%

Todo esto es reforzado por los datos obtenidos en las entrevistas: “Aún no puedo separar a Dios de la religión. Porque mi Dios me lo con los ritos de la iglesia, con condiciones, leyes mandamientos” I 9.

Permanece un concepto institucional de religión como conjunto de creencias y de normas vitales. Pero vemos que va tomando fuerza la religión como manera de vivir, sentido de vida y como relación con una fuerza extraordinaria, lo que indica la aparición de un sentido experiencial de lo religioso, no dependiente únicamente de la tradición sociológica como se daba en la premodernidad colombiana. Importante notar que las últimas frecuencias se dan a la religión como organización eclesial jerárquica y mediadora entre fieles y divinidad, como criterio para decidir y como conjunto de ritos. Va apareciendo la tendencia a no tomar más la iglesia como único criterio de acción en la vida diaria o como institución normativa en elecciones que se deben hacer por parte del sujeto mismo.

Ya en la actitud personal, no en el concepto, la religión representa para los universitarios una orientación de la vida dándole un sentido hacia el bien (36.0%), seguida de la comprensión de la religión como apoyo espiritual en medio de las dificultades (19.5%), o como tranquilidad de conciencia (11.7%). La consideración de la religión como una expresión cultural de los deseos humanos la tiene un 8.6%, lo que está en consonancia con la visión culturalista que se tiene hoy en ciertos ámbitos, que dan una definición no teísta de la religión, sino que la consideran como un proceso humano y social de sacralización en la línea de Durkheim⁹.

⁹ DURKHEIM, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Akal, 1982.

Conceptos tradicionales en la modernidad sobre la religión, como considerarla un invento estúpido, apenas lo tienen un 1.4% de los universitarios, o la crítica de la religión como “negocio”, apenas la hace el 2.9%. También la concepción de la religión como medio de represión y control, tal como se presentaba en la crítica a la religión como ideología, es aportada por un 3.9% y sólo un 6.8% la consideran en su vida como una costumbre. La visión utilitarista de la religión como medio de lograr bienes materiales la considera sólo un 0.9%, lo que es llamativo pues en la religiosidad popular nuestra, ésta ha sido una característica muy presente.

En la actitud personal de los universitarios hacia la religión se va perfilando una religión más personal, interna, funcionando en el mundo del sentido. No parece haber desprecio hacia la religión ni mucha agresividad hacia ella, como la hubo en unas décadas anteriores, ni tampoco una crítica racional y fundamentada en el entendimiento de ella como medio de explotación, de control ideológico, de neurosis social o de costumbre tradicional. Permanece, sin embargo, un cuerpo de conceptos debido al influjo histórico y cultural de la religión católica en nuestro medio. Pero dentro de este cuerpo hay que tener en cuenta que la creencia en la religión como medio de lograr una vida eterna sólo alcanza el 7.3% y esto es un componente fundamental de la creencia cristiana.

Se va dando una dulce lejanía de la religión tradicional aunque ésta siga teniendo ese tronco fuerte de penetración que es su peso histórico, cultural y familiar. Por ejemplo en la entrevista N° 4 se dice “cuando trato de hacer el bien, de pensar positivamente, de ayudar a los demás, de coger autoestima, entonces ya no encuentro necesidad de andar buscando en que creo, que debo hacer, etc.” | 4.

La concepción tradicional marxista de la religión, que dominó la academia en las décadas de los sesenta y setenta, parece haber perdido toda su fuerza, lo mismo que la crítica visceral de los materialistas de antaño. Simplemente la actitud religiosa va cambiando tranquilamente.

Interesante, como complemento de lo anterior, es analizar la posición religiosa actual de los universitarios.

La mayoría, corroborando lo anterior, entiende y vive la religión como una vivencia interna (33.1%) y un significativo 30.6% se muestra partidario de las innovaciones religiosas que están en concordancia con los tiempos. También significativo es el 17.6% que se manifiesta tradicionalista en asuntos religiosos.

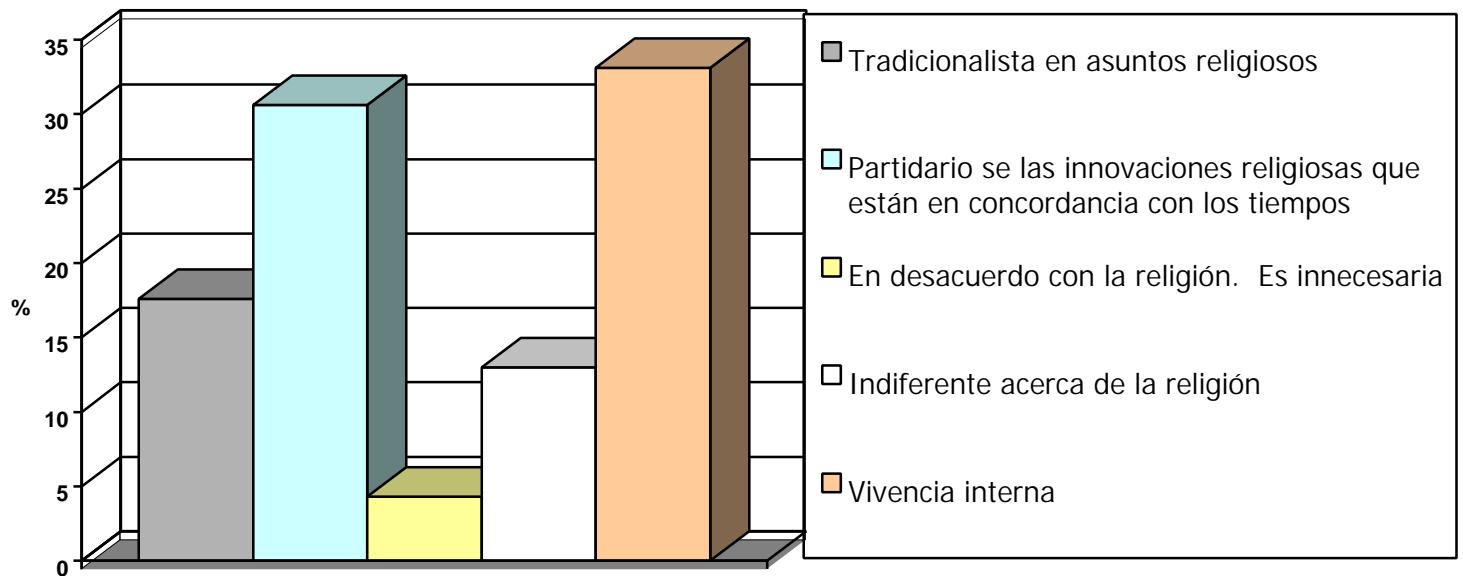


Figura 9. Autocalificación de frente a la religión

Un 13.0% se manifiesta indiferente en asuntos religiosos, lo que es un factor que más adelante se analizará. Un 4.3% manifiesta que la religión es innecesaria.

Otro argumento que merece atención es la aceptación de las normas morales y doctrinales de las iglesias. Ya no se da la obediencia radical, voluntaria u obligada, de otras épocas. En relación con este asunto, en las entrevistas, algunos de los jóvenes expresan: “La moral religiosa es impuesta. La moral no religiosa es depuración de lo que se tiene alrededor” | 10.

Hay un 17.5% que no acepta las normas morales de su iglesia, un 39.9% que las acepta en parte y da como razones: el ser tradicionalistas, no aplicables actualmente, no tienen sentido para el creyente, o son muy rígidas.

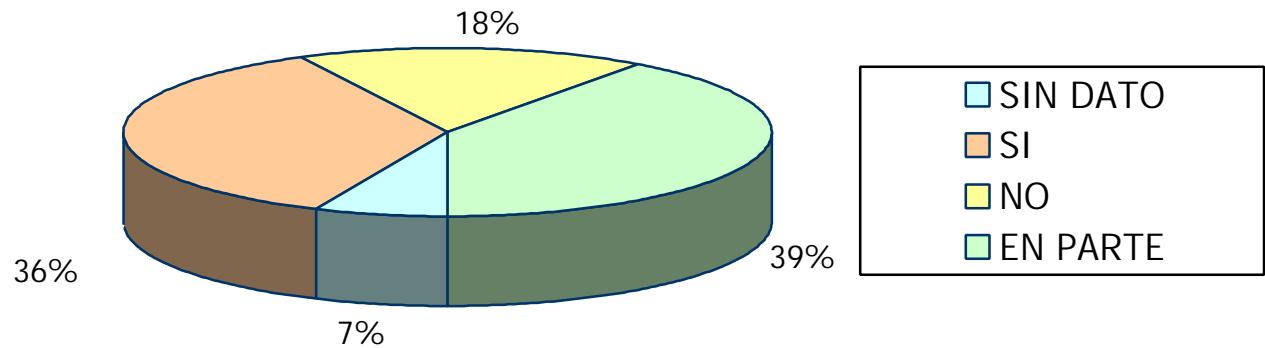


Figura 10. Aceptación de las normas morales de su iglesia

El 36% que sí acepta las normas morales aduce que son normas formadoras de valores, orientan la vida de las personas, conducen al bien, contribuyen a la paz y al orden.

En cuanto a las orientaciones doctrinales, hay un mayor grado de aceptación.

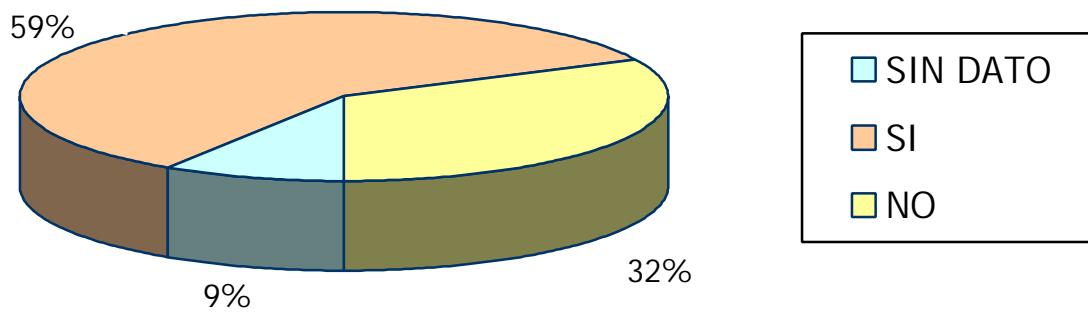


Figura 11. Aceptación de las creencias de su iglesia

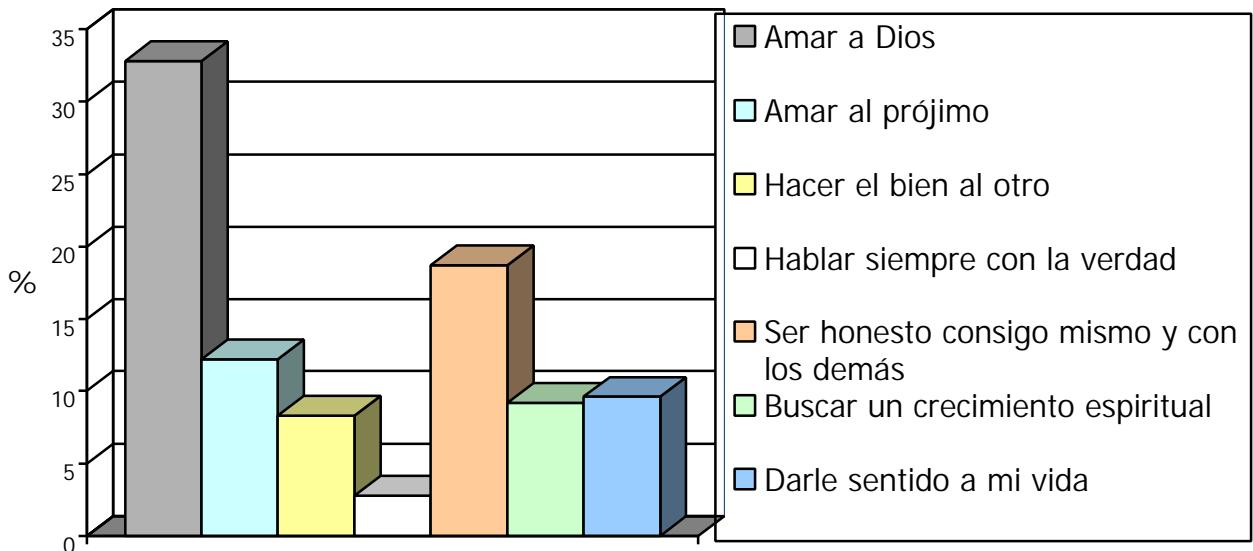
Vemos que es más fácil aceptar las creencias doctrinales que las normas morales, pues el universo simbólico permanece con más fuerza que el universo normativo.

“La pertenencia a una religión, análoga al imperativo institucional en un sistema social, exonera, como dice Gehlen, del deber reinventar cada vez el orden simbólico, mantiene la memoria de las experiencias pasadas y las repropone dándoles plausibilidad”¹⁰.

No basta analizar la pertenencia desde el punto de vista subjetivo, haciéndose necesaria una sociología de la pertenencia objetiva en cuanto se toman las diferentes dimensiones del hecho religioso, para poder describir el estado actual de la presencia de la religión y de los lazos que con ella tienen quienes se autodenominan creyentes.

Los principios más importantes de las iglesias aceptados por los jóvenes son:

Figura 12. Calificación de los principios más importantes de su iglesia



Y las prohibiciones más importantes son:

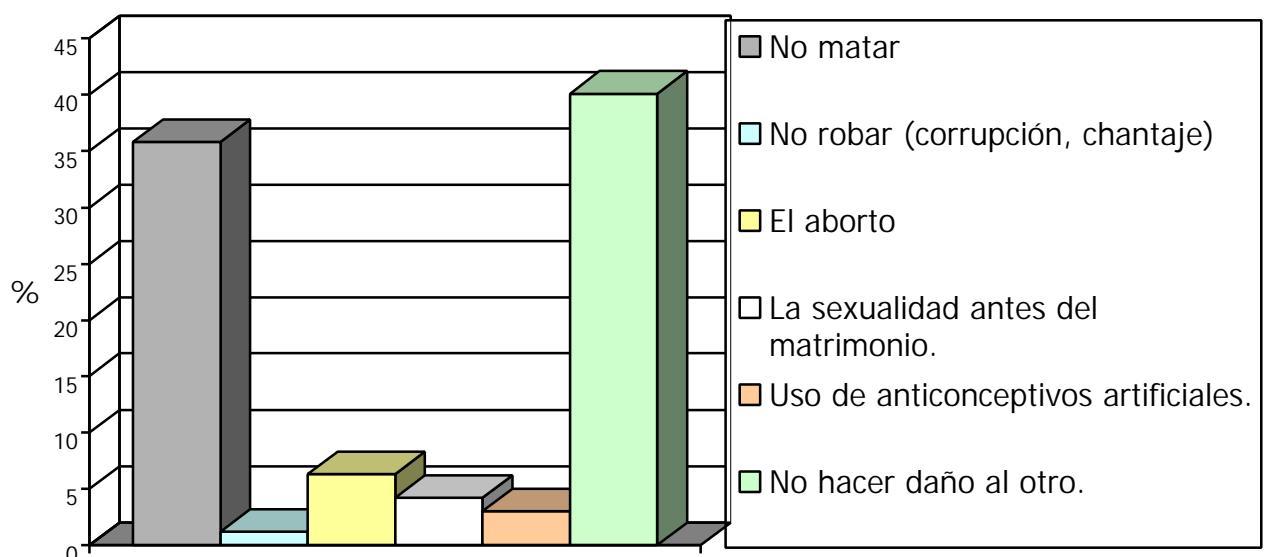


Figura 13. Calificación de los principios morales más importantes de su iglesia

Allí se puede ver que la creencia en Dios sigue siendo fundamental, y de nuevo aparecen los principios novedosos de crecimiento espiritual y sentido de la vida. Esta misma posición personal es constante en las entrevistas. Y en las prohibiciones aparecen matar, no hacer daño y el aborto como las principales. La

¹⁰ BERZANO, Luigi. La religione nella società secolare En: Rassegna Italiana di sociología. Nº 4. (Dic. 1995). p. 521.

insistencia en la honestidad y el respeto a la vida parecen responder a la situación coyuntural de un país con gran intensidad en la violación de los derechos humanos. La violencia generalizada hace volver los ojos a ciertas normas y principios de las iglesias que todavía pueden tener una influencia en la sociedad. Al profundizar las respuestas sobre las prohibiciones aparecen como mayoría las siguientes prohibiciones: “Lo que atenta contra la libertad y la dignidad del otro”, “Hacer mal al otro en cualquier sentido”, “No hacer mal a los demás ni a mí mismo”. “La no agresión al prójimo”, “No matar”. Esta es una respuesta, desde el ámbito de las prohibiciones religiosas y de los derechos humanos, a las actuales violencias de nuestra sociedad. Sólo aparecen referencias mínimas, casi irrelevantes, a la prohibiciones sexuales.

Podemos preguntarnos. ¿Cuál es el medio o la institución que más influye en la formación religiosa de los universitarios?.

La familia aparece como la institución que más ha influido e influye en la formación religiosa de los universitarios. Cuando se les pregunta cuál ha sido el medio más influyente en la formación religiosa, el 63.3% contestan que la familia, dejando en lugares muy secundarios las lecturas sagradas, las enseñanzas de los ministros religiosos, de la universidad o los amigos.

Este parece ser el punto más tradicional en cuanto a la vivencia religiosa. Se es religioso por los vínculos afectivos con la familia, de modo especial por la relación con la madre y la abuela. Esto fue un dato muy común en las entrevistas. El vínculo afectivo con la familia se presenta en dos sentidos: como medio que acerca a las creencias y prácticas religiosas “aunque ninguno fue obligado por los otros (a participar de la religión) nos sentimos obligados por el vínculo afectivo que existía entre nosotros”.

Y como factor determinante en las rupturas significativas y en las transformaciones que el joven vive frente a la religión...

"He tenido momentos de crisis con mi madre a los quince años cuando uno está buscando su espacio diferente" | 2. "Nunca comprendí porque mi familia se sintió herida cuando decidí conocer la forma de culto en un templo evangélico" | 2.

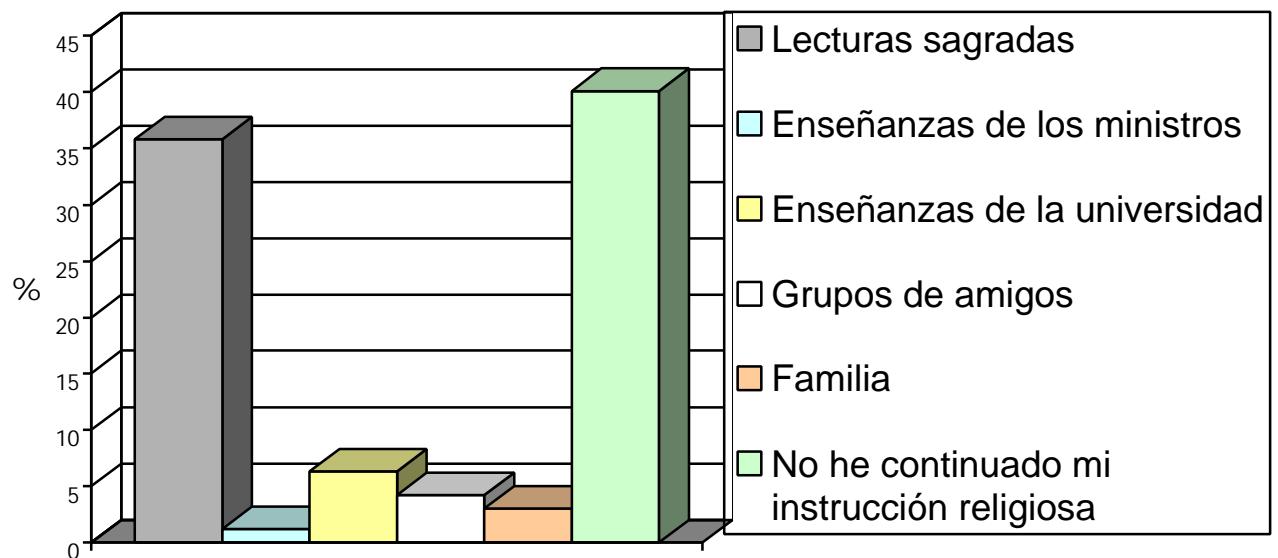


Figura 14. Medio que más influye en la formación religiosa

En una pregunta semejante, ¿Cuál factor influyó más en la formación de su fe?, contesta el 67.7% que la familia, también relegando a la escuela, la conversión personal, los medios de comunicación, la comunidad religiosa, la experiencia significativa o los amigos.

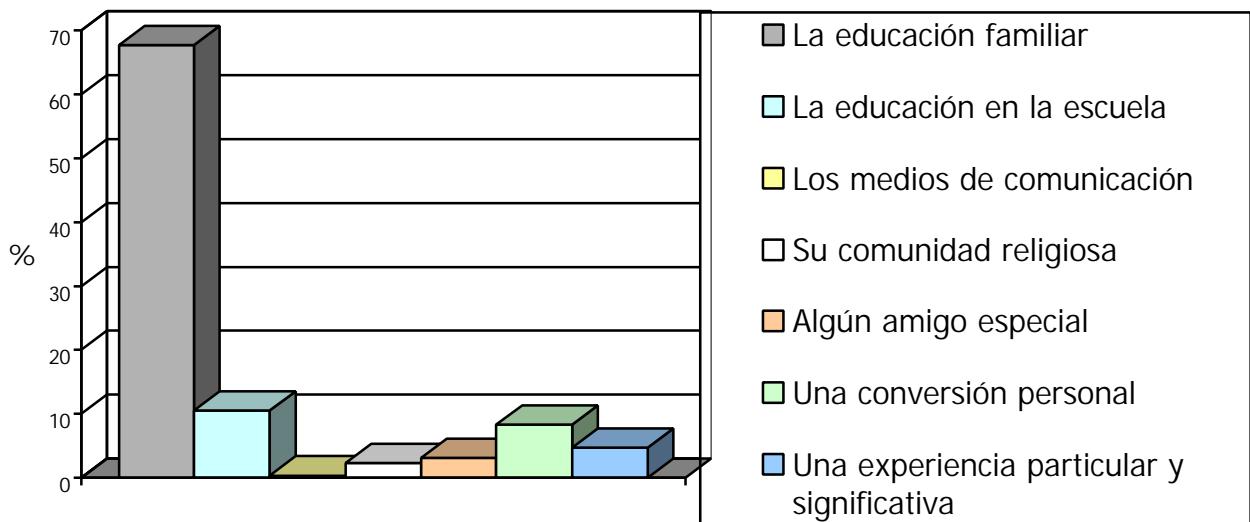


Figura 15. Factor que más influye en la formación de la fe

Frente a la afirmación “Los principios que le dan sentido a la vida son dados por la familia”, el 59.7% está de acuerdo con él.

Tradicionalmente se ha considerado que la familia en Antioquia tiene una fuerza peculiar en la integración y socialización del grupo familiar y en el sostenimiento del grupo social. Ha habido también cambios y crisis en la familia y aún se presentan nuevos modelos de familia, sin embargo, y esto debe ser tema de estudios sociológicos, la familia antioqueña parece seguir siendo el grupo de referencia para la formación de creencias y valores en los jóvenes. Aunque en la sociedad moderna, la familia ha perdido funciones económicas, políticas, educativas y de integración, la familia antioqueña parece conservar el puesto referencial en la vida juvenil.

El puesto de la institución educativa en la formación de creencias y valores aparece reducido. Un 10.5% afirma que la escuela influyó en la formación de su fe y un 1.2% le dan a la universidad papel en su formación religiosa. Y cuando se

les pregunta por la intensidad de la formación religiosa recibida en el colegio, el 50.8% la califican de superficial, el 43.5% de profunda y el 4.4% de inexistente.

Pero es aún más baja la influencia de los medios de comunicación social. Debería aparecer, por lo que generalmente se dice, que los medios de comunicación tienen gran incidencia en la formación. Pero el 76.7% dicen que no influyen en su formación los medios de comunicación.

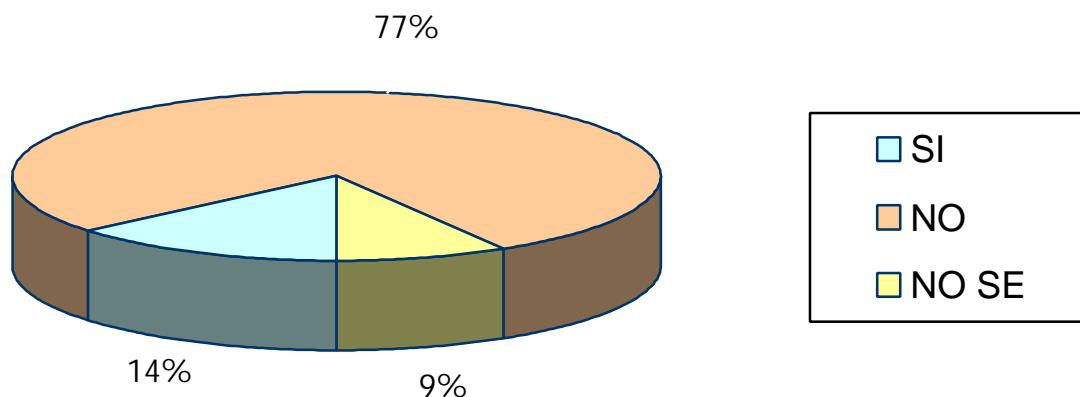


Figura 16. Influencia de los medios de comunicación social en la formación religiosa

Y califican esa formación de superficial. También aquí habría que investigar si esa nula presencia de los medios de comunicación se debe a la inexistencia de programas de formación religiosa, a escasa penetración de los medios en la mente de los jóvenes o la sutil penetración de ellos en la cultura.

2.3 TRANSICIÓN RELIGIOSA A OTRAS FORMAS RELIGIOSAS

En los estudios de sociología de la religión y de valores, se dice que en Occidente hay una fuerte transición religiosa del área de la religiosidad cristiana institucionalizada hacia otras áreas de vida religiosa y no religiosa. Y se afirma que en los grupos de edad comprendidos entre los 18 - 24 y 25 - 34 años se da ese proceso de transición en manera más fuerte¹¹.

Inglehart, gran estudioso del cambio cultural en Europa, afirma que la transición religiosa está siendo protagonizada por los jóvenes, pero que no se puede hablar de declive de la religión sino de una marginación de las visiones del mundo defendidas por la mayoría de las organizaciones religiosas establecidas. Los jóvenes parecen tener una altísima sensibilidad en materias espirituales pero con miras más seculares¹².

Miremos en nuestro medio algunos aspectos. Preguntados los universitarios si habían hecho un cambio de religión, sólo el 3.9% respondió afirmativamente, lo que es un porcentaje muy bajo, máxime cuando se habla hoy de una desbandada de las filas de la iglesia católica; y un 80.2% dicen que no ha cambiado de religión.

Si bien los jóvenes no han cambiado de religión, en las entrevistas se encuentra que su forma de pertenencia a su religión de origen se caracteriza por ser pasiva. Por ejemplo algunos jóvenes se nombran como “creyentes no practicantes”. “Soy católico creyente más no practicante, esto quiere decir, que no voy a misa cada ocho días, en Semana Santa, como carne, no asisto a todos los rituales que la iglesia define” | 3.

Estos cambios se dieron por las siguientes razones:

¹¹ DIAZ-SALAZAR, Rafael. La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente En: DIAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador y VELASCO, Fernando (eds). Formas modernas de religión. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 90-91.

¹² INGLEHART, R. El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas. Madrid: CIS, 1990. p. 204-205. Citado en DIAZ-SALAZAR, Rafael. Op. cit. p. 91.

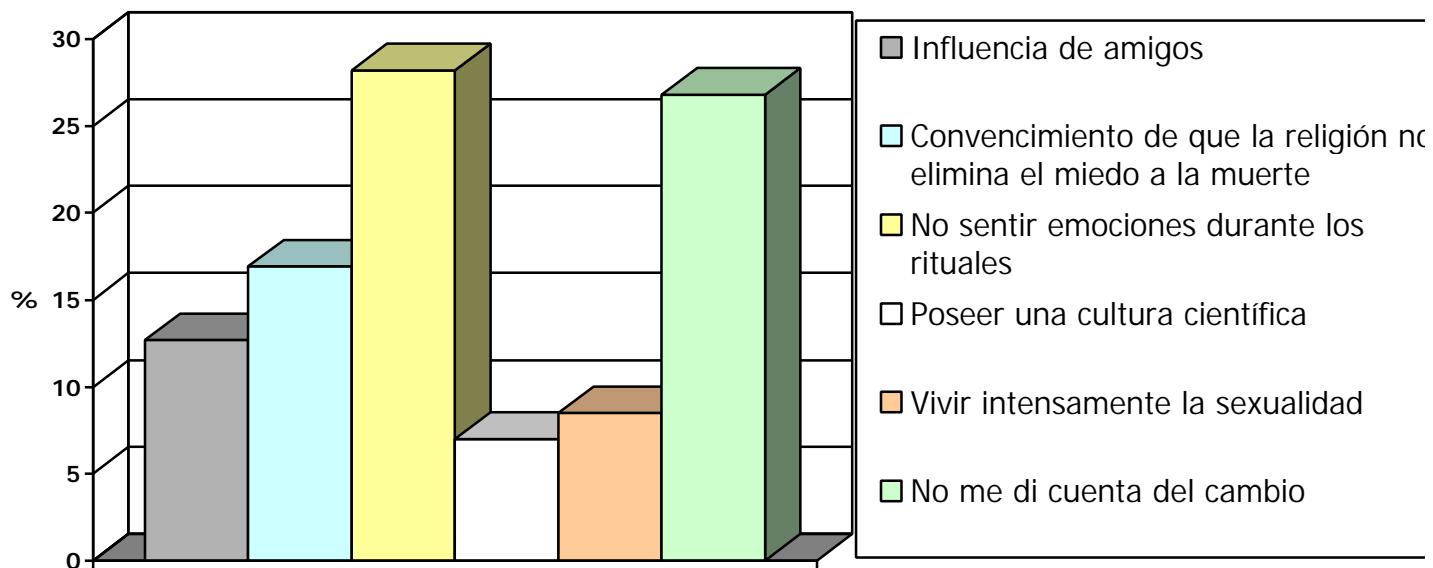


Figura 17. Por qué se ha cambiado de religión

La transición a nivel de creencias es menor como ya lo habíamos dicho, por la permanencia del universo simbólico y por hacer cambios hacia religiones cristianas que tienen un bagaje doctrinal semejante. En las normas morales, la distancia del discurso oficial religioso es mayor y lo mismo en la práctica religiosa. Este dato fue una constante tanto en las encuestas como en las entrevistas. A diferencia de Europa donde la socialización religiosa decrece y la práctica religiosa es demasiado baja, entre los universitarios nuestros, la fuerte socialización ejercida por la familia y la permanencia de la fuerza cultural de la iglesia, hacen que la transición haya sido menos fuerte.

Además en Europa, un indicador de la transición religiosa es la caída de la confianza en las iglesias. Entre nosotros, en cambio, la iglesia aparece como la institución que merece más confianza (24.9%) en un medio en el que la mitad de los universitarios no confía en ninguna institución.

Sin embargo, hay un porcentaje bajo que indica el por qué del alejamiento de los jóvenes de la institución religiosa (iglesia):

"No me siento perteneciente a la iglesia porque cuando necesité y busqué no encontré nada... La religión no está pendiente de las personas, de las carentes de afecto, porque queriendo salvar a todas, descuidan a todas" | 4.

2.4 NUEVAS FORMAS RELIGIOSAS

Se dijo ya que la transición hacia nuevas formas religiosas se daba, en primer lugar, hacia otras confesiones cristianas, aunque los datos no indican que sea en una forma masiva y significativa. Pero si aparecen otras formas religiosas que tenemos que definir primero. Por una parte , tenemos el indiferentismo religioso, que no hay que confundir con ateísmo o agnosticismo. El indiferentismo es una categoría todavía intrarreligiosa en cuanto se trata de personas que toman distancia de las iglesias institucionales pero sin rechazar sus creencias. Es un fenómeno presente en Colombia desde los inicios del liberalismo anticlerical y que va presentándose en forma variopinta a lo largo de los años, mostrando diferentes facetas y justificaciones. El indiferente no tiene interés en las cosas de iglesia aunque siga teniendo sus creencias. Dentro de este campo pueden situarse aquellos que son creyentes antieclesiales, es decir, creen en el Dios cristiano pero no en la iglesia o en los rituales eclesiales. Por otra parte están las nuevas religiosidades que es un concepto difícil de encuadrar. Aquí, como dice Díaz-Salazar hay que hablar de lo "excelso" de las teorías y de la "miseria" de los

métodos de comprobación empírica, lo que lo hace un campo de futuras investigaciones¹³.

La pregunta a realizar es: Los jóvenes rompen con la religión o efectúan una transformación de la religión? La tendencia parece ser una transformación de la religión pues los jóvenes siguen siendo religiosos en el sentido general del término. Muchos autores han tratado de circunscribir esta nueva forma religiosa y detallarla:

Se ha escrito sobre la metamorfosis de lo sagrado en el mundo moderno (Prades), las formas modernas de lo sagrado (Ferrarotti), la consagración de lo profano y el retorno de lo numinoso (Giner), los equivalentes laicos de la religión (Durkheim). Las religiones civiles (Bellah, Giner), las religiones políticas (Gramsci¹ Diaz-Salazar, Zuo), la religión de la humanidad (Comte, Durkheim), los fragmentos religiosos (Fierro), la religión invisible (Luckmann), la religión difusa (Cipriani), la religión implícita (Nesti), el rumor de ángeles (Berger), las nuevas sacralizaciones de los jóvenes indiferentes y ateos (Martinez Cortes), los nuevos movimientos religiosos (Hervieu-Leger), el mito de la secularización y la imposible irreligión (Luckmann, Ferrarotti, Estruch), la sexualidad como religión (Cardus), el retorno de la religión y la revancha de Dios " (Kepel), las pequeñas trascendencias y las trascendencias intermedias (Luckmann), las pararreligiones y cuasirreligiones (Prades), las religiones laicas (Gil Calvo), el trascender sin trascendencia (Bloch), los nuevos mitos, las nuevas experiencias místicas (drogas, alucinaciones, psicodelia..), etc¹⁴.

El 12.4% de los jóvenes universitarios de Medellín se declaran indiferentes frente a la religión. Es un número significativo en una sociedad tradicionalmente creyente y con alto influjo de la socialización familiar. Sin embargo, los tiempos cambian y las circunstancias son distintas.

¹³ DIAZ-SALAZAR, Rafael. Op. cit. p. 98

¹⁴ Ibíd. p. 98.

En las entrevistas los jóvenes que se nombran como indiferentes, no niegan la existencia de Dios, pero consideran que la religión no le da sentido a sus vidas; “ser indiferentes: es no acatar la religión, no practicarla, no tenerla en cuenta” | 10.

Una mirada a sus creencias:

Cuadro 6. Creencias religiosas admitidas por los indiferentes

Creencia	SI	NO
Trinidad	17.8%	77.7%
Creencia en Dios único creador	55.5%	41.1
Creencia en Cristo	34.8%	60.7
Creencia en el Espíritu Santo	21.4%	74.1
Pecado original	13.6%	82.1
Resurrección	17.8%	76.8
Cielo	27.6%	67.9
Infierno	18.7%	76.8
Purgatorio	16.9%	77.7
Virgen	29.4%	66.1
Ayuda de los santos	22.3%	73.2
Ángeles	36.7%	59.8
Diablo	22.3%	73.2
Libro sagrados	29.4%	66.1

Tal vez sea el residuo de la formación recibida o que se tiene una religiosidad sostenida en la sospecha, pero muchos de los denominados indiferentes siguen compartiendo las doctrinas de la iglesia institucional.

Las razones aducidas para ser indiferentes son:

1. Razones de la modernidad liberal. Son aquellos que se consideran indiferentes por pensar que la religión es poco científica, desactualizada, va contra los hallazgos de la ciencia, limita el libre pensamiento, coarta la autonomía moral, manipula las conciencias, es fanática y rezandera, es dogmática e impone verdades. Hay un reclamo a la religión desde la autonomía personal y desde los postulados de la ciencia.

2. Razones desde la experiencia subjetiva del joven. La religión se concibe como manipuladora, política, mentirosa. Se opina que hay en la religión una pérdida del mito y el rito, se ha convertido en un negocio, no llena las expectativas. Otros dicen que no son practicantes, que no les inculcaron nada en la familia y que no creen en los curas. Es una percepción personal de lo que es la religión.

Como dice una de las personas entrevistadas al preguntársele por qué no te interesa (la religión) en este momento? “no se... me parece un complique, porque la religión siembra una idea, la sociedad otra y si se sigue las normas de ellas te enloqueces. Mejor vivo siguiendo mis propias ideas” | 4.

3. Razones desde la nueva religiosidad. Estos opinan que hay una igualdad de todas las religiones pues todas conducen al mismo fin, que cada uno tiene su manera de ser religioso y que esta manera de ser religioso cada uno se la crea a su manera. Dios es amor y por eso no se necesitan iglesias y lo importante es la solidaridad. Se muestra una desinstitucionalización de la religión y un pluralismo religioso que iguala a todas las confesiones.

4. Razones desde la no pertenencia: simplemente se dice "no practico", "no me importa" "ni me va ni me viene", "no tengo nada que ver con la religión". Simplemente no se considera la religión como constituida por un grupo de referencia o de pertenencia.

Pero se ve un rechazo a la institución religiosa en cuanto se puede creer sin intermediarios ni mediaciones, juzgando peyorativamente las instituciones eclesiales y proponiendo una forma privada o íntima de religiosidad. Algunos de estos jóvenes, aunque todavía conservan creencias, parece que van hacia el abandono de ellas para crear una religión propia, subjetiva y en consonancia con la ciencia.

Se estará llegando a una nueva forma de religiosidad, al estilo de las que se hablaba antes?

Tratando de ir sintetizando hallazgos podemos concluir que hay un núcleo religioso fuerte dependiente de la religión institucional tradicional lo que muestra la persistencia de la religiosidad eclesial. Pero en forma "light" se van dando transformaciones de la religión, no como un rechazo violento y agresivo a la religión tradicional, sino como una apropiación personal de conductas normativas en primer lugar, y de creencias en segundo lugar. Es como si las partes de la religión institucional se desgajaran de ese tronco y comenzaran a vagar por el imaginario juvenil y cada uno va apropiándose de lo que juzga útil para su concepción propia del sentido de su vida, dando así lugar a una constelación de concepciones religiosas en lugar de un solo cuerpo doctrinal-religioso.

Aquí se entra en esas nuevas formas, combinaciones y constelaciones que van configurando el imaginario religioso juvenil, aun permaneciendo fieles a la matriz cristiana en que fueron formados y a la que se dicen pertenecer.

Los elementos que confluyen en estas nuevas constelaciones son:

1. La lejanía de las creencias de la iglesia institucional. Ya veíamos como no toda la totalidad de los que se denominan cristianos, aceptan las verdades fundamentales del cristianismo.

La crisis de la autoridad de la iglesia y de la familia han provocado una perdida de coherencia y fuerza en las creencias¹⁵. La pérdida de confianza en las fuentes tradicionales de autoridad ha provocado la diseminación y disgragación de las creencias.

2. La lejanía de las normas morales de la iglesia institucional. En otro apartado se analizan las proposiciones de tipo moral que indican que la iglesia institucional ya no rige mas el comportamiento de los jóvenes universitarios sobre todo en materia sexual, matrimonial y aún política.
3. La aceptación de formas comportamentales y cognitivas de la llamada Nueva Era, por lo visto en las encuestas y en las entrevistas, aún no es un fenómeno muy fuerte y muy estructurado entre los universitarios; es algo que se va insinuando apenas. Aunque es muy difícil definir si la Nueva Era es movimiento, religión, imaginario, moda... sin embargo, ha sido considerada como la nueva religión de la humanidad, fruto de una revolución silenciosa, que va a hacer confluir a todos los hombres bajo la égida de Acuario, en la que no habrá conflictos, sino paz universal. Esta Nueva Era recoge "fragmentos del pasado", de tal manera que se presenta como una "Nueva Edad Media" y como la recuperación de técnicas y formas de acción humana presentadas bajo el aspecto de científicidad.

La Nueva Era llama la atención precisamente porque se manifiesta como científica en sus terapias y comportamientos, como antropocéntrica en cuanto que la salvación esta en el autoconocimiento y autodominio de las fuerzas interiores, como cosmocéntrica en cuanto coloca al hombre como microcosmos y parte del universo, como universal pues se recupera el concepto de la fraternidad universal, como holística pues involucra todos los elementos y las perspectivas superando los dualismos y parcializaciones.

¹⁵ SCIOLLA, Loredana. La natura delle credenze religiose nelle società complesse. En: Rassegna italiana di Sociologia. #4. p. 479 - 512.

En los jóvenes universitarios, se puede deducir de la investigación la influencia de la Nueva era.

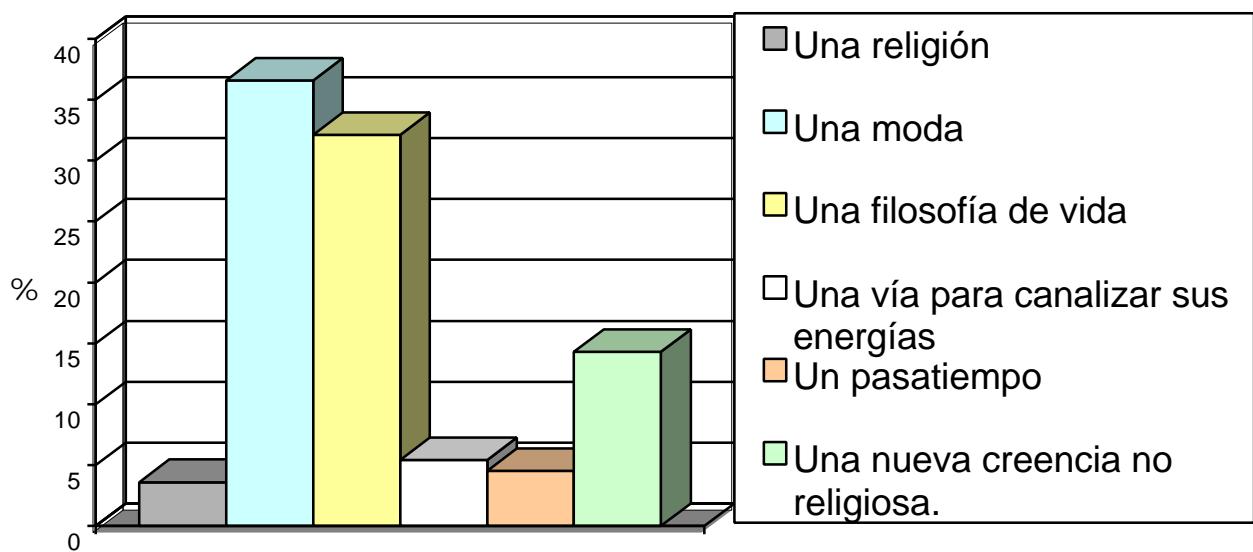


Figura 18. Concepción de lo que es la Nueva Era

Aunque no la consideran una religión y tampoco un pasatiempo, sí le dan un gran puntaje como una filosofía de vida que puede orientar y guiar a las personas o como una moda que se sigue. Pero es importante notar que se considera, por un 14%, una creencia no religiosa y que por tanto no está en contradicción con sus creencias religiosas. De ahí que se pueda seguir la Nueva Era sin dejar de ser católico.

No es de extrañar que más de la tercera parte de los jóvenes acepten prácticas y creencias como Reencarnación, Astrología, Adivinación y Terapias Nueva Era, conductas que en estricta ortodoxia religiosa son rechazadas por ir contra el

dogma fundamental del cristianismo (La resurrección) o contra el primero, segundo y quinto mandamientos de la tradición judeocristiana.

La aparición de líderes carismáticos con nuevas opciones religiosas en el campo de la Nueva Era, ha acentuado la disgregación. Estos líderes proponen nuevas opciones y por su capacidad de conducción arrastran muchas personas que producen también innovación religiosa. De alguna manera, se cumple la tesis de Weber sobre el liderazgo carismático. Además de la sutil red internacional de interacción social que posee la Nueva Era y que facilita su difusión. Sin sobrevalorar el liderazgo carismático, se nota que la influencia de estos líderes es notoria en la conformación de nuevas formas religiosas.

En este campo de las nuevas formas religiosas, parece que se va dando más una transformación , que una desaparición de la religión. Bryan Wilson y Peter Berger sosténían que la desaparición de la religión es una consecuencia inevitable del proceso de secularización¹⁶. A lo máximo que puede llegar la religión es a convertirse en una mercancía que se ofrece para ver quien quiere comprarla. Greeley, por el contrario, rechaza la teoría de la secularización y afirma que el hombre de hoy es un hombre no secular. Saca sus conclusiones de un estudio sobre la sociedad norteamericana¹⁷. La religión, especialmente la sect-like, ofrece sentido y refugio en un mundo cruel. Luckmann y Bellah, como tercera alternativa, proponen una transformación de la religión. Luckmann hacia la religión privada que se encuentra y manifiesta en la vida familiar, la sexualidad y la interrelación humana. Y Bellah encuentra que la transformación se da hacia una "religión civil" que asume los símbolos y valores de la sociedad civil moderna¹⁸.

¹⁶ WILSON, Bryan. Religion in secular society. Londres; Watts, 1966. BERGER, P. The sacred Canopy. New York: Doubleday, 1967.

¹⁷ GREELEY, A. Religion in the year 2000. New York: Sheed and Ward, 1969.

¹⁸ LUCKMANN, T. La religión invisible. Salamanca: Sígueme, 1973. BELLAH, R. Beyond Belief. New York: Harper and Row, 1970.

Más Luckmann que Bellah, se acercan ambos a una explicación plausible de los cambios religiosos. Se está dando una transformación, pero más que una religión privada y solipsística, en nuestro medio, se va dando una religión plural, formada en el sujeto mismo de acuerdo con criterios de individualización y personalización, sin necesariamente romper con la línea institucional religiosa. Se asume en general la religión institucional con su capital simbólico, pero se elaboran personalmente algunas creencias y muchas normas. El influjo del liberalismo francés parece haber llevado a tomar en las propias manos, la elaboración de aquello que le da sentido a la vida.

Dentro de este pluralismo, observamos dos polarizaciones fuertes: una es el fundamentalismo tanto religioso como político. En el campo religioso hay ya presencia de sectas fundamentalistas (Testigos de Jehová, Adventistas...), presencia de grupos tradicionalistas dentro de los mismos católicos y personas con mentalidades premodernas. La otra polarización es la actitud política de derecha en un buen numero de universitarios que quisieran una mano fuerte para arreglar los problemas del país, imponerle más trabajo a los pobres y usar la violencia para solucionar los problemas con la guerrilla.

La forma religiosa explota en múltiples formas religiosas que abarcan desde los fundamentalismos hasta el ateísmo, desde el católico ortodoxo hasta el católico plural, desde una religiosidad heterónoma hasta una autónoma. Sería imposible tipificar estas religiosidades y lo que podemos decir es que tenemos religiosidad (permanece fuertemente en nuestra sociedad) pero pluralizada por efecto de múltiples razones.

2.5 NUEVAS FORMAS NO RELIGIOSAS

El ateísmo y el agnosticismo parecen ser las nuevas formas no religiosas presentes en los universitarios. Es ciertamente difícil aclarar si se trata de verdadero ateísmo pero las enunciamos ya que fue una autoidentificación manifestada por los mismos universitarios. Un 0.2% se manifiestan agnósticos y un 2.2% se denominan ateos. Es un ateísmo filosófico y existencial, o este término encubre una posición antiinstitucional o una forma religiosa diferente?

Las razones para ser ateo se configuran en las siguientes categorías:

- Un materialismo burdo. El 47.3% de los que se denominan ateos lo son por razones como "no creo en seres supremos", "estamos solos en este mundo", "no hay vida eterna", "no me gusta", sin mayores razones.
- Un segundo grupo (21%) aducen una crítica de la religión desde el punto de vista marxista: "la religión es una alienación", "la religión es para ignorantes", "la religión es manipulación política".
- Un tercer grupo presenta razones de educación: "no me enseñaron", "tuve una formación contradictoria", "Dios es un invento", "Dios no se puede captar por los sentidos y si existiera se pudiera captar".

El ateísmo es uno de los fracasos mas estrepitosos de la razón occidental, dice algún autor y parece que así es entre nosotros. Su número es exiguo y las razones aportadas ya son trasnochadas, del tipo de argumentaciones que funcionaron hasta los años sesenta. No aparece una representatividad efectiva de la increencia.

De todos modos la mayoría de los que se consideran ateos o indiferentes, lo son porque no le encuentran sentido a la religión o no fueron formados en ningún credo religioso.

Se dan algunos inicios de una religión ecológica. El 36.3% tiene la expectativa de vivir en el campo. Un 72.8% tiene entre sus hobbies caminar, un 39.1 cuidan animales y plantas. Un 28.9% opina que las religiones tienen culpabilidad en el deterioro del medio ambiente mundial, nacional y local. Desde hace algunos años se ha venido acusando al judeocristianismo de contribuir al deterioro ecológico por la exégesis que ha hecho del texto "Creced, multiplicaos, dominad la tierra y sometedla". Esta crítica ha ayudado a ir conformando un ethos ecológico, favorecido por las interpretaciones milenaristas de un "fin del mundo", debido, no a causas trascendentales, sino a causas provocadas por la misma humanidad. Un ethos y una escatología que han conformado, a su vez, una especie de religión ecológica, que enfoca el esfuerzo del hombre a la salvación del planeta. Las múltiples comunicaciones al respecto han venido a influir de manera decisiva en la actitud de defender la naturaleza como un compromiso antropológico, yéndose en ello la posibilidad de la extinción o de la supervivencia del hombre. No podríamos hablar todavía de religión ecológica, pero si hay síntomas de una preocupación vital por este aspecto.

Mas allá de cualquier institucionalización o historización de la religión, la condición antropológica y universal de la religión esta en la trascendencia de la naturaleza biológica. Esta trascendencia se encontraba en la construcción de significados últimos y de universos simbólicos, a partir de la esfera privada: lo familiar, lo interpersonal, lo sexual, el culto al cuerpo...¹⁹. Esta interpretación era propia de los años sesenta y setenta, en los que se dio la llamada "Revolución sexual", reflexionada por diversos autores y diversas tendencias. Hoy podríamos encontrar en la sexualidad las huellas de una trascendencia y el hombre actual le da carácter de religión a sus expresiones sexuales?.

¹⁹ LUCKMANN, T. La religión invisible, Op. cit.

En principio, podríamos decir, con Cardus²⁰ que no podemos estar seguros si la sexualidad fuese una nueva forma de religión, sino que se ha dado un proceso de rutinización de las fórmulas liberales acerca del sexo que ha llevado a considerar las conductas sexuales como eficaces, funcionales y desproblematizadas a pesar de los discursos moralizantes.

De hecho, no son pocos los jóvenes que consideran la sexualidad como una experiencia religiosa, como un momento de estar más cerca de la divinidad (37.8%). Pero al mismo tiempo es sintomático que un 8,46% haya cambiado de religión por vivir intensamente su sexualidad, y que sumados los que cambiaron de religión por el anterior concepto y lo que lo hicieron por no sentir emoción en los rituales suman el 36.6%. La parte emocional dionisíaca va ocupando su lugar en la experiencia religiosa.

Es también claro que los jóvenes toman su distancia de la enseñanza oficial de la Iglesia católica acerca de la sexualidad. En tiempos anteriores había una sujeción mayor, aceptada o impuesta, a las normas eclesiásicas sobre el comportamiento sexual. Hoy se ve una clara independencia del discurso oficial. La aceptación de conductas como las relaciones bisexuales, homosexuales, las relaciones prematrimoniales, ... como vemos en el cuadro siguiente, indican que ya no es más la Iglesia institucional la que fija los parámetros en materia sexual.

Hay una apropiación de la sexualidad, y por tanto del cuerpo, encontrando en ella una manera propia de realización personal y de opción individual. Ya no es problemático ni pecaminoso tener cierto tipo de relaciones. La sexualidad se vuelve una decisión autónoma libre del control y de la decisión de la institución, y se convierte en asunto privado en el que cada persona toma sus decisiones.

²⁰ CARDUS, Salvador. La sexualidad como forma de religión. En: DIAZ_SALAZAR, Rafael y otros. Formas modernas de religión. Op. cit. p. 220

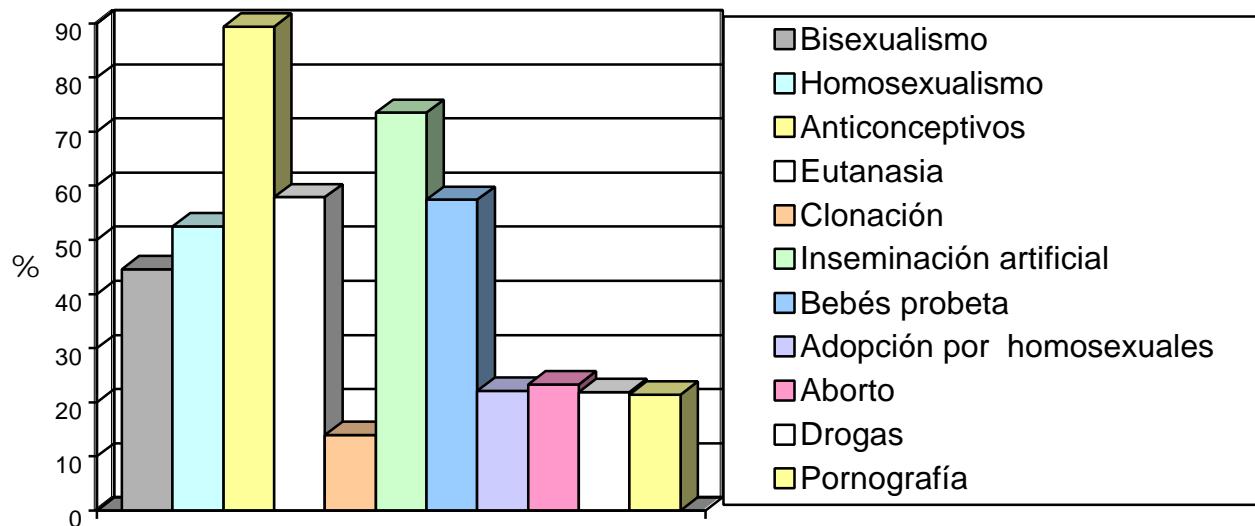


Figura 19. Aceptación de determinados hechos morales

No aparece la sexualidad como una religión, pero si aparece una función importante de la sexualidad como campo de decisión individual y de libertad personal.

“Entregársele a un hombre antes de casarse es un acto de deslealtad a Dios (según la religión) pero ya no estoy jugando con los hombres de otras mujeres ni haciéndole daño a nadie. La virginidad no está en un tejido, es mental. Hay mujeres que pueden ser vírgenes y son dañinas. Si estoy bien sexualmente con mi pareja no hay problema” | 2.

3. CREENCIAS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

A pesar de los lugares comunes de la modernidad y de algunas investigaciones socio-religiosas que planteaban la progresiva desaparición de la religión, la mayoría de los universitarios continúan definiéndose creyentes. “La mayor parte de los jóvenes de ahora son menos creyentes y menos practicantes de la religión tradicional”, dice una síntesis de investigaciones sobre la juventud en Medellín²¹. Y dice que entre los jóvenes universitarios hoy hay mucho menor compromiso con la religión²². Encontramos que el 84.5% se definen como creyentes de alguna religión o confesión religiosa. Es de notar como lo muestra la figura (pregunta 31) que el 79.6% se conceptúan católicos y el 2.9% de confesión evangélica, repartiéndose en menores proporciones otras religiones o confesiones. Aún en un clima potencialmente pluralista, hay una cierta uniformidad religiosa en torno a la religión católica, aunque, se ve en otro capítulo, hay diferencias en la manera de definirse o entenderse como católicos.

²¹ PEREZ ARROYAVE, Clara Lucía. Caracterización de los jóvenes de Medellín. Medellín: Corporación Paisajoven, Septiembre 1997, p. 65.

²² Ibid., p. 67.

Hay un 4% de cristianos de diferentes denominaciones, un 0.8% de Testigos de Jehová (que estrictamente hablando no son cristianos). Los judíos son un 0.1% y no aparecen de otras religiones como islámicos, Fe Ba'hai, etc. Es cierto que estas religiones existen en la ciudad pero no se reflejan en el universo de los universitarios con fuerza significativa.

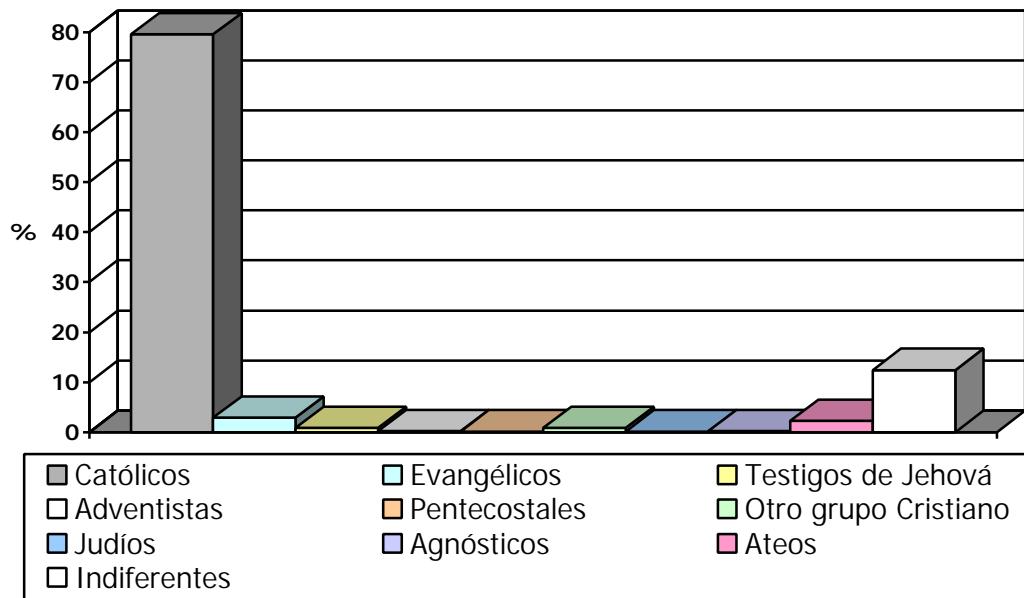


Figura 20. Pertenencia a confesiones religiosas

Pero si es muy interesante notar la significativa presencia de agnósticos, ateos e indiferentes que suman un 14.8% del total. En años anteriores se esperaría un porcentaje ínfimo de este grupo, lo que nos demuestra que hay cambios y abandonos de la religión tradicional católica en nuestro medio.

Es posible que la exigua cuota de los otros cristianos se deba a que en investigaciones de gran portada, las frecuencias inferiores de casos no se tomen, pero la amplitud de la muestra utilizada, reduce este riesgo. Se está ante un

fenómeno que es nuevo en nuestra sociedad. El crecimiento de los grupos cristianos comienza a darse a partir de 1991 y todavía está muy circunscrito a personas de poca preparación académica, exceptuando algunos casos.

Sin embargo, se van dando algunas evidencias:

- El carácter todavía mayoritario de los que se definen como católicos. Es exigua la presencia de confesiones cristianas, de iglesias históricas y aún de los que toman la Nueva Era como forma religiosa.
- La pertenencia religiosa nominal a una confesión específica es clara. No aparece en los universitarios una **forma religiosa no institucional exclusiva**, aunque sí hay personas con un comportamiento diferente al que les exige su confesión religiosa.
- El fenómeno del ateísmo y del agnosticismo es minoritario. (Un 2.2% de ateos y un 0.2% de agnósticos). Contra lo que suponía la modernidad, los universitarios no han optado por el ateísmo como forma de vida a consecuencia de la desacralización de la sociedad.
- Es importante el porcentaje de indiferentes (12.4%) lo que indica que hay un sector de personas que han abandonado la religión institucional, que no la practican o que son fríos ante los reclamos de las instituciones religiosas.

La religión aporta unas funciones cuando hay situaciones de ajuste existencial, de autolegitimación o de interdependencia, y los creyentes se apropián de esas funciones de la religión²³. Los indiferentes o ateos simplemente ven que estas funciones de la religión no tienen una importancia mayor que la solución que les pueda dar la sociedad secular. Las alternativas seculares proveen aquellas funciones que realiza la religión. Es, por tanto, constatable que sólo el 1.3% de los universitarios sea ateo o indiferente por causa de una experiencia negativa. El abandono de la religión por reacción conduce a una actitud agresiva ante ella. No parece ser el caso de los universitarios de este grupo que más bien son ateos o indiferentes por otras razones diferentes.

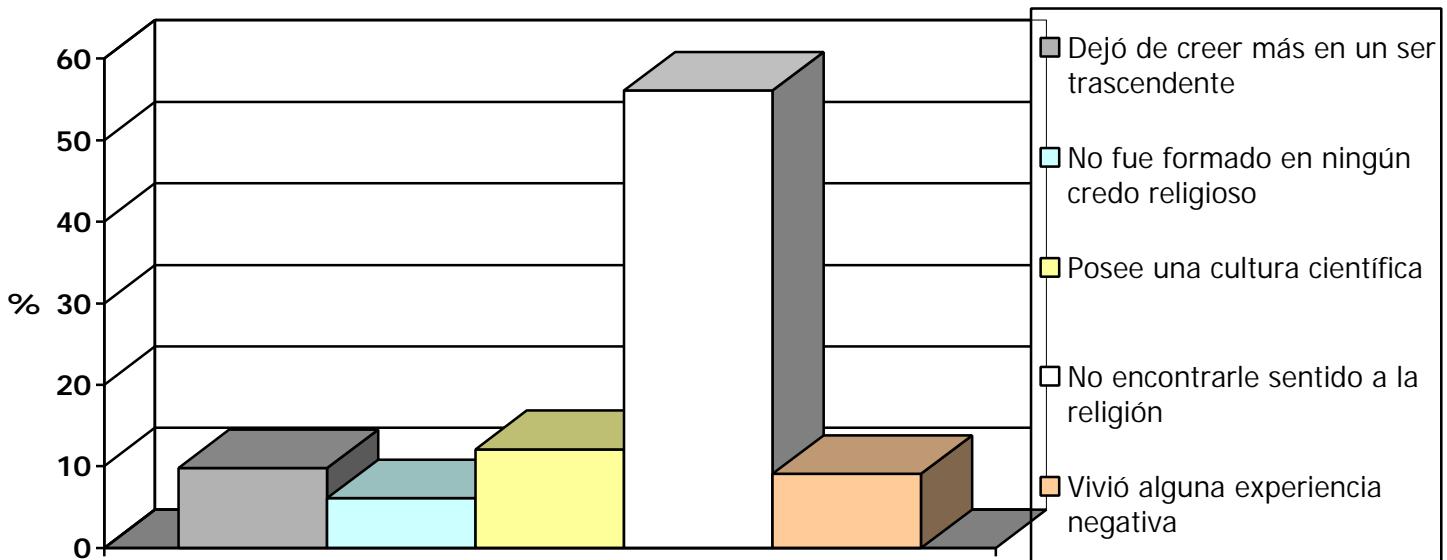


Figura 21. Causas de abandono de la religión

²³ Cfr. APARICIO, Rosa. La nueva identidad social de los creyentes españoles. En: Política y Sociedad. N° 22. (1996). p. 141.

La mayoría de los universitarios sigue aceptando la religión católica, aunque con críticas o en términos plurales, por ser la religión de la tradición histórica y cultural del país; además, el paso a grupos minoritarios exige una conversión que conlleva cambios culturales muchas veces muy drásticos. Es sintomático que sólo 3.9% haya hecho cambio de religión en su vida y el 80.2% permanezca en la misma religión.

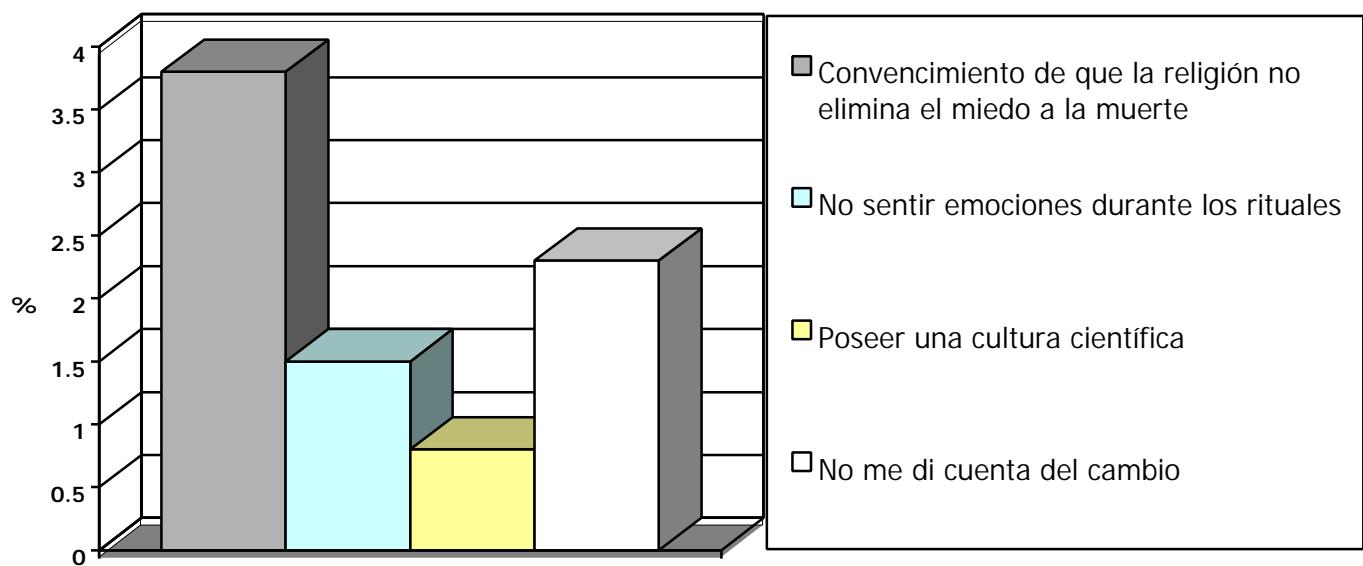


Figura 22. Causas de cambio de religión

Los cambios se debieron, según los resultados anteriores, a no encontrar emoción en los rituales o, simplemente, sin darse cuenta.

Pero esta permanencia en la religión católica parece más sociológica y cultural que psicológica (convencimiento) o religiosa como lo muestra el hecho de que no todos los católicos tienen unanimidad en sus creencias y en sus ritos.

3.1 CREENCIAS RELIGIOSAS

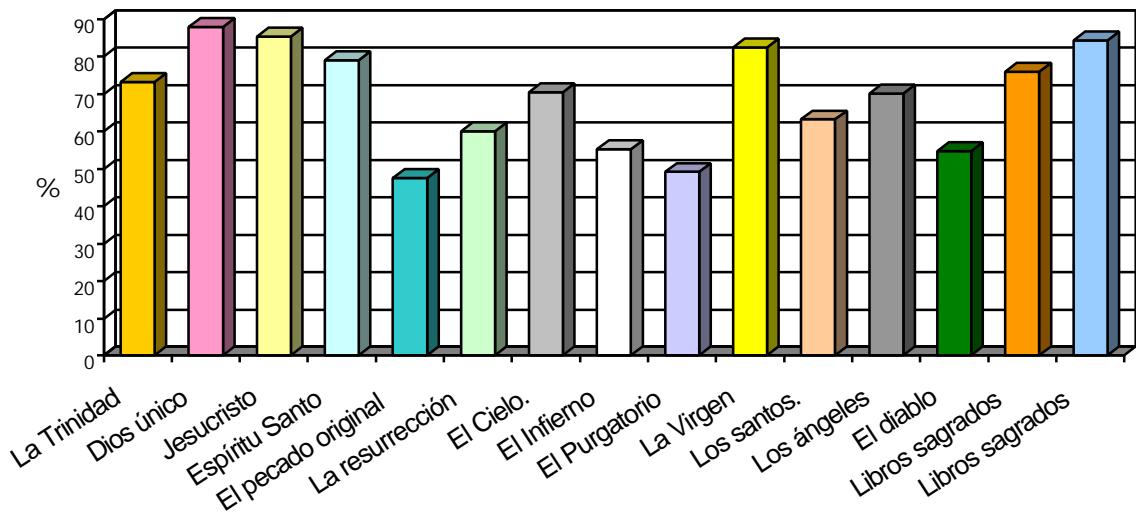
En las diversas religiones y confesiones, bajo el rubro de creencias se reúnen dos aspectos: el cognitivo y el experiencial. El cognitivo se refiere a la aceptación intelectual de ciertas formas de entender a Dios, el mundo y las sociedades, y cuya aceptación conforma la ortodoxia de un grupo. Estas doctrinas adquieren su fuerza en el hecho de encontrarse en los libros sagrados o porque han sido adquisiciones teológicas aceptadas por los dirigentes del grupo. Y los fieles prestan su asentimiento a estos contenidos de fe que identifican a una religión y la diferencian de otras.

Claro que no agotan el contenido de las creencias, pues la parte experiencial completa la creencia al sentirse unidos a la divinidad, poseídos por ella o en relación con ella. Y es la experiencia de lo sagrado lo que hace más pura la creencia, al desligarla de la presión de la cultura y convertirla en opción de vida. Es interesante dar un vistazo a estos dos aspectos de las creencias en el medio universitario.

Las creencias religiosas, cuya aceptación define la ortodoxia del creyente, son una dimensión intelectual que permanece con mayor facilidad que las prácticas rituales o las normas morales. Esto se debe a que la adhesión a las creencias es menos exigente que el cumplimiento de ritos o conductas morales y a la presión de la autoridad eclesiástica. Por eso, en las culturas occidentales, y aún orientales, la declinación de las creencias es menor que la declinación de las prácticas. Parece haber una inercia cultural en el mantenimiento de las creencias. Sin embargo, notamos cómo en el medio universitario medellinense hay muchas

personas que ya no creen en dogmas católicos fundamentales. Por ejemplo, se es católico y no se cree en la resurrección de los muertos, lo que doctrinalmente es una desviación grave dentro del grupo católico.

Figura 23. Aceptación de creencias católicas



Partiendo del hecho de que hay un 83,6% de estudiantes que se declaran cristianos, es decir, que aceptan lo fundamental del cristianismo y que hay un 79.6% que se declaran católicos, se pueden observar los distanciamientos que se dan con la doctrina cristiana.

Un 73.2% creen en la Trinidad (Dios como tres personas distintas y un sólo Dios verdadero), lo que indica que hay 26.8% de creyentes que no creen en verdad tan fundamental para los cristianos. Y algo parecido ocurre con la creencia en el Espíritu Santo (79%), Pecado Original (47.6%), Resurrección (60.1%), Cielo (70.5%), Infierno (55.3%), Purgatorio (49.2%), Intercesión de los santos (63.2%), Existencia de ángeles (70.2%) y Demonios (54.7%), y Aceptación de los libros sagrados (76%).

En las entrevistas se notan dos constantes que interesan a este respecto: la primera es ver cómo conciben algunos de los entrevistados a Dios; por ejemplo “Creo en la fuerza de Dios que está en las personas, no es un Dios alejado, no en la Trinidad” I 4. “Creo en Dios, pero no en las religiones... mi verdad está en mi amor a Dios” E1. Otras verdades son relativizadas: “no creo en los santos, ni en María para rezarles y pedirles que me ayuden...” I 4.

Lo segundo es la concepción del pecado como el mal que se hace a otro o a sí mismo, por ejemplo “hacer algo que va en contra mía” I 3... “algo que realizó equivocadamente y afectó a los demás y a uno mismo” I 2.

Hay varias cosas para pensar al respecto. Se da una distancia grande entre las creencias planteadas por el grupo religioso y el asentimiento dado a ellas por los jóvenes universitarios. Las Iglesias no son ya más, irrestrictamente, seguidas en sus doctrinas, sino que hay una elaboración de las creencias bajo la dimensión de la subjetividad, aunque históricamente haya sido muy difícil tomar esa distancia. Es más fácil mantener la creencia y cambiar el comportamiento, que cambiar comportamiento y creencia. Sin embargo, es la realidad que se nota en los universitarios. La teología católica, en los últimos cien años, y lo mismo la protestante, han hecho esfuerzos de racionalización y de desmitologización de los dogmas, lo que ha influido en la manera de pensar religiosa de los jóvenes. Este esfuerzo racionalizador que trataba de establecer un diálogo con la ciencia y la filosofía modernas, produjo un cambio en la interpretación de los conceptos religiosos, y esto ha permeado buena parte de la población.

Hay un fenómeno sociológico dado en los países occidentales que es descrito como “personalización” o “subjetivización”, en cuanto la persona se apropiá de los conceptos y los juzga de acuerdo con su criterio, rechazando lo que le parece no es importante, útil o significativo. Ya Talcott Parsons notaba el carácter electivo que tenía la religión en la modernidad. La religión se convertía en una elección,

hecha como se hace una compra en un supermercado, tomando lo que el consumidor desea de acuerdo con sus preferencias. Estas están determinadas por los intereses, inclinaciones y necesidades del sujeto²⁴.

Es de notar, aunque no aceptemos en su totalidad la teoría de la privatización de la religión, que las iglesias ya no son las únicas detentadoras del poder religioso. El individuo decide qué acepta y qué rechaza, tomando el conjunto de creencias como un menú del que se escogen los platos según gustos o necesidades. No necesariamente el universitario se considera no católico o traicionando su fe, sino que se siente con más autonomía en su elección. El argumento de autoridad no funciona más para él.

No se puede olvidar el poder de influencia y comunicación que han tenido las religiones orientales en los últimos años. Aunque no sea vista universitarios que sean de religiones orientales y aunque la Nueva Era no aparezca como religión ante los ojos de ellos, (sólo un 4.4% considera que la Nueva Era es una religión), es notoria la influencia de sus creencias. Al tomarla como una filosofía de vida, (lo hacen el 38.8%), están asumiendo creencias que corresponden a religiones orientales como es el caso de la reencarnación. El 60.1% creen en la resurrección y el 36.7% creen en la reencarnación. La resurrección es dogma fundamental para los cristianos y, sin embargo, una amplia franja de universitarios denominados cristianos y católicos, aceptan la reencarnación que es una característica propia de religiones orientales.

Ahí se puede descubrir el influjo de otras religiones, la mezcla de las mismas y la libertad de elección que tiene el joven. Parece darse lo que dice Mardones:

Entramos en la mezcla de formulación conceptual, interpretación de la misma buena o mala enseñanza religiosa, etc. Un nudo difícil de desatar, pero que indudablemente se encuentra detrás del pluralismo doctrinal que presentan los datos de las encuestas. Plantea

²⁴ PARSONS, Talcott y otros. Sociología de la religión y moral. Buenos Aires: 1968. p. 7-33.

incluso la pregunta de si no estaremos ante una actitud cultural y social diversa, en el clima pluralista que vivimos, a cerca de las mismas formulaciones: cada individuo las adapta a su comprensión, rechaza la rigidez tradicional y trata de entender de un modo que le sirvan las diversas doctrinas, desde el misterio de Dios hasta la infalibilidad del Papa. Es decir, aparece un componente pragmático que se evidencia muy vinculado a la vivencia personal, individualista de la religión²⁵.

¿Será este apartamiento de los dogmas cristianos el inicio del camino hacia una fe sin dogmas, hacia una desdogmatización de la religión, o hacia una religión ecléctica?. Franco Ferrarotti ya ha planteado la reflexión y queda como pregunta²⁶.

Las principales creencias del cristianismo siguen teniendo una fuerte presencia:

La influencia de la cultura cristiana en el medio colombiano hace que los principales dogmas católicos sigan siendo aceptados por una mayoría de universitarios. De tal modo ha sido permeada la cultura por la religión que hay creencias que hacen parte del acervo tradicional de nuestra cultura.

Hay algunos puntos que ameritan una profundización como son la creencia en el diablo, los ángeles, los novísimos y la ayuda de los santos.

El diablo es un ser que había sido rechazado en la modernidad. Tanto teólogos católicos, (Haag, Schoonemberg, Limbeck, Mischo, Jossua, Kasper...), como protestantes, (Schleiermacher, Barth, Bultmann), habían reconceptualizado la imagen del diablo y le habían negado su existencia, o la habían interpretado en términos racionales²⁷.

²⁵ MARDONES, José María. De la secularización a la desinstitucionalización religiosa En: Política y Sociedad. N° 22. (1996), p. 126.

²⁶ FERRAROTTI, Franco. Una fe sin dogmas. Barcelona: Península, 1993.

²⁷ Cfr. HAAG, Herbert. El diablo. Su existencia como problema. Barcelona: Herder, 1978. ARBOLEDA, Carlos. Posesión diabólica, brujería y sectas satánicas. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, 1998.

Pero en la posmodernidad, aparece de nuevo la persona del diablo. La doctrina oficial de la iglesia siempre conservó la idea del diablo como un ser personal, criatura de Dios que tienta a los hombres²⁸. Y en los últimos años con la influencia de los grupos pentecostales, protestantes americanos y los grupos carismáticos católicos, se trata de encontrar la presencia diabólica en personas supuestamente poseídas por el maligno. Muchos creen en dichas posesiones y de ahí que se reconozca hoy, entre los jóvenes, su existencia. Pero cuando se mira con criterios psicológicos no hay posesión, sino la presencia de problemáticas personales y sociales²⁹.

Independientemente de los análisis de tipo científico, un 54.7% de los universitarios cree en la existencia del diablo y un 55.3% en la existencia del infierno. Es posible que la influencia de la Nueva Era y de los grupos carismáticos, esté reforzando esta creencia, que se reasegura con la creencia en los ángeles. Un 70.2% cree en la existencia de los ángeles como seres que son espirituales y que de alguna manera se comunican con los hombres. Parece fuerte la influencia de los grupos posmodernos que aceptan la presencia de estos seres espirituales y trascendentales como son los ángeles y los demonios.

En los últimos años, junto con la creencia fuerte en el diablo, han aparecido ritos de adoración en grupos conocidos como “sectas satánicas”, fenómeno que ha llamado la atención más por su atracción morbosa, que por su real impacto en la sociedad, aunque no podemos negar un imaginario diabólico que se cuela en ciertos intersticios de la cultura³⁰. Según nuestra investigación, la participación

²⁸ Cfr. BALDUCCI, Corrado. El diablo . . .existe y se puede reconocerlo. Santafe de Bogotá: San Pablo, 1994. p 59-76.

²⁹ ARBOLEDA, Carlos. Op. cit., p. 9-18.

³⁰ Cf r. CETINA, Eccehomo. El rastro del diablo. Santafe de Bogotá: Planeta, 1998. ARBOLEDA, Carlos. Posesión diabólica... Op. cit.

de los jóvenes universitarios en grupos satánicos fue difícil de rastrear, sin embargo parece ser mínima pero no despreciable. Un 4.4% admiten haber participado en tales ritos, lo que es importante pues las investigaciones al respecto muestran que se debe su participación en ellos a carencias afectivas y a marginalidad social y cultural. Dato este último que no coincide con la situación socioeconómica de los universitarios de Medellín ubicados en los estratos medio y alto.

Las grandes religiones no parecen dar siempre soluciones vitales e interesantes, y se buscan formas de llenar el vacío interior. Además en el ambiente de la contracultura, frente a una sociedad que se juzga como inhumana, aparece la contestación, el rechazo de toda religión y toda moral, contribuyendo a ello la mentalidad de pasar bueno³¹.

También se da la permanencia de la creencia en los llamados novísimos. Un 55.3% cree en el Infierno. Un 49.2% cree en el Purgatorio y un 70.5% acepta el cielo. Estos “lugares” o estados a los que iría el alma después de la muerte, continúan su vigencia, aunque fueron reinterpretados en los inicios y mediados de este siglo. Incluso se consideraron como simples metáforas de la realización o no realización personal. Pero siguen relativamente vigentes en las creencias de los universitarios. La enseñanza de la Iglesia Católica permanece fuerte en estos campos. Las reinterpretaciones teológicas racionales no llegaron a impregnar los imaginarios religiosos del universo juvenil, a pesar de la fuerza de sus argumentos y del medio racional de los años de posguerra mundial.

Hay una investigación que plantea en el medio colombiano la presencia de la devoción a los santos. Generalmente, los colombianos han recurrido a los santos como “dioses menores” que se especializan en ciertos favores. Hay un santo para cada necesidad y a este santo se le pide con devoción y se establece con él un negocio de salvación, a través de la lógica de la acumulación y de la

lógica de la repetición³². Esta creencia en la ayuda de los santos, reconociéndolos como intercesores que pueden hacer milagros, aparece en el 63.2% de los universitarios, lo que se refuerza con el 5.4% de los que hacen novenas semanalmente, el 4.4% que las hacen mensualmente y el 50.2% que las hacen ocasionalmente.

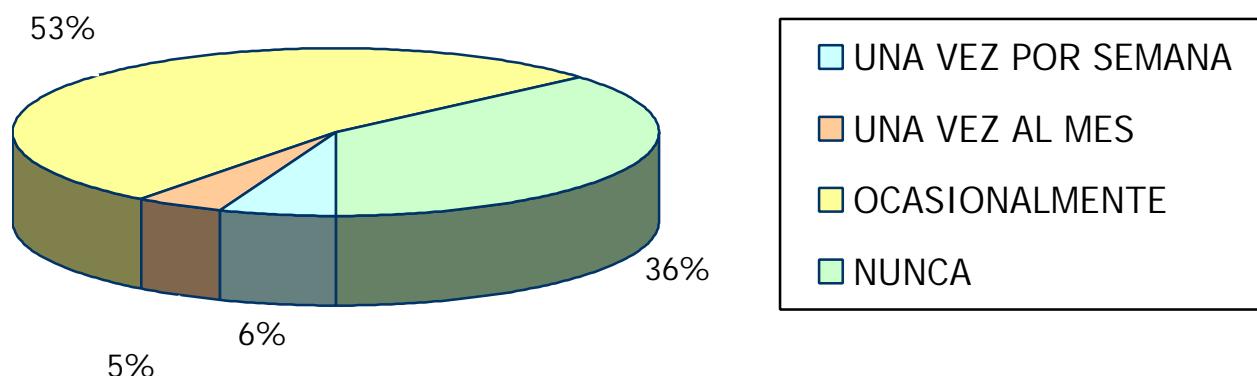


Figura 24. Frecuencia de realización de novenas

Las novenas son el instrumento ideal para pedir al santo su protección, su ayuda. En la investigación, aparece que la novena puede ser de tres tipos: de petición, de celebración o de muerte³³. Esas novenas acompañan momentos importantes en la búsqueda de seguridad, de inter-relación o de sentido. Y los jóvenes las siguen empleando para esos fines.

³¹ ARBOLEDA, Carlos. Op. cit. p. 23.

³² ARBOLEDA, Carlos. El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia S. XIX - XX. Medellín: Universidad Nacional, 1995. Tesis de Maestría en Historia.

3.2 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

El segundo aspecto de las creencias es el experiencial. La fe no es sólo la adhesión intelectual a unos contenidos sino también la experiencia de lo “**fascinans et tremens**” en la vida del sujeto. Esta experiencia, desde el punto de vista sociológico, es algo indefinible en la vida del ser humano, pero que si se siente y se puede expresar cuando se ha tenido esa sensación de algo extraordinario en la vida. En las investigaciones de tipo empírico que se realizan, el aspecto experiencial es dejado de lado por la dificultad de definir y de observar la experiencia en sí, con la consideración de que es algo subjetivo y personal.

Pero aún aceptando la dificultad, se puede sin embargo, saber si las personas han tenido una experiencia religiosa. Con ésta se hace referencia a un sentido, a un modo de ser, a un momentáneo estado de ánimo, que se produce en relación a una potencia o a un ser sagrado del que se admite su alteridad o su capacidad de influencia³⁴.

Existen varios niveles de experiencia de lo trascendente en la vida de los individuos. Unas veces como experiencia vital que ilumina toda la vida, otras veces como sentimiento estético de un momento o como agradable placer que llena de satisfacción. En el campo religioso se ha indagado dos niveles de experiencia: la presencia de esa fuerza o potencia extraordinaria y la sensibilidad en el culto. De una parte, Peter Berger nos ha planteado que en el mundo de la secularización los signos de la trascendencia han pasado a ser, en nuestra

³³ Ibíd., p.

³⁴ CESAREO, Vicenzo y otros. La religiosità in Italia. Milan: Arnoldo Mondadori, 1995. p. 41.

actual situación, meros rumores³⁵. Rumores que indican que esa enorme realidad trascendente que llenaba toda la realidad, ha ido desapareciendo de nuestra conciencia como auténtica posibilidad, y se ha quedado en rumores “por cierto, no muy dignos de crédito”³⁶.

El pensamiento de Berger refleja toda una línea de pensamiento que indicaba que lo trascendente iba desapareciendo a medida que se imponía el pensamiento técnico-científico de orden positivo. La posibilidad de la experiencia mística y aún de la estética se veía ya remota y extraña a un mundo materializado.

Sin embargo, se ve a través de esta investigación, que a la pregunta: “Ha sentido Ud. la presencia de una fuerza o potencia extraordinaria en algún (os) momento (s) de su vida?”, la respuesta es tremadamente alta. 45.7% de los encuestados responden que Si, mientras que un 41.9% niegan haber tenido esa experiencia, y hay un margen de 10.6% que no saben con exactitud si han tenido esa experiencia. Es algo que hace pensar en la posibilidad de un resurgimiento de lo sobrenatural y de una aceptación del mismo. Hay algo más allá de lo concreto que mueve la vida del joven universitario que parece no permanecer confinado dentro de los horizontes de lo cotidiano. Como experiencia de algo superior no podemos decir que sea Dios o una fuerza religiosa. Los universitarios lo conciben o entendieron bajo diversas formas:

³⁵ BERGER, Peter. Rumor de Ángeles. Barcelona: Herder, 1975. p. 168.

³⁶ Ibíd., p. 168.

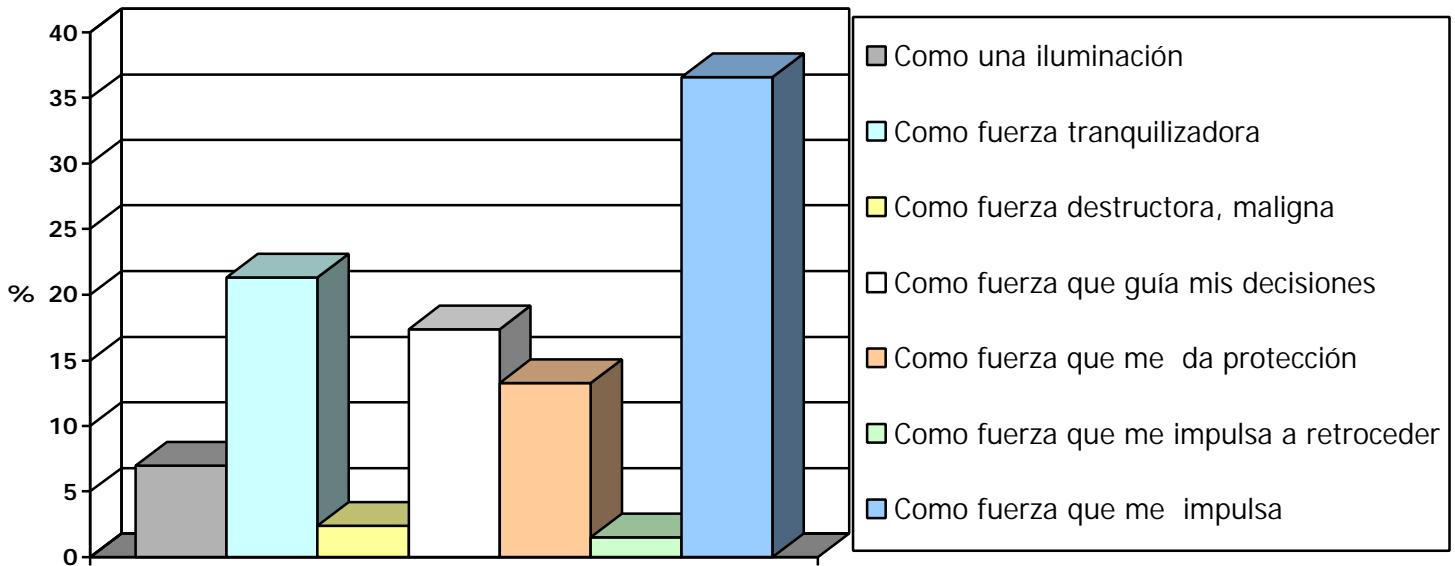


Figura 25. Concepciones de la experiencia sobrenatural

La mayoría experimentaron esa presencia como luz, iluminación o fuerza positiva que lleva a la tranquilidad, que da protección, que impulsa a crecer que provoca armonía. Es una fuerza de sentido positivo, más de carácter fascinante que de tremendo, aunque las dos son características de lo sagrado como nos lo dice Rudolf Otto en su conocida obra “Lo Santo”³⁷.

Es difícil definir la experiencia pues es una categoría irreducible a términos de nuestro lenguaje, pues es como un misterio escondido pero del cual podemos hacer la experiencia con el sentimiento. En la investigación hay sólo 16 individuos (1.8 %) que percibieron esa fuerza como algo negativo, como fuerza destructora o maligna o como fuerza que impulsa a retroceder.

En la conceptualización que hacen sobre el origen de esa fuerza, podemos distinguir varios grupos:

³⁷ OTTO, Rudolf. Il Sacro. L’irrazionale nella idea del divino. Milan: Feltrinelli, 1966. Passim

- Un grupo mayoritario que lo reflexiona como Dios (27.1%).
- Un segundo grupo que la percibió como algo que “no se definir” (7.2%) y que está en la línea de Otto, pues lo sagrado es algo indefinible o inefable.

Otros colocan su origen en una fuente externa (un santo, la naturaleza, el Espíritu Santo) y que constituye el 3.6%. O algo determinante externo como el destino (0.2 %). Un 7.4 % mira esa fuerza como algo interno como el amor o la conciencia. Mientras que el 0.5% juzga que esa fuerza proviene de Satanás o del mal.

En la vida cotidiana de la mitad de los estudiantes hay simplemente lo concreto pues no han sentido esa experiencia. Esto nos plantea otra pregunta: ¿simplemente viven de la tradición y de la costumbre en su vida religiosa?. ¿No han hecho la experiencia de la fe?. Es posible, pues estamos en una cultura que transmite los símbolos y las prácticas religiosas por inercia cultural más que por opción de vida y conversión personal. Pero no necesariamente se deduce que no sean creyentes cristianos, pues la ausencia de experiencias o la poca práctica no conducen necesariamente a la falta de fe.

Es importante destacar el papel de lo psicológico en la experiencia religiosa que se ve en el reclamo a lo vivencial y a lo afectivo.

El otro aspecto de la experiencia religiosa es la sensibilidad en el culto. El culto es un complejo de significaciones comunicadas en términos de gestos, palabras y símbolos, comunicación que tiene un carácter misterioso y emocional que no se puede racionalizar completamente. Aún los cultos más institucionalizados conservan ese carácter de contacto con lo sagrado expresado en forma numinosa y estética:

“El ritual es una transformación simbólica de experiencias que ningún otro medio puede expresar de manera adecuada. Como nace de una necesidad humana primaria, es una actividad espontánea, nace sin adaptación a un fin consciente”³⁸.

La institucionalización del culto puede llevar a la rigidez que hace perder la subjetividad y la espontaneidad. Por eso puede ser que la gran mayoría de los que cambiaron de religión 3.9% aducen como causa el no sentir emociones durante los rituales (2.2%).

Conocido es que las nuevas formas religiosas tienen una ritualidad más espontánea que favorece el fervor y la emotividad incluso hasta llegar al llanto y erizarse de cabellos. Esto, de alguna manera, permite una experiencia religiosa más espontánea y sentida. Los “revival” carismáticos tienen como finalidad “sentir” el Espíritu Santo como experiencia de fe y sanación. Y el significado que le dan los universitarios creyentes a sus ritos es fundamentalmente el de alabar, dar gracias y gozar de paz, como veremos en el análisis de los ritos. Se trata de tener una pequeña experiencia interior más que cumplir obligatoriamente un mandato.

³⁸ UNDERHILL, Evelyn. Worship. New York: Harper Torchbooks, 1957. p 23. Citado En: O’DEA, Thomas. Sociología della religione. Bolonia: Il Mulino, 1968. p. 68.

4. LAS PRÁCTICAS Y LOS RITOS

Las prácticas y los ritos son otro componente básico del fenómeno religioso. Ellos comprenden múltiples elementos individuales y comunitarios, (actos, gestos, símbolos, etc.), con los cuales los creyentes se colocan en contacto con lo sagrado, bien sea alabando, pidiendo perdón, dando gracias o intercediendo. Igualmente, expresan y potencian la propia fe y la pertenencia al grupo.

Hay por lo tanto, en las prácticas, cuatro aspecto importantes:

- Un aspecto relacional, pues el culto coloca al hombre en relación con la realidad sobrenatural.
- Un aspecto simbólico, puesto que el culto expresa las creencias y sentimientos del creyente.
- Un aspecto instrumental, en cuanto que el culto unifica las personas, potencia la fe y refuerza la pertenencia³⁹.
- Un aspecto de celebración, dado que el rito actualiza, para el creyente, la acción sagrada descrita en la creencia, y a la vez, lo hace partícipe de ella.

³⁹ SCARVAGLIERI, Giuseppe. *La religione in una società in trasformazione*. Lucca: María Pacine Fazzi, 1978. p. 117.

Para poder analizar el significado y la finalidad de los ritos, es necesario tener en cuenta que ellos pueden ser públicos y colectivos, (como la asistencia a la Misa), o privados y de carácter individual, (como la confesión o la visita a un Santuario). Los ritos y las prácticas religiosas son indicadores de religiosidad, pero no son los únicos. En consecuencia, la ausencia de ellos no es equivalente a incredencia o ateísmo.

El análisis de las respuestas a las preguntas que se hacen con relación a los ritos y a las prácticas religiosas permite descubrir, igualmente, una serie de permanencias y de cambios, que en materia religiosa, se vienen presentando en nuestro medio socio-cultural. Se puede observar lo siguiente:

4.1 RITOS REPETITIVOS DE CARÁCTER COLECTIVO.

Este tipo de ritos repetitivos son aquellos, que en una religión, se realizan frecuentemente, y en forma grupal. En lo que toca con este tipo de ritos se destaca que de los encuestados:

- Un 38.6% recibe la comunión ocasionalmente,
- Un 22.9% lo hace semanalmente, y
- Un 12.3% lo hace cada mes.

Al mirar este porcentaje sólo entre los denominados “católicos”, los porcentajes son:

- 45.9% comulgán ocasionalmente,
- 27.9% lo hacen semanalmente, y
- 14.6% reciben la comunión mensualmente.

En cuanto a la participación en la Misa:

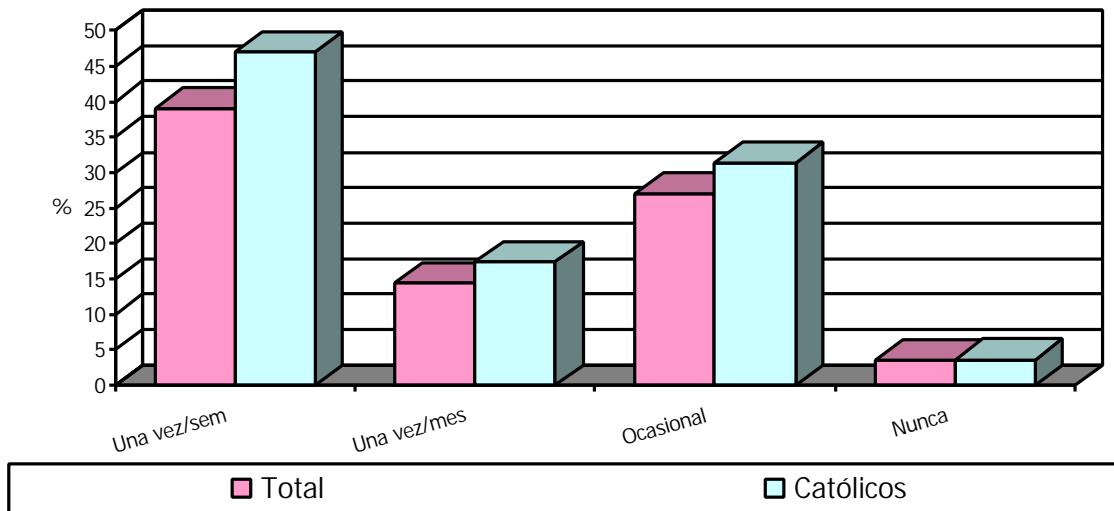


Figura 26. Participación en la misa por parte los católicos

Al mirar detenidamente estos cuadros, se puede observar que, a pesar de la disminución de la asistencia a la Misa, aún hay una alta práctica, de este rito e incluso se podría hablar, de acuerdo con esa alta práctica, de una relativamente alta pertenencia a la Iglesia Católica. Es un alto porcentaje comparado con los países europeos donde se han realizado investigaciones al respecto, pues allí los porcentajes son más bajos, claro está que bajo otras condiciones socio-culturales.

4.2 RITOS REPETITIVOS DE CARÁCTER INDIVIDUAL

En este tipo de ritos desaparece la mediación del grupo, y en muchas ocasiones también, la del ministro religioso.

Se observa, actualmente, una gran variedad de ellos; unos de corte tradicional, como por ejemplo el manejo de la culpa, la oración, las novenas, etc. Y algunos otros nuevos, incluso de origen no cristiano.

Es interesante notar que, en general, un alto porcentaje de los creyentes (79.7%) realiza sus ritos de manera voluntaria, y sólo el 1.9% de los creyentes lo hace por obligación.

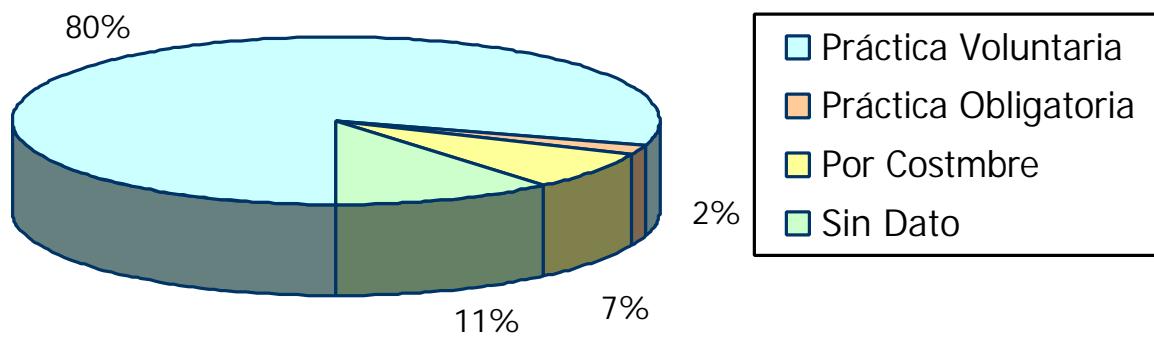


Figura 27. Forma de practicar los ritos

Esto permite pensar que hoy existe una mayor conciencia en cuanto a la práctica religiosa, y que hay unas motivaciones muy profundas, de orden psicológico en los jóvenes, que los llevan a realizar sus prácticas rituales de modo voluntario. Estas motivaciones deben ser conocidas y estudiadas.

Lo anterior es confirmado por otro dato significativo: únicamente el 7.3% de los jóvenes encuestados dice que su participación en los ritos se deba a la costumbre. Esto es un resultado inesperado, pues popularmente se dice que la gente asiste a los rituales por costumbre.

Las motivaciones que expresamente aparecen y con porcentajes altos son las siguientes: dar gracias, gozar de paz, pedir perdón (este último en el caso único de la confesión), alabar a Dios. En cambio, aquellas motivaciones que parecían las más obvias, tales como realizar los ritos por costumbre, lo que sería normal en una sociedad de raigambre tradicionalista, aparecen muy reducidas.

Las motivaciones que revelan una mentalidad utilitarista, por ejemplo, practicar ritos para pedir ayuda, aparecen con valores reducidos, exceptuando el caso de la oración, donde a esta motivación se le da un 15.3%, aunque no es la primera motivación para la oración.

En cuanto a los creyentes no católicos hay una diferencia. Sus motivaciones están en alabar a Dios, gozar de paz y hacerlo por costumbre. Esto, igualmente, es un resultado inesperado, pues se cree que los creyentes no católicos tienen una mayor decisión personal para sus ritos.

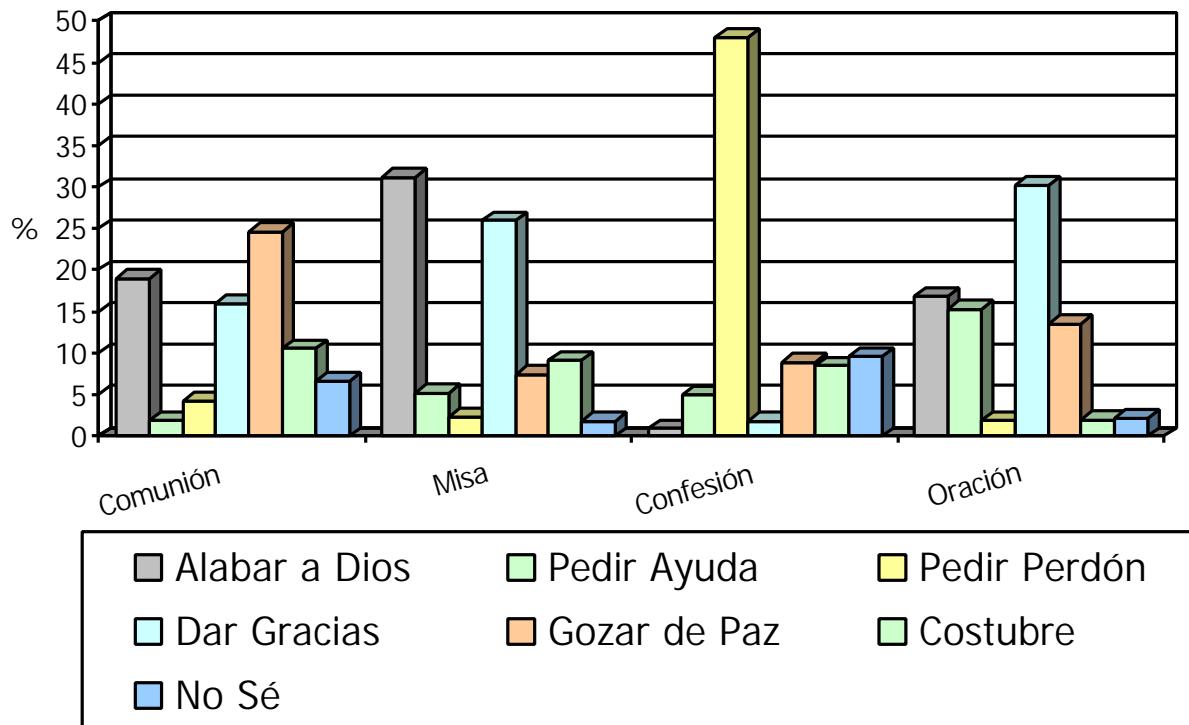


Figura 28. Significado de los ritos

De todos modos, la explicación de todo lo anterior parece encontrarse en las motivaciones más profundas e inconscientes del ser humano y en la función que cumplen los ritos. El rito pone al creyente en contacto con la realidad sobrenatural; se tiene la convicción de que, a través de la práctica ritual, el creyente está unido con lo sagrado y que en esa unión se logra una consistencia del ser que se ve continuamente amenazado por la realidad cotidiana y su fugacidad; que ahí desaparece la conflictividad entre lo efímero y lo permanente, entre lo transitorio y lo permanente, que ahí se obtiene la realización plena del ser personal.

Igualmente, el creyente vive la experiencia subjetiva de que en esa unión con la realidad sagrada se encuentra la respuesta a las necesidades más profundas del

ser humano, la respuesta a los anhelos y la conjura de los temores más radicales, que ahí desaparece el conflicto y la dualidad entre el deseo y la realidad.

Aunque, en la gran mayoría de veces, no se tenga conciencia de todo esto, es una necesidad sentida, y por eso los jóvenes siguen siendo rituales y necesitan comunicarse con lo sagrado, más allá de la obligación y la costumbre.

También es un hecho que esta necesidad profunda no es llenada por otra serie de mediaciones que no sean las de los rituales y las prácticas. Es una función propia del rito, que a veces se da en elementos que, aparentemente, no tienen nada de religioso, pero es que lo sagrado no se identifica con el objeto o rito en cuanto tal, sino que estos sirven de vehículo y mediación para la unión con él y de ese modo ayudar a cumplir la función psicológica fundamental del rito.

4.3 RITOS Y PERTENENCIA.

Celebrar los ritos y tomar parte en las prácticas religiosas de un grupo creyente, es una señal de pertenencia a esa religión, tanto en el aspecto sociológico como psicológico. En el aspecto sociológico, porque el rito tiene un poder de cohesión; la celebración aglutina, crea un sentimiento de comunidad, identifica con el grupo. Igualmente, el rito permite la integración con una estructura social, y a la vez, establece la diferenciación de los estatus y de los roles al interior de la comunidad de fieles.

En cuanto al aspecto psicológico, y en lo tocante a la dimensión personal, la celebración ritual establece pertenencia porque el rito es una de las formas de materializar la experiencia subjetiva de unión con lo sagrado. El rito da respuesta ceremonial y vivencial a las más profundas aspiraciones humanas.

En lo que toca con la dimensión comunitaria, estas representaciones sociales tienen la función de afectar la formación de la conciencia ya que transmiten modelos de comportamiento y ayudan a la identificación e integración de los sujetos con el grupo o comunidad religiosa.

Así pues, las prácticas muestran, aunque no sea en forma absoluta y única, la relación del hombre con lo que es denominado como sagrado y expresan, también, las creencias de la persona y su sentido de pertenencia a determinado grupo religioso.

En nuestro medio, ya se dijo, es alta la práctica religiosa católica, lo que es un indicador de alta pertenencia sociológica a esta religión, pero no se puede decir que sea el indicador único ni el definitivo, por eso hay que completar este dato con el análisis de pertenencia que se hace en otro aparte.

Ahora bien, por lo que toca con la pertenencia psicológica, el análisis pide que se vaya con más cautela, pues se observan ciertos cambios muy significativos en las prácticas rituales. Por ejemplo, se observa de modo general, una ruptura entre la creencia y la práctica, (muchos se denominan, a sí mismos, creyentes no practicantes); un 79.6% se denominan católicos, pero de esos, sólo el 46.4% va a la misa dominical; 27.2% comulgan semanalmente.

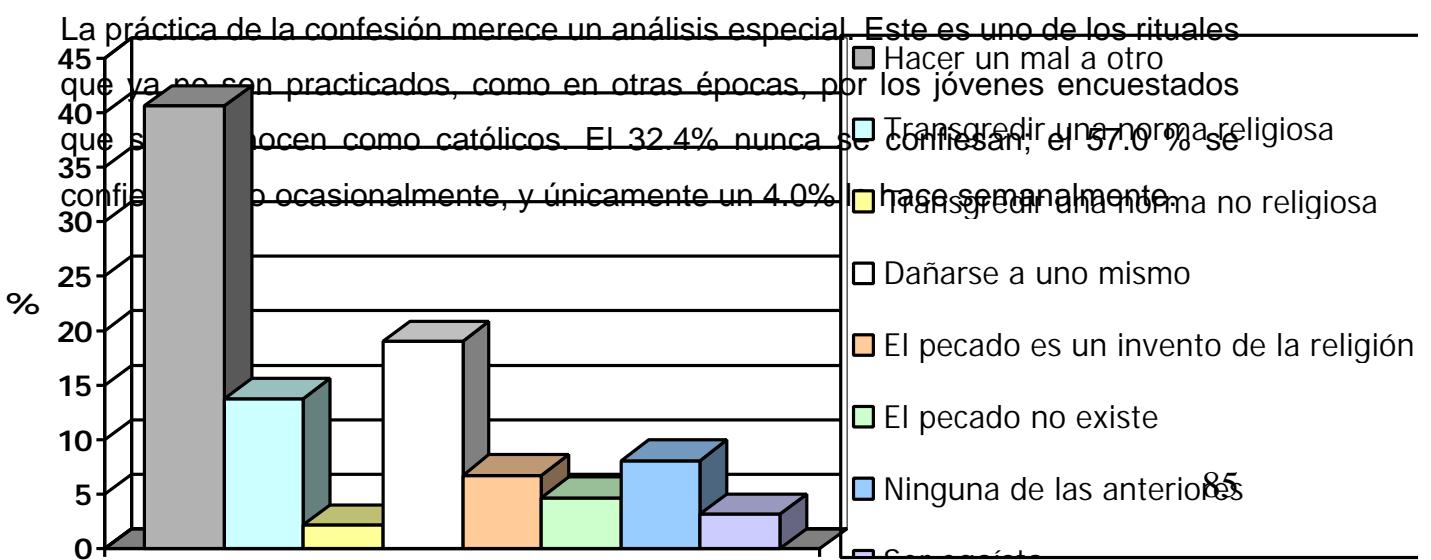
Este paulatino distanciamiento de las prácticas más fundamentales del catolicismo va reforzando, cada vez más, el sentimiento de no pertenencia a la iglesia. Un dato importante es descubrir como un 75.3% hace oración. Este último dato es bastante sorprendente por el alto índice de jóvenes que realizan esa práctica,

aunque habría que averiguar en qué consiste este tipo de práctica ritual para ellos. A propósito en las entrevistas se preguntó por el sentido que la oración tiene para ellos. Las respuestas son: la oración es diálogo, comunicación directa con Dios, expresión del amor que se le tiene a él. (entrevistas 2, 3 y 6). Según esas mismas entrevistas, la oración no se hace para pedir a Dios que solucione necesidades.

"...La oración es la mejor forma de diálogo con Dios o con Cristo y de alimentación, es decir, uno aprende de un diálogo con alguien, con Dios te sientes regocijado, cargado de energía, es un alivio, es autoalimentarse de la energía que Dios emana..." | 2.

Se nota, también, en los jóvenes pertenecientes a la iglesia católica una mayor tendencia a la oración de tipo individual; en cambio, en aquellos que pertenecen a los grupos llamados cristianos, se observa una tendencia a la práctica grupal de la oración.

Entre los que han cambiado de confesión religiosa, el 28.2% anotan que lo hicieron por no sentir emoción en los rituales. Cuando se les pregunta sobre la calificación de las características del grupo religioso, el 62.4% coloca en grado positivo lo vivencial de las ceremonias y un 67.2% le da valor a la acogida fraternal a los miembros. Se nota que se va dando un aprecio grande de los aspectos emotivos de los rituales.



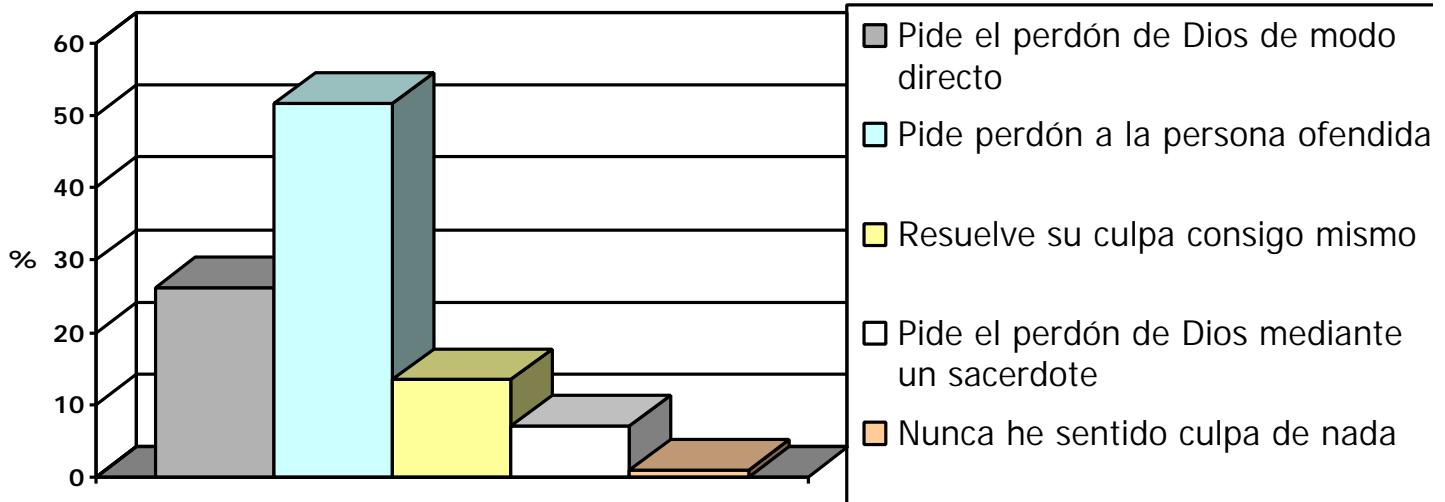


Figura 29. Definición de pecado

La explicación de este cambio se puede descubrir al mirar los cuadros 46 y 61. Se nota allí una desacralización, tanto del sentido del pecado, como del manejo y la solución personal de la culpa.

Figura 30. Cómo resuelve su culpa

Sólo un 13.8% ve el pecado como algo que tenga relación con Dios, mientras un 40.6% lo ve como hacerle un mal a otro. Un 19.0% lo entiende como un dañarse a sí mismo y los restantes como un invento religioso, o algo que no existe, o nada de lo anterior.

Y en cuanto al manejo de la culpa, la gran mayoría, un 51.7%, pide perdón directamente al ofendido, consecuente con aquello de ver el pecado como una ofensa al otro, y el 13.5% resuelve la culpa consigo mismo, se autoreconcilian; es

decir, hay una secularización del rito, no hay necesidad de entrar en relación con lo sagrado para estar en paz; no es Dios quien concede el perdón y a quién se debe pedir dicho perdón. No hay el sentido religioso de una re-creación del ser personal por la unión con lo sagrado.

Otro 26.2% sí pide perdón a Dios, pero lo hace directamente. Aquí se conserva el sentido religioso de la acción, pero se desacraliza el rito al excluir la mediación sacerdotal de la celebración ritual. Sólo un 7.1% conserva la integridad del rito.

Acá se nota una fractura en la unión entre creencia y práctica religiosa, y por ende de la pertenencia sociológica a la iglesia, porque éste era uno de los campos donde aquella ejercía un mayor control religioso. En lo tocante con el aspecto psicológico de la pertenencia también se nota un cambio importante, porque al perder el carácter religioso del rito no se vive la experiencia profunda de la confesión, en el sentido que le da el grupo católico.

En las entrevistas en profundidad, se encuentran algunas causas que explican el alejamiento de los jóvenes del ritual de la confesión:

- Los jóvenes no ven en el sacerdote la figura que representa a Dios.
- Transformación en la concepción de moral religiosa hacia una moral laica.
- Relación con Dios personal, menos mediada por la comunidad religiosa de pertenencia.
- Desmitificación de los dogmas de la iglesia.
- Cuestionamiento de las verdades absolutas.
- Transformación en la creencia del pecado.

4.4 LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Uno de los rasgos más sobresalientes de la religiosidad latinoamericana es la religiosidad popular. Muchos estudios de corte histórico, antropológico y sociológico dan cuenta de ella, como un fenómeno socio-cultural de amplia portada y de largas permanencias, constituyéndose en uno de los imaginarios más fuertes y presentes en la cultura⁴⁰.

Sin entrar en las discusiones teóricas sobre la religiosidad popular, interesa aquí, descubrir la presencia de ella dentro de la religiosidad de los universitarios

Mirando desde la modernidad, la religiosidad popular debería haber desaparecido hace mucho tiempo, y más aún en un ambiente científico como es el ámbito universitario. Sin embargo, se encuentra un alto índice de universitarios que semanal, mensual u ocasionalmente, realizan prácticas tales como novenas, rosarios, ayunos, abstinencias, visitas a santuarios, procesiones.

⁴⁰ ARBOLEDA, Carlos. El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia siglo XIX-XX. Medellín: Universidad Nacional, 1995. Tesis para optar a la Maestría en Historia.

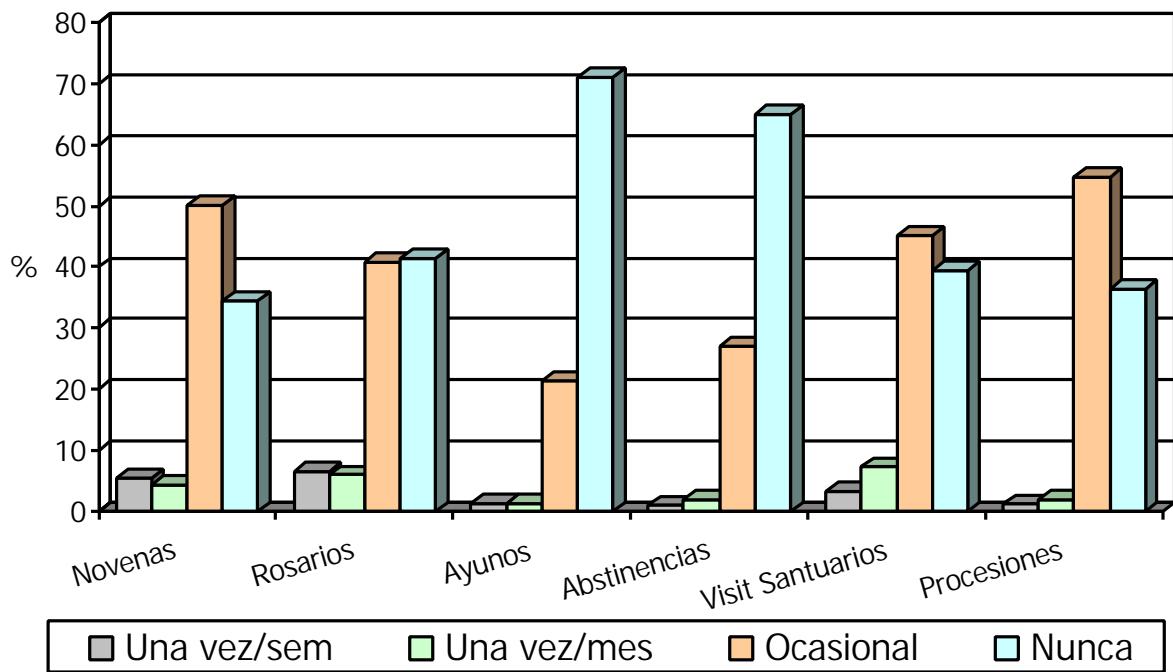


Figura 31. Frecuencia de prácticas rituales

En este campo hay una permanencia, una larga duración, que resiste los embates de la modernización y del afán purificador de la institución⁴¹. Pero a la par se observa que también hay rupturas en dicha religiosidad. Un buen porcentaje de universitarios, situados entre el 34 hasta el 71% no practican nunca esos rituales de religiosidad popular, lo cual indica que ya no son significativos para ellos, sea desde el punto de vista utilitario, tradicional o religioso. Esos rituales no responden como solución a sus necesidades espirituales más profundas.

⁴¹ Ibid., p. 15-17

El uso de medallas, cruces, escapularios y estampas es relativamente alto, ya sea como signo de fe (23.7%) o como signo de protección (15.6%). También otros signos, que ya no pertenecen a la religiosidad popular sino a otros influjos culturales comienzan a ser usados y con diferentes significaciones; por ejemplo, los dijes y pirámides se usan como adorno en un 10.6%; los tatuajes también como adorno y como expresión de una nueva cultura, que toca con la estética del cuerpo, son usados por un 12.3% de los jóvenes de la muestra.

Las calaveras y cuernos, escasamente, son usados por un 6.1%. El 91.9% dice que nunca usa estos símbolos, muy probablemente por estar relacionados con el fenómeno del satanismo. Este parece ser escaso en el medio universitario, o por lo menos no apareció en las respuestas a la encuesta. Sólo un 4.4% dijo haber asistido a ritos satánicos; no obstante es un fenómeno digno de atención como algo novedoso, que en su forma actual era inexistente antes de 1970.

En las entrevistas se preguntó por los rituales que se realizan cuando muere una persona y por el sentido que dichos rituales tienen. Aparece que ellos son entendidos como una expresión de amor a la persona muerta y como una manifestación de solidaridad y ayuda con los familiares dolientes. En una de las entrevistas se dice: "...se comparten los rituales con las personas que uno ama y hacen parte de la vida de uno. Es demostrarles el amor que uno les tiene..." | 2.

Después de revisar y analizar todo lo referente a los ritos y a las prácticas religiosas, se pueden sacar las siguientes conclusiones:

1. A pesar de que el nivel de celebración de ritos y de uso de prácticas religiosas en nuestro medio, es alto, comparado con lo que sucede en otras latitudes, se nota ya una apreciable disminución con referencia a lo que en épocas pasadas se dió entre nosotros.

2. También comienza a notarse la presencia de otras formas rituales muy variadas, de origen no cristiano. Aunque no son practicadas por grandes mayorías ni tienen una alta incidencia todavía, si se presentan como atrayentes para nuestra juventud.
3. También es notoria la disminución de los ritos de tipo colectivo, que a la vez son fundamentales en el catolicismo, y a la vez, un aumento e intensificación de las prácticas rituales de tipo individual como la oración.
4. Se descubre un aumento en cuanto a la conciencia personal de la práctica ritual, esto expresado en la conciencia de qué se hace y por qué se hace, de un experimentar la necesidad de la presencia de lo trascendente en la vida personal y de un buscar la unión con ese trascendente.
5. Se nota una cierta superación de la mentalidad utilitarista en las prácticas religiosas. Estas no se realizan tanto con el ánimo de pedir favores y bienes materiales; ni aún en las motivaciones para la oración se nota este interés. Las motivaciones más comunes que aparecen para practicar los ritos son: alabar a Dios y darle gracias.
6. La religiosidad popular continúa presente en la vida de los jóvenes universitarios.

5. ANALISIS DE LA DIMENSION MORAL RELIGIOSA

Se entiende por moral, de una manera general, aquella cualidad de los actos o comportamientos humanos que pueden calificarse como buenos, justos, dignos, etc., de acuerdo con algún fundamento, generalmente estipulado o aceptado por una determinada sociedad o grupo social o religioso.

No se va a entrar acá en la discusión, de si hay que distinguir entre ética y moral. Se acepta que, en cierto sentido la ética tiene un carácter de reflexión filosófica que ayuda a clarificar lo moral y a instruir para unos comportamientos morales. En otras palabras, la ética debe señalar qué es lo moral del actuar. Pero en este informe se usarán indistintamente, ambos términos.

También es bueno recordar que existen dos fuentes de la moralidad: una es la norma, la ley y el valor en ella contenido. Esta es la dimensión objetiva de la moralidad. La otra, que es la dimensión subjetiva está constituida por la conciencia de quien realiza la elección y la acción. Es necesario tener presente esta doble fuente de la moralidad, porque precisamente es esa realidad la que nos permite comprender y explicar los cambios y las transformaciones, que en el campo de la moral, se han dado en nuestro medio.

El análisis de la dimensión moral en esta investigación, se realiza teniendo en cuenta todo aquello que toca con valores, principios, pautas de conducta, y con las motivaciones, elecciones, decisiones, juicios de valor, acciones y comportamientos. Todo esto será articulado con los sentidos que cruzan la dimensión religiosa del joven.

Es un hecho histórico el que la religión católica influyó poderosamente sobre la formación de la moral de nuestra sociedad, y que esa influencia pasó a ser un elemento determinante de nuestra cultura y de nuestra identidad. En América Latina la vida moral fue iluminada y moldeada por la moral judeocristiana, y ésta sirvió de fundamento a los comportamientos tanto individuales como colectivos. En gran medida los contenidos de valor, el sentido de bien y mal, (pecado), fueron dados desde los diez mandamientos y desde las normas y leyes de la iglesia.

En nuestra cultura, las sanciones morales para el bien y para el mal obrar, fueron de origen religioso, tanto las que miraban a la vida futura, (cielo e infierno), como las que tocaban con la vida presente. Estas sanciones tenían una repercusión social; por ejemplo, la excomunión y otras prácticas que eran excluyentes en el aspecto social.

La vida social estaba recorrida, totalmente, por la religión y organizada con base en ella. Fue un régimen, que hoy, ha sido llamado de cristiandad y que ha sido considerado como “un orden social premoderno”.

Con la aparición del fenómeno de la secularización, comenzó un paulatino proceso a través del cual los comportamientos se han ido independizando de ese control que ejercía la religión sobre la vida y se ha empezado a buscar en otras fuentes los fundamentos para la moralidad ciudadana. Fue el inicio de la que actualmente ha sido nombrada una ética civil. No ha sido fácil, para muchos, aceptar este proceso y la nueva realidad que se construye con una independencia frente a la religión.

Al realizar el análisis de la dimensión moral en esta investigación, algunos hechos saltan a la vista. El primero de ellos y que se debe resaltar es que un 89% de los jóvenes encuestados colocan – entre las metas a las que aspiran en un lapso de 10 años- el de lograr una “adecuada actitud moral”.

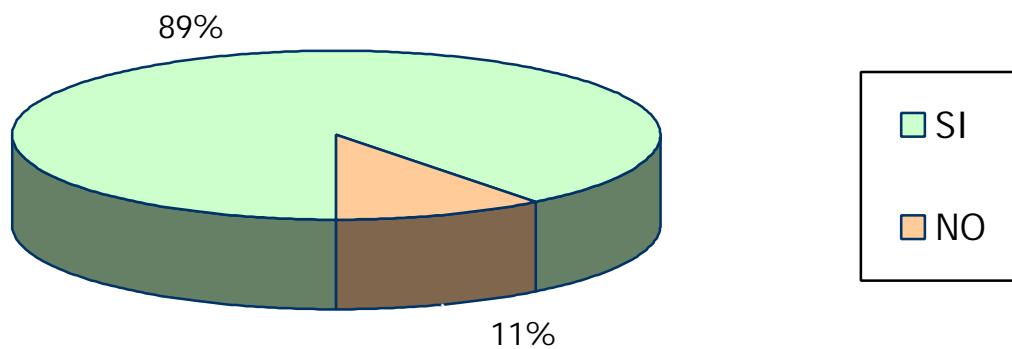


Figura 32. Tener una adecuada actitud moral

Un segundo hecho importante está señalado por el 85.8% de los jóvenes que respondieron la encuesta, porque afirman estar en desacuerdo con el enunciado que dice: “los principios que dan sentido a la vida son una carga inútil; lo importante es disfrutar sin ningún prejuicio”.

Estos dos hechos muestran claramente, que aunque se den unos cambios muy marcados en el aspecto moral, - como se verá más adelante-, la juventud actual no es simplemente una juventud hedonista que rechace todo valor y todo principio moral, como a veces se ha afirmado.

Considerando altamente significativo el número de jóvenes que desean alcanzar una “adecuada actitud moral” y que no están de acuerdo con unas conductas totalmente hedonistas y amorales, se hace necesario guiar el análisis de modo que permita descubrir y comprender las representaciones psicosociales y los imaginarios simbólicos que determinan la mentalidad del joven actual con relación a la moral.

5.1 CAMBIOS Y PERMANENCIAS

5.1.1 Rupturas significativas

Al recorrer los datos de la encuesta y al analizar las entrevistas hechas, se ve claramente que existen rupturas entre las formas de moral de la juventud y las formas de moral de la sociedad tradicional. “Se trata de una juventud diferente con relación a los adultos, como muestra la crítica que hacen a la moral de los mayores ...”⁴².

¿Qué rechazan o critican de la moral de los mayores? “Primero el mantenimiento de una fachada de principios que esos mayores practican poco, segundo su apoyo en leyes y autoridades que ya no tienen ningún prestigio; tercero, la importancia que se da a esa actividad esclavizante a la que se llama trabajo y su actitud machista en las relaciones hombre-mujer , excluyente en las relaciones con los

⁴² VELASCO, Juan Martín, La crisis de los valores en las sociedades avanzadas. En: Revista Umbral XXI, México. número especial, 1996. p. 85.

diferentes y poco respetuosa con el medio ambiente”⁴³. Hay rupturas pero no se puede afirmar que la juventud sea una masa en la que no hay valores. Hay cambios en la moral, pero no amoralidad.

5.1.2 Individualismo moral o pluralidad de valores

5.1.2.1 Concepción de la moral. La presencia o no de una moral autónoma se puede deducir de las siguientes opiniones.

Enunciado	% Acuerdo	% Desacuerdo
1. En la vida privada cada uno es libre de hacer lo que quiere	80.1	19.6
2. No existe una vida absolutamente privada, cada uno es responsable de sus acciones frente a los demás	75.1	24.7
3. Los principios que le dan sentido a la vida se encuentran en la propia conciencia	87.5	12.1
4. Los principios que le dan sentido a la vida son dados por la familia.	59.7	40.0
5. Los principios que le dan sentido a la vida deben inspirarse en las necesidades de los demás.	36.9	62.8
6. Los principios que le dan sentido a la vida son dados únicamente por la ciencia y la técnica.	6.4	93.2
7. Los principios que le dan sentido a la vida son dados por las verdades religiosas.	31.0	68.7
8. Los principios que le dan sentido a la vida se construyen sobre la base de una libre pero dura elección.	71.9	27.7
9. Los principios que le dan sentido a la vida son una carga inútil; lo importante es disfrutar sin ningún	13.7	85.8

⁴³ Ibid., p. 85.

perjuicio.

10. Los medios de comunicación nos permiten construir los principios que dan sentido a la vida. 12.3 86.6

Un 80.1% de los jóvenes universitarios sostiene que en la vida privada cada uno es libre de hacer lo que quiere; también un 62.8% de ellos, cree que los principios que le dan sentido a la vida no deben inspirarse en las necesidades de los otros. En cambio el 75.1% de ellos niega que exista una vida totalmente privada y afirma que cada uno es responsable de sus acciones frente a los demás.

Aquí parece darse una contradicción de tipo lógico racional; sin embargo es algo que es posible en la experiencia cotidiana. Esta aparente contradicción puede explicarse por el choque que existe entre el principio del placer que dice: "tú eres libre de hacer lo que deseas" y el principio de realidad que dice: "ahí están los otros y debes contar con ellos".

El primero de ellos obedece a lo pulsional, al deseo. El segundo a lo normativo de la cultura. Es el conflicto que se da entre el id y el superego y que se presenta porque el goce es frustrado en su realización por la norma. Este conflicto se puede resolver de dos maneras: una, gracias a las compensaciones sociales que se obtienen cuando se cumple la norma, como por ejemplo lograr el reconocimiento social.

La segunda manera de resolverlo es la posibilidad de sublimación del deseo en la obediencia a la moral, ya que se experimenta así, la vivencia de un valor y esto absorbe toda la fuerza de la pulsión.

Continuando con el análisis de los principios que le dan sentido a la vida, el 87.5% considera que estos se encuentran en la propia conciencia. Además, aparece que un 71.9% de los universitarios está de acuerdo con que los principios

que le dan sentido a la vida se construyen sobre la base de una libre pero dura elección.

Estas posiciones pueden significar el reclamo, por parte de los universitarios, de una mayor madurez personal, la afirmación de una legítima autonomía moral y posiblemente de una mayor responsabilidad en el actuar. Se descubre que para los jóvenes actuales los principios que le dan sentido a la vida y que orientan sus comportamientos, no sólo apuntan a una ética laica en su origen, sino también más íntima y de corte más personal y subjetiva.

¿Podría también plantearse la posibilidad de una ética más individualista y de un mayor pluralismo de valores en la juventud universitaria actual?. Los jóvenes son, actualmente, muy sensibles a la pluralidad y al respeto a esa pluralidad. José María Mardones dice que en los jóvenes “hay una sensibilidad que redescubre lo otro distinto, lo otro que pasa por la otra cultura, el otro sexo, los otros en otras circunstancias, incluso con otro estilo de vida. Es decir: hay una recuperación valiosa de lo que podemos llamar lo diferente, lo que es distinto”⁴⁴.

El 59.7%, afirma que los principios que le dan sentido a la vida son dados por la familia. Este resultado parece contradecir muchos de los puntos anteriores. Aquí aparece otro conflicto de tipo existencial: de un lado, la familia como grupo de referencia y dador de elementos que ayudan a la identidad y a la socialización, y de otro una juventud tratando de superar esos elementos familiares.

Este conflicto es parte de un proceso de rompimiento que también es necesario para el crecimiento del adolescente y para que él logre su identidad. Se trata de la pérdida de la familia de la infancia y el ingreso en el mundo de los pares donde puede asumir todo el mundo simbólico de éstos.

⁴⁴ MARDONES, José María. La sensibilidad religiosa actual: posibilidades y riesgos. En: Revista Umbral XXI. Op. cit., p. 81.

Un aspecto bastante interesante se refiere a la ruptura de uno de los paradigmas principales de la modernidad, que no sólo hacía de la ciencia y la técnica la explicación de todo, sino que afirmaba que ellas eran fuente generadora de sentido de vida e inspiradoras de principios orientadores de la conducta. Un 93.2% de los encuestados niega ese papel a la ciencia y la técnica. Por lo menos, los universitarios no son conscientes de esa función de aquellas realidades.

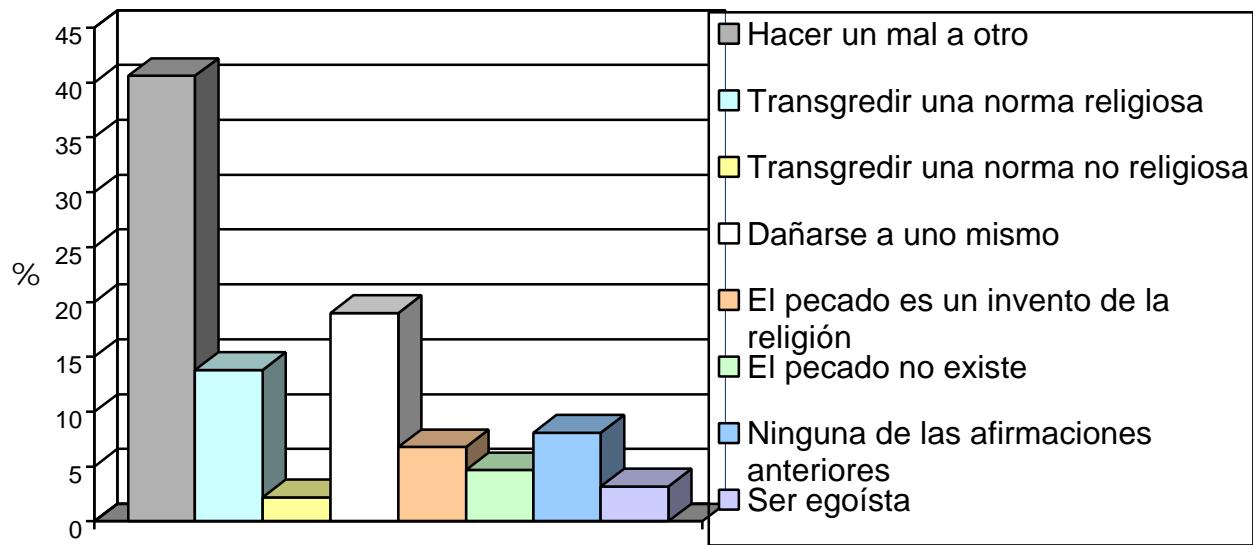
Se puede completar lo anterior con lo respondido a la pregunta, en la cual se investiga si se es ateo o indiferente porque se posee una cultura científica, con lo cual está de acuerdo, escasamente, un 1.9% de la muestra, y con la pregunta en la cual se interroga si ha habido cambio de religión por poseer una cultura científica, y sólo el 10.6% dice estar de acuerdo.

Estos datos permiten suponer que lo científico no determina masivamente el comportamiento de los estudiantes universitarios y no ha permeado, significativamente, su elección ética.

Cabe preguntarse hasta qué punto y en qué sentido la ciencia y la técnica han entrado a formar parte del mundo de los imaginarios simbólicos significativos de la juventud. Puede pensarse, también, que lo científico forma parte de los imaginarios míticos, pero no de los simbólicos. Es decir, que sólo cobija lo teórico.

Según lo anterior, en nuestra realidad, se estaría en una etapa de transición entre lo premoderno y lo moderno, o dándose ya una superación de la modernidad por lo post moderno. Esta ruptura con la modernidad se da porque la ciencia introduce una escisión en el ser humano: aleja de él el sentimiento.

En cuanto al influjo de los medios de comunicación en la formación de los principios que dan sentido a la vida, se observa que sólo un 12.3% lo reconoce, en comparación con un 86.6% que lo niega.



Frente al lugar común que dice, que los medios de comunicación tienen un enorme influjo en la formación de los valores, aspiraciones, estilos de vida deseable, sentidos de vida, criterios de valoración, etc., pueden suceder dos cosas: O es un influjo totalmente inconsciente, o los jóvenes son muy críticos con relación a ese influjo, puesto que no son receptores pasivos. ¿Se volverá acá al conflicto entre lo racional y lo emocional?

5.1.2.2 El concepto de pecado. Es bien interesante conocer qué entiende el joven universitario actual como “pecado”. Esto se puede observar en las respuestas a la pregunta sobre dicho tópico.

Figura 33. Concepto de pecado

El joven concibe como pecado, en primer lugar, el mal que se hace a otro (40.6) y en segundo lugar, dañarse uno mismo (19.0%).

Se puede deducir que el sentido teológico tradicional de pecado, no aparece muy claramente en el mundo de las significaciones de la juventud actual. Se nota un distanciamiento del concepto religioso de pecado, pues los dos significados anteriores difieren de la concepción religiosa clásica de él.

Lo anterior es confirmado por lo siguiente: sólo un 13.8% entiende el pecado como el transgredir una norma religiosa, un 6.8% dicen que el pecado es un invento de la religión; un 4.7% afirman que el pecado no existe. Conceptos de pecado, semejantes a los anteriores, se observan en las entrevistas.

Se presenta acá una ruptura importante en relación con los comportamientos éticos: hasta hace poco, en nuestro medio, la religión era uno de los principales agentes generadores de sentido y de principios de vida, por lo tanto de motivaciones y normas éticas. Hoy, en gran parte de la juventud, estos comportamientos no están inspirados y regidos por la religión. Se abre camino una ética laica o civil. Esta hipótesis es confirmada por el hecho de que sólo un 31.% de los encuestados le reconoce a la religión esa función generadora de principios que le dan sentido a la vida, frente a un 68.7% que lo niegan.

También es confirmada esta hipótesis por los resultados obtenidos en una de las entrevistas, en donde al preguntarse por la diferencia entre la moral religiosa y la moral no religiosa, se dice: "...la moral religiosa es impuesta, la moral no religiosa es depuración de lo que se tiene alrededor. Desde la moral religiosa se actúa por mandato divino, no por el sentido que tienen los actos. La moral no religiosa se rige por los derechos y deberes..." I.8.

Esta nueva ética se basa en unos referentes muy precisos y que no pueden ser nombrados estrictamente como religiosos, por ejemplo: la vida como el principal de los valores, la inviolabilidad de la persona, la declaración de los derechos humanos, la autonomía de la persona y su plan de vida, el derecho a su dignidad y

a no ser juzgada por lo que ella no puede controlar: raza, estatus socioeconómico. Se entiende lo “humano” como la diferencia entre lo pulsional-instintivo y el mundo de lo simbólico⁴⁵.

5.1.2.3 La norma religiosa. Un significativo 68.7% de los jóvenes afirma que los principios que le dan sentido a la vida no son dados por las verdades religiosas.

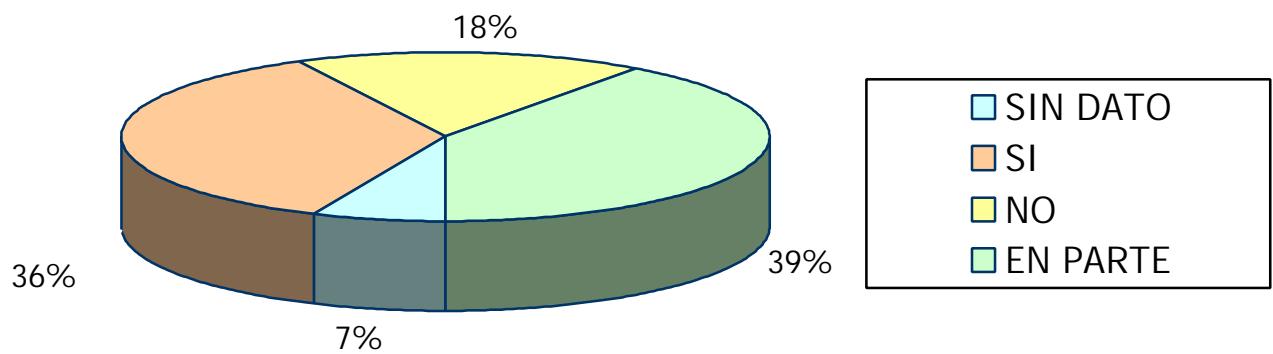
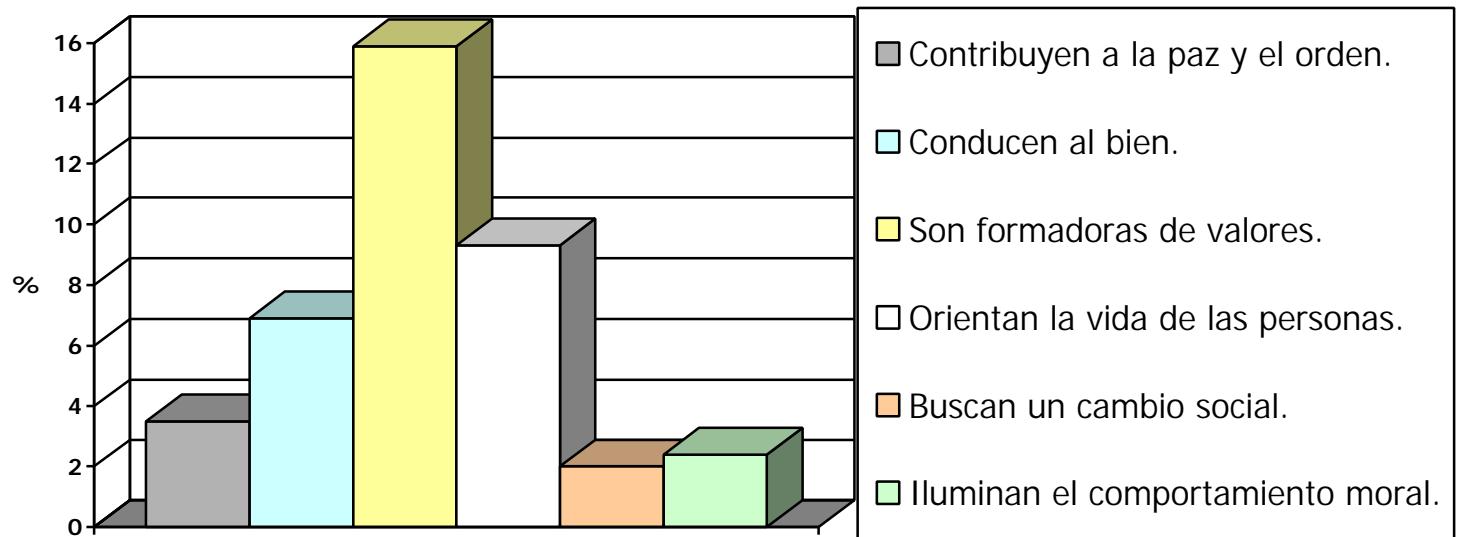


Figura 34. Las verdades religiosas dan sentido a la vida

⁴⁵ SAVATER, Fernando. Etica. Conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín: 1998.

No obstante, en otros de los aspectos consultados en la encuesta, se observa que el 36% está de acuerdo con las orientaciones de su iglesia en materia de moral,



un 17.5% no está de acuerdo y un 39.9% está de acuerdo en parte.

Figura 35. Función de las orientaciones de la Iglesia

El 36% que está de acuerdo con las orientaciones morales de su iglesia, da como razón más importante el que la iglesia sea formadora de valores (15.9%), la iglesia orienta la vida de las personas (9.3%), las orientaciones de la iglesia conducen al bien (6.9%) y el 2.4% considera que las orientaciones de ella iluminan el comportamiento moral.

El 17.5% que no está de acuerdo con las orientaciones de su iglesia, da las siguientes razones:

- Las orientaciones de la iglesia son tradicionalistas: 7.4%
- Las orientaciones de la iglesia no son aplicables actualmente: 6.2%
- Las orientaciones de la iglesia carecen de sentido: 6.6%

Al analizar estas respuestas se notan posiciones encontradas con respecto a las normas y orientaciones de la iglesia. Dentro de la muestra es poco significativa la importancia que se le da a esas orientaciones como principios que iluminan el comportamiento moral, en contraste con un porcentaje más alto que considera que esas mismas orientaciones no son aplicables actualmente y que carecen de sentido.

Vale hacerse la pregunta: ¿a qué hace referencia el joven cuando señala que las orientaciones de la iglesia son tradicionalistas?. Si se conecta esto con la pregunta, que interroga por la opinión que los jóvenes tienen de las personas mayores, un 48% las considera tradicionalistas.

¿Sentirán a la iglesia como institución del pasado y propia para personas mayores?, o peor aún, como señala Juan Martín Velasco “que una religión que exija la eliminación de uno mismo, que haga al hombre tirano de su fondo pulsional, instintivo, no está cumpliendo con su función de religión”⁴⁶.

Cuando se les interroga acerca de las características de su iglesia o comunidad religiosa, en relación con la adecuación entre la doctrina y la moral religiosas con los cambios históricos actuales, sólo un 16.9% considera que esa adecuación es alta; mientras un 53.3% considera que es media; un 27.9% considera que es baja, y un 13.1% responde que no sabe.

⁴⁶ VELASCO, Juan Martín. Ser cristiano en una cultura postmoderna. En: Revista Umbral XXI. Op. cit, p.57.

El porcentaje más representativo es el 35.3% que considera que la adecuación es media. Esto es muy significativo ya que permite entender el por qué de los cambios en las costumbres y la poca influencia de la moral religiosa en la vida práctica. Se presenta un distanciamiento entre las prácticas actuales de los jóvenes con relación a las prácticas tradicionales, en muchos campos del actuar.

Esto se puede corroborar al mirar los resultados de la pregunta que indaga por la coherencia entre el comportamiento y la doctrina moral. Sólo 19.6% considera que la coherencia es alta, mientras que un 38.2% considera que es media y un 22.1% responde que no sabe.

Hay otro dato interesante que permite percibir la línea de separación entre la influencia de la religión y el comportamiento ético. Es la pregunta donde se interroga por el principio más importante de su religión. Un 32.8% considera que es amar a Dios, mientras el 18.7% dice que es ser honesto consigo mismo y con los demás, el 12.2% amar al prójimo, 9.6% darle sentido a la vida y el 9.2% buscar un crecimiento espiritual. Es decir, que un 49.7% considera más importante otras dimensiones de la vida moral, que el amar a Dios.

Llama la atención que en la pregunta en la cual se indaga si la religión tiene alguna culpa en el deterioro del medio ambiente, un 28.9% de los encuestados responda en forma afirmativa. Es interesante saber en qué sentido conciben ellos que la religión tenga culpa. Algunas opiniones obtenidas en las entrevistas, parecen apuntar hacia la condena de las posiciones fundamentalistas de algunas religiones que fomentan la guerra entre pueblos hermanos, y la persecución para los no militantes. Se trataría, pues, del medio ambiente humano deteriorado por el fanatismo de algunos grupos religiosos.

5.1.2.4 La norma social: vida, violencia y muerte. Es interesante ver cómo al preguntarse por ciertas prácticas o comportamientos sociales, que encarnan la negación de importantes valores, que son muy comunes en nuestra cotidianidad y que, a su vez, responden a una simbolización social, como son la evasión de impuestos, el contrabando, la corrupción, el tráfico de influencias para obtener el ingreso a la universidad o para acceder a la libreta militar, etc., estas prácticas son vividas como desprovistas de un carácter ético, y más bien experimentadas como algo conveniente o no, desde el punto de vista de la utilidad práctica.

De otro lado, cuando se trata de construir normas sociales, hay valores que se imponen como es el derecho a la vida y a la dignidad personal, por eso los jóvenes ven como algo reprobable la violencia, la tortura, el secuestro, el narcotráfico, etc. Esto aparece muy claro en la entrevistas.

Es de advertir acá, que no necesariamente cuando se habla de que hoy aparece una tendencia hacia una moral más personal e individual, esto signifique que esté guiada por el principio de la utilidad y del provecho propios. Una ética de tipo individual parece apuntar hacia un estar bien consigo mismo. Como testimonia un joven: “el éxito es estar bien con nosotros mismos sin importar lo que piense la humanidad entera”⁴⁷.

Lo mismo que se dijo de ciertas prácticas sociales, puede decirse de las respuestas que hacen alusión al tema clásico de la justicia social. La mayoría opta por el ítem “darle más oportunidades a la clase menos favorecida (65.3%)”, frente a los ítems: “redistribuir los ingresos”, (16.1%) y “no se” (8%).

⁴⁷ LA GENERACIÓN X: La importancia de baldor. En: Revista La Libélula. Bogotá: No. 1, (En.- Feb. 1998). p.17

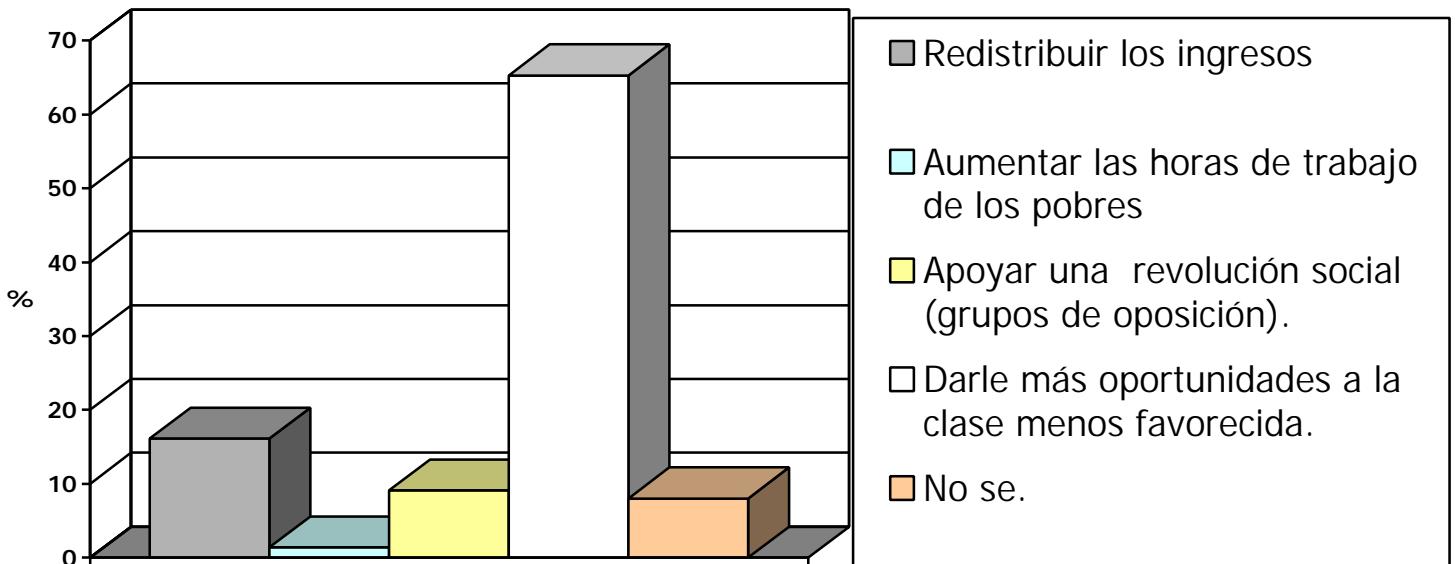


Figura 36. Formas de lograr la justicia social

Podría pensarse que dichas áreas nunca estuvieron recorridas por el sentido religioso de bien y mal; es decir, nunca fueron inspiradas éticamente por lo religioso, y en consecuencia, en la representación psico-social del joven esas prácticas no son captadas en su relación con la moral.

Hoy las cuestiones referentes a la violencia y a la muerte tienen muchos aspectos para considerar. Al mirar algunos de ellos, resulta bien interesante mirar la posición de los universitarios frente a estas dos realidades. Una de esas dimensiones del problema es la eutanasia; el 57.9% está de acuerdo con esa práctica.

Otra de las dimensiones del problema es el aborto provocado. La misma pregunta muestra cómo un significativo 23.3% lo acepta. No obstante, en las entrevistas, el aborto, en términos generales, es rechazado, y sólo se acepta en un caso excepcional. Aún más, es calificado como un asesinato. I.5.

Al cruzar esta respuesta con el 42.1% que respondió que no se puede matar ni abortar, se observa que hay contradicción con la moral religiosa. Es decir, en una de las respuestas parece que sí se acepta la norma religiosa que prohíbe matar y

por tanto provocar el aborto. Sin embargo la otra respuesta hace pensar que en la práctica el comportamiento sea diferente. Es como si en ambas situaciones, (aborto y eutanasia), la determinación de la acción concreta se diera más por motivos afectivos y emocionales o coyunturales, que por una obediencia a la norma en sí.

Otro aspecto que debe ser considerado, con relación al problema de la muerte y de la violencia, es la actitud de los universitarios frente a tres cuestiones:

- Los grupos de autodefensa: 25% de los universitarios encuestados está de acuerdo con la operación de estos grupos. Esta cifra es bastante significativa.
- Los grupos de “limpieza social” (muerte a “desechables”, drogadictos, prostitutas, indigentes, etc., considerados por la sociedad como personas de desecho). Un 11% los acepta y está de acuerdo con su existencia y actuación.
- Con la guerra total como solución a los problemas de violencia guerrillera y paramilitar está de acuerdo un 18.6%.

También acá se ve la contradicción entre el no matar y el emplear la violencia y la muerte para solucionar otro tipo de problemas sociales. Parece ser la contradicción existencial entre la norma moral y las nuevas normas sociales.

Más llamativo resulta lo anterior, al observar cómo un 76.5% afirma que el criterio para la solución de los problemas que afligen al país debe ser “la dignidad del hombre”.

Una posible explicación a estas contradicciones puede ser el que los criterios del pensar y el actuar moral son asumidos del grupo de pertenencia, y nuestra sociedad es una sociedad fragmentada en muchos grupos de desigual extracción socioeconómica y socio-política. Aquellos que pertenecen a grupos sociales privilegiados, y que ven amenazados sus intereses, por los cambios sociales, parecen estar de acuerdo con las soluciones de fuerza.

Igualmente podría insinuarse que en los jóvenes actuales comienzan a surgir nuevas formas de concebir la vida y de relacionarse con ella, que van más allá de la sola realidad biológica, buscando intensamente la calidad de la vida y de la convivencia humana, pero que aún no han encontrado unos imaginarios simbólicos adecuados para expresar esas nuevas formas. Les parece inhumana toda esa situación de violencia y muerte, pero no saben como solucionarla.

5.1.3 Posición frente a doctrinas morales de la iglesia.

Uno de los cambios más sobresalientes y significativos que se pueden observar cuando se analiza la encuesta, es el distanciamiento entre las doctrinas y normas morales de la religión y las creencias y prácticas sexuales de los jóvenes universitarios de hoy

5.1.3.1 Matrimonio. Al ser interrogados por cuál modalidad de unión conyugal prefieren, ellos responden así:

53.2% matrimonio católico.

30.6% unión libre.

15.3% matrimonio civil.

Aquí se da una gran ruptura, pues este resultado demuestra que un 45.9%, porcentaje bastante alto, está dispuesto a unirse con formas de matrimonio diferentes al católico-sacramento, que ha sido el tradicional en nuestro medio, y

acerca del cual se ha construido todo un imaginario simbólico mítico. Es sorprendente que la unión libre sea más deseable que el matrimonio civil.

También, es interesante ver la posición frente a la forma de unión, que se observa en las entrevistas y que podría resumirse así: algunos lo harían por la iglesia y con la bendición (sacramentolemente); otro tiene una ambivalencia: no le ve sentido al matrimonio, pero no se iría a vivir con alguien sin casarse.

Varias hipótesis se pueden formular acá, por ejemplo:

1. Esto puede ser un reflejo de la inestabilidad con la cual se vive actualmente la relación de pareja, que muchos de los jóvenes hayan tenido la experiencia de ser hijos de padres separados, y que ello haga que los jóvenes cuestionen el modelo vigente, a saber: un matrimonio único, uno e indisoluble, y que esto los lleve a que se formulen nuevos imaginarios para pensar su unión en cuanto pareja.

Esta hipótesis parece reforzada por lo declarado en alguna de las entrevistas. En ellas se está de acuerdo con la separación si el matrimonio no funciona, (I.3), igualmente, la separación se ve como algo normal; aún más, según ellas, hay causas que la justifican; por ejemplo: “si no funciona no hay por qué soportar a alguien. Hay derecho a cambiar destino y pedirle a Dios que ayude”.

Lo anterior es reforzado por el testimonio de un joven, presentado en la revista La Libélula: “Y que va, si mi nena o mi nene, se pone muy intenso (cansón, inmamable, insopportable o similares), pues que se abra. Al fin y al cabo mis viejos también se separaron y qué? No pasó nada. El divorcio para mí no es una tragedia”. ⁴⁸

2. Que actualmente, (en la postmodernidad), no tenga validez un imaginario único acerca de la vida matrimonial, y entonces se empiece a considerar como posibles,

por los universitarios, otras formas de unión que hasta hoy no fueron aceptadas ni religiosa ni socialmente, como por ejemplo, las uniones entre personas del mismo sexo. Esta hipótesis se puede sustentar con el análisis de las preguntas relativas a las relaciones bisexuales, a las homosexuales y a la satisfacción sexual dentro del matrimonio, (como se verá más adelante).

3. También es posible que los jóvenes universitarios no se sientan identificados con el modelo tradicional de matrimonio debido a la forma como actualmente es comprendida, sentida y vivida la sexualidad.

4. El matrimonio católico no es visto hoy como garantía de estabilidad y éxito conyugal; antes bien, como algo que ata a las personas definitivamente, impidiendo la posibilidad de rehacer la vida en un momento dado.

5.1.3.2 Sexualidad. Esta investigación ha querido descubrir algunos de los cambios y las transformaciones que se están dando, en el campo de la moral, en el seno de la juventud universitaria local. Se puede hablar de cambio en la moral, cuando un acontecimiento o un fenómeno cambia la conciencia del grupo social y cambia las normas de la moral social tradicional.

Al preguntarse lo siguiente: en la sociedad actual se observan relaciones sexuales genitales entre diferentes clases de personas como las expuestas a continuación, se responde:

- Un 61.9% está de acuerdo con las relaciones sexuales entre novios.
- Un 15.9% está de acuerdo con las relaciones sexuales entre amigos.
- Y sólo el 10% afirma que éstas se deban dar, sólo entre esposos.

⁴⁸ Ibid., p.17.

Si se relaciona esta pregunta con la formulada para establecer la prohibición más importante de la religión profesada por los universitarios, se ve cómo únicamente el 4.2%, considera que ejercer la sexualidad antes del matrimonio es la prohibición más importante.

Aquí se presenta un cambio en relación con la norma de la moral social tradicional y con la norma de la moral religiosa, según las cuales, las relaciones genitales son exclusivas de la vida matrimonial. En esto parece darse una actitud postmoderna .

Otros cambios significativos aparecen en las siguientes respuestas:

- 44.6% está de acuerdo con las relaciones bisexuales.
- 52.4% acepta las relaciones homosexuales
- 22.1% está de acuerdo con la adopción de hijos por parejas homosexuales.

Llama igualmente la atención, que el 48.9% de los universitarios encuestados, declare que las relaciones homosexuales son tan admisibles como las heterosexuales, cuando se les preguntó su acuerdo o desacuerdo frente a diferentes asuntos sobre el manejo de la sexualidad.

Esta aceptación de formas diferentes de entender y vivir la sexualidad y la abierta manifestación de esta aceptación, señalan una ruptura con los imaginarios sexuales aceptados por la norma religiosa y por la norma social de nuestro medio cultural.

No obstante, la aceptación de estos cambios parece ser más de carácter racional, pues en cierto sentido produce choque emocional. Son cambios no asimilados plenamente y ocasionan un conflicto psíquico en los universitarios, que se expresa en la vida práctica, con una contradicción entre lo racional y lo afectivo.

En cuanto a los métodos artificiales de control de la natalidad, el 89.4% está de acuerdo con ellos. La doctrina religiosa (católica) en este sentido, no es acatada y no parece tener ni significación ni valor para el joven universitario de hoy. En la conciencia del universitario actual, pareciera que la religión no es necesaria para orientar el ejercicio de la vida sexual.

Esta hipótesis se ve reforzada por el hecho que solamente un 37% piensa que la relación sexual acerca grandemente la pareja a Dios. Lo cual significa que los universitarios perciben la sexualidad desprovista de sentido religioso.

Otros datos interesantes aparecen en las siguientes respuestas:

- El 14% está de acuerdo con la clonación humana.
- El 73.5% está de acuerdo con la inseminación artificial.
- El 57.4% está de acuerdo con el bebé probeta.

Acá se da una ruptura masiva con la posición y las normas morales de la iglesia católica acerca de estas cuestiones. El hecho de que la concepción del pecado ya no se ligue directamente con la moral religiosa, y el que la juventud empiece a sentir que los principios que dan sentido a la vida dependen de la conciencia personal, ha permitido que se vaya abriendo una ética laica y que los logros de la ciencia produzcan cambios en el comportamiento humano.

Es muy significativo entre los cambios que se dan, en esta área, el vivenciar que la experiencia sexual no está limitada a la vida matrimonial exclusivamente. Un 84.7% no está de acuerdo con que la vida sexual satisfactoria pueda darse sólo en el matrimonio. Por el contrario un 63.1% piensa que la vida sexual no puede estar limitada al campo de la vida matrimonial. Y aún más, el 72% acepta que tener encuentros sexuales antes del matrimonio ayuda a mejorar las relaciones de pareja

Llama la atención que sólo el 21.4% acepte la producción y la comercialización de la pornografía, porcentaje relativamente bajo en comparación con el 69.1% que está en desacuerdo con ella, especialmente en una época que se considera de gran libertad sexual.

Analizadas las respuestas que tocan con la moral se pueden aventurar las siguientes conclusiones:

1. La juventud universitaria actual no es una juventud amoral, o que ha perdido totalmente los valores. Se debe hablar más bien de una época de cambio de valores. Aunque se dan unos cambios muy marcados, especialmente, en el aspecto sexual, la juventud de hoy no es, simplemente, una juventud hedonista que rechace todo principio moral, como a veces se ha afirmado.
2. Se puede notar un distanciamiento entre la doctrina o creencia religiosa y la conducta moral es decir: el modo de pensar y la manera de actuar morales ya no están inspirados, únicamente, en las doctrinas religiosas, sino en una moral más personal, en la cual los actos dependen de la propia conciencia, y aunque alguien pudiera hablar de una moral individualista o de un relativismo moral en la juventud universitaria, también hay que leer, en estos datos, un crecimiento en cuanto a la capacidad personal de decisión y el reclamo de una legítima autonomía moral.
3. En algunos casos se presenta una aparente contradicción entre el elemento racional y el emocional tanto de la norma como del actuar. Se da una elaboración racional para poder aceptar las nuevas conductas morales, desligada de la influencia religiosa. Pero se produce una contradicción interior en la vivencia personal, generando un conflicto. En estos casos, las creencias y normas religiosas continúan teniendo una fuerte influencia y se manifiestan en forma de tabúes.

4. En la mentalidad de los universitarios, parte de lo mandado por las religiones, en materia de moral, no responde a las expectativas y vivencias de la juventud actual. Se considera que la iglesia con su doctrina moral no está en concordancia con los cambios actuales de la sociedad. Por tanto, es sentida como tradicionalista y rígida.
5. La moral religiosa no se ve como algo que tenga aplicación en los momentos actuales. Se ha quedado detenida en el tiempo, dando pie para que los principios morales comiencen a inspirarse en una conciencia moral propia, individual, permitiendo el nacimiento de una ética civil laica. Lo anterior, también, determina la demanda que actualmente se vive con relación a los derechos humanos como una manera para mediar las conductas violentas. Actualmente no es la iglesia, (y en nuestro caso la católica), la única que tiene el poder de regular los comportamientos morales.
6. No hay, actualmente, en la sociedad, unicidad de principios éticos ni tampoco unicidad en la aceptación de esos principios por parte de los universitarios. Se vive en una pluralidad de valores. Los jóvenes de nuestro tiempo son tolerantes del pluralismo cultural, moral y religioso. Tal vez sea ésta una de las características más precisas del fenómeno llamado “postmodernidad”. Si no hay verdad única, tampoco hay valor absoluto.
7. Aunque mayoritaria en nuestro medio, la iglesia católica va perdiendo terreno como grupo de pertenencia y sobre todo como grupo de referencia moral. La juventud actual siente las normas morales sexuales de la iglesia católica como “desfasadas”.
8. Ciertas prácticas sociales y las normas y principios que las inspiraron, son vividas como desposeídas de carácter moral; vgr: el tráfico de influencias. Esto podría explicarse por el hecho de que antaño no fueron permeadas por el

sentido religioso del pecado, y en la actualidad tampoco se les descubre un sentido ético.

9. Hoy se va abriendo paso una ética civil. El actuar humano se desprende de la tutoría religiosa y se va revistiendo de nuevos sentidos y contenidos de valor descubiertos en otras fuentes como el código de los derechos humanos y el auge de lo ecológico.
10. Se presenta en el paso de la influencia de la moral religiosa a una moral laica fundamentada en la conciencia propia, un conflicto entre las creencias y las prácticas. Los jóvenes se nombran creyentes no practicantes; es decir, lo primero que abandonan de la religión son las prácticas o rituales que carecen de sentido para sus vidas, pero el desligarse de las creencias es un paso posterior. Son aún muy pocos, con relación a la muestra, los que se nombran como indiferentes. Sin embargo es una cifra significativa.
11. En la transformación de las prácticas se presenta una ruptura de tipo racional más no afectiva; es decir, la juventud hace elaboraciones racionales que permiten explicar las transformaciones que están viviendo, sin embargo eso no logra comprometer totalmente su campo afectivo-práxico.
12. Contrariamente, los cambios en las creencias están motivados por una transformación afectiva que genera un conflicto y una ruptura más significativa. Estas dos transformaciones no se dan paralelamente. Se viven en dos tiempos; por esto se encuentran conductas aparentemente contradictorias, que responden a las rupturas que el joven está elaborando.

6. MORAL SOCIAL

6.1 APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO SOCIAL DE LOS UNIVERSITARIOS

Algunos aspectos del pensamiento social de los universitarios fueron detectados en este estudio, consultando sus criterios sobre diferentes asuntos que implican su concepción del Estado y de la política social. Los aspectos cubiertos en la consulta fueron: justicia privada, “limpieza social”, guerrilla, ayuda externa, principios que le dan sentido a la vida y corrupción administrativa.

6.1.1 Aceptación de los llamados grupos de limpieza social

La aceptación de grupos clandestinos o de limpieza social para el exterminio de personas socialmente marginadas, denominadas popularmente como “viciosos”, “depravados”, “desechables”, aparece con un 11.7%. El rechazo es de (79.4%). Aparece un grupo importante que no presenta su punto de vista (8.9%).

- Argumentos en contra de los grupos de limpieza social. Las explicaciones proporcionadas sobre el rechazo a dichos grupos se agruparon de la siguiente manera:
 - **Derechos humanos.** Respuestas centradas en rechazar los grupos de limpieza porque violan los derechos humanos. Se incluyen respuestas como: “Cada quien puede hacer lo que quiera”, “Somos iguales”, “Nadie es más que otro”, “No perjudican”, “No son culpables”, “No son peores”, “Tienen dificultades”, “No deben ser juzgados”, estas explicaciones reflejan un énfasis en la ética civil.
 - **Responsabilidad del Estado.** Las explicaciones agrupadas aquí, asignan al Estado en general (algunas veces a las fuerzas militares en particular), la responsabilidad de atender el problema de estos grupos humanos. Las respuestas señalan la “responsabilidad estatal para lograr el equilibrio económico”, “reestructurar la sociedad”, “responsabilizarse de quienes no tienen medios”. También consideran que “el problema es de orden estructural”, “el Estado, la legislación, son ineficaces”, “Eso le corresponde a las fuerzas militares” o “le corresponde a sus funcionarios militares”. Estos conceptos constituyen como puede observarse argumentación de tipo jurídico.
 - **Razones religiosas.** Se exponen argumentos de orden sagrado que centran en Dios el derecho de dar o quitar la vida, de juzgar y castigar, por ejemplo: “Dios nos da la vida y sólo él decide cuando nos la quita”, “Juzgar y castigar sólo está en manos de Dios”, “La vida es el don más preciado que Dios nos dió, por tanto él es el único que tiene derecho a quitarla”, “Sólo Dios tiene la autoridad para disponer del destino de los hombres”, “Se ha perdido el temor de Dios”.
 - **Calificativos hacia los grupos de limpieza social.** Aquí se incluyen las respuestas dirigidas a calificar los grupos de limpieza con expresiones como:

“Son ilegales”, “Son injustos”, “No son la solución”, “Son violentos”, “Ilegítimos”, “Hay otros medios”, “No tienen derecho a cambiar el mundo”, “Desarrollan mas violencia”, “No tienen control”, “Empeoran la sociedad”, “Carecen de autoridad”, “Son ineficaces e ilógicos”, “Tontos”, “Cruellos”, “Es fanatismo”, “Empobrecen a la persona humana”, “Agudizan el problema social”, “Peligrosos”, “Ortodoxos”, “Al margen de la ley”, “Abusan de la sociedad”.

- **Soluciones al problema.** Aportan ideas para solucionar el problema, diferentes al exterminio de las personas. Proponen oportunidades para su regeneración . Darles “Formación”, “Oportunidades económicas”, “Vivienda”, “Educación”, “Hacer inversión social”, “Atacar causas”.
- **Otros.** Algunas respuestas no puntuilan la idea, son ambiguas, imprecisas, muy amplias, a veces contradictorias, por ejemplo: “Son un negocio”, “No siempre se acierta”, “A veces pienso que si, otras que no”, “Depende”, “Se mata a veces a otros”, “No somos jueces”, “Hay salidas”, “Nunca me han gustado”, “Son válidas para momentos difíciles”, “Son necesarios ocasionalmente”, “No acaban el problema, tarde o temprano nos exterminaremos unos a otros”.
- Argumentos a favor de los grupos de limpieza social, en cuanto a las explicaciones de los universitarios que aceptan y justifican la existencia de grupos de limpieza social (11.7%), se dan en torno a la incapacidad del Estado, las fallas de las personas y la legitimación de los grupos como un recurso social. Obsérvense los resultados en detalle.
- **Incapacidad del Estado.** Justifican los grupos de limpieza porque el “Estado es incapaz de atender el problema de las personas implicadas”, entrando dichos grupos a “Llenar ese vacío estatal”.

- **Fallas de las persona.** Son las respuestas que validan los grupos de limpieza cuando las condiciones de las personas, su forma de vida y su manera de ser, no aportan a la sociedad. El rechazo hacia estas personas está plasmado en expresiones como: “Son inútiles a la sociedad”, “Improductivas”, “No aportan”, “Estorban”, “Son basura”, “Gente mala”, “Gente porquería”, “Sólo entienden por las malas”, “Inservibles”, “Escoria de la sociedad”, “Vagos”, “Debe aceptarse el proceso de selección entre los terrestres”, “Experiencia personal negativa”, “Necesitan violencia”, “Incapaces de cambiar”, “Atentan contra la seguridad”, “Excluirlos, dañan el país”, “Merecen castigo”, “Aumentan violencia”, “Impiden desarrollo”, “Irrespetan los derechos”, “Son asesinos”, “No entienden por las buenas”, “No tienen arreglo”, “No son rehabilitables”, “Abusan de la sociedad”, “Debe existir pena de muerte”, “Perjudican a los niños”.
- **Recurso social.** En este grupo quedan incluidas las posiciones que destacan un papel positivo de los grupos de limpieza porque: “Aportan a la sociedad”, “Contribuyen con el país, lo mejoran”, “Ayudan al bien común”, “Controlan delincuencia”, “Son salud social”, “Autoprotección de la sociedad”, “La fuerza ocasional es necesaria”, “Toca erradicar a los malos”, “Suprimen inseguridad”, “Única forma de limpiar la sociedad”, “Desechar lo que no sirve”, “Ciudad más limpia”, “Rompen la apatía social”, “Ayudan a los desamparados”, “Acaban con viciosos y personas dañinas para la sociedad”, “Llenan vacío estatal”, “Son solución del pueblo”, “Controlan vandalismo”, “Dan seguridad”.
- Carencia de argumentos sobre los grupos de limpieza social

En cuanto al 8.9% de universitarios que se ubicaron en el grupo de “no se”, frente a la aceptación o rechazo de los grupos de limpieza social, tenemos que únicamente siete estudiantes aportaron respuestas, pero en ellas se observa ambivalencia y falta de criterio. Lo primero porque se argumenta que “no siempre se sabe qué personas son castigables”, o que “Es muy difícil distinguir

lo bueno de lo malo”, o que “está mal”. Lo segundo porque no hay explicación, sólo se reitera que no se sabe tomar posición.

- Interpretación acerca del surgimiento de grupos de limpieza social

Para un sector de la sociedad occidental, es ya tradición (desde el siglo XIX) el aceptar como válidas las teorías positivistas - evolucionistas que atribuyen no solamente la selección natural a los animales sino también al hombre como especie que es. Según esta teoría deben sobrevivir los más fuertes, los más capaces (Darwinismo social); los más débiles deben ceder el camino, deben desaparecer.

Ahora bien, los avances tecnológicos de la sociedad de consumo trajeron también un nuevo término (neologismo) para referirse a las cosas, objetos que ya no tienen ni valor ni uso, ni de cambio y que deben ser arrojados a la basura, son los objetos “desechables”. Este último nombre suele ser aplicado a nivel de ciudades colombianas a las personas cuando son consideradas como un estorbo o que afean a la ciudad, o no sirven, como limosneros, dementes, alcohólicos, drogadictos, basuriegos etc.

6.1.2 Mejor opción para solucionar el conflicto con la guerrilla

Al abordar el problema de la paz, concretamente el conflicto con la guerrilla, se obtuvo que el 80.6% cree que la mejor forma de solucionar el conflicto es negociar la paz. Por la guerra frontal sólo se decide el 18.6%. Se deduce entonces una

actitud democrática, no belicista en un porcentaje alto de estudiantes.

6.1.3 Aceptación de ayuda extranjera, así el Estado colombiano pierda autonomía

El acuerdo con la solicitud de ayuda por parte del gobierno colombiano, a las grandes potencias mundiales, aún a costa de que el país pierda autonomía, es aceptado por un 40.9%, validando de esta forma la existencia del imperio, en contra de la actitud democrática antes observada en relación con el manejo de la guerrilla y opuesta al espíritu de la modernidad. Se observa un cambio de posición de la juventud actual que contrasta con la adoptada por los jóvenes de la década del 65 al 75, febriiles defensores de la autonomía económica y política del país.

6.1.4 Aceptación del apoyo brindado por el Estado a grupos de autodefensa

Acerca de la “defensa privada”, dicen los universitarios que el Estado no debe apoyar la creación de grupos de autodefensa para garantizar la seguridad de los ciudadanos (65.8%). La cuarta parte (25.6%) sí lo consideran necesario. No toma posición el 8.5%.

La explicación de los datos de los estudiantes que en un 40.9% están de acuerdo con la ayuda internacional a costa de perder Colombia autonomía, o que en el 25.6% aceptan la conformación de grupos de autodefensa y que en 18.6% creen que la mejor opción es desatar una guerra contra la guerrilla, se puede dar desde la teoría de las pasiones de Spinoza en su libro de Ética⁴⁹.

Para este autor, existen tres tipos de pasiones: la alegría, la tristeza, el deseo.

El afecto de la alegría es el placer o regocijo. El afecto de la tristeza es el dolor y la melancolía. El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Juzgamos que algo es bueno porque lo deseamos. De la tristeza se desprenden las siguientes pasiones: el odio, la aversión, la irrisión, el miedo, la desesperación, la indignación, el menosprecio, la abyección, la venganza. La diversidad y tipos de violencia que desde hace muchos años se vienen dando en el país, provocadas por: la intolerancia política, el narcotráfico, la guerrilla, los paramilitares, el secuestro, extorsión, delincuencia organizada, violación de derechos humanos, han ido llevando a buena parte de la población a aprehender un sinnúmero de pasiones tristes.

Podemos decir que los universitarios de hoy no han conocido la paz en el país y que la violencia la han sentido directa o indirectamente. En Medellín, en los últimos 12 años las oficinas de estadística han registrado la muerte por homicidio de aproximadamente 50.000 personas. A nivel país la cuota anual de homicidios es actualmente de 25 a 30 mil.

Spinoza califica o explica las pasiones tristes de la siguiente manera:

El odio: El que odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa a la que tiene odio, ello desencadena otras pasiones como:

El miedo: entre las personas que vivimos en la ciudad, tenemos miedo de que sucedan en nosotros las cosas que odiamos (violencia).

⁴⁹ DE SPINOZA, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. México: Fondo de Cultura Económica 1996.

La irrisión: porque nos alegramos cuando sabemos que los malhechores han pagado con sus vidas los males que ocasionaron.

La desesperación: porque creemos que el mal no va a terminar, nos sentimos acorralados por los violentos.

La indignación: se odia a quienes hacen mal al país (narcotraficantes, delincuentes, guerrilleros).

Todas las pasiones anteriores conllevan a alimentar los siguientes deseos tristes: ira permanente, deseo de hacer daño a quien se odia, o sed de venganza por odio a quienes nos han afectado negativamente.

A partir de los resultados expuestos se puede afirmar que se da una moral social débil, como asunto independiente de la responsabilidad personal. Este hecho puede relacionarse con la carencia a nivel nacional de una perspectiva de futuro a partir de un proyecto ético - político que comprometa a las distintas fuerzas sociales y aporte al desarrollo de la responsabilidad social de las nuevas generaciones. El hecho al cual se alude, demuestra el faltante en nuestro país de un imaginario colectivo, unificador de intereses y voluntades que permita el desarrollo del sentido de nación.

El cuadro siguiente sintetiza los aspectos que se acaban de analizar.

Cuadro 7. Conceptos sobre autodefensas, justicia privada, soberanía nacional y conflicto guerrillero

CONCEPTOS	ACUERDO	DESAC.	N/S	TOTAL
	%	%	%	%
Acuerdo con el apoyo del Estado a los grupos de autodefensa para ayudar a la seguridad de los	25.6	65.8	8.5	100

ciudadanos.				
Acuerdo con grupos de “limpieza social” para exterminar “viciosos”, depravados, “desechables”	11.7	79.4	8.9	100
Acuerdo con la solicitud de ayuda, por parte del gobierno colombiano a las grandes potencias mundiales, para la solución de problemas sociales, aunque el país pierda autonomía.	40.9	51.3	7.3	100
Acuerdo con la guerra frontal para solucionar conflicto guerrillero	18.6	80.8		100

A pesar de que prima el rechazo de los universitarios frente a los aspectos analizados hasta el momento, es posible apreciar diferencias cuando dichos aspectos se relacionan con las variables: tipo de universidad, filiación religiosa y estrato socio - económico.

- Posiciones políticas según tipo de universidad

Tabla 2. Aceptación de la ayuda extranjera

Tipo de Universidad	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
Pública	35,4	58,1	5,9
Privada Laica	47,1	42,5	9,7
Privada Religiosa	44,0	49,4	6,6

Tabla 3. Aceptación del apoyo estatal a los grupos de autodefensa

Tipo de Universidad	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
Pública	18,0	73,1	8,7
Privada Laica	37,7	53,2	9,1

Privada Religiosa	22,9	69,9	7,2
-------------------	------	------	-----

Tabla 4 . Aceptación de grupos de limpieza social

Tipo de Universidad	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
Pública	8,7	81,3	10,1
Privada Laica	15,6	75,6	8,8
Privada Religiosa	12,7	81,3	6,0

Tabla 5. Solución del conflicto guerrillero

Tipo de Universidad	Guerra	Negociar
Pública	16,9	82,9
Privada Laica	22,1	77,6
Privada Religiosa	16,9	81,3

En cuanto a la ayuda extranjera, condicionada a la pérdida de soberanía, se puede apreciar una diferencia significativa entre los jóvenes de la universidad pública, y los de la privada; en la primera, hay una mayoría en desacuerdo con este tipo de ayuda (58.1%), frente a un (35.4%).

También, los estudiantes de las universidades públicas, rechazan con mayor contundencia los grupos de autodefensa (73.1%). Pero en el rechazo de la “limpieza social” y de la guerra frontal, están equiparadas las posiciones de los jóvenes de ambos tipos de universidad, con porcentajes por encima del 75.6%, en el caso de la “limpieza social” y por encima del 77.6%, en el de la guerra frontal.

Los de la universidad privada laica aparecen con mayor nivel de aceptación frente a las soluciones extremas que se sometieron a consideración.

Tabla 6. Posiciones políticas del grupo católico

Aspectos considerados	Aceptación		
	Si	No	No sabe
Ayuda extranjera	41.6	51.2	6.5
Apoyo estatal a grupos de autodefensa	25.7	66.1	8.1
Grupos de limpieza social	11.1	80.7	8.2
Solución conflicto guerrillero	Negociación	Guerra frontal	
	82.2	17.2	

El rechazo de los católicos frente a los asuntos políticos considerados se presenta en el siguiente orden de importancia:

- | | % |
|---|------|
| • Rechazo de la ayuda extranjera | 51.2 |
| • Rechazo del apoyo estatal a los grupos de autodefensa | 66.1 |
| • Rechazo a los grupos de limpieza social | 80.7 |
| • Rechazo a la guerra como solución a la guerrilla | 82.2 |

Aparecen conceptos menos radicales en los dos primeros aspectos y un definido rechazo a la guerra y a los grupos de limpieza social. No se incluyen en este análisis las otras religiones, dada su baja representatividad en este estudio.

- Posiciones políticas según estrato socio - económico

Tabla 7. Aceptación de la ayuda extranjera

Estrato Socioeconómico	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
1	50,0	50,0	0,0

2	13,3	73,3	13,3
3	38,8	54,8	6,2
4	42,1	50,5	6,5
5	42,6	47,1	9,6
6	54,8	31,0	14,3

Tabla 8. Aceptación apoyo estatal a grupos de autodefensa

Estrato Socioeconómico	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
1	50,0	50,0	0,0
2	46,7	40,0	13,3
3	20,2	71,8	8,0
4	25,2	65,1	9,3
5	34,6	58,1	7,4
6	40,5	50,0	9,5

Tabla 9. Grupos de limpieza social

Estrato Socioeconómico	Aceptación		
	Si	No	No Sabe
1	0,0	100,0	0,0
2	20,0	66,7	13,3
3	9,6	81,1	9,3
4	12,5	80,1	7,5
5	16,2	72,8	11,0
6	9,5	83,3	7,1

Tabla 10. Solución del conflicto guerrillero

Estrato Socioeconómico	Tipo de solución	
	Negociar	Guerra
1	50,0	50,0
2	26,7	73,3
3	16,0	83,7
4	18,1	81,6
5	25,0	73,5
6	21,4	76,2

Frente a los asuntos consultados se observa, que a medida que asciende el estrato, sube el porcentaje de los universitarios que aceptan: la ayuda extranjera, el apoyo a los grupos de autodefensa, los grupos de limpieza y la guerra, para solucionar el problema guerrillero. Los estratos uno y dos se excluyen de este análisis por su baja representatividad entre los universitarios de Medellín.

Pese a la homogeneidad observada frente a lo político, fue posible observar variaciones asociadas al tipo de universidad y al estrato socio - económico, las cuales permiten una identificación preliminar del radicalismo en los jóvenes. Es decir, la extrema derecha política aparece en los estudiantes de las universidades privadas, especialmente las laicas, y en los estratos económicos más altos. Se debe considerar que las soluciones sociales planteadas son de carácter extremo: comprometer la soberanía nacional, aplicar justicia por la vía privada, incluido el asesinato selectivo, y la guerra frontal. Posiciones asociadas principalmente al fundamentalismo.

6.1.5 Principios que le dan sentido a la vida

Antes de presentar los resultados relativos al sentido de lo social, es importante destacar que la pregunta estuvo dirigida a puntuar aspectos sobre la filosofía de la vida de los universitarios. Estos aspectos fueron: vida privada, responsabilidad social, papel de: la conciencia, la familia, la religión, la ciencia, la técnica y los medios de comunicación en la producción de los sentidos de la vida.

Los resultados al respecto, permiten apreciar las siguientes tendencias en el actual universitario, según orden de importancia:

Tabla 11. Principios que le dan sentido a la vida

	%
• Regido por la propia conciencia	87.5
• Pocos admiten que, los principios son “carga inútil” y que “hay que disfrutar sin ningún prejuicio”	13.7
• Defensor de la vida privada	80.1
• Conciente de su responsabilidad social	75.1
• Autónomo en la toma de decisiones	71.9
• Con un referente ético familiar parcial	59.7
• Con baja solidaridad frente a la necesidades de los demás.	36.9
• Con referente ético religioso bajo	31.0
• Desconocedor de la influencia de los medios de comunicación en la formación ética	12.3
• Desconfianza hacia la ciencia y la técnica como elementos productores del sentido de la vida.	6.4

Obsérvese cómo la conciencia personal es el eje ético del universitario (ética autónoma) y en esa conciencia, la responsabilidad hacia los demás aparece claramente reconocida, a manera de un límite a la vida privada.

Además, dicha conciencia acepta ampliamente la importancia de principios que le dan sentido a la vida. Una minoría los consideran inútiles (13.7%) y creen que el sentido de la vida lo da el placer vivido sin “ningún prejuicio”. (Hedonismo).

Conciencia, también, distanciada de la influencia de los principios familiares, pero mucho más de los principios religiosos y de los medios de comunicación.

Sobretodo muy lejana de la ciencia y de la técnica. Esto también se traduce en una ética que puede ser calificada como autónoma.

Cuando el análisis se concentra en los resultados sociales propiamente dichos, se ve que el 75.1%, creen que “no existe una vida absolutamente privada, cada uno es responsable de sus acciones frente a los demás”, dando lugar a una aparente contradicción. Es en este caso cuando se podría deducir que los universitarios sí tienen conciencia de su responsabilidad, del impacto de su conducta en los demás, aunque no sea esto, lo que le da mayor sentido a su vida, es decir, “las necesidades de los demás” son la motivación existencial, para el 36.9%.

El conflicto entre lo social y lo individual parece resolverse en la respuesta: “los principios que le dan sentido a la vida se encuentran en la propia conciencia”, 87.5%. En la comprensión de lo social parece primar, para los universitarios, el valor de la persona humana, punto focal de la ética civil, por encima de la norma religiosa, social o jurídica.

6.1.6 Actitud ante la corrupción administrativa

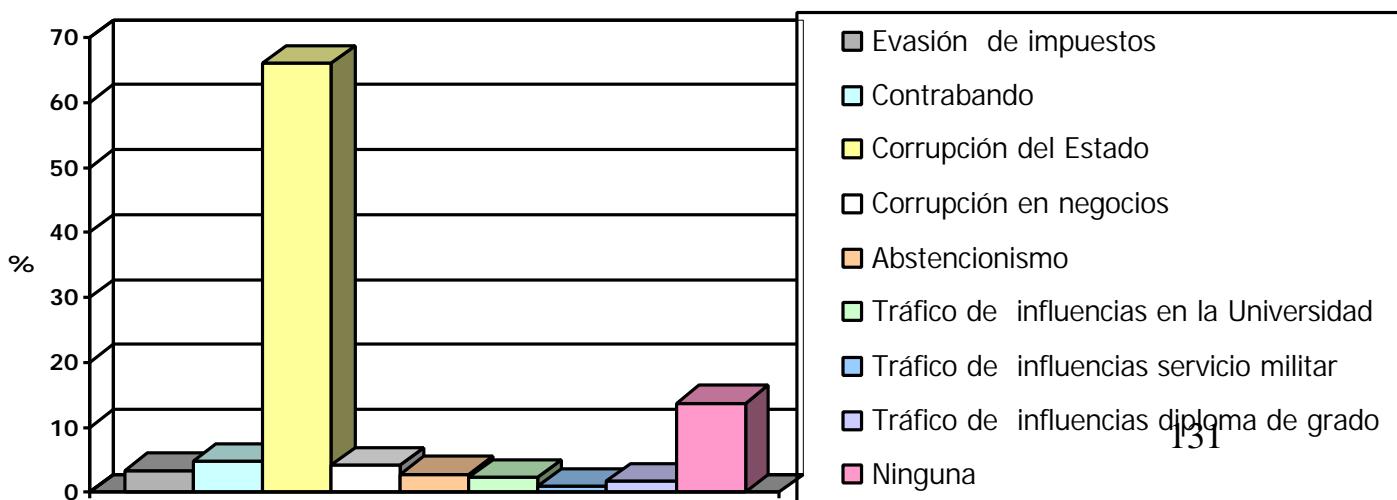


Figura 37. Problemas por los que lucharía para que desaparezcan

La lectura literal de las respuestas a este tópico de la moral, indica primero, un alto rechazo de los universitarios a la corrupción administrativa en el Estado (66.0%) y en segundo lugar, un significativo grupo (13.7%), que no lucharía por ninguna de las anomalías enunciadas en la pregunta. El primer dato explica por qué una minoría (20.0%), resultante de sumar los demás porcentajes, lucharía por exterminar problemas específicos de la corrupción estatal.

Queda también la pregunta, para resolver en un futuro estudio, ¿por qué los estudiantes excluyen las prebendas personales de la corrupción administrativa del Estado?. La corrupción es una situación denunciada persistentemente por los medios de información, hace parte de la vida cotidiana de los colombianos y por tanto de los jóvenes. Muy seguramente, para ellos el hecho tiene amplia trascendencia en el orden social; pero, ¿cuánta conciencia tienen de que acceder a prebendas personales por la vía del privilegio, hace parte de la corrupción?.

Hechas las observaciones sobre la construcción de la pregunta en torno a la corrupción estatal y sus resultados generales, se propone a continuación otra lectura:

Si se dejan de lado, el grupo mayoritario de quienes lucharían por la corrupción administrativa y el de quienes no lucharían por ninguna anomalía, puede observarse en el grupo de los restantes, que lucharían mucho menos por eliminar situaciones que les reportan beneficios directos a su vida como jóvenes: ingreso a la universidad, obtención de libreta militar sin prestar servicio militar, o del diploma de grado, sin reunir los requisitos correspondientes. Las frecuencias aumentan levemente para asuntos que tienen una sanción social más o menos significativa en nuestro medio: contrabando, evasión de impuestos, corrupción en los negocios.

6.1.7 Solución al problema de la pobreza en Colombia

En estas respuestas se reitera el énfasis que viene observándose en la ética civil, por parte de los universitarios; en este caso, reclamando mayores oportunidades para la clase menos favorecida (65.3%), como la mejor forma de solucionar la pobreza. No ven tanto la solución en la redistribución de los ingresos y mucho menos en una revolución social.

Los universitarios creen más digno para el hombre colombiano proveerle los medios para su crecimiento: trabajo, estudio y soluciones similares que faciliten el uso y crecimiento de sus potencialidades.

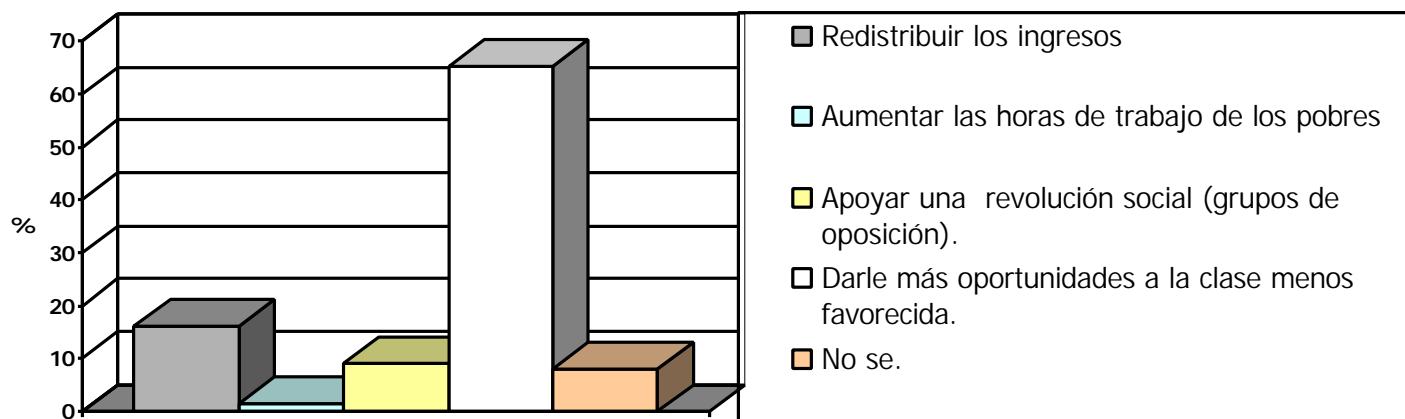


Figura 38. Solución para resolver la pobreza

¿Cómo interpretar los criterios o posturas de los universitarios actuales en materia social?, hay varias perspectivas:

- Desde lo sicológico, se puede argumentar que son personalidades en proceso de estructuración, seres que están moldeando su psiquismo; que además son fruto de una etapa de transición que se enmarca entre el desencanto de la racionalidad moderna y la búsqueda de una trascendencia individual en comunicación afectiva, ritual, lúdica con los demás elementos de la naturaleza. En este contexto sería posible un análisis acerca de la responsabilidad social, la solidaridad y otras actitudes juveniles hoy cuestionadas por no parecerse a los esquemas tradicionales. Tal vez por esto la nueva religiosidad aparezca como una búsqueda personal, íntima...que espera influir el sistema político para que le reconozca sus aspiraciones particulares y colme sus necesidades, más que para buscar un cambio social o económico. Es decir, el cambio social tiene validez si logra aportar al bienestar individual.

Hay quienes consideran que han desaparecido los referentes morales absolutos, al punto que la actual religiosidad se caracteriza por el consecuencialismo moral, el subjetivismo, el relativismo, la privatización. Se afirma también que el recurso a lo individual ha llevado a muchos a un desinterés por lo social, lo político, lo público, en desmedro de la solidaridad... Pero tampoco la forma anterior o tradicional de ejercer la responsabilidad social suprimió la injusticia social, el ejercicio satisfactorio de los derechos humanos, el acceso igualitario al bienestar social.

Se desconoce en esta crítica o negación del sentido actual de la solidaridad, el

interés del joven por la búsqueda de la verdad, el reconocimiento de ser integrante de pequeños grupos de una comunidad global que es posible de vivir por las vías del afecto, del conocimiento, la música y otras expresiones humanas. La comunidad no es únicamente el pueblo, el grupo religioso, la familia extensa..., es por el contrario, un vínculo que sobrepasa lo físico, lo material inmediato y conecta los seres humanos por medio de los símbolos y de la inteligencia. Es la agrupación virtual.

- Desde el momento histórico que vivimos ellos son consecuencia directa de la modernidad. Aquí la realidad se pluraliza y a la vez se especializa. La especialización institucional hizo su impacto, en nuestro medio, en el comportamiento moral. Ya no fue suficiente la doctrina religiosa católica para orientar la conducta. Lo sagrado encontró sus límites al tiempo que lo civil fue tomando forma, dándole relieve a las realidades terrenas y marcando la frontera con lo sobrenatural; perdiéndose, al parecer, la perspectiva de la totalidad humana. En nuestro medio el espacio logrado en el campo civil ha restringido el ámbito de la moral religiosa, cediendo espacio a la moral no centrada en la fe; es decir, la moral civil.
- Desde la perspectiva socio-cultural puede afirmarse que en nuestro modelo de socialización se produjeron diferentes rupturas al contacto con otras culturas, con otras perspectivas y visiones. El paradigma fue permeado por la modernidad, dándose la separación de campos o instituciones: política, religiosa, económica, educativa, representando cada uno valores y principios filosóficos diferentes, o no siempre coincidentes, que marcaron una crisis moral ocasionada por el vacío de propuestas sustitutivas de lo religioso. Las fuentes tradicionales de la socialización disminuyeron su poder, porque éste se repartió en varias instituciones, multiplicándose las posibilidades de escogencia. No hay una fórmula, cada quien tiene que hacerla. El reto es pues la pluralidad, no como pensamiento democrático, constructo jurídico, o argumento psicológico, sino como requerimiento contemporáneo global,

desbordado por la individualidad, y posiblemente en detrimento del bien común, en concepto de algunos analistas.

El modelo de socialización católico antioqueño, se desfasó con el proyecto de la modernidad, perdió su identidad, sus límites se hicieron difusos, pero a la vez promesa de reestructuración desde los jóvenes, que desean mayor cercanía entre lo sobrenatural y lo terrenal. Posiblemente “la trascendencia” empieza a buscarse en el contexto mundial, doméstico y vecinal del practicante⁵⁰.

6.2 UNIVERSITARIOS VERSUS INSTITUCIONALIDAD

Durkheim explica la relación individuo - sociedad a partir de las instituciones, o construcciones colectivas; precisa su naturaleza de la siguiente manera:

Las formas colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad independiente de los individuos que en todo momento se adecua a ella. Son cosas con existencia propia. El individuo las encuentra completamente formadas y no puede evitar que sean ni lograr que sean de otra manera; por lo tanto está obligado a tenerlas en cuenta y le es tanto más difícil modificarlas, desde que, en diverso grado, participan de la supremacía material y moral de la sociedad sobre sus miembros⁵¹.

Según esto, la interacción del individuo con su medio social, está determinada por un mundo ya construido, que en el lenguaje sociológico se denomina lo

⁵⁰ HENAO D., Hernán. Op. cit., p. 172

⁵¹ DURKHEIM, Emilio. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires: Schapire Editor, 1973. p. 19.

institucional. Los elementos fundamentales de esta construcción son todas las creencias y formas de conducta asumidas colectivamente. Por eso reflejan los comportamientos duraderos de los grupos humanos, tienen el alcance de satisfacer necesidades y deseos, e igualmente logran ejercer control en el desempeño de cada uno de sus miembros.

Sin embargo, en los datos de este estudio se encuentra que esta hipótesis tiene ahora poca vigencia. Aunque hay creencias religiosas colectivas, pues se admiten muchos elementos esenciales en torno a la religión católica (a la cual dicen pertenecer la mayoría de los universitarios), también se observó que dichas creencias están mezcladas con elementos de otros sistemas de creencias no propios del cristianismo, restándole capacidad como fuerza unificadora, no sólo a nivel de los sistemas de pensamiento sino de la posibilidad de producir conductas colectivas que faciliten acuerdos a nivel institucional e interinstitucional, por ejemplo, entre la religión y la familia, la religión y la política, la religión y la economía, etc.

Carlos Ocampo⁵², distingue en las instituciones dos elementos el normativo y el objetivo. El primero, constituido por los valores, los símbolos. El segundo, referido a la operacionalización del elemento normativo mediante políticas, legislación, estatutos, prospectos.

La mayoría de las sociedades organizan su funcionamiento en seis formas institucionales: política, jurídica, religiosa, económica, familiar y educativa, y al interior de cada una de ellas se cuenta con una serie de dispositivos que permiten una operación constante, dando lugar a la estabilidad social; de ahí que las conductas contrarias a la naturaleza de una institución, se constituyen en una

⁵² OCAMPO G., Carlos. La institución: una aproximación del concepto. En: Rev. Pensamiento Humanista. N°. 3 (1995) p. 37 - 43

amenaza a la permanencia del funcionamiento social en general, ya que las instituciones están organizadas para complementarse mutuamente.

Como podrá apreciarse, en los datos que se presentan a continuación, para los universitarios actuales el elemento normativo religioso tiene alcance limitado en su conducta, porque han optado por una moral personal y le dan mínima importancia a las verdades absolutas.

Según T. Parsons, en su obra clásica, *El sistema social*, los requisitos para que una sociedad permanezca son⁵³:

- La estabilidad normativa: cumplida principalmente por la familia, la escuela, la religión, la política, la jurídica. Las dos primeras, a través de la tarea de la socialización. La religión, con el aporte de principios y normas morales. La política, reafirma los valores constitucionales, defiende las instituciones, busca el bien común. La jurídica, hace respetar la constitución y las leyes.
- La búsqueda y obtención de objetivos y metas de diferente tipo: Aunque todas las instituciones básicas están comprometidas en la obtención de logros de una sociedad, es la política la que incide mayormente.

Los otros requisitos planteados por Parsons, están referidos a la adaptación de los medios a las metas y viceversa, lo que supone la movilización de los recursos técnicos, materiales y humanos para la obtención de fines. La institución económica encabeza aquí la lista.

Finalmente, la integración, es el requisito que asegura la coordinación y la solidaridad entre las distintas unidades sociales para lograr las metas deseadas, por lo tanto todas las instituciones básicas están comprometidas en ello.

Cada institución hace un aporte concreto a la sociedad para el logro de su permanencia. Desde la religión, foco de este estudio, el aporte es de naturaleza normativa y puede concretarse así⁵⁴:

Enseña respeto y acatamiento a las autoridades y a los mayores. Enseña valores morales y éticos absolutos. Promueve el trabajo honrado, la familia estable, el respeto al orden económico, el amor a Dios. Unifica ritos y valores de cada nacionalidad. Cohesiona a sus fieles mediante la fe y el amor a la divinidad y entre los fieles.

La lectura de los resultados relativos a la institucionalidad, intenta detectar la percepción que tienen los universitarios jóvenes acerca del mundo construido y/o perpetuado por los adultos. Se trata de ese mundo plasmado en las instituciones sociales y que dan lugar a la dinámica en la que está inmerso el joven durante su proceso de socialización.

Los datos seleccionados para este análisis ofrecen información sobre las instituciones en general y sobre la eclesial en particular. Se pretende resolver preguntas sobre la credibilidad y el impacto institucional en los jóvenes universitarios.

6.2.1 La credibilidad en las instituciones

Se inicia este acercamiento con el concepto que tienen de los adultos, considerados en este estudio los mayores de cuarenta años (**ver figura 39**). Para

⁵³ PARSONS, T.. El sistema social. Madrid: Ediciones Castilla. 1966. p. 54 y ss.

el 64.8% el concepto es negativo y está centrado en el tradicionalismo (48.0%), le sigue el señalamiento de que son cerrados (11.3%). Los porcentajes menos significativos corresponden a solapados - corruptos (3.3%) y egoístas (2.2%).

El 33.8% tiene un concepto positivo de los adultos, distribuido de modo similar entre las características: solidaridad (8.2%), sinceridad (6.8%), rectitud (7.6%) y apertura (7.5%). La proyección hacia el futuro aparece con el más bajo puntaje (3.7%).

El tradicionalismo de los adultos siempre ha sido criticado por los jóvenes, definiéndosele como la característica que demarca los respectivos territorios. El joven no quiere ser conservador y esto es una constante que diferencia ambos mundos. Entendido así el tradicionalismo, tendríamos que sólo el 16.8% de los universitarios percibe a los adultos de modo estrictamente negativo: solapados - corruptos, egoístas y cerrados. Parece, entonces que tienen fe en los adultos, pero les reclaman innovación y menos conservadurismo.

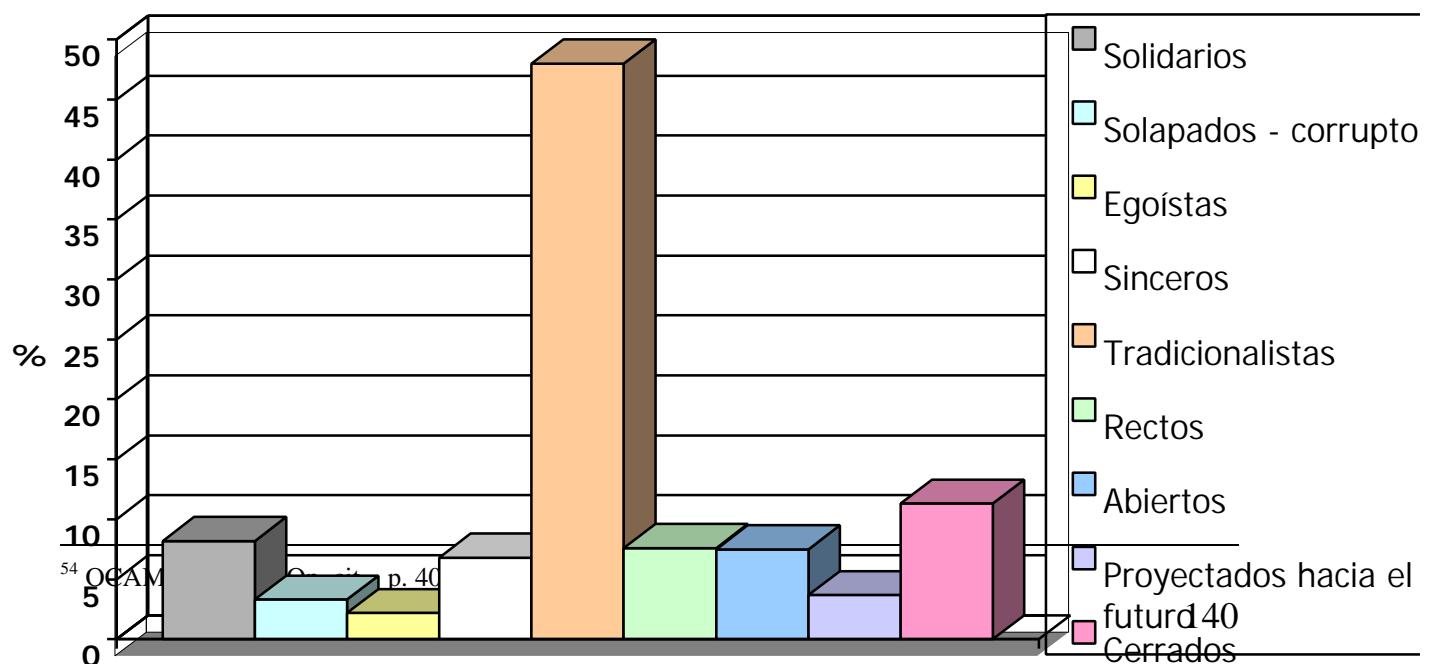


Figura 39. Percepción de los adultos

Su posición religiosa actual aporta parcialmente a comprender su rompimiento con lo tradicional, con lo estatuido. Sólo el 17.6% declaran adhesión a la tradición en el campo de lo religioso. El 63.7% se desvincula de ella, ya que, o son partidarios de innovaciones (30.6%), o entienden su religiosidad como una vivencia interna, tal vez como una construcción personal, (33.1%). Menos de la quinta parte (17.3%), se excluyen de la religiosidad, porque son indiferentes (13.0%), o porque la ven innecesaria (4.3%).

Hay entonces una mayoría ubicada fuera de lo institucional, bien porque espera cambios o porque ya hizo el cambio a su medida, apartándose de la tradición. Se constata así que el joven hace un redescubrimiento de lo sagrado aunque en forma privada y alejada de los mecanismos institucionales de las iglesias. De los tres grandes imaginarios planteados para la juventud actual: el existencialista, el revolucionario o de cambio social y el consumista - tecnocrático, aquí se refleja el primero, el existencialista, el “aquí” y el “ahora”, en tanto la religiosidad no aparece diferida a la vida eterna y si muy cercana a la vida cotidiana; también porque la religiosidad no se asimila a la tradición sino a una vivencia interna. Es desde esta perspectiva existencial que lo institucional se vuelve intranscendente para el universitario.

En la definición que hace de la religión, amplía y refuerza varias de las afirmaciones que acabamos de presentar. Al organizar los resultados, según la importancia asignada, tenemos que la religión es:

Tabla 12. El concepto de religión

Concepto	SI %	NO %
Una creencia	82.9	16.6
Un modo de vivir	77.7	21.4
Unas normas morales	77.3	22.3

Un sentido de vida	75.6	23.7
Una relación personal con una fuerza extraordinaria	70.4	29.2
Una organización eclesial	66.0	33.7
Un criterio para decidir	59.2	40.0
Unos ritos	58.9	40.6

Es muy obvio que las creencias obtengan el mayor porcentaje, pero lo que puede ser muy revelador es que aproximadamente las tres cuartas partes, el 77.7%, definen la religión como un modo de vivir, que resalta la idea de religión personal, característica de la era postmoderna.

Estos resultados también indican que para el 40.6% el concepto de religión no puede reducirse a lo ritual y simplemente reitera el hallazgo, antes destacado, de que los estudiantes entienden la religión como un modo de vida. El 40.0% no le asigna la cualidad de ser criterio para decidir.

Una mirada general a este resultado permite concluir que lo que define primordialmente, para el universitario, lo que es la religión son: las creencias, las normas morales, la relación con una fuerza sobrenatural, un sentido de la vida y el ser una manera de vivir (significado este último ya comentado). En estos ítems todos los porcentajes están por encima del 70.4%. La religión como institución tiene un sentido menor (66.0%). Esta visión es superada por los otros elementos descritos.

Possiblemente, la religión sea para los universitarios algo más que una organización eclesial que opera mediante jerarquías mediadoras entre fieles y divinidad.

El alejamiento de lo institucional puede estar relacionado con la idea de que la religión no es criterio para decidir, sustentado por el 40.0%, comprobándose que para el universitario actual, el mandato religioso no constituye norma de conciencia.

Cuando se entiende la religión como forma de afrontar la vida en compañía de un ser superior o fuerza sobrenatural, la institución eclesial pierde importancia y toma asiento lo terapeútico, lo deseado, lo irracional y otros elementos conectores de esa fuerza. Es ese mundo personal, saturado de sentido, lo que acerca al hombre actual a esa realidad no racional. De ahí que la religión llegue a convertirse en una búsqueda-encuentro personal, con mayor fuerza que la institucionalidad religiosa y que paralelamente da cuenta de la permanencia de los religioso en el ser humano.

La importancia relativa de la religión como institución, y en general, la poca presencia y relevancia que tienen los constructos sociales para el universitario, comprueban la hipótesis de Luckman⁵⁵, de que la diferenciación y especificidad institucional en las sociedades contemporáneas, ha hecho que la institución religiosa ceda poderes a las demás instituciones, trayendo como consecuencia el envío de la religión al ámbito privado.

El pensamiento de los universitarios sobre la religión, valida lo espiritual, el vínculo con lo sobrenatural, con fuerzas superiores; igualmente le da relieve a lo afectivo, a lo íntimo. Lo oficial, la institucionalidad, no parece tener cabida, o se da muy poco. Parece que los desacuerdos y el distanciamiento, equivalen a un reclamo, a un cuestionamiento del concepto de divinidad, a la doctrina en sí, y optan por una religiosidad personal, construida a partir de interpretaciones subjetivas, centradas en la experiencia, sin conceder importancia a los valores absolutos propuestos por la institución religiosa.

A pesar del distanciamiento observado entre los jóvenes y la institución religiosa, ésta logra el más alto status entre ellos, ya que la confianza institucional la definieron como puede observarse en el siguiente figura.

⁵⁵ LUCKMAN, Thomas. *La religione invisible* Bolonia: Il Mulino, 1969.

La familia no fue incluida en esta pregunta por hacer parte del mundo natural y cotidiano de los universitarios, es decir, el primer ámbito de socialización y al cual se le dedicó un análisis especial en otro espacio de este estudio.

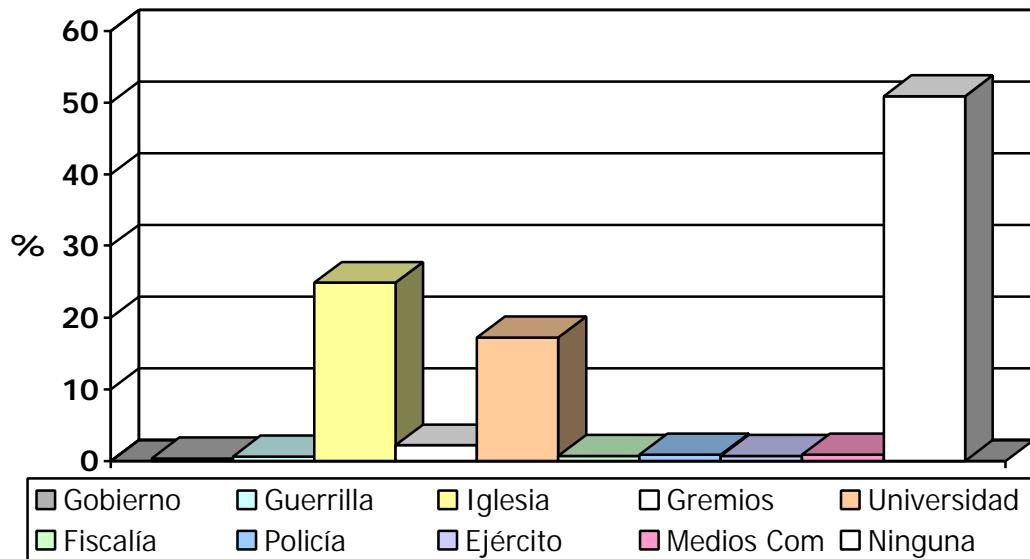


Figura 40. Institución que le merece mayor confianza

La fe en las instituciones, aparece sólo para la mitad de ellos, centrada primero en la iglesia y luego en la universidad. La desconfianza en las otras instituciones es intensa: sólo los gremios económicos logran ubicarse en 2.2% porque los demás estamentos no alcanzan ni el 1.0%.

Esta desconfianza en las instituciones, construidas por los adultos, puede estar relacionada con la crisis de transición desatada por la Nueva Constitución colombiana y el cuestionamiento a la legitimidad del gobierno actual. Ni siquiera la guerrilla, antes alternativa revolucionaria asociada a la juventud, aparece como un referente institucional confiable. También la mentalidad postmoderna que legitima

con énfasis lo individual, incide en esta percepción y le resta importancia al pensamiento burgues de la modernidad.

En cuanto al papel de la religión en la sociedad, el acuerdo se sitúa en que “debe preocuparse por los problemas sociales” prioritariamente (85.4%), le sigue “limitarse a hacer doctrina sobre el bien y el mal” (55.3%), “participar en soluciones políticas y económicas del país” 44.4%.

Frente a los otros ítems, los porcentajes son muy bajos: “Impide las reformas sociales” 29.3%, “Está de parte de los ricos” 16.5% y “La religión es asunto de ignorantes y marginados 6.2%.

Esto dice, a grandes rasgos, que el universitario le asigna un papel muy activo a la religión en la sociedad, a excepción de quienes creen que es asunto de ignorantes y marginados o de que está en favor de los ricos, con puntajes muy poco significativos. Ese papel, debe cubrir doctrina y acción frente a la problemática social, política y económica.

Cuando se observan los datos en detalle, llama la atención que un 17.4% responda “no se”, al preguntársele su acuerdo o desacuerdo con el enunciado referido a la relación religión - ricos. También el 14.0% dijo no saber si la religión debe circunscribirse a distinguir el bien del mal.

A continuación se aprecia la percepción que tienen de su iglesia o comunidad religiosa. Para evaluar esta materia se trabajó con diez ítems que se enunciarán a medida que se avance en la presentación. Cada uno de ellos fue calificado aplicando las categorías: alta, media, baja, facilitando también la respuesta para quienes desconocieran algunos de los asuntos planteados.

Los puntajes más **altos** corresponden en orden de importancia a “la defensa de los derechos humanos” 42.6%, “solidaridad con los pobres” 36.4%, “acogida

fraternal a los miembros” 27.0%, “buen testimonio de los pastores” 26.8%. Con igual calificación aparece el manejo de la autoridad por parte de los líderes 26.8%. La “participación de los jóvenes” se ubica en el 26.5%.

Los menores puntajes, en la categoría **alta**, se dan para la “adecuación doctrinal y moral de acuerdo con los cambios históricos” 16.9%, “coherencia entre doctrina y comportamiento moral” 19.6%, “calidad de los servicios” (21.6%) y finalmente, lo “vivencial de las ceremonias” (23.3%). Estos resultados son similares a los reportados por las entrevistas en las cuales aparecieron estas temáticas.

Para todos los ítems, la calificación en la categoría **media** se presenta entre 31.6% y 46.5%.

Al sumarse los porcentajes de las categorías **alta** y **media** puede observarse:

El más alto puntaje corresponde a la “defensa de los derechos humanos” (74.2%), seguido de “solidaridad con los pobres” (72.3%), la “calidad de los servicios prestados” (68.1%), la “acogida a los fieles” (67.2%). En 65.7% y 65.4% quedan el “manejo de la autoridad” y el “testimonio de los pastores” respectivamente. En esta agrupación **alta - media**, las calificaciones más bajas quedan así: lo “vivencial de las ceremonias” (62.4%), la “participación de los jóvenes” (62.0%), la “coherencia entre doctrina moral y comportamiento” (57.8%) y finalmente la “adecuación con los tiempos”.

Desde la anterior descripción, la credibilidad en la institución religiosa es **alta - media** para la mayoría de los universitarios, destacándose el papel que desempeñan las iglesias, comprometidas en este estudio, en la defensa de los derechos humanos y su solidaridad con los pobres.

En cuanto a las calificaciones encontradas en la categoría **baja**, el primer lugar lo obtiene la “adecuación doctrinal y moral de acuerdo con los cambios históricos”,

con un 27.9%; le sigue la “participación de los jóvenes” (24.6%), lo “vivencial de las ceremonias” (23.6%) y la “coherencia entre comportamiento y doctrina moral” (22.1%). Los demás porcentajes correspondientes a esta categoría, están por debajo del 17.0%.

Es paradójico que los extremos destaque como lo mejor, la defensa de los derechos humanos y de los pobres, y como lo menos bueno, la no adecuación doctrinal y moral a los cambios históricos, es decir, la permanencia de la iglesia en su doctrina tradicional.

Indudablemente estos resultados favorecen la acción de las iglesias. Al papel que desempeñan ante la problemática social, le asignan un lugar central en la justicia social, una presencia en el destino humano y en la defensa de los derechos.

Se observa que la aceptación de la iglesia es alta cuando interviene a nivel social y baja cuando los universitarios la relacionan con su vida privada, por ejemplo con la vivencia de la sexualidad, posición que puede constatarse en el análisis de los datos correspondientes a esta temática.

El concepto que tienen los universitarios acerca de la utilización de bienes económicos por parte de la comunidad religiosa de su filiación (**ver figura 41**), reporta una imagen positiva sobre los manejos que hacen las comunidades religiosas del dinero que poseen. Hay **alta** credibilidad en las operaciones materiales que realiza la institución eclesial. La corrupción está determinada por el 7.9% cuando juzgan que los bienes son aprovechados para beneficio personal, en contraste con el 68.1% que afirman que son dedicados a: obras sociales, evangelización, culto, educación. También un 14.3% es considerado como mal utilizado.

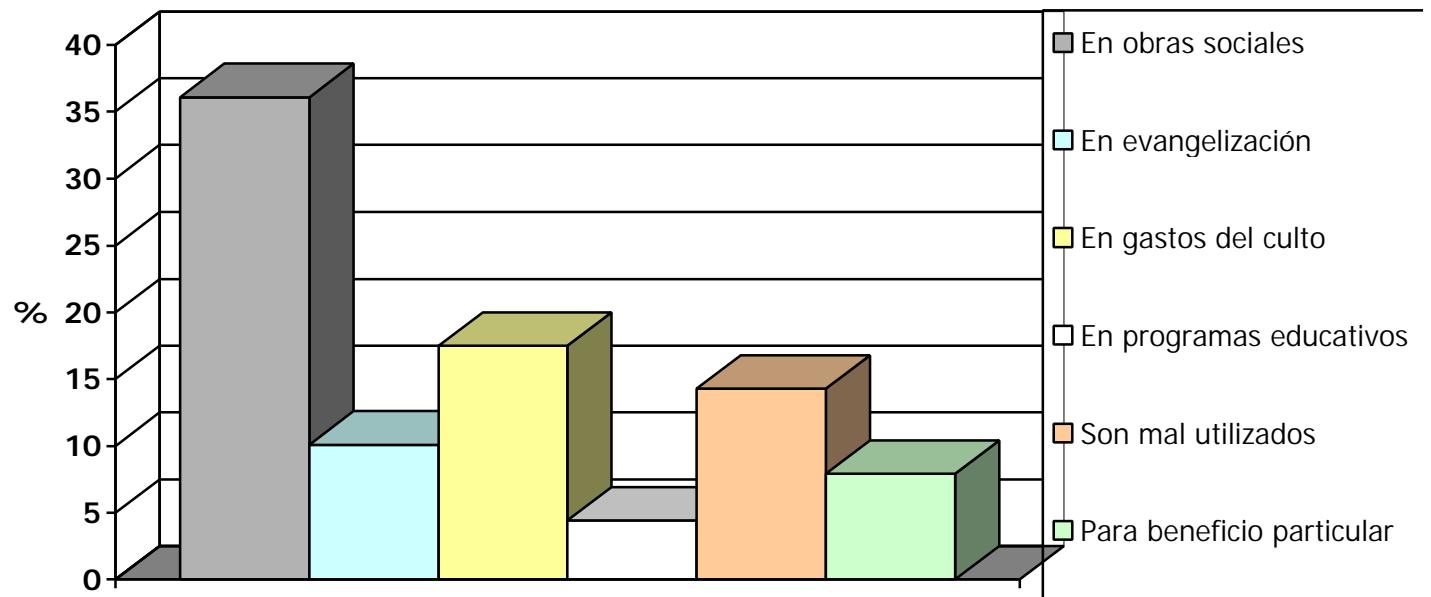


Figura 41. Percepción del manejo de los bienes económicos por parte de la Iglesia

Concluido este análisis sobre el significado que tiene la institucionalidad para el universitario, especialmente la religiosa, se tratará de describir su impacto en la formación de su religiosidad.

6.2.2 El impacto institucional en la formación de la fe

La familia tiene actualmente el liderazgo en la función socializadora de la religión, es el medio más eficaz (67.7%). El impacto de la institución religiosa (2.3%), y de la educativa (10.5%) es muy bajo, similar al de los amigos (3.1%).

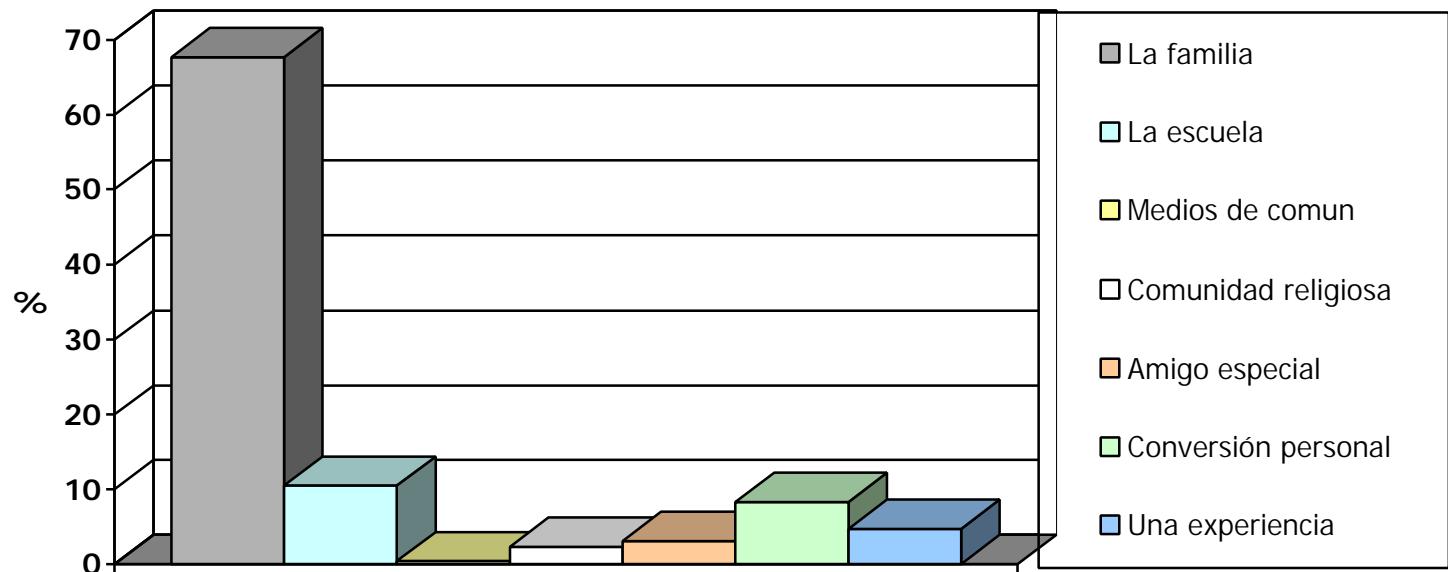


Figura 42. Factor más influyente en la formación de la fe

El efecto es mínimo por parte de los medios de comunicación (14.0%), como se observa a continuación.

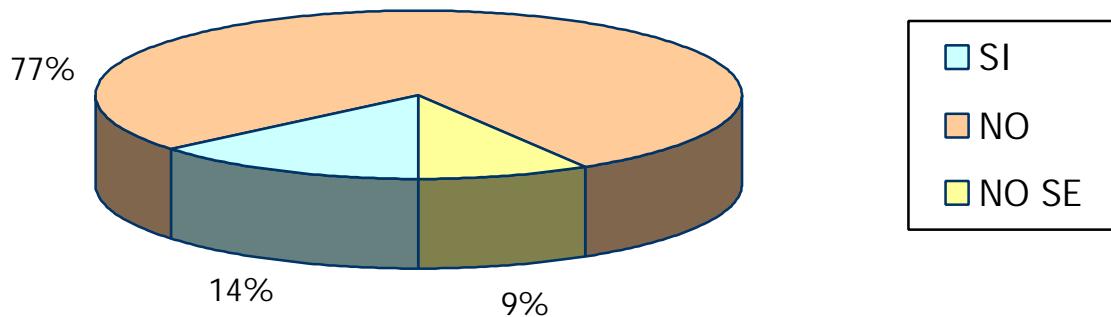


Figura 43. Incidencia de los medios de comunicación en su formación religiosa

El impacto de la institución educativa en la formación religiosa, también fue considerado en cuanto a la intensidad que logra. Al respecto, los universitarios afirman que la formación recibida en el colegio fue profunda para el 43.5%, superficial para el 50.8% y ninguna en el 4.4% de las veces. Aunque la mitad la ven como superficial, el porcentaje que la considera profunda es también muy significativo. Los colegios confesionales de nuestro medio cumplen un papel importante en esta tarea. Observéngase las cifras siguientes.

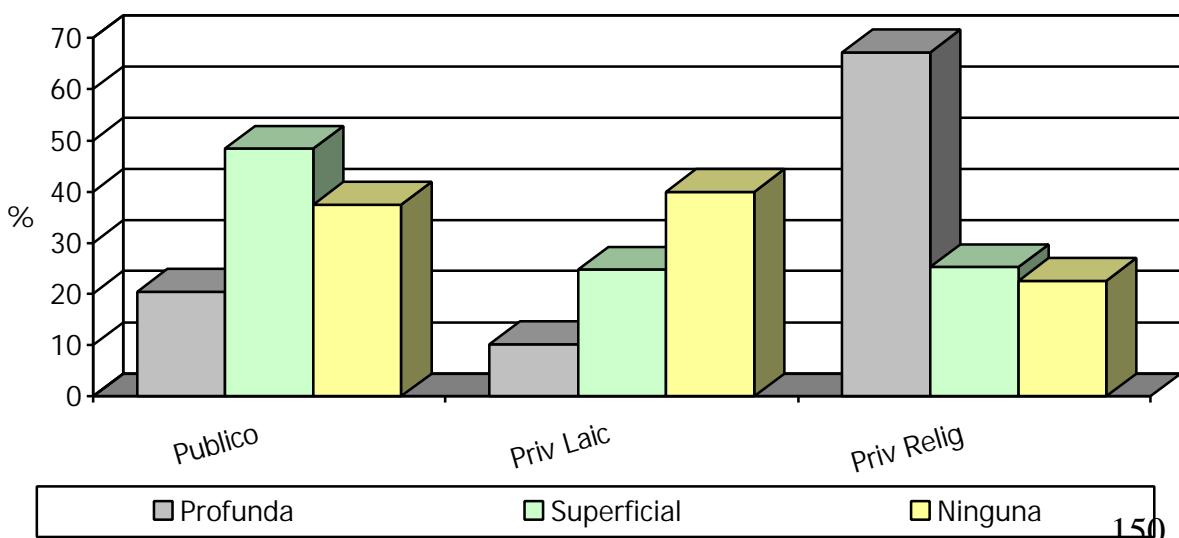


Figura 44. Intensidad de la formación religiosa según colegio

El acuerdo con la enseñanza de la religión en el sector educativo formal, **figura 45**, se ubica en el 83.3%, totalizados los porcentajes correspondientes a los niveles: primaria, secundaria y universidad. Se ve cómo los universitarios le asignan un papel activo e intenso a la institución educativa en la formación religiosa en todos sus niveles, especialmente en el nivel de primaria. Sólo el 16.1% está en desacuerdo con la enseñanza de la religión a través del sistema educativo, cifra que posiblemente incluye el grupo de ateos, indiferentes y agnósticos.

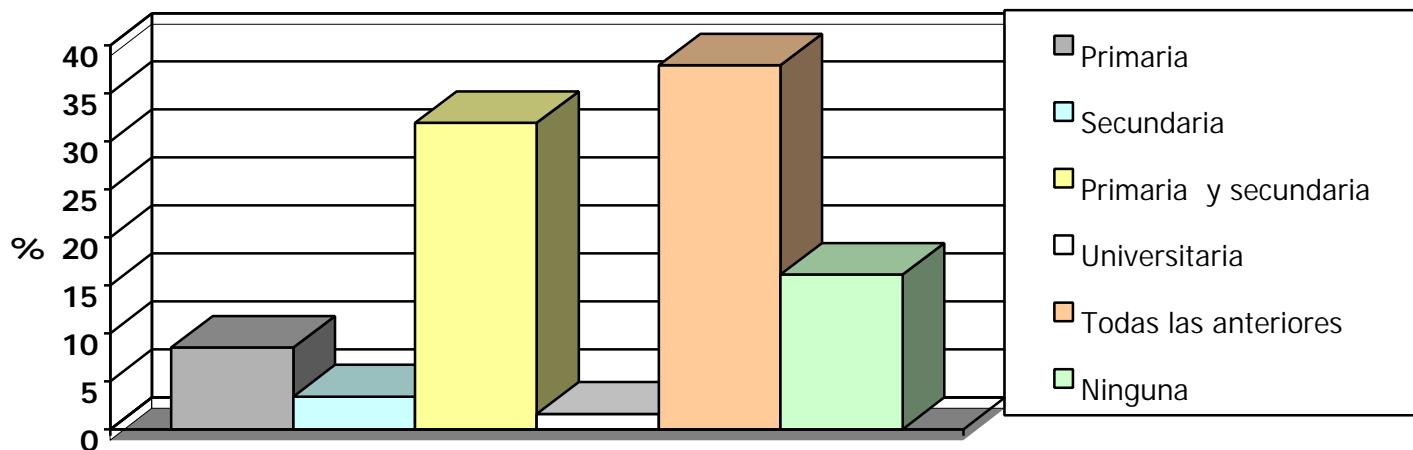


Figura 45. Aceptación de la formación religiosa brindada por el sistema educativo

Sí es necesario observar que el consenso antes destacado, se rompe en el nivel universitario, ya que sólo 39.5% consideran que la universidad debe intervenir en la formación religiosa. La mayoría, en este grupo, está entonces en desacuerdo.

La función de las iglesias en la formación religiosa (**ver figura 46**), aparece minimizado en los datos que reportan cuál es el medio más influyente en la

formación religiosa. Aquí las lecturas sagradas y las enseñanzas de los ministros alcanzan el 12.7%, frente al 63.3% de la familia. El porcentaje restante dijo que no ha continuado su formación religiosa (15.4%), que han sido sus amigos (4.5%), o la universidad (1.2%). La institución religiosa no aparece, en consecuencia, aportando a dicha formación.

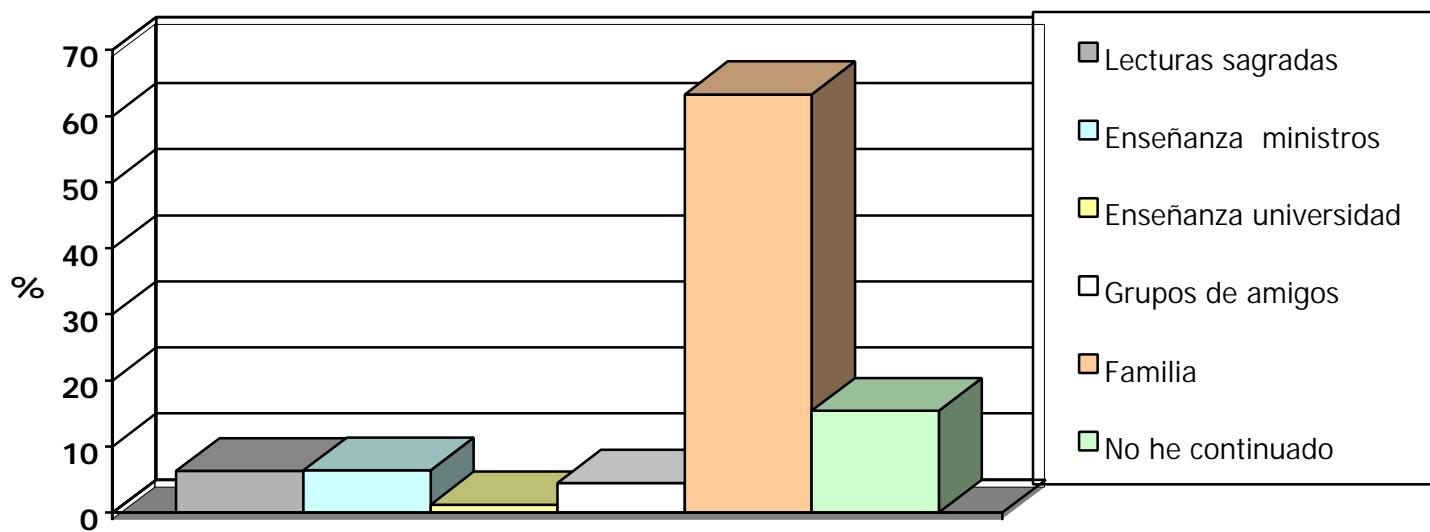


Figura 46. Medios más influyentes en su formación religiosa

Para determinar la calidad de la instrucción religiosa brindada por las iglesias (**ver figura 47**), los universitarios asignaron calificaciones a las distintas formas utilizadas: catequesis, homilías - predicación, lecturas, cursillos, grupos de estudio, conferencias, asesoría espiritual. Las calificaciones se clasificaron en las categorías alta, media, baja, ninguna.

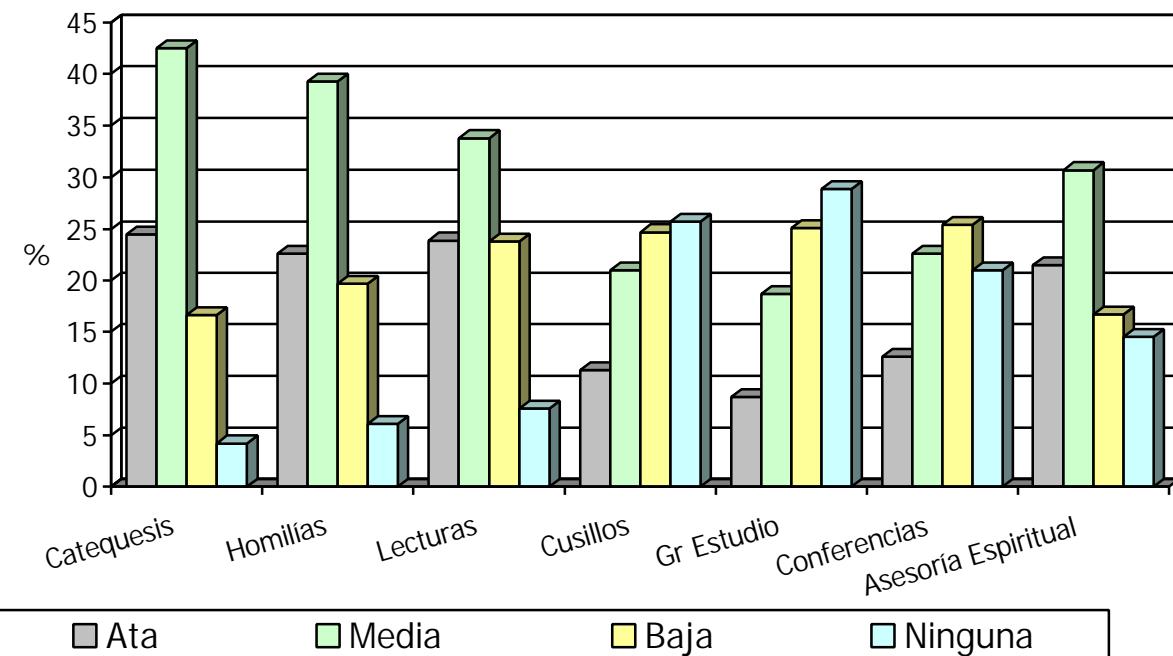


Figura 47. Calidad de la formación religiosa brindada por la iglesia

Agregados los porcentajes de las categorías especificadas, la catequesis aparece con los más **altos** resultados 67.7%. Le siguen las homilías - predicación (61.9%) y las lecturas (57.7%). También se ubica por encima del 50% la asesoría espiritual (52.2%). Las conferencias, cursillos y grupos de estudios tienen una calificación por debajo del 35.2%.

Una síntesis conclusiva sobre el vínculo del universitario con la institucionalidad religiosa, nos permite afirmar que éste se hace por la vía de la familia y de la religión. Aunque se debe recordar que el estudio no explora todos los aspectos considerados en las demás instituciones sociales.

Pese a la lejanía y desconfianza general hacia la institucionalidad, los universitarios reconocen un lugar a la religión en el orden social. Le asignan la

mayor importancia en contraste con otras posibilidades institucionales, diferentes a la familia.

Sin embargo, es probable que la pluralidad de sus creencias y su predisposición a una moral personal, incida en que le resten importancia a las funciones normativas, de integración y de control social que tradicionalmente se le asignaron a la religión.

A pesar de la aceptación de la institución religiosa, es necesario precisar que el vínculo del universitario con lo religioso está muy determinado, primero por la vivencia personal, imponiéndose lo existencial y segundo por el papel cumplido por la iglesia en el campo de lo social, parece que es aquí donde ella tiene conquistado su lugar: en la defensa de los derechos humanos, y en la búsqueda de la justicia social.

Se puede afirmar entonces que el actual universitario reclama presencia de la iglesia a nivel de lo social y respeto por su ámbito personal moral.

6.3 RELIGIOSIDAD Y FAMILIA

Tratar de entender la relación religiosidad - familia en nuestro medio, supone abordar el problema en dos direcciones: la primera, compromete a la religión en la construcción de la familia como lo demuestran los estudios socio - antropológicos que se han realizado durante las últimas décadas. La segunda, implica a la familia como socializadora fundamental, en la formación de la fe religiosa. Ninguna de las

dos direcciones puede excluirse al tratar de comprender la religiosidad del actual universitario de Medellín.

La historia de la vida en Antioquia se inició con un componente contundente: la religión Católica, que operó exitosamente con su modelo: sacerdote - parroquia - casa cural. Modelo capaz de movilizar y armonizar las fuerzas e instituciones sociales incluida la organización cívico - política y que operó en la Antioquia preindustrial hasta bien entrado el presente siglo. Dicho modelo se desarrolló, por tanto, en los municipios aglutinadores de la mayor parte de la población para esa época.

La acción sacerdotal se centró en las cabeceras municipales; el área rural fue influenciada en menor escala, sólo en los momentos cruciales, como bautismo, matrimonio y muerte (aunque no totalmente) y en las “romerías”, ritual pueblerino que aglutinaba a toda la población una vez al año.

El proceso de industrialización modificó la dinámica socio - económica del municipio al crecer las ciudades, entrando éstas a conformar el espacio vital de la vida de los antioqueños, hecho que se acentúa a mediados del siglo XX. Muchos más elementos se suman a la transformación social: la educación masiva, la juxtaposición de idiosincrasias, las nuevas alternativas laborales, la disminución del control social por la vía de la moral religiosa católica.

Cambió, pues, la función de la religión, su acción ya no fue homogenizadora, empezó a ser tangencial, dejó de ser general, porque dejó de incluir a todos los grupos; se dio el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. Se inició la ruptura de ese paradigma socializador que protegía de la duda y de la ambigüedad y daba orientaciones definitivas. En general, con la modernidad se da el debilitamiento de la capacidad socializadora de la familia y de la escuela en sus diferentes niveles. En este contexto se formó la generación que dió origen a la generación actual.

Generación aquella, que afrontó el reto del cambio y de la creación de opciones alternativas.

Estos son grosso modo los antecedentes del actual universitario. El es fruto de la transición, de la secularización, del cambio social de los años sesenta y setenta. Contemporáneo del ocaso marxista, de la crisis del sistema capitalista con todos sus efectos, de la Nueva Constitución, de la Nueva Era. No es por tanto heredero directo, como lo fueron sus padres y abuelos, de una fe religiosa dominante. Convive con la gestación del cambio, con una época de transición en lo moral, lo político, lo científico.

La reseña sobre el vínculo religión Católica - antioqueñidad, permite observar que la acción socializadora de la familia, en materia religiosa, es a su vez fruto de la acción socializante de la Iglesia Católica cumplida antes de la industrialización, cuando la población era más rural que urbana. En este sentido es posible concluir que la familia fue la segunda institución socializadora, en Antioquia, en cuanto a la formación religiosa; que no tuvo estrictamente hablando, un papel protagónico en la transmisión de la fe y por consiguiente de una moral, ya que los sacerdotes tenían el liderazgo en este campo. Además el Estado no ha desarrollado ningún liderazgo en la formación de la moral. Parece que nos quedamos con los residuos de la formación moral religiosa y que no hay otra propuesta desde el Estado, diferente al germen de moral civil contenido en la Nueva Constitución Política de 1991.

“Los procesos de secularización, ateísmo y antirreligiosidad que caracterizan la época moderna, se han hecho también presentes en este medio y con alcances significativos”⁵⁶. Agrega más adelante esta autora que como en este medio no se

⁵⁶ RESTREPO GALLEGOS, Beatriz. Religiosidad y moral en Antioquia. En: ANTIOQUIA. Gobernación de Antioquia: Agosto 1989 - Agosto 1990: Realidad Social 1. Medellín: Editora Nacional de Colombia, 1990. p. 161.

conoce otra forma de moral diferente a la religiosa, al perderse el acento católico, se crea un “vacío moral”⁵⁷.

A la situación anterior hay que sumar la lentitud de la Iglesia Católica para llevar a la práctica la renovación emprendida por el Concilio Vaticano Segundo en la década del 60, secundada por diferentes movimientos de grupos cristianos, hoy disminuidos, perdiéndose, al parecer, la oportunidad para la Iglesia Católica en nuestro medio, de reconocer la naturaleza de las realidades terrenas en su especificidad, propuesta por Juan XXIII.

Hoy la moral religiosa, en nuestro caso la católica, continúa teniendo validez pero sólo para quienes hacen profesión de fe católica. Sin embargo la moral no puede reducirse a lo religioso, esto da pie a que el Estado eluda la obligación de educar en una moral que apunte a la construcción de una sólida sociedad civil y también porque lleva a considerar la legislación y el derecho como únicos caminos para dirimir conflictos. Si a estas consideraciones agregamos que la Religión Católica, en nuestro medio, se ha ocupado fundamentalmente de lo trascendente y de lo íntimo de las personas, es explicable que el individuo no acepte, como tareas morales, acciones destinadas a beneficios colectivos⁵⁸.

El encuadre histórico anteriormente descrito puede complementarse con el aporte de otro estudioso de nuestra cultura y su relación con el sistema de creencias religiosas, H. Henao, autor de numerosos textos sobre cultura y familia.

Afirma Henao que “no es cierta” la armonía interior de las familias, ni la sanción religiosa a toda unión [conyugal]. El conflicto y la crisis de familia hacen parte de

⁵⁷ Ibid., p. 179.

⁵⁸ Ibid., p. 187

la historia doméstica antioqueña. Las uniones de hecho, los concubinatos, viven a lo largo de los siglos y lo ancho del territorio rural y urbano⁵⁹.

Se refiere también a la austeridad y el goce: el primero como principio regulador de la vida privada y pública, y el segundo, diferido a la otra vida. Afirma que estos principios ya no tienen lugar, ni para el manejo de lo económico (no se es ahorrativo), ni para el manejo de lo sexual (la castidad, el no goce, no es el paradigma)⁶⁰.

La familia clásica en Antioquia (el modelo), se fundamentó en la doctrina católica para manejar las relaciones intrafamiliares. En reemplazo de la figura paterna, usualmente dedicada a la vida de los negocios para poder proveer el hogar, la madre se apoyaba en la instrucción ética y cívica que aportaban el cura y el religioso a través de la educación formal⁶¹. Y más adelante afirma que el cura sustituía al padre en la educación, definía lo prohibido, lo prescrito para actuar en la vida pública y privada⁶².

“La cultura ha dado recientemente cabida al dualismo del sexo: para la reproducción y para el goce, en figuras sexuales diferentes masculinas y femeninas”⁶³... la tradición exige mujer casta, honrada, en quien se pueda depositar toda la confianza para la crianza de los hijos... el disfrute de la sexualidad puede practicarse con la prostituta o prostituto. Esta apreciación es discutible. Cuando se observa el mundo del actual universitario, la prostitución no parece tener cabida; por el contrario, hay rechazo y paralelamente un anhelo

⁵⁹ HENAO DELGADO, Hernán. Territorios, espacios e instituciones de la socialización en la Antioquia actual. En: ANTIOQUIA, Op. cit., p. 140

⁶⁰ Ibid., p. 141

⁶¹ Ibid., p. 141

⁶² Ibid., p. 147

⁶³ Ibid., p. 142

marcado de participar en una comunidad de amor que incluye la procreación y el goce sexual.

La concepción de la sexualidad centrada en sus resultados (procreación y goce), perfectamente separables, pues no se requieren entre si, excepto desde la moral católica, refuerza el pragmatismo del antioqueño. Es lo que puede leerse en la historia, desde luego criticado, vetado por el feminismo y la moral religiosa. ¿Es dualidad?, ¿es contradicción?.

Las preguntas planteadas, remiten a otro aspecto de la discusión que exige diferenciar matrimonio, familia, sexualidad: Matrimonio como construcción de la cultura, familia y sexualidad como fenómenos sicobiológicos naturales no mediados por la cultura. Esta distinción permite entender las contradicciones señaladas por la moral religiosa, deseosa de armonizar cultura y naturaleza.

Para la antropología “la familia es el primer espacio de estructuración cultural de una sociedad; al hablar de creencias, valores, actitudes y comportamientos, es crucial conocer las relaciones que se establecen en este núcleo”⁶⁴... allí se configuran imágenes sobre autoridad, respeto al otro, tolerancia, placeres del cuerpo y del espíritu, nociones sobre lo social, lo trascendental, etc. Desde esta concepción, la familia es la estructura que permite hacer real lo ideal; de ahí su importancia y el papel protagónico asignado por la sociedad occidental contemporánea.

La argumentación anterior permite comprender las aparentes contradicciones entre la concepción y la vivencia de la sexualidad, la familia y el matrimonio, por parte del actual universitario de Medellín. Afirmamos que son aparentes porque en la realidad hacen parte de la lógica que subyace en el constructo cultural y en este sentido son conductas coherentes, inducidas, consecuentes, inscritas en la filosofía pragmática antioqueña.

No puede, entonces sorprender que la modalidad de unión conyugal preferida (**ver figura 48**), sea la católica con un 53.2%, y una minoría de preferencia por la unión civil (15.3%). Un 30.6% que prefiere la unión libre, constata el pragmatismo descrito por H. Henao, al igual que las uniones de hecho, de vieja data en el desarrollo de la familia antioqueña. La unión libre y el matrimonio civil han adquirido reconocimiento social, en contraste con épocas pasadas. Sumados los porcentajes casi equivalen a la mitad de la población estudiada y forman una antítesis al 53.2% que prefieren la forma religiosa sacramental.

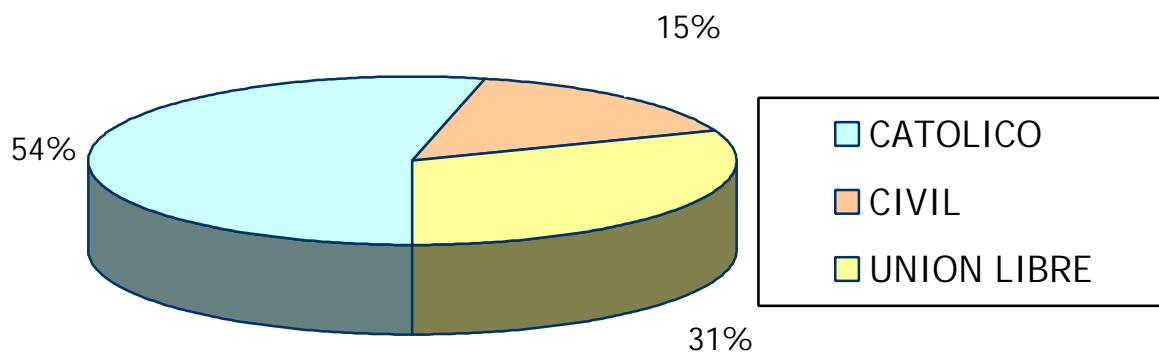


Figura 48. Modalidad de unión conyugal preferida

Tampoco es de extrañar que únicamente el 14.7% considere que la sexualidad satisfactoria sólo puede darse en el matrimonio. Lo cual reitera que el goce sexual es sustraído del hecho matrimonial. El 63%, cree que la vida sexual no puede estar limitada al matrimonio. Esta actitud tiene un claro sentido si se considera el descubrimiento psicobiológico, unánimemente aceptado en la actualidad, de que el hombre es un ser sexuado; contrario a los enunciados clásicos que definen al hombre como materia y espíritu, dualidad no siempre aceptada y cada vez menos tenida en cuenta desde la perspectiva psico - social.

⁶⁴ Ibid., p. 145

La aceptación del matrimonio católico puede entenderse como parcial, por parte de los universitarios ya que poca relación tiene con las creencias en torno a la sexualidad. ¿Por qué el ritual católico es la opción predilecta?. Aunque las razones no fueron materia explícita de este estudio, podría entenderse desde la perspectiva de las dimensiones de la religiosidad, que lo ritual es la aceptación de lo simbólico y como tal puede constituirse en un evento independiente, con un sentido temporal, circunscrito a un contexto socio-afectivo, que no compromete de modo definitivo la esfera, la vivencia de lo sexual.

Parece que la formación de pareja es para los universitarios, lo que fue para sus ancestros: una instancia institucional, pero ahora con fidelidad obligatoria para ambos cónyuges como se observa más adelante.

Desde la sociología, el matrimonio es una forma de control, desde la antropología un medio de regular la sexualidad. Es obvio que ambas concepciones se refuerzan y a la vez destacan la autonomía individual como camino legítimo para conducir la sexualidad. Esta es la concepción que aparece fortalecida en el ethos del universitario de Medellín. Corresponde a una posición no institucional que lo separa necesariamente de la moral cristiana.

Acerca de la infidelidad, el 82.4% de los universitarios, creen que ésta tiene “igual peso” para ambos miembros de la pareja. Se acentúa en esta respuesta la responsabilidad individual en el manejo de la sexualidad.

La tabla siguiente, resume las tendencias relativas al manejo de la sexualidad de acuerdo con la variable sexo.

Tabla 13. Concepción de la sexualidad según sexo

Afirmaciones	% Sexo		%Total de acuerdo
	Masculino	Femenino	
Una vida sexual satisfactoria puede			

darse sólo en el matrimonio.	30,1	69,9	<u>14,7</u>
La vida sexual no puede estar limitada a la experiencia matrimonial.	53,2	46,8	63,1
Tener encuentros sexuales fuera del matrimonio puede mejorar las relaciones conyugales.	56,4	43,3	32,2
Tener encuentros sexuales antes del matrimonio ayuda a madurar las relaciones de pareja.	53,7	43,1	72,8
Los encuentros homosexuales son tan admisibles como los heterosexuales.	50,0	50,0	48,9
El encuentro sexual acerca grandemente la pareja a Dios.	49,7	50,3	37,0
En el matrimonio la infidelidad de la esposa tiene el mismo peso que la del marido.	50,1	49,7	82,4

Se observa una posición más liberal por parte de los hombres, especialmente en el manejo de la sexualidad fuera del matrimonio. La posición de las mujeres es más tradicionalista en este aspecto. Hombres y mujeres sí se equiparan en la aceptación del homosexualismo, en el rechazo de la infidelidad del hombre o de la mujer y en la exaltación de la vida sexual satisfactoria al nivel de lo sacro.

En cuanto al ejercicio de la sexualidad antes del matrimonio, es considerada por una minoría, 4.2%, como la prohibición más importante de la religión. La norma inhibitoria de la sexualidad prematrimonial, muy posiblemente carece de sentido para ellos y no es de extrañar, porque se considera la sexualidad como un derecho natural y no como un permiso de la institución.

Otros aspectos sobre la familia, conocidos en este estudio, indican que el 82.2% desean formar pareja y el 77.1% tener hijos como proyecto a mediano plazo,

incluso esto lo ven más importante que tener buena posición política (28.9%), o que ser famoso (32.0%).

Además, la familia, originada o no en el matrimonio, es vista como la principal formadora de valores como se demostró anteriormente. Sin embargo, desde la fenomenología actual se puede sospechar que comienzan a darse cambios en este aspecto, porque la socialización secundaria se inicia cada vez más rápido, con los jardines escolares, y porque generalmente ambos miembros de la pareja trabajan, observándose un aumento en la delegación de funciones socializadoras. A esto hay que sumar la cada vez mayor penetración de los medios de comunicación en la estructuración de los imaginarios contemporáneos que van formando los modelos de vida deseables y los elementos de juicio de valor. Hay que tener presente que muchas veces la internalización de estos elementos en la vida psíquica se hace por vía subliminal.

La “realidad virtual” fenómeno de reciente aparición, debido al desarrollo de la informática, amplía el contexto socializante del hombre contemporáneo, porque da lugar a nuevos actores que influyen en la formación de criterios de valor, más intensamente en los jóvenes, debido a la afinidad de este grupo de la población con la nueva tecnología.

La preferencia por la unión matrimonial de tipo legal, se observa asociada a la intención de formar pareja en un futuro cercano y es mucho más marcada en quienes prefieren la unión católica (89.4%). El interés baja para las otras dos formas de unión: la civil (81.2%) y la libre (73.2%).

Tabla 13. Modalidad de unión conyugal preferida relacionada con el proyecto de formar pareja

Modalidad de unión preferida	Proyecto de formar pareja		Total
	Si	No	
Católico	89,4	10,4	53,2

Civil	81,2	18,8	15,3
Unión Libre	73,2	26,4	30,6

Algo similar se observa frente al proyecto de tener hijos, ya que el orden de importancia anteriormente observado se conserva, es decir, el matrimonio católico convoca mucho más a la procreación que las otras formas de unión.

Tabla 14. Modalidad de unión conyugal preferida relacionada con el proyecto de ser padres

Modalidad de unión preferida	Proyecto de ser padres		Total
	Si	No	
Católico	84,8	15,0	53,2
Civil	73,2	26,8	15,3
Unión Libre	65,6	34,4	30,6

Se reitera en este resultado la esencia de la unión libre, motivada fundamentalmente por el amor, elemento también presente en la unión legal, pero algunas veces acompañado de motivaciones familiares, económicas, sociales, religiosas.

Pero, ¿qué podemos concluir de la relación familia - religiosidad?.

En concreto, que es todavía la institución formadora de valores religiosos por excelencia. Parece que el liderazgo de la Iglesia Católica en esta función, fue heredado por la familia antioqueña y que finalmente la estrategia de la Iglesia de llegar al feligrés por la vía familiar se realizó plenamente.

Así mismo se puede afirmar que la familia es uno de los pocos referentes, que tienen una presencia, un accionar constante en la vida del universitario. Desean perpetuarla, así parece por su interés en formar pareja y en procrear. Esto le importa con igual intensidad que tener dinero, prestigio y adecuada actitud moral.

La valoran medianamente en cuanto a su capacidad para aportarle sentido a la vida (59.7%). Aquí, ella es un elemento importante pero no el mayor, para dar significado a la existencia.

Resaltan entonces varias fortalezas de la familia frente a su papel en la formación religiosa:

Los universitarios creen en ella, en su función socializadora, procreadora, formadora de valores. Aparentemente no le asignan un papel significativo en el disfrute sexual ya que tienen un concepto sobre la vivencia de la sexualidad, muchas veces separada de los fines procreadores. De ahí que la moral sexual conserve, aunque ahora debilitado, el patrón ancestral: matrimonio para la procreación y disfrute sexual en otros ámbitos. La modificación encontrada, muy posiblemente esté asociada a la desculpabilización del placer. Este ya no parece tener la connotación de pecado.

Las respuestas sobre la vivencia de la sexualidad indican que la religión no es para los universitarios una forma de regulación de la conducta, aunque sí validan la constitución de la familia por la vía del vínculo católico.

Las permanencias se dan, como se demostró, en la preferencia por:

- Una familia constituida legalmente y además sacralizada mediante el ritual católico.
- Procrear, especialmente al interior de una familia fundada católicamente.
- Le asignan a la familia la mayor responsabilidad en la formación religiosa.

Finalmente la vivencia de la sexualidad dentro o fuera del matrimonio, se caracteriza por su selectividad como lo demostraron las entrevistas realizadas. Se da sobre la base de la afectividad y no aparece contaminada de prostitución como en épocas anteriores.

7. PERTENENCIA

7.1 APROXIMACIÓN CONCEPTUAL A LA REPRESENTACIÓN SOCIAL

El concepto de representación social será la base de análisis para abordar el tema de la pertenencia religiosa del joven universitario, desde cuestionamientos tales como: en qué cree, cuáles son sus prácticas, a través de cuáles referentes establece su relación de pertenencia. Se trata entonces, de una exploración de las representaciones sociales de la religión del joven universitario como una vía posible para comprender las creencias, las prácticas y la moral religiosa del joven en la dimensión subjetiva y social.

La representación social concierne a la manera como aprendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan.... En pocas palabras, el conocimiento "espontáneo", "ingenuo", ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común o pensamiento natural por oposición al pensamiento científico... Conlleva un carácter significante, esto es, siempre significa algo para alguien y hace que aparezca algo de quién lo formula, por lo cual no es simple reproducción, sino construcción⁶⁵ y conlleva una parte de autonomía y de creación individual o colectiva⁶⁵

⁶⁵ Moscovici, Serge. Psicología Social, Vol II. Barcelona: Paidós, 1986. p. 495-506

De esta cita se pueden definir tres características centrales del concepto de representación social:

- Es un conocimiento práctico que opera en la vida cotidiana y orienta el comportamiento.
- Comporta dos elementos constitutivos, lo social y lo psicológico, lo cual tiene gran importancia dado que constituye un enfoque que desde la psicología social da lugar a lo particular. Por lo anterior se reconocen dos componentes en la representación social un aspecto social objetivo y otro individual subjetivo.
- Es considerada como una forma de conocimiento, como una "episteme" que toma en cuenta el componente afectivo en tanto que media en la formulación de las diversas representaciones.

A continuación se presentan las representaciones sociales indagadas a través de las entrevistas en profundidad:

- Representación social de la pertenencia a la religión
 - La religión y el vínculo afectivo
 - La religión y la coherencia en el sistema de creencias
 - La religión y la tradición
 - Criterios personales del joven acerca de la religión
 - Influencia del grupo de amigos y familiares en la pertenencia a la religión
- Representación Social de la moral religiosa
 - Representación social del pecado
 - Representación social de las doctrinas morales de la sexualidad.

- Representación social de las creencias religiosas
- Representación social de los ritos y prácticas religiosas
- Representación social del grupo religioso.

Los anteriores puntos permitieron un acercamiento a la comprensión de los cambios y permanencias de la religiosidad del joven universitario para finalmente proponer algunas conclusiones como resultado del proceso de entrevistas en profundidad.

7.2 REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA PERTENENCIA A LA RELIGIÓN

Los aspectos comunes que emergieron en las entrevistas acerca de los factores que determinan la pertenencia del joven a la religión, fueron analizados permitiendo agrupar las representaciones sociales de la siguiente manera:

7.2.1 La religión y el vínculo afectivo

Fue común en las entrevistas asociar la pertenencia afectiva a la religión con **una pertenencia que depende de la satisfacción de la necesidad de encontrar protección:** Se construye una relación de dependencia afectiva a la religión, que impide cuestionar y revelarse ante la existencia de Dios. En esta representación social se encuentra un vínculo afectivo, más personalizado y menos dependiente del sistema de creencias o de la pertenencia a la iglesia como Institución. La pertenencia se caracteriza por una actitud que revela un estado mental que no permite poner en duda la presencia de Dios en sus vidas.

"...Me da miedo rebelarme por la necesidad de tener a alguien que se siente y te protege, se hace necesario, no sé si física o psicológicamente, pero es una necesidad...Me da miedo rebelarme porque caería a la nada, EL ayuda a no sentirse solo, pero uno no deja de cuestionarse por eso...Hay algo que no te deja alejarte del todo de la religión, es como una necesidad más que nada, cada vez me desligo del aparato de la iglesia. Viví mucho tiempo sin cuestionar nada porque ahí era feliz, era cómodo..." I.9

En este caso la presencia de Dios como realidad mental permanece intocable, las rupturas con la religión se hacen solamente con relación a las doctrinas, a la iglesia, a las prácticas. Esta ruptura marca una posición donde a Dios se le concibe como una entidad independiente de la religión, lo cual permite construir una relación particular y personal con él, se deja de creer en la religión vinculada a la iglesia, al sistema de creencias y a las prácticas que la comunidad religiosa exige. La intensidad de pertenencia dependerá de que Dios continúe permaneciendo como una compañía necesaria y protectora, y de los referentes subjetivos que el joven construye para mantener esta relación viva con él.

"...Aún no puedo separar a Dios de la religión porque aún no me he separado de la religión. Porque mi Dios me lo condicionaron con los ritos de la iglesia, con condiciones, leyes, mandamientos..." I.9

El poder del vínculo afectivo como determinante de la pertenencia a la religión, se evidencia con toda su fuerza en los momentos de perdida o encuentro de seres queridos, que los llevan a acercarse o alejarse de la religión.

En algunos de los entrevistados, una de las pérdidas más significativas que tiene como consecuencia la transformación del vínculo de pertenencia religioso, es la muerte de un amigo, del novio, o de un familiar. La pérdida de los seres amados tiene como efecto alejarse o acercarse a Dios, lo cual depende del vínculo afectivo que se tiene con el muerto, de la relación personal que se ha establecido con Dios, de las preguntas existenciales sobre la vida y la muerte.

El distanciamiento de la religión por la pérdida de un ser querido es explicado por la desilusión que genera sentir que las creencias religiosas no responden a las necesidades más vitales, sentir que Dios no ayuda en los momentos cruciales de la vida.

Por ejemplo, en la familia de uno de los entrevistados lo que hace que se empiece a rezar, que se practiquen rituales que antes no se realizaban, es la muerte de un hermano.

"...Después de su muerte siempre hay algo que motiva a rezar..." I.3.

La misma entrevistada explica como un momento significativo que la aleja de la religión, la muerte de un amigo:

"...Luego de venir de misa un día que me había nacido ir, al llegar a la casa recibe la noticia de que un amigo había muerto. Desde ese instante dejé de ir a misa..."I.3

7.2.2 La religión y la coherencia en el sistema de creencias

Aquí la pertenencia está referida a la correspondencia existente entre las creencias, las prácticas y la moral religiosa.

En las entrevistas realizadas a jóvenes cristianos (no católicos), los jóvenes manifiestan sentirse como en una familia y dicen tener una pertenencia muy intensa porque para ellos las prácticas religiosas están unidas a sus creencias y a su comportamiento moral.

Asumen que el cambio de la religión católica a la cristiana, se dio en la adolescencia, etapa de la vida en la que pierden sentido las prácticas religiosas cuando no dan respuesta a las preguntas existenciales, ni satisfacen la necesidad de protección. Estos jóvenes vivenciaban los ritos católicos de forma monótona y vacíos de sentido espiritual.

"...La misa me aburrió. Aunque el sacerdote leyera algo tan importante como la biblia, empezaba a hablar de otras cosas. Eso me impactaba profundamente. Yo veía en la misa un rito rutinario más que algo trascendental, y me decía a mí misma: yo voy a la reunión a la iglesia y sé quién se sienta a mi lado, o quién falta. Me preocupo por él, (qué le habrá pasado?). Cuando el pastor habla yo puedo levantar la mano y decirle no entiendo explíqueme. No es un monólogo sino una conversación..." I.5

En los entrevistados católicos se cuestiona la falta de coherencia entre las creencias, las prácticas y la vida, mientras que en los entrevistados que han

cambiado de religión y que antes pertenecían a la religión católica, se presenta una aceptación abierta del sistema de creencias de su religión, que se concreta en la participación permanente de las prácticas religiosas que la iglesia propone.

"...Soy católica pero no de las santurronas llevadas de la lengua que siguen ciegamente encerradas por una sola visión. Las santurronas son Dios para todo, el velo de la religiosidad por encima y lo usan como un disfraz, yo no niego que hay cosas que a uno le van a suceder aunque sea católica... Un disfraz para hacer lo que supuestamente es pecado y no es permitido por Dios, tampoco es que yo sea una pecadora empedernida, es decir, para llevar una vida humana..." I.2.

Este distanciamiento depende de una posición personal frente a la religión causado por la no respuesta de la religión a la búsqueda de sentido de vida, y una transformación en la posición social frente a la religión, originada en la pérdida de sentido de las prácticas religiosas de la iglesia.

En este campo es importante preguntarnos:

- ¿Qué encuentra el joven en las prácticas cristianas que lo acercan con una mayor intensidad de pertenencia a su comunidad religiosa?
- ¿La pérdida de coherencia entre las creencias y las prácticas del joven católico, lleva a que el joven pertenezca a la religión de forma más individual, alejándose de las prácticas grupales?
- ¿Cuándo se pierde la coherencia entre las creencias y la práctica religiosa, cuáles son los referentes que le dan nuevos sentidos a la religión?

7.2.3 La religión y la tradición

Aquí la pertenencia está referida al significado que para el joven tiene "lo tradicional", "las costumbres". En las entrevistas se develan dos posiciones de los jóvenes:

- **La pertenencia religiosa determinada por la costumbre, se asume pasivamente:** La relación de pertenencia religiosa se construye con relación a lo transmitido por el grupo de referencia, como lo conocido, lo más cercano, lo aprendido. Tiene sentido para el joven dependiendo del lazo afectivo que lo une a las creencias y prácticas tradicionales, es decir, importa como un conocimiento que hace parte de su grupo de referencia, grupo al cual él pertenece.

"...Es la católica porque es la que más conozco y sentimentalmente es la más cercana, pero no es en la que más creo porque se ha ceñido en un Dios intocable que te castiga..." I.1

Con relación a esta representación social, la intensidad de pertenencia es más vulnerable a los cambios, es menos sólida, porque el joven no tiene una relación activa de pertenencia al grupo de referencia con base en su posición personal, simplemente pertenece a través de unas creencias que le fueron transmitidas y ha comenzado a cuestionar.

Esta relación de pertenencia pasiva, donde las prácticas se realizan por costumbre, parece ser una de las causas para que se le pierda sentido a la religión.

- **La relación de pertenencia religiosa que se ha construido a través de las creencias y las prácticas tradicionales, se asume activamente:** En este caso se construye una posición personal que le da sentido a las prácticas y creencias transmitidas familiarmente a través del vínculo afectivo.

"...Creo en la religión católica por tradición, por la espiritualidad que ellos (la familia) expresaban hacia él y las idas a misa en familia"..."Bendecir lo bueno era una de las formas como se expresaba el respeto por los días santos, la navidad. Aunque ninguno fue obligado, todos nos sentíamos obligados por el vínculo afectivo que existía entre nosotros..." I.2

Desde ambos lugares la pertenencia pasiva y la pertenencia activa, que se construye a través de las enseñanzas tradicionales, en los momentos de crisis lo primero que se pone en cuestión son las prácticas, mientras las creencias permanecen más arraigadas por estar ligadas al campo afectivo y a la dimensión subjetiva del ser. Lo que evidencia un cambio de posición y un cambio de mentalidad frente a la religión es la ruptura con las creencias religiosas que han sido transmitidas a través de la historia mítica del ser religioso.

7.2.4. Criterios personales del joven sobre la religión.

Aquí la representación social se relaciona con la dimensión individual subjetiva de la pertenencia a la religión, teniendo en cuenta los cambios y permanencias en cuanto a las creencias, las prácticas, y la moral. La construcción del joven está ligada a los eventos significativos que han ido determinando la relación subjetiva religiosa que cada uno tiene con Dios y su comunidad religiosa.

"...Creo en la verdad, odio la mentira. Que no exista la mentira es la vía para llegar a la confianza, al amor. Creo en Dios pero no en religiones, porque las religiones te anclan en verdades absolutas al no aceptar las diferencias. Mi verdad está en mi amor a Dios, en mi creencia en Dios...no creo en templos..."

I.1

Hay que resaltar que el sentido de pertenencia a la religión en el joven hoy está determinado principalmente por su posición individual subjetiva, no por su posición social - objetiva. Es decir, las creencias y las prácticas grupales que le dan sentido a la comunidad religiosa ya no son tan importantes y frecuentes, especialmente en los jóvenes católicos, su pertenencia está más mediada por su conciencia personal.

Para el caso de los jóvenes cristianos la relación entre lo individual subjetivo y social objetivo, existe y se expresa en las prácticas que realizan con la comunidad religiosa. En estos su pertenencia no depende tanto de su criterio y opinión personal, porque se encuentra una mayor concordancia entre las creencias y prácticas grupales que le dan sentido a su posición religiosa.

"...Los ritos tienen dos sentidos: uno es tener a Dios en cuenta para que EL esté de acuerdo con lo que se hace, y el otro es para alabar, exaltar, agradecer y recordar a Dios. Los ritos son muy importantes porque somos una familia, es como estar compartiendo entre todos la llegada del "papá" que estaba lejos..."

I.5

7.2.5 Influencia del grupo de amigos y el grupo familiar en la pertenencia a la religión

Es común en las entrevistas que la transmisión de las creencias y las prácticas religiosas se da primordialmente en el contexto familiar, apareciendo como figuras representativas la posición religiosa de la abuela, la madre y en algunos casos el padre.

"...Mi abuela ha influido mucho con relación a mis creencias religiosas. Ella era creyente practicante, en cambio mi madre, creyente no practicante..." I.3

Si bien la familia es un lugar común, es importante resaltar, que los entrevistados ubican la familia como factor que determina la intensidad de pertenencia a la religión en dos sentidos, como medio que acerca a las creencias y prácticas religiosas y a la vez influye en las rupturas significativas y las transformaciones que el joven vive frente a la religión.

Las rupturas se presentan cuando el joven ha aceptado las creencias los comportamientos y las prácticas religiosas por provenir del grupo familiar, sin construir una relación personal y consciente con lo transmitido, es decir, reconoce la existencia de estas creencias, pero no las asume como propias ni determinantes para el sentido que le da la religión a su vida.

"...Nací en una familia que por costumbre es católica...Fui bautizada, hice la primera comunión y la confirmación. Ahora veo que lo hice por costumbre"...nunca le vi sentido a que me obligaran a tener las normas de la religión católica pasando por la comunión, la confirmación..." I.7

"...Nunca comprendí porque mi familia se sintió herida, cuando decidí conocer la forma de culto en un templo evangélico. No deseé anclararme allí, porque vi un fanatismo donde me decían: la verdad es así...por esto también me separé..." I.2

Otro aspecto común encontrado en las entrevistas es que la ampliación del ámbito familiar al ámbito social, permite al joven acceder a nuevas creencias desde sus pares, con los cuales encuentra otras formas de practicar la religión, otras costumbres. Situación que influye en la construcción de sus principios morales y en su identidad.

Cuando el joven comienza a vivenciar en la religión una costumbre carente de sentido como resultado de la posición que asume frente a las enseñanzas de su grupo familiar, comienza una búsqueda que le lleva a explorar otras religiones. Generalmente en esta exploración, está presente una persona significativa para él (un amigo, un familiar) y en algunos casos es determinante el conocimiento de la metafísica popular.

"...Empecé a estudiar metafísica como movimiento espiritual. Leí mucho y con mi padre empecé a creer en Dios no como una persona de barba, sino como energía positiva, algo que envuelve todo, que ni castiga ni premia..." I.4

Con relación a la influencia de los amigos en la pertenencia religiosa del joven se encontraron diversas posiciones :

- Los amigos han reforzado creencias, igual los grupos juveniles
- Con el grupo de amigos nunca se habla de religión.
- Los amigos alejan de la religión.
- Es Dios o Cristo quien nos transforma.

El análisis de las representaciones sociales anteriores, permitió caracterizar la pertenencia a la religión y la intensidad de pertenencia de la siguiente manera:

Una intensidad de pertenencia que debe pensarse con relación a los ámbitos social - objetivo e individual subjetivo: Desde el ámbito objetivo social los factores

que determinan la intensidad de pertenencia a la religión están relacionados con la transmisión cultural de los conocimientos, las creencias y las prácticas del grupo de referencia, la iglesia como institución, la relación que se establece con los representantes de la iglesia, la coherencia entre el sistema de creencias y las prácticas grupales.

Desde el ámbito individual subjetivo, se encuentra que los factores que determinan la intensidad de pertenencia dependen del vínculo afectivo, de la relación subjetiva con Dios, de la dimensión subjetiva de las creencias y las prácticas religiosas, de la coherencia entre el sistema de creencias y las prácticas personales, de los comportamientos morales determinados por una conciencia personal.

Partiendo de las diversas maneras como el joven nombra su posición religiosa, se pueden ver tres formas principales de pertenencia:

- El joven creyente practicante
- El creyente no practicante
- El indiferente.

Los jóvenes que se nombran como creyentes - practicantes, manifiestan experimentar una concordancia entre las creencias y las prácticas en la dimensión subjetiva - individual y social - objetiva.

"...Somos creyentes y practicantes... Soy cristiana no católica... Dios nos ha dado gracia para diferenciarnos porque somos practicantes, no nos creemos religiosos sino cristianos. La gracia de Dios se refleja..." I.6

Los jóvenes que se nombran como creyentes no practicantes, son los que han vivenciado una ruptura entre las creencias y las prácticas. Es importante señalar que el joven se aleja en primer lugar de la práctica permaneciendo las creencias, a las que comienza a darles un sentido más individual, más subjetivo. Esta

transformación se presenta más en los jóvenes que pertenecen a la religión católica.

"...Soy católica creyente, más no practicante...No voy a misa cada ocho días, en semana santa como carne, no asisto a todos los rituales que la iglesia define, asisto al ritual de la navidad porque motiva la familia. Ser católica es creer en Jesucristo, en los principios que nos ha inculcado, en los mandamientos, en el bautizo...". I.3

Los jóvenes indiferentes son aquellos que se separan de las creencias de su comunidad religiosa pero no niegan la existencia de Dios, es decir, cuestionan la religión vinculada a la iglesia como institución pero no niegan a Dios, ni se declaran ateos.

"...Ser indiferente: Es no acatar la religión, no practicarla, no tenerla en cuenta..."
I.10

"...Yo soy una multicrédula, no me identifico con ninguna religión, tengo mi propia creencia mi propia religión, no me identifico con el perfil de un católico ni de un protestante..." I.11

"...Creo en Dios pero no me gusta pensar en la religión..." I.12

7.3 REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA MORAL RELIGIOSA

En el análisis de las permanencias y los cambios de la dimensión moral religiosa del joven, se tuvo en cuenta la relación entre el sistema de creencias y el comportamiento moral, encontrándose los siguientes cambios significativos:

En la representación social de la moral que se deja leer en las respuestas de los jóvenes, ya no es tan determinante la comunidad religiosa para definir el comportamiento moral sino la conciencia personal, en el sentido de una responsabilidad sobre los actos donde se espera no hacerse daño a sí mismo ni a los otros.

Es importante resaltar que la aceptación de la moral religiosa determinada por los mandamientos del grupo religioso de pertenencia es mayor en los entrevistados que pertenecen a la religión cristiana, mientras que en los jóvenes que se nombran como católicos, se encuentra un mayor distanciamiento entre la moral personal y la moral religiosa de la comunidad.

El aspecto anterior está relacionado con la pérdida de legitimidad de la iglesia como institución que media los comportamientos a través de sus representantes (sacerdotes). La figura del sacerdote, como mediador entre el hombre y Dios, es puesta en cuestión. Se le critica a él la incoherencia que el joven encuentra entre las creencias y las prácticas religiosas, asunto que se hace evidente en el sentido actual que le dan al pecado, a la confesión y a la vivencia activa de la sexualidad no afectada por el sentido de pecado.

7.3.1. Representación social de pecado

La creencia de la religión católica de estar en pecado por causa de la transgresión de alguno de los 10 mandamientos, actualmente se ha transformado:

- Algunos piensan que el pecado no existe porque las prohibiciones que hace la iglesia a través de los mandamientos no se ajustan a la realidad que el joven vive. Por ejemplo se considera que la iglesia es retrógrada con relación a la sexualidad.
- Otros han hecho una ruptura con las verdades absolutas y consideran que el sentirse en pecado no depende de las prohibiciones que hace la iglesia, sino de la conciencia personal.
- Otros consideran que se está en pecado cuando se hace daño a otro o a sí mismo.
- Finalmente, para otros no existe el pecado.

"... Los mandamientos se me olvidaron. Las normas son necesarias para la gente que no sabe obrar bien por sí misma, que necesita que le digan qué debe hacer..."

I.4

"...La palabra pecado no me cuadra. Me siento mal cuando siento que me equivoqué. Trato de corregir y si no puedo, trato de no repetirlo..." I.10

"...El pecado no tiene una definición general, eso es por la cultura y por los conceptos personales. Eso es relativo, depende de cada uno. No estoy de acuerdo con la definición de la iglesia que dice que el pecado es algo en contra de los mandamientos...para mí el pecado no existe..." I.3

Vale la pena señalar que contrariamente para los jóvenes que se consideran cristianos, permanece una creencia en el pecado:

"...Creo en el pecado y en la redención de él porque para eso vino Jesús. Es una muerte espiritual, es como una especie de estancamiento...La biblia es como el manual de vida que Dios quiere que tú sigas; ahí están las reglitas que Dios quiere que yo siga. Cuando yo las rompo estoy en pecado..." I.5

Para el caso de una entrevistada que se nombra "Nueva Era", el pecado está relacionado con el destino. "...si se hizo una cosa mala se trata de reparar, pero se sabe que el Karma lo cobrará..." I.8

Al explorar con los jóvenes las diferencias que encuentran entre moral religiosa y moral no religiosa, resulta una pregunta por el sentido de los actos y por la posibilidad de elegir sobre estos actos.

"...La moral religiosa es impuesta. La moral no religiosa es depuración de lo que se tiene alrededor..." I.10

"...Desde la moral religiosa se actúa por mandato divino, no por el sentido que tienen los actos. La moral no religiosa se rige por los derechos y deberes, se mira el trasfondo de las cosas y no se utilizan las reglas según la conciencia de cada uno..." I.2

Algunos jóvenes asocian la moral religiosa con una doble conciencia, es decir, quienes se dicen católicos practicantes usan la moral religiosa en doble sentido según sus conveniencias: De un lado legitiman las cosas y los actos desde una conveniencia individual, y del otro, dicen aceptar la legitimidad que les da cada religión según su propuesta de verdades absolutas.

El criterio de verdad absoluta que maneja la religión es uno de los factores que pone en conflicto la pertenencia del joven a su grupo religioso, porque comienza a cuestionar los absolutos trayendo como consecuencia su distanciamiento de las prácticas y creencias religiosas.

Es entonces la pluralidad de verdades, la caída de las verdades únicas, lo que da paso a la transformación de una moral religiosa a una moral no religiosa donde Dios sigue existiendo pero a través de una relación personal, fundamentada a partir de la conciencia personal de cada individuo. Este individuo que hace

referencia a una conciencia personal ha desmitificado las verdades absolutas y entre estas, los dogmas de las religiones.

7.3.2 Representación social de las doctrinas morales de la sexualidad

Se exploran las vivencias y creencias del joven acerca de la sexualidad, partiendo de algunas doctrinas morales que han sido transmitidas ampliamente por los distintos grupos religiosos para la enseñanza y control del comportamiento sexual.

Son significativas las siguientes transformaciones encontradas a través de las entrevistas en profundidad :

- Algunos unen radicalmente la sexualidad a la religión, es decir la religión determina el comportamiento sexual.
- Otros rompen con la influencia de la religión sobre la sexualidad, generándose conflicto.
- Otros han logrado separar sus comportamientos sexuales de la religión y asumen la sexualidad como una elección personal.

A través de estas tres posiciones se observa que si bien aún permanece, para algunos jóvenes, una relación entre sus comportamientos sexuales y la religión, se encuentra una transformación en la manera como el joven experimenta hoy su sexualidad, que se caracteriza por una vivencia cimentada en una posición personal, no determinada por el sentido de pecado.

"...Entregársele a un hombre antes de casarse es un acto de deslealtad a Dios, pero yo no estoy jugando con los hombres de otras mujeres, mientras no le haga daño a nadie. La virginidad no está en un tejido, es mental. Hay

mujeres que pueden ser vírgenes y son dañinas. Si estoy bien sexualmente con mi pareja no hay problema..." I.2

Esta diversidad de posiciones frente a la sexualidad y la influencia de la religión sobre ésta, pone en conflicto las enseñanzas de la familia con la elección de la vivencia sexual.

Es así como el conflicto generado al transgredir en la vivencia las doctrinas sexuales de la iglesia, llevan al joven a tomar posiciones ambivalentes. Es decir en la práctica las acepta pero sigue negándolas desde sus creencias:

"...No estoy de acuerdo y no lo haría, eso creo por ahora. Eso es como una consumación del amor y un regalo de bodas que Dios nos tiene preparado. Hacerlo con el primero que pase que pereza como que se pierde el recato..." I.7

- **En relación con las representaciones sociales de las relaciones prematrimoniales**

Sobre la posibilidad de tener relaciones sexuales, una joven explica:

"...La religión ha influido en mi sexualidad, me ha puesto en conflicto, en contradicción...Me crié con mi abuela que me enseñó ideas muy conservadoras y los jóvenes de mi edad tienen ideas muy diferentes...esto hace que yo me sienta salida de contexto...Esas castraciones hacen que no me guste la religión, yo creo que mi vida hubiera sido más distinta si la religión y en mi casa no me hubieran marcado tanto... Mi mamá se escuda en que es pecado ofender a Dios cuando me quiere imponer algo, eso viene de la religión y por eso no me gusta la religión..." I.10

Estas enseñanzas son vividas en forma de tabúes que entran en conflicto con las explicaciones racionales que el joven construye cuando intenta cambiar de actitudes.

"...Mi familia piensa de la virginidad que es sagrada. No tengo relaciones aún porque uno se deja manipular de los tabúes de la madre, son los temores que le inculcan a uno desde la religión, temor a que te violen un altar que uno tiene donde el cuerpo es casi intocable, que alguien no se merezca entrar en el espacio que es de uno...temor a hacerle daño con esto al papá y a la mamá...".

I.2

Es importante observar que en las entrevistadas de la religión cristiana, la relación entre sexualidad y religión no se pone en cuestión y determina los comportamientos sexuales de las jóvenes cristianas de forma más radical que para las jóvenes que pertenecen a la religión católica.

"...Las relaciones prematrimoniales no están permitidas. Además hacerlo es como jugar con fuego y de pronto uno se quema. Es mi punto de vista. Si mi pareja no lo comparte lo siento mucho...". (Joven Cristiana. I.5)

- **En relación con las representaciones sociales de los anticonceptivos**

Admitir por parte de los jóvenes una vivencia sexual, no dependiente de la religión, sino de la elección personal, tiene como efecto la aceptación y el uso generalizado de los métodos anticonceptivos de tipo artificial. Es importante resaltar en este sentido que el aborto no es aceptado abiertamente como método de control natal, lo que señala la relación del aborto con el derecho a la vida. Pero aunque se niegue, es utilizado como un recurso que se practica como una salida cuando ya se está en embarazo, aún se vaya en contra de las creencias y la moral religiosa.

"...No estoy de acuerdo con la moral católica de que uno tiene los hijos que se vengan por ser designio de Dios. Aquí no discuto aceptar el aborto, pero uno puede hacer mucho para evitar el embarazo. Por ejemplo: El pre-aborto,

donde 72 horas después de las relaciones el feto no está formado y te puedes tomar cuatro pastillas de anticonceptivos que promueve profamilia...". I.1

"...El aborto...pienso que no pienso, yo no abortaría pero no juzgo a quien lo haga. Tengo confusión acerca de esto. Si llegara a convencerme que el feto es un ser humano, con sus funciones, rotundamente me opondría a él..." I.4.

- **En relación con las representaciones sexuales de la homosexualidad**

Al igual que para el uso de los anticonceptivos artificiales, la vivencia de la sexualidad desde la elección personal ha permitido diversidad de posiciones frente a la homosexualidad no estigmatizada por la religión, sino aceptada por los grupos sociales y las posiciones individuales. Unos la aceptan como una elección personal que ellos mismos vivirían, mientras otros solo la aceptan en el lugar de otros, no como una vivencia propia.

"...Eso me da asco físicamente, pero pienso que lo respeto, lo entiendo y lo acepto. No le veo nada malo, pero me impacta verlos cogidos de la mano...sé de parejas que van a Panamá a casarse...muy charro eso...". I.10

- **En relación con el matrimonio y las separaciones**

El matrimonio es aceptado por aquellos jóvenes, que asumen su sexualidad en relación con los principios religiosos de su familia y grupo de pertenencia. En estos el matrimonio está relacionado con:

- La influencia sobre el joven de la representación de la sexualidad ligada a la religión.
- La aceptación por parte de Dios del compromiso de pareja y el reconocimiento y aprobación social de dicha unión.

"...No creo en el matrimonio como algo que me libre del pecado, pero sí como un vínculo que me une con la persona que amo en la forma correcta...Aunque no sea muy católica, me casaría por la iglesia porque uno se casa para sí mismo y para los demás, esto es real. La religión católica hace parte de la religión de mi familia, por esto me bendecirán el matrimonio, mi unión. Mi madre es signo de algo que representa mucho para mí..." I.10.

Es importante notar que la transición y ruptura entre la relación sexualidad - religión, determina la relación con el sacramento del matrimonio. Estos jóvenes no ven en él el único medio de unirse y manifiestan que no es el sacerdote el que debe bendecir la unión, es Dios a través del amor de pareja.

"...No es la única opción, depende del amor de la pareja..." I.2

El otro factor que es importante resaltar es que la unión de pareja a través del matrimonio no se considera indisoluble. Por parte de los jóvenes hay una aceptación de las separaciones matrimoniales.

Para una joven cristiana, las causas por las cuales se acepta la separación conyugal son: adicción, violencia, adulterio. Luego de separarse la persona no se puede volver a casar.

Finalmente, las separaciones no se ven como algo anormal o malo. "Si no funciona no hay por qué soportar a alguien. Hay derecho a cambiar el destino y pedirle a Dios que ayude". Hay causas que lo justifican .

"...Considero que tener relaciones y divorciarse no es pecado aunque lo digan los diez mandamientos...por qué me voy a soportar a alguien que no aguento... no creo en esta forma de redención tan tenaz sino en una forma más feliz, donde no le haga daño al otro ni a mis hijos. No es algo que tengo que aceptar

por mandato divino, uno tiene derecho a cambiar su destino y pedirle a él que me ayude..." I.2

7.4 REPRESENTACION SOCIAL DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS.

Los dogmas de la institución religiosa han generado, orientado y vigilado los sistemas de creencias de los miembros de su comunidad, sin embargo en los tiempos actuales encontramos algunas permanencias y transformaciones en las creencias religiosas del joven.

Por ejemplo, los cambios y permanencias en el concepto de Dios se pueden ver en las siguientes acepciones:

- Dios es amor: da todo lo bueno como la familia, la vida el estudio.
- Dios cercano, tangible. No lejano y apartado.
- Dios que me ayuda en mi proceso de vida; que quiere que me supere y que seamos felices.
- Respuesta a lo que no tiene explicación.
- Espíritu de Dios es fuente de Sabiduría.
- No está ligado a lugares y está en todos los seres que lo quieren seguir
- Es energía vital que alimenta el espíritu. No es material pero se expresa en todo.
- Jesús es la materialización de Dios que vino para salvarnos del pecado.
- Es el camino para llegar al Padre. Su muerte nos reconcilia con Dios.
- Es un ideal para seguir, no para rezarle, no creo en él como salvador.
- No tiene ningún significado para la vida.

En relación con la creencia en la vida eterna se presentan dos posiciones

- Se cree en el infierno y en el cielo, post mortem, no como sitios sino como estados del alma. Se cree en la resurrección.
- Puede haber algo más allá, pero no se sabe qué es ni interesa saber. No se cree en la resurrección, ni en la reencarnación.

Finalmente, en las entrevistas se encuentran seis posiciones de los jóvenes frente a su filosofía de vida:

- Sentir que estoy centrado en lo que quiero, no hay andamiajes fijos sino que la vida te los muestra.
- Amar lo que se hace y sentir que es lo de uno.
- Dios manda al hombre libre; apegarse a una sola creencia hace que pierda su libertad.
- El hombre nace desnudo y con alas pero uno mismo se las corta y se viste por miedo a volar y dejarse ver.
- Intento explorarme a mí mismo sin dejar a los demás aparte.
- Desde la posición cristiana es reconocer que hay un Dios y vivir para él.

En cuanto a las creencias acerca de Dios, de la vida eterna y la filosofía de vida del joven, se pueden observar unas posiciones de los jóvenes aparentemente contradictorias, lo que indica la existencia de una pluralidad en las creencias, es decir, creencias míticas tradicionales acerca de la religión, se conservan al lado de nuevas creencias e imaginarios frente a esta.

7.5 REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LOS RITOS Y PRACTICAS RELIGIOSAS

En algunos casos la vivencia de las prácticas religiosas ya no está motivada por su función de mediar entre los hombres y Dios. La evidencia de esto son las transformaciones en las prácticas rituales y los sentidos que tienen para el joven.

Algunos no celebran la Semana Santa, no le ven sentido por ser una celebración que "amarra" a la religión católica.

"...Es un eslabón más de las cadenas que hacen parte de todas las religiones y que amarran al hombre a la religión católica..." I.1.

Unos jóvenes no están de acuerdo con la confesión, no le ven importancia a decirle los pecados al sacerdote por:

- Cuestionamiento a la iglesia como institución.
- Los jóvenes ya no ven al sacerdote como la figura que representa a Dios.
- Transformación en la concepción de moral religiosa hacia una moral más personal-social.
- Relación con Dios más personal, menos mediada por la comunidad religiosa de pertenencia.
- Desmitificación de los dogmas de la iglesia.
- Cuestionamiento a las verdades absolutas.
- Transformación en la creencia del pecado.

Los enunciados anteriores, explican por qué la confesión ya no tiene sentido y como práctica religiosa va desapareciendo.

"...No estoy de acuerdo con la confesión, si Dios está en todas partes, por qué hablar con un sacerdote para que me perdone" I.5 "...No creo en la confesión ni en el perdón de los pecados, no creo en ella pero hay gente que la necesita para sentirse buena..." I.4

Otros (solo dos de los entrevistados) reconocen en la confesión una práctica que permite tranquilizarse y ayuda a lograr la paz, pero depende de la confianza en el sacerdote.

"...No estoy de acuerdo en irle a contar de buenas a primeras a un sacerdote, la vida. Algunos sacerdotes son malos. Sólo me acerco a un sacerdote que me inspire confianza". I.3 "...Hace falta confianza , si el padre no emana la expresión de Cristo uno no la ve..." I.2

Sobre los significados que los jóvenes le dan al ritual que se practica cuando alguien muere, se encontró:

- Este ritual no cambia la suerte del muerto.
- Son expresión de amor, de ayuda y de solidaridad.
- Es un ritual de amor.
- Se cree en un velorio que tenga como sentido la comunicación con Dios de los seres que realmente amaron a quien ha muerto.
- No se comparte la creencia de que al morir, si no se ha recibido la confesión y los santos óleos, es más difícil que Dios le perdone.

"...Si Dios se lo llevó es porque dijo, aquí se terminó tu camino, si estás haciendo las cosas mal, con el sólo hecho de llevarte de este infierno ya te perdonó"..."El hecho de morir es ya estar perdonado. Cuándo alguien muere ha adquirido un perdón o ha enseñado a otros a perdonar..." I.1

"... Con relación al ritual de la muerte, nunca he sentido la necesidad de ir a un velorio para rezar por la suerte del espíritu, porque esto depende de lo que él hizo, no de lo que se rece por él..." I.1

"...Se comparten los rituales con las personas que uno ama y hacen parte de la vida de uno, es demostrarle el amor que uno tiene..." I.2

También se encontró una transformación en el sentido que el joven le da a la oración hoy:

Se puede leer que la oración es:

- Diálogo, comunicación directa con Dios.
- Expresión del amor que se le tiene.
- No es un medio para pedirle a Dios la solución de las necesidades.

"...La oración es la mejor forma de diálogo con Dios o con Cristo y de alimentación, es decir, uno aprende de un diálogo con alguien, con Dios te sientes regocijado, cargado de energía, es un alivio, es un autoalimentarse de la energía que Dios emana..." I.2

Se presenta una relación más personal con la oración en los jóvenes de la religión católica, a diferencia de los jóvenes cristianos que le dan una mayor importancia como práctica grupal.

"...Culto racional a Dios, no meras palabrerías. Comunicación directa y personal con Dios. La alabanza se realiza con cantos en grupos..." Una joven cristiana. I.6.

"...Me gustan las oraciones de los evangélicos que lo llaman con el sentimiento..."
Una joven católica. I.3

Los jóvenes cristianos entrevistados, reconocen otras prácticas rituales como muy importantes, porque les permiten participar como comunidad religiosa:

"...Celebración habitual de la reunión familiar que es una celebración de la palabra, en la cual se lee la biblia, compartimos esa palabra, cantamos y hacemos

oración. También se comparten los testimonios, o sea lo que Dios hizo en mi durante la semana...". I.5

"...La cena o recuerdo de Jesús (pan y vino) más o menos cada mes..." I.5

"...Celebraciones especiales: Bodas de oro, de plata y renovación de votos entre los cónyuges. Es muy importante la unión de la pareja, fortalecimiento de la relación..."I.6

Es importante notar que los jóvenes católicos y cristianos que se reconocen como practicantes, encuentran en la celebración de los rituales religiosos un medio para fortalecer la relación con Dios, para sentirse unidos a la comunidad religiosa y para darle sentido a la vida.

"...Bendecir todo lo bueno que me pasa, voy a misa, rezo cuando me siento en peligro. Trato de que el amor que yo siento se emane en las otras personas y trato de ayudarles en lo mayor posible"...." Rezo muy frecuentemente a Dios, pido que me guíe...". I.2

"...Practico la ayuda a los demás como un sentido de vida. Leo la biblia, vidas de santos y la historia de la iglesia..." I.4

7.6 REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS

En las entrevistas, al explorar sobre la concepción de la iglesia, se encontró que el joven ha dejado de creer en ella como institución religiosa y ha ido alejándose de su influencia. Entre las causas es importante resaltar:

- La iglesia no satisface la necesidad de protección, esto implica que la iglesia no cumple la función de acercar al creyente a Dios.

"...No me siento perteneciente a la iglesia porque cuando necesité y busqué no encontré nada. Me siento exclusiva y quiero aprender y recibir. Cuando necesité ayuda me sentí muy abandonada. La religión no está pendiente de las personas como tales, de las carentes de afecto; porque queriendo salvar a todas, descuidan a todas..." I.4

- Se orienta más hacia una enseñanza basada en el pecado, esto la distancia de la realidad del joven y la ubica en una posición vertical y moralista.

"...El papel de la Iglesia debería ser amenazar menos y hacer más. Dejar de estar diciendo que todo es pecado y enseñar lo que hay que hacer bien. Debería modernizarse, tipo empresa, dejar la estructura piramidal y ser más horizontal (pirámide achata)... " I.4

"...Deberían enseñar más a orar, enseñar a ser feliz...". I.4

- El proyecto de evangelización de la iglesia es sentido por el joven como lejano, porque no logra interactuar con cada individuo, a causa de su preocupación por un colectivo.

Con relación a la Evangelización : "...Se hacen intentos pero no me parecen buenos, quieren evangelizar con muchos y descuidan al individuo. En la profundidad es mediocre. Mal capacitación de los agentes. Me gustaría que la Iglesia fuera buena porque lleva años siendo mediocre. Hago salvedad de excepciones..." I.4

En las transformaciones que se observan en torno a la relación de pertenencia a la iglesia, es importante señalar la separación que los jóvenes entrevistados

realizan entre Dios y la religión. Se refieren a la religión como las prácticas, las doctrinas, las prohibiciones de la iglesia como institución hacia la comunidad de creyentes. Cuando se nombran como no practicantes, se refieren a su alejamiento de la religión o de la iglesia como Institución. Cuando se nombran como creyentes hacen referencia a Dios, que sigue siendo parte de sus vidas.

Un Dios que ya no se hace presente en la iglesia y sus representantes (sacerdotes). En lo anterior se puede leer una de las razones que explica por qué la relación de pertenencia a la religión que hoy viven algunos jóvenes, es más personal, más subjetiva, corresponde a su conciencia personal - social, es decir, a su relación vivencial con Dios.

Esta separación se da principalmente en los jóvenes que pertenecen a la religión católica, en los jóvenes cristianos la iglesia es representativa de Dios, es decir, es el puente que les acerca a Dios.

Finalmente el joven piensa que el papel de la iglesia debería reorientarse de la siguiente forma:

- “Amenazar menos y hacer más.”
- “No tan moralizante negativa”.
- “Enseñar qué es el bien, a ser felices y a orar”.
- “Modernizarse y renunciar a su estructura piramidal; ser más horizontal”.
- “Menos papeleo y más entre la gente”.
- “La jerarquía es necesaria por organización, pero no alejada de la realidad y encerrada en sí misma”.

Cuando se le interroga a los jóvenes por la relación iglesia estado se encuentran las siguientes representaciones sociales que permiten leer los sentidos que existen en esta relación.

- Se ubica a la iglesia con una función de educación espiritual que entra en contradicción con el desarrollo humano y social del hombre, porque la iglesia, no acepta ideas que son necesarias para la evolución, a causa de su posición dogmática sobre sus principios y su resistencia al cambio, un cambio que “parece estar condenado a llegar siempre con siglos de retraso respecto a la evolución de las costumbres⁶⁶”.

“...La religión no debe estar metida con la justicia del hombre, con la política, debe abogar por la justicia divina. Debe estar por fuera de lo político...” I.1

“...No creo en la relación iglesia - estado a pesar de que la iglesia ayude a solucionar y concertar. No creo porque la iglesia corresponde más al campo de la educación espiritual y no es política. Considero que las políticas están más relacionadas con el desarrollo humanístico y la iglesia no comparte muchas ideas que necesita la sociedad para evolucionar. La gente cambia y evoluciona en cambio la religión no cambia...” I.2

Cuáles son las consecuencias de que la religión no cambie y el hombre evolucione?

“...No sé, es una incongruencia que no he podido entender. Por ejemplo el divorcio se demoró mucho para ser aceptado, (el vínculo religioso de intermedio es lo que hace que se continúe unido, no es el cariño). Los anticonceptivos, no han sido aceptados por el Papa ni por ninguna religión, menos la vasectomía y la ligadura de trompas. Los niños muriéndose de hambre y siguen naciendo, esto va en contra de la evolución de la sociedad, del hombre...” I.2.

- Se le reconoce a la iglesia una jerarquía que si bien es importante está alejada de la realidad, la razón es que su vínculo más fuerte es con la política, abandonando la búsqueda espiritual de los hombres.

⁶⁶ VATTIMO, G. Creer que se cree. Barcelona. Ed. Paidos, 1996. p. 91

"...La jerarquía de la iglesia es muy irreal porque el único contacto que tiene con la realidad es la política, e ignora mucho a los sacerdotes que tienen contacto con la gente. Es muy burguesa...". I.4

"...Aún más, a muchas personas se les daña el corazón porque se sienten respaldadas por la religión, desde que empiezan a pertenecer a una institución..."

I.4

- Se considera que una de las razones de las guerras es la incidencia de la religión en los problemas sociales.

"...La gente pelea por cualquier bobada; la religión le mete ideas y las mete como verdaderas y absolutas; cuando la gente siente que te atacan esas verdades reacciona para no perder esa única verdad que tiene. Eso crea conflictos culturales, sociales e incluso económicos, porque la religión influye en todas las dimensiones..." I.2

Se critica la religión producto de la crítica social, que lleva a revisar las desigualdades sociales, el fanatismo religioso, y las formas de intolerancia tradicionales.

"... La religión cohesioná las mentes, las asume como suyas..." I.11

Finalmente se puede concluir que la relación Iglesia Estado para los jóvenes entrevistados se construye sobre las siguientes representaciones:

- "Deben ser independientes".
- "Debe estar por fuera de la política".
- "Debe preocuparse por valores como la justicia y la paz".

- “La iglesia está desactualizada, desfasada, va en contra de la evolución del hombre”.
- “Debe ser más actual, más en sintonía con los cambios y más en línea con la evolución del hombre”.

Otros aspectos que se analizaron con las entrevistas fueron sus pensamientos y creencias acerca de la relación iglesia juventud, se encontró que los entrevistados consideran a los curas regañones, anticuados y condenadores de todo lo que hacen los jóvenes.

¿Cómo ves la posición de la religión frente a los jóvenes?

“...Diste en el clavo...talón de aquiles ...La posición de la iglesia afecta mucho porque no motiva a los jóvenes para ir a la misa o ceremonia litúrgica. El joven se encuentra con un cura regañón, pasado de moda, donde la música es del siglo XV, todo es un regaño para lo que hace el joven, todo lo nombran como libertinaje, sin proponer nuevas alternativas...” I.2

Además piensan que los sacerdotes no dan alternativas nuevas para que los jóvenes vivencien y experimenten la religión de nuevas maneras.

“...Los grupos de la parroquia no ofrecen alternativas de recreación o de hacer nuevas cuestiones, no se involucra a los jóvenes a un esquema espiritual ameno...algo en lo cual la mente del joven pueda volar, encontrar a Cristo de forma divertida, de regocijo...” I.2

“...La iglesia debería cambiar? En la forma de dar la liturgia y preocuparse por los jóvenes sí...” I.E

"...La iglesia tiene que motivar más a la juventud, por ejemplo a través de los grupos juveniles, como una forma de empezar. El joven se aleja de la religión en el encuentro con otras tendencias..." I.3

Finalmente es un lugar común que los jóvenes piensan que la iglesia ve a la juventud como intolerante, sin un ideal común e individualista, esto hace que el joven se aleje y no reconozca en ella una vía para darle sentido a su vida.

7.7 INTERPRETACIONES DE LA PERTENENCIA A PARTIR DE LAS ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD

En las entrevistas en profundidad se encontraron diversas formas de pertenencia del joven a la religión. En éstas, se evidencia una interacción activa con DIOS a partir de la experiencia de vida y un cuestionamiento a los dogmas absolutos de la institución, es decir, los dogmas morales como absolutos son criticados, lo que lleva a construir una posición personal y más humana frente a lo divino, que se deja leer en las múltiples formas de pertenencia a la religión que hoy construye el joven:

- Se encuentran jóvenes que se nombran como **CREYENTES PRACTICANTES**, sus creencias y prácticas están mediadas por los dogmas absolutos de la iglesia, que no son puestos en cuestión. Es interesante observar que en la encuesta realizada a 903 universitarios, sólo 7 de ellos corresponde a esta forma de pertenencia a la religión, es decir, existe concordancia entre las creencias, los ritos y las prácticas del joven con su grupo religioso.

- Los jóvenes que se nombran como **CREYENTES NO PRACTICANTES**, son aquellos que empiezan a cuestionar los dogmas de la iglesia. El joven se separa parcialmente de los dogmas en la medida que los cuestiona desde la razón, esto le permite conservar algunas creencias a la vez que vivencia una ruptura con las prácticas religiosas. Las creencias que son cuestionadas en primer lugar están relacionadas con las doctrinas morales acerca de la sexualidad y el pecado, trayendo como consecuencia un cambio en las prácticas sexuales de los jóvenes.
- También aparece el tipo de joven que se nombra como **INDIFERENTE**, son aquellos que han hecho una ruptura tanto con las prácticas como con las creencias de su comunidad religiosa, pero su creencia en Dios permanece.

En esta ruptura se involucra su dimensión racional y afectiva. Puede observarse según las entrevistas que es a partir de estos jóvenes que se empiezan a elaborar cuestionamientos a la religión vivida de forma tradicional, permitiendo con ello la emergencia de nuevas formas de relación con la religión, lo que se ha dado en llamar “relación personal con Dios”. También se presenta un cuestionamiento a la mediación de la iglesia con Dios. Relacionando estos resultados con la encuesta, los jóvenes que se nombran como indiferentes son 112, lo que corresponde a un 12.4% y los que se nombran como ateos es un total de 20 encuestados (2.2%). Este dato es significativo, porque son estos jóvenes los que muestran una transformación fundamental en su relación con Dios, dándole un nuevo sentido a la religión en sus vidas, sentido que depende primordialmente de su conciencia personal.

Entre estas tres formas centrales de pertenencia a la religión, se encuentran otras formas que indican las distintas posiciones que el joven asume frente a la religión y muestran el proceso de transformación que sé esta viviendo:

- Los jóvenes que se han nombrado como **CATÓLICOS NOMINALES**, se caracterizan porque su pertenencia a la religión está determinada más por la tradición, que por un sentido de vida iluminado por los principios católicos. Es decir, son católicos porque su familia también lo es o porque han sido bautizados, pero no reconocen el significado de estos ritos.
- Algunos jóvenes entrevistados se nombran como **CRISTIANOS NO CATÓLICOS**, en estos jóvenes se reconoce un cambio de religión, por cuestionar la religión católica y encontrar vacíos en sus doctrinas y prácticas. Estos jóvenes le dan a la iglesia cristiana un valor como mediadora con Dios, lo que hace que participen activamente de los rituales colectivos de su iglesia, dándole a partir de esta vivencia un sentido religioso a sus vidas.
- Se encuentra, además, por efecto de los nuevos contextos, las vivencias de nuevas situaciones, la multiplicidad de efectos culturales, producto de la multiculturalidad y la diversidad; jóvenes sensibles a nuevas prácticas no religiosas, pero que circunstancialmente cumplen la función de darle sentido a sus vidas. En este orden se encuentran la proliferación de nuevos grupos religiosos, nuevas creencias sobre lo trascendental vinculadas a lo esotérico, etc.

Retomando las formas centrales de pertenencia de los jóvenes católicos entrevistados que corresponden al creyente practicante, al creyente no practicante y al indiferente, la transición que se vive, solo puede entenderse en la medida en que se comprende que la relación con la religión, comienza a ser mediada por la experiencia personal de la religión. Se presenta un cambio, en la concepción de lo divino, hacia lo trascendental, es decir, en lo divino está Dios como ese gran Otro que domina la vida, en lo trascendental está la construcción de la vida en lo humano.

Esta nueva forma donde la responsabilidad no es sólo con el más allá, sino fundamentalmente aquí con el otro, lleva a tomar una otra significación de la experiencia religiosa cruzada por la experiencia de la vida, lo que implica que no es voluntad absoluta ni voluntad divina, sino que está determinada, por una posición ética que se construye y no por una moral absolutizante.

Podemos concluir entonces, que aparece otra lógica en la intensidad de pertenencia que le da una nueva significación a los factores que siempre han afectado la relación de pertenencia a la religión, pues aunque el ser humano haya tenido siempre pérdidas, muertes, encuentros, identificación con otras religiones como verdades absolutas, tentación de la carne, etc, hoy se resignifican desde otra lógica, de ahí que sea importante preguntarse por la significación actual de estos factores, desde la nueva lógica trascendental: la relación con la religión, no depende únicamente de la voluntad de Dios, sino también de la responsabilidad en la construcción de la vida, donde el sujeto tiene un papel activo.

A continuación se presentará un cuadro complementario sobre las seis formas de pertenencia del joven a la religión producto de las entrevistas en profundidad y finalmente se desarrollarán algunos aspectos relacionados con los representaciones sociales del joven actual, que inciden en las transformaciones de la subjetividad juvenil, con el fin de ampliar algunos aspectos frente a la diversidad que actualmente vive el joven que permiten leer y comprender la emergencia de la pertenencia a la religión en este contexto.

Cuadro 7. Pertenencia a la religión

PERTENENCIA A LA RELIGIÓN	CARACTERÍSTICAS
CREYENTE PRACTICANTE	<ul style="list-style-type: none">• Concordancia entre las creencias y las prácticas.• Su moral está en correspondencia con la doctrina moral de la iglesia.• Las verdades absolutas no se colocan en cuestión.• Se presenta concordancia entre la vivencia

personal y social de la religión.

- | | |
|-------------------------|---|
| CREYENTE NO PRACTICANTE | <ul style="list-style-type: none">• Se cuestionan las verdades absolutas de la religión.• Se cuestiona a la iglesia como institución.• Se cuestiona la doctrina sexual de la iglesia.• Ruptura entre las creencias y las prácticas.• Permanecen las creencias afianzadas afectivamente, se transforman las prácticas grupales. |
| INDIFERENTES | <ul style="list-style-type: none">• Se le da a las prácticas un sentido más personal que social.• Ruptura con las creencias, las prácticas y la moral de la religión.• No niega la existencia de Dios.• Considera que la religión no le da sentido a su vida.• Alejamiento de la iglesia.• Negación de verdades absolutas.• La moral depende de la conciencia personal. |

Cuadro 8. Otras formas de pertenencia a la religión

CARACTERÍSTICAS

- | | |
|-------------------------|---|
| CATÓLICOS NOMINALES | <ul style="list-style-type: none">• Depende de la tradición y las costumbres de su grupo.• Los principios religiosos no le dan sentido a su vida• No reconocen el significado de los ritos• Son religiosos porque su familia lo es, no por decisión personal.• Pertenencia pasiva a la religión. |
| CRISTIANOS NO CATÓLICOS | <ul style="list-style-type: none">• Cuestionan la religión católica y encuentran vacíos en sus doctrinas y prácticas.• No reconocen en la iglesia católica un puente con Dios.• Han realizado un cambio de religión.• Valoran la relación con la iglesia cristiana porque los acerca a Dios.• Vivencia grupal cristiana de la religión.• Las prácticas de los grupos cristianos le dan |

NUEVOS GRUPOS
RELIGIOSOS

NO

sentido a la religión en sus vidas.

- Sensibilidad a nuevas prácticas no religiosas.
- El sentido de la vida se busca fuera de la religión.
- Nuevas creencias sobre lo trascendental, vinculadas a lo esotérico.
- Por efecto de la multiculturalidad y la diversidad, se niegan las verdades absolutas de la religión.

- **Representaciones sociales de las nuevas subjetividades juveniles**

Si se parte de que la pertenencia activa o pasiva a los grupos de referencia, depende de como se construye la socialización en el joven para entender el sentido de pertenencia religiosa nos acercaremos a ilustrar los cambios y transformaciones de las representaciones sociales que determinan la cultura juvenil, en los procesos de socialización.

- ¿Cuáles son los referentes simbólicos e imaginarios que determinan la socialización del joven hoy y las nuevas subjetividades?
- ¿Qué determina el conocimiento?
- ¿Cómo la reorganización social, afecta los procesos de socialización?

"Los cambios sociales, han generado una reestructuración cultural y una producción de nuevos sentidos en las culturas juveniles y un reordenamiento de los procesos de socialización, determinados por fenómenos como: la transformación de la institución, de la familia y del grupo de pares"⁶⁷.

En relación con esta cita, se pueden deducir algunos puntos relacionados con los procesos de socialización que viven los jóvenes hoy:

1. A nivel de las instituciones, la socialización sufre profundas readecuaciones y las instituciones que reproducían e imponían la norma (iglesia, escuela, familia)

⁶⁷ PÉREZ G., Diego y MEJÍA J., Marco Raúl. De calles, parches, galladas y escuelas. Bogotá. CINEP, 1996

pierden su poder de control, se hacen difusas y redefinen sus roles. Se puede ubicar las siguientes transformaciones:

- Un cuestionamiento de lo político: Se produce un desencuentro entre la sociedad que demanda y las instituciones políticas, entre la capacidad de defensa de intereses colectivos y sus formas propias de manifestación.
 - Cambio en las relaciones de poder : Los nuevos fenómenos del conocimiento construyen nuevos espacios de dominación, que no se agotan en las relaciones de producción, generando un fenómeno de repedagogización del tejido social.
 - Crisis de las utopías: La idea de transformación utópica ha sido remplazada por lo cotidiano, por el pragmatismo, como un medio para resolver las angustias y necesidades por la ausencia de un sistema que las garantice.
 - Crisis del proyecto de transformación : Se presenta apatía y poca credibilidad con relación a la transformación social, lo que ocasiona una crisis de la vinculación de las personas a las organizaciones generándose una tendencia hacia la privacidad e individualidad emergiendo una nueva subjetividad.
2. A nivel de la familia observamos que la crisis económica y social del final de siglo afecta el núcleo familiar e igualmente a los sistemas de valores con los que se asignaron los roles a su interior como célula básica de socialización. Entre los años 60 y 90 se presenta una pluralización de las formas de la familia y una crisis de la familia como institución que posibilita la socialización. A saber:

- Cambio en el modelo de vida conyugal : La familia nuclear se ve amenazada por nuevas pautas de relación que reemplazan las tradicionales, como el rechazo al matrimonio usual da paso a una cohabitación donde el vínculo jurídico no es el más importante, posibilidad de concluir la relación en

cualquier momento, apertura y espontaneidad en las relaciones personales con intercambio de nuevas experiencias que trae un enriquecimiento de la personalidad.

- Posibilidad de control natal: La pareja puede elegir, dándose un encuentro más permisivo que permite la lúdica, el deseo y la creación, lo que es posibilitado por una disposición para la experimentación sexual rechazada por las religiones.
- Las formas de reproducción como la fecundación e implantación de embriones que no sean de la misma pareja biológica, la fecundación a voluntad en un laboratorio, cuestionan el espacio de la familia como centro privilegiado de la reproducción humana.
- Ambigüedad en los roles familiares : cambio de los roles relacionados con las transformaciones de género, lo importante del cambio de rol son los imaginarios que se construyen, donde se aceptan la diversidad de comportamientos y la pluralización de la familia.
- Cambian los sistemas simbólicos de referencia: La experimentación forma parte de la relación, apostando desde su identidad para una construcción que no es de complementariedad sino de construcción de la diferencia. La continuidad y la estabilidad de la pareja, son un logro que se alcanza permanentemente y no una idea prefijada y organizada desde la religión.
- Las experiencias prematrimoniales, el uso de anticonceptivos, las vivencias extramatrimoniales, las parejas homosexuales y las prácticas de relación con el propio cuerpo, transforman los valores en las relaciones.

Retomando los aspectos anteriores, se puede reconocer el surgimiento de una nueva subjetividad, que no se guía por razones únicas o por teologías

omniscientes, se ha producido una desintegración en los subjetivo de la manera como se construían en el pasado los procesos de socialización y los mecanismos de desarrollo de la individualidad.

7.8 CONCLUSIONES DE LAS ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD

A través de las entrevistas se encuentran las siguientes transformaciones relacionadas con la pertenencia del joven a la religión:

- Se presenta una separación entre el sentido de la religión y la religiosidad, el primero hace referencia a la iglesia, a la comunidad religiosa, y el segundo se refiere a la creencia y experiencia personal con Dios.
- Se presenta un cambio de relación con la iglesia y la comunidad religiosa, ha dejado de ser un referente a través del cual el joven pertenece a la religión y se desplaza hacia la construcción de una relación con Dios.
- Lo anterior se evidencia en la transformación de las prácticas religiosas y la permanencia en las creencias. Dios como realidad mental continua existiendo.

Si bien el joven se aleja de algunas prácticas religiosas, en los cambios que se observan en torno a la relación de pertenencia a la iglesia es importante señalar la separación que los jóvenes entrevistados hacen entre Dios y la religión. Se refieren a la religión como las prácticas, las doctrinas, las prohibiciones de la iglesia como institución. Cuando se nombran como no practicantes, se refieren a

su alejamiento de la religión o de la iglesia como institución. Cuando se nombran como creyentes hacen referencia a Dios, que sigue siendo parte de sus vidas.

Un Dios que ya no se visualiza por la iglesia y sus representantes (sacerdotes), sino por el sentido de la religiosidad en sus vidas. La religiosidad tiene sentido a partir de la vivencia y experiencia subjetiva de lo sagrado, es decir de la experiencia personal que el joven construye con Dios.

En lo anterior se puede leer una de las razones que explican por qué la relación de pertenencia a la religión que hoy viven algunos jóvenes, es más personal, más subjetiva, corresponde a su conciencia personal - social, al sentido de su religiosidad.

Esta separación entre Dios y la religión como institución, se da principalmente en los jóvenes que pertenecen a la religión católica, mientras que en los jóvenes cristianos la iglesia sigue siendo representativa de Dios.

Al explorar en las entrevistas sobre lo que es y significa la iglesia para el joven católico, se encuentra que el sentido de pertenencia hacia ella se ha transformado. Los entrevistados nombraron las siguientes causas:

- La iglesia no satisface la necesidad de protección, esto implica que la iglesia no cumple la función de acercar al creyente a Dios.
- Se orienta más hacia una enseñanza basada en el pecado, esto la distancia de la realidad del joven y la ubica en una posición vertical y moralista.
- El proyecto de evangelización de la iglesia es sentido por el joven como ajeno, porque no logra interactuar con cada individuo, a causa de su preocupación por un colectivo.

En relación con la práctica de la oración se encuentra que los jóvenes católicos tienen una práctica menos grupal y vivencian la oración desde la experiencia personal, esto parece un efecto de la separación entre Dios y la religión como institución. Contrariamente los jóvenes cristianos le dan la importancia a la oración desde la práctica grupal que une los miembros a la iglesia, en ellos el sentido de comunidad religiosa permanece.

A través del análisis de las entrevistas se encuentra que un factor que determina la pertenencia es el vínculo afectivo que une al joven a la religión de dos maneras:

El vínculo afectivo determinado por la tradición, donde la relación con el grupo de referencia es lo que determina la pertenencia, y el vínculo afectivo determinado por la necesidad de protección donde el sentido de pertenencia depende de la relación personal que se construye con Dios.

Con relación a la vivencia de la sexualidad, si bien para el joven existe una relación entre sus comportamientos sexuales y la religión, se encuentra a través de las entrevistas que hay una transformación en la manera como vive su sexualidad. Se caracteriza por una experiencia cimentada en una posición personal, no determinada por el sentido de pecado.

En la transformación de los comportamientos sexuales, se encuentran diferentes posiciones en los jóvenes:

- Se está dando la ruptura entre la influencia de la religión sobre la sexualidad, lo que genera conflicto al interior del sujeto.
- Han logrado separar sus comportamientos sexuales de la religión y asumen la sexualidad como una elección personal.

Con relación al divorcio es importante notar que la unión de pareja a través del matrimonio se considera soluble, hay una aceptación de las separaciones matrimoniales porque lo que da sentido a la unión es el amor entre la pareja y su decisión de permanecer juntos.

Finalmente se puede concluir que en los católicos entrevistados se observa una pertenencia más por tradición, más pasiva, donde la familia tiene una gran influencia, esto implica que se aceptan las creencias, los comportamientos y las prácticas religiosas por provenir del grupo de pertenencia, pero el joven no construye una relación personal con lo transmitido, con lo tradicional, es decir, reconoce la existencia de estas creencias pero no las asume como propias, ni determinantes para la posición y sentido que le da la religión a sus vidas.

En las rupturas que generan una transformación en la pertenencia a la religión, se dan dos momentos. En un primer lugar, se pone en cuestión las prácticas mientras las creencias permanecen arraigadas.

En un segundo momento la transformación en las creencias, es el factor más definitivo para el cambio de posición religiosa generando un cambio de síntesis simbólica.

A continuación se presentará una síntesis de las permanencias y cambios en la relación de pertenencia del joven a la religión, producto de las entrevistas en profundidad:

- Dios como realidad mental continúa existiendo.
- El joven establece una relación personal con Dios.
- La relación con Dios depende en primer lugar de la experiencia vivencial, no de la experiencia cognitiva.
- La relación con Dios no está mediada por la Institución religiosa (Iglesia), sino por la experiencia personal que se tiene de El.

- La relación con Dios se ha hecho terrenal. Dios ya no es sólo vivido como una entidad divina. Causas:
 - Se han cuestionado los dogmas de las religiones.
 - Se han derrumbado las verdades absolutas.
 - Cambio de una moral religiosa a una moral personal laica.
 - La vivencia de la sexualidad no es vivenciada como pecado.
 - Los cristianos católicos se han alejado de algunas prácticas rituales colectivas.
 - Se nombran católicos más por tradición que por práctica vivencial.
 - El joven se identifica con múltiples grupos de referencia, lo que transforma su relación de pertenencia a un grupo único.

8. CONCLUSIONES GENERALES

La teoría general de la secularización había tratado de explicar la desaparición de la religión en la sociedad occidental. La forma "dura" de la secularización, podemos sintetizarla en la siguiente tipología:

1. La secularización implica la decadencia y desaparición de la religión (Comte, Marx, Feuerbach, Bonhoeffer).
2. La secularización conlleva la mundanización de lo religioso.(Funcionalismo que lleva al "aggiornamento").
3. La secularización produce la separación y la independencia entre la sociedad y la religión (Kant y Weber).
4. La secularización es desacralización total del mundo (ciencia, Weber, Comte).⁶⁸

⁶⁸ ESTRUCH, Joan. La innovación religiosa. Barcelona: Ariel, 1972.

Estas formas duras de la secularización, vemos que no se realizan, acabándose así la hipótesis de la eliminación de la religión y de la secularización como el final de la misma. Investigaciones realizadas en Europa van mostrando la caída de la hipótesis de la secularización como causante del declive de la religión⁶⁹. El estudio de Hervieu-Leger y otros sociólogos desmiente la hipótesis de una carrera desenfrenada hacia la secularización. Más bien la religión aparece radicada en la modernidad, aportando a la ética y a los valores civiles, en un proceso de transformación y de reinterpretación. Así mismo Ole Riis y sus compañeros⁷⁰ rechazan la legitimidad de las teorías deterministas de la secularización y plantean la presencia válida de la religión en Europa, bajo nuevas formas y procesos.

Hasta los años 70 se aseguraba que los principales registros de la modernidad (racionalización, autonomía del sujeto y diferenciación institucional) habían ocupado todo el campo, sin dejar lugar a la religión. Pero, a partir de esos años, se ve la irrupción de la religión en el espacio público (movilización colectiva religiosa en América Latina, Polonia, países árabes..), en el discurso cotidiano (renacimiento de la religiosidad popular, nuevas corrientes religiosas carismáticas o pentecostales...) y en la búsqueda del sentido (corrientes espiritualizantes, movimientos de introspección, movimientos ecológico-religiosos...). Es lo que hace decir a Hervieu-Leger: "La fin du religieux cest fini"⁷¹. Lo que sí parece que va acabándose son las creencias religiosas totalizantes y globalizadoras. No hay una

⁶⁹ Cfr. HERVIEU-LEGER, Daniele et al. *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*. Torino: Fondazione Agnelli, 1992. TOMASI, L (Coord). *I giovani e le religioni in Europa. Persistenze valoriali e nuovi orientamenti*. Trento:Reverdito, 1993. MION, Renato. *La religione dei giovani dopo il crollo delle ideologie*. En: *Tuttogiovani Notizie*. (Oct. - Dic. 1993), p. 5-26.

⁷⁰ RIIS, Ole; TARNOWSKI, Marek y otros. *La religione degli europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*. Torino: Fondazione Agnelli, 1993.

⁷¹ HERVIEU-LEGER, D. *Religions et modernité*. Conferencia-debate en la Ecole Normale Catholique. 23 Abril de 1997.

institución que pueda ofrecer un código de sentido único y global. Las creencias y normas del cristianismo no son más seguidas sin recepción crítica⁷².

Esto nos lleva a mirar la propuesta de Mardones. Hay una secularización "suave" que mira a una reconfiguración de lo religioso⁷³, o recomposición de lo religioso moderno. Esta recomposición es un proceso que implica una cierta desinstitucionalización de la religión oficial que se manifiesta en construcción, reconstrucción e invención de nuevas memorias colectivas, que serían la base simbólica de unas nuevas líneas de creencia⁷⁴.

Se da una transformación de la religión. Sociólogos como Bryan Wilson y Peter Berger habían aceptado el declive de lo religioso y proponían una secularización de la religión y que entrara en el proceso de marketing para vender servicios. Vemos que no es esa la línea que ha seguido la sociedad aunque haya grupos de marketing religioso. Más bien, la propuesta de Durkheim sigue siendo válida:

- "Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo"⁷⁵.

⁷² BECKFORD, J. A. Tendenze e prospettive. En: HERVIEU-LEGER, D. La religione degli europei... Op. cit., p. 194.

⁷³ MARDONES, José María. De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. En: Política y Sociedad. 22 (1996). p. 123-135

⁷⁴ HERVIEU-LEGER, D. La religion pour Mémoire. París: Cerf, 1993. CHAMPION Francoise. Religeux flottant, éclecticisme et syncrétismes. En: DELUMEAU, J. (ed)Le fait religieux. París: Fayard, 1993. p. 741 - 77.

⁷⁵ DURKHEIM, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid. Akal, 1982. p. 199 - 200.

En esta línea, otros sociólogos habían asegurado la permanencia y la adaptación de la religión (Andrew Greeley), o la transformación de la religión en religión invisible (Luckmann) o en religión civil (Bellah). A partir de lo dicho, podemos nosotros elaborar algunas conclusiones de nuestra investigación:

1. Hay una permanencia fuerte de la religión. La mayoría se autodefinen creyentes y creyentes dentro de la religión católica. La influencia de la iglesia y de la familia antioqueña es todavía muy fuerte en la definición del mundo de sentido con su específico cuadro de valores.

Esta permanencia no se trata únicamente de auto confesarse creyentes, sino de la permanencia misma del hecho religioso como dador de sentido a las acciones y a la vida de la persona y de la comunidad. La modernidad ha sido incapaz de borrar el sentimiento religioso y de aportar las respuestas que da la religión a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte.

El ateísmo es muy bajo constituyéndose en algo marginal. Más interesante es el porcentaje de indiferentes que forman también una franja plural que recorre el camino que va, desde la indiferencia total, hasta la aceptación de algunas normas y creencias en su vida personal, pero siempre con una crítica fuerte a la institución.

El concepto de indiferentismo sufre también cambios. Tradicionalmente se había entendido como una actitud híbrida que conjugaba, la exclusión de la incidencia de lo radicalmente otro, con la permanencia de algunos elementos sacrales⁷⁶. Hoy se vuelve un concepto más problemático por haberse hecho un fenómeno plural. No hay un solo tipo de indiferentismo, sino varios indiferentismos. Hay quienes rechazan y quienes admiten creencias, rituales y normas en forma diferenciada. Hay quienes siguen haciendo la crítica

⁷⁶ MILANESI, G.C. Op. cit., p. 103.

iluminista de la religión y quienes son indiferentes por opción o por reacción. Hay otros que mezclan elementos de la religión con posiciones únicamente humanistas. Y parece que es un grupo que tiende a aumentar en el próximo futuro.

2. Se va encontrando un pluralismo de opciones religiosas que va desde el polo fundamentalista (con formas intransigentes de religiosidad), hasta el polo de la completa desinstitucionalización del sentido en una religión “light”, pasando por las más diversas formas neorreligiosas (Nueva Era, Satanismo, nuevos movimientos religiosos...).

El pluralismo religioso constatado en la sociedad posmoderna puede deberse a diversas causas. Sciolla propone que la crisis de la autoridad de la iglesia y de la familia, ha provocado una pérdida de coherencia, integración y fuerza de las creencias⁷⁷. La pérdida de confianza en las fuentes tradicionales de autoridad y en la mayoría de las instituciones como tales ha provocado su diseminación y disagregación. Además, la aparición de nuevos "leaders" carismáticos ha acentuado y reforzado esa disagregación. Estos leaders proponen nuevas opciones y por su capacidad de conducción, arrastran grupos numerosos que producen la innovación religiosa. Es ésta una aplicación de la tesis de Weber sobre el liderazgo carismático.

Las carencias espirituales y personales no satisfechas por las religiones oficiales o institucionales, como sería el caso de la rígidez y entumecimiento de las formas institucionales, el no sentirse integrado y teniendo en cuenta como persona, el no tomas en su plenitud de experiencia vivida, el no dar la suficiente acogida a lo afectivo, lo emocional, etc., también se puede descubrir como factor causal de esa pluralidad de formas religiosas.

⁷⁷ SCIOLLA, Loredana. La natura delle credenze religiose nelle società complesse. En: Rassegna italiana di sociologia. N°. 4. p. 479-512.

La Nueva Era, por su parte, tiene una sutil red internacional de interacción social que explica la difusión de nuevas creencias:

A través de la estructura capilar de transmisión de las nuevas creencias, que no se basan en dogmas, pueden atraer más por lo fascinante misterioso, por las promesas de salud psicofísica y de experiencias nuevas y extraordinarias, ya que no por su absoluta credibilidad. En segundo lugar, la fuente de autoridad no es el sacerdote o líder carismático, sino la figura híbrida del experto-sabio-maestro que se parece más a un consejero espiritual y a un siquiatra que al ministro de un culto. Además el participante no es pasivo sino que participa activamente en experiencias profundas⁷⁸.

En la sociedad tradicional, había una socialización religiosa que, dentro de la institución cristiana, daba sentido a la totalidad de la vida. Las experiencias vividas por cada persona y las individualidades se sumergían por la socialización dada por la iglesia y la familia. La institución religiosa acumulaba los sentidos y los colocaba a disposición del individuo para que éste los aplicara a sus acciones particulares y a su conducta social.

Pero la crisis, como nos lo dicen Berger y Luckmann⁷⁹, se da cuando se presentan las siguientes circunstancias:

- Se pide absoluta comunidad de sentido a los miembros de una institución.
- Se da choque entre las exigencias de la institución y las decisiones personales.
- Se da la presencia y coexistencia de distintos sistemas de valores con otras comunidades de sentido. La consecuencia es el pluralismo⁸⁰.

⁷⁸ SCIOLLA, L. Op. cit., p. 508.

⁷⁹ BERGER, P.L. y LUKMANN, Th. Modernidad, pluralismo, crisis de sentido. Barcelona: Paidos, 1997.

⁸⁰ Ibíd., p. 40 - 50

La crisis viene no de la secularización sino del pluralismo moderno que conduce a la relativización total de los sistemas de valores, esquemas de interpretación⁸¹, socavando el conocimiento, la aceptación de todo lo dado por supuesto hasta ese momento. Esto conlleva un proceso de elección personal e individual de escogencia entre múltiples alternativas, proceso que produce la pluralidad religiosa pues cada uno escoge su parte de porción simbólica y la combina con otras porciones provenientes de otros caudales de sentido. Los medios de comunicación, y la comunicación en general hacen circular todo ese capital simbólico, estallado y fragmentado, por toda la cultura. Es un acto casi prometeico el realizado por el sujeto pues se replantea y se reorienta su vida de una manera personal y no institucional. Por su parte, las instituciones religiosas entran en una crisis de función pues su capital simbólico ya no es el único que dirige el actuar de los sujetos creyentes. Estos tratan de formar “pequeños mundos de vida, de sentido” para dar seguridad a su existencia y, a veces, se vinculan a grupos de religiosidad emocional en la acepción dada por Hervieu Leger, como veremos adelante.

3. Hay una dispersión de las creencias y de las normas morales. "Se da una liberación del capital simbólico sagrado o religioso que, incontrolado por las instituciones, vagaría por los intersticios de lo social a merced de los interesados o nuevos reconfiguradores religiosos"⁸². La religión católica no tiene el monopolio de lo religioso sino que éste se ve como flotando y cada uno toma lo que le gusta o satisface. Así, ese capital simbólico flotante puede dar origen a muchas y diferentes posturas religiosas⁸³.
4. La religiosidad es difusa y atipológica. En años anteriores, en términos globales, se podía decir qué creía y hacía un creyente. Vemos hoy que es

⁸¹ Ibid., p. 74 -75

⁸² MARDONES, J. M. Op. cit., p. 129

⁸³ CHAMPION, F. Op. cit., p. 741-771

muy difícil formar una categoría o tipología que acoja a las múltiples formas religiosas. Hay católicos que se autodenominan así, pero en sus creencias y comportamientos asimilan o practican creencias y comportamientos de otras fuentes simbólicas. Y lo mismo puede aseverarse de otros creyentes. Es como el estallido de la unidad simbólica en múltiples elementos que cada uno reconfigura y recompone.

Esa fragmentación de la coherencia doctrinal y moral produce una religión a la carta, como quien escoge su propio menú o arma su propio rompecabezas (un menú en un restaurante). Se presenta una menor aceptación de la mediación oficial y se da más espacio a la opción personal, y a la escogencia libre. Baja la presión de los órganos de control tradicional (escuela, iglesia, ambiente geográfico...) y cada uno, de manera personal, hace su religión. La pérdida del monopolio ejercido por una sola religión, produce una fluidificación de lo religioso que puede muy bien expresarse en lo que se llama la constelación de nuevos movimientos religiosos que desembocará también en la "nebulosa místico esotérica" de la sociedad contemporánea.⁸⁴.

5. Se da una búsqueda de la realización personal fuera de la institución, a causa de una conciencia individual ampliada. Tradicionalmente se formaba la unidad de la persona con base en unos pocos referentes. Hoy se debe formar la unidad del yo teniendo múltiples referentes, entre los cuales se escoge con criterios de bienestar individual. "Tomo lo que me sirve para mi vida", podría ser la regla de selección . No quiere decir esto que se llegue a una perversión en la elección, pues es claro que existen parámetros morales: el bien del cuerpo, el crecimiento personal o social, el bienestar síquico, la tranquilidad espiritual...

⁸⁴ CHAMPION, F. La nebuleuse mystique-ésotérique: orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines. En: CHAMPION, F; HERVIEU LEGER, D. (ed). De l'émotion en religion. Renouveau et tradition. Paris: Le Centurion, 1990

Los rituales y los comportamientos morales se asumen, no por obligación religiosa o tradición, sino por libre elección. El temor a un castigo desaparece, para mirar más a su utilidad personal o espiritual y al ser el autor de su propia vida y destino.

En cierta manera, se va hacia una religiosidad con las siguientes características:

- Voluntad
- Enfasis en la experiencia personal
- Búsqueda de la "utilidad" de la religión.
- Fluidez para permanecer o abandonar.
- Búsqueda de bienestar y realización personal
- Libertad para escoger las normas y las creencias.
- Bajo compromiso social y empeño político.
- Que tenga en cuenta lo afectivo y no sólo lo racional.
- Que de sentido de seguridad.

Es algo parecido a lo que plantea Hervieu-Leger de la nueva forma religiosa de la comunidad emocional⁸⁵.

La búsqueda de realización personal se hace independientemente de la institución pero no necesariamente contra la institución. La crítica "ácida" (de las filosofías materialistas de antaño, como la marxista, o el positivismo científico o alguna corriente psicoanalítica) no se presenta en el análisis de las iglesias o instituciones, más bien se reconoce el papel positivo de la religión en la sociedad. Pero se tiene un sentido crítico frente a las creencias y las normas, ("cristiano sí pero con conciencia"), y se reconoce a la religión como factor de integración pero en específicos aspectos de la interrelación social como en trabajo por derechos humanos o búsqueda de la paz. Se da una

calma en la crítica a la iglesia, pero se toma de ella sólo lo que me sirve para mi realización personal o familiar, de tal manera , que sirven los contenidos pero no la forma dogmática, innhibitoria de la conciencia.

6. Se percibe una nueva forma de asociación o agrupación. No parece haber mucho interés en pertenecer a grupos estables, institucionalizados, con compromisos serios de trabajo y servicio. Es poquíssima la pertenencia a grupos de proyección social o a grupos pastorales de formación y servicio. En cambio, hay la tendencia a pertenecer a grupos temporales, informales, de satisfacción mutua y personal. En una palabra, es la pertenencia a grupos "virtuales", no sólo en el sentido material del término (tener y usar Internet), sino en cuanto a nuevas formas de comunicación y de participación de mundos simbólicos y referenciales diferentes, ciberspacio al cual se entra de un modo no tradicional y mediado no por la presencia física de las personas, sino por la informática.
7. En el campo moral y de los comportamientos, hay también un alejamiento de las normas oficiales y de los modelos tradicionales. Se da la diseminación de comportamientos y cada uno acoge lo que le parece que está de acuerdo con su manera de pensar y vivir. El hogar nuclear, la sexualidad, el confort, la preocupación ecológica, son los lugares de la nueva moral construida a partir de una opción personal, sin tener en cuenta los dictámenes de la norma oficial. Así mismo , en el campo de la moral social, la defensa de los derechos humanos es el objetivo central de la moralidad y es el fundamento del actuar. El temor a los castigos o la autoridad del sacerdote no son ya más los referentes para el actuar. Así, el comportamiento se aleja de las normas oficiales, aunque siga la persona autodenominándose creyente. Ciertamente es más difícil reconstruir el universo simbólico que da seguridad, que reconstruir la trama de las relaciones sociales y de los comportamientos; en el

⁸⁵ HERVIEU LEGER, D y otros. La religione degli europei....Op. cit.

fondo, el cuerpo de creencias cristiano sigue imponiéndose mayoritariamente, aunque no así el cuerpo de normas morales.

8. La pertenencia a la iglesia institucional es débil como ya se analizó. La participación activa en grupos de iglesia es muy baja, así mismo el sentimiento de vinculación a la institución que implica un compromiso vital y existencial con ella. Prácticamente la pertenencia se sigue dando por la influencia de los vínculos familiares y la fuerza que todavía tiene la familia en el proceso socializador.
9. La parte cíltica o ritual también presenta cambios, aunque la participación en los ritos de eucaristía y comunión es bastante alta comparada con otras latitudes, la asistencia a ellos se da más por libre voluntad que por obligación o tradición. Se descubre el sentido experiencial de lo cíltico y se busca la emoción y la afectividad en ellos. Vamos hacia la religión de comunidad emocional, más que a una religión ritualista simplemente.

En el campo ritual, se notan dos tendencias que ya han sido estudiadas en Europa. La tendencia hacia la religiosidad emocional⁸⁶. Se nota como los universitarios buscan la experiencia religiosa, (no la simple aceptación de creencias), desean sentir emoción en las celebraciones, se adhieren a ciertos elementos religiosos por su función de bienestar y realización personal, tienden hacia la voluntariedad y “virtualidad” de las prácticas. El tipo de religiosidad pentecostal o carismática sería un modelo de esta tendencia.

La segunda tendencia que se va afirmando es la llamada “religiosidad festiva”⁸⁷. Berzano la define como una religiosidad que se organiza alrededor

⁸⁶ HERVIEU-LEGER, D. et al. *La religione degli europei*. Op. cit.

⁸⁷ BERZANO, L. *La religione nella società secolare*. En: *Rassegna Italiana di Sociologia*. N° 4. (Dic. 1995), p. 531 - 532.

de algunos ritos o ceremonias que solemnizan el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio y la muerte. Es una religiosidad que no tiene vínculos de continuidad con la iglesia institucional, pues más allá de estas celebraciones no hay pertenencia efectiva al grupo religioso⁸⁸. Muchos buscan el rito religioso para celebrar nacimientos, matrimonios, aniversarios, y sobretodo para despedir a los difuntos, sin que ésto implique un compromiso de pertenencia serio y continuado. Sobretodo los funerales siguen siendo realizados por practicantes y no practicantes, indicando que la muerte sigue siendo una realidad impactante aún en la modernidad.

En Francia, por ejemplo, más del 70% de los franceses se hacen todavía enterrar religiosamente, en un país donde sólo el 35% afirma creer en Dios⁸⁹.

Finalmente, la posmodernidad presenta una renovación de la religiosidad, pero con carácter plural, diverso y autónomo. Hay una recomposición de lo sagrado a través del ejercicio de la libertad y en consonancia con las exigencias del contexto, presentándose sin embargo, polarizaciones dignas de analizar: el fundamentalismo religioso y el absoluto pluralismo; el católico integrado plenamente y el indiferente o ateo; la aceptación de un Dios personal de un lado, y concepción de lo sagrado como fuerza, energía o luz, del otro lado; la rigidez heterónoma de la moral y la completa autonomía en el obrar. Las iglesias tradicionales no desaparecen pero sí ven cómo sus fieles adoptan comportamientos más libres en sus decisiones personales. La pertenencia religiosa continúa alta pues ella da seguridad, no hay que reinventar el sistema simbólico a cada momento (pertenencia nominal), pero la pertenencia subjetiva llega a ser algo personal, fruto de la libertad personal, de la igualdad y del pluralismo.

⁸⁸ Ibid., p. 531.

⁸⁹ BEAUGE, Florence. Vers une religiosité sans Dieu. En: Le monde diplomatique. (Septiembre 1997), p. 26. MORALES, María Camila. Francia vuelve a los brazos de la fe. En: El Tiempo. Bogotá 25 de octubre de 1998. p. 31A.

Hay una permanencia ambigua de la religión. Se da pérdida de la identidad institucional, pero no desaparición de la religión. Podría hablarse más de metamorfosis, cambio, reconstrucción y reconfiguración de la religión, que abolición de ella⁹⁰.

⁹⁰ Cfr. FERNANDEZ DEL RIESGO, M. La ambigüedad social de la religión. Ensayo de sociología crítica desde la creencia. Estella: Verbo Divino, 1987

BIBLIOGRAFIA

ABRIL, Gonzalo. Análisis semiótico del discurso. En: Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis, 1995.

ACEVEDO, Darío. Lo religioso en las pugnas político partidistas en Colombia: las huellas de una permanencia. Medellín: Universidad Nacional. Facultad de Ciencias Humanas. Octubre de 1993.

ACQUAVIVA, Sabino. L'eclissi del sacro nella società industriale. Milán: Comunitá, 1961.

----- Religione e irreligione nell'età postindustriale. p. IX. Prefacio a DE SANDRE, Paolo. Sociología delle religiosità. Roma: A.V.E., 1967.

ALFONSO, Luis Alberto. Dominación religiosa y hegemonía política. Bogotá: Punto de Lanza, 1978.

ALFORD, Robert. Paradigms of relations between state and society. En: LINDBERG, L; ALFORD, R; CROUCH, C y OFFE, C (Eds). Stress and contradiction in modern capitalism. Toronto: Lexington, 1975.

ALLEN-WHITT, J. Toward a classdialectical model of power: an empirical assessment of three competing models of political power. En: American Sociological Review. Vol. 44 (Feb. 1979), p. 81-100.

ALONSO, Luis Enrique. El lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa. En : Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: síntesis, 1995.

ARANGO, Gloria Mercedes. La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos. 1828-1885. Medellín: Universidad Nacional, 1993.

ARBOLEDA MORA, Carlos. El politeísmo católico: Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia Siglos XIX - XX. Medellín, 1995. Trabajo de grado (Magister en Historia). Universidad Nacional.

----- Iglesias, sectas y pastoral. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, 1977.

----- Posesión diabólica, brujería y sectas satánicas. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, 1998.

APARICIO, Rosa. La nueva identidad social de los creyentes españoles. En: Política y Sociedad. Nº 22 (1996); p. 141.

AVILA, Rafael. Contradictions within the colombian church. s.l. s.e.

BARKER, E. I nuovi movimenti religiosi. Milán: Mondadori, 1991.

----- I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica. Milán: Mondadori, 1992.

----- et al. 20 ans après: changements dans les nouveaux mouvements religieux. En: Social Compass. Vol. 42,2. (1995); p. 147 - 276.

BARTHES, Roland. Elementos de semiología. Barcelona: Paidós. 1990.

BAUBÉROT, J. La morale laïque contre l'ordre moral. Paris: Le Seuil, 1977.

BAUDRILLARD, Jean. En: La transparencia del mal. Barcelona: Anagrama, 1991.

BEAUGE, Florence. Vers une religiosité sans Dieu. En: Le monde diplomatique. (Sep. 1997); p. 26.

BECKFORD, J. A. Tendenze e prospettive. En: HERVIEU-LEGER, D. La religione degli europei. Torino: Fondazione Agnelli, 1992.

----- . Nuove forme del sacro. Bolonia: Il Mulino, 1990.

BEERMAN, M. Wiederverzauberung der Welt, München, 1983.

BELLAH, R.M. Al di lá delle fedi. Brescia: Morcelliana, 1975.

BENOIT, André. Valeurs sociales, transmises par l'enseignement secondaire des églises et de l'état en Colombie. En: Social Compass, Vol. 6 N° 1 (1969); p. 29-49.

BERGER, Peter. Rumor de ángeles. Barcelona: Herder, 1975.

----- . Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona: Herder, 1975.

----- . The sacred Canopy. New York: Doubleday, 1967.

BERGER, P; BERGER, B. y KELLNER, H. Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia. Santander: Sal Terrae, 1979.

BERGER, P.L y LUCKMANN, Th. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. Barcelona: Paidós, 1997.

BERIAIN, Josetxo. Dinámica de estructuración en las sociedades modernas. En: Papers. Revista de sociología. Universidad Autónoma de Barcelona. N° 50, (1996); p. 40-41.

BERTAUX, Daniel. Los relatos de vida en el análisis social en Historia y fuente oral. N° 1 (1989); p. 87-96.

BERZANO, Luigi. La religione nella società secolare. En: Rassegna Italiana di Sociología, Vol. 36, Nº 4. (1995); p. 513 - 538

Beyond Belief. New York: Harper and Row, 1970

BRITTO GARCÍA, Luis. El imperio contractual del rock a la posmodernidad. Caracas: Nueva Sociedad, 1991

CABALLERO, J.M. Diario de la independencia. En: POSADA, E. e IBAÑEZ, Pedro. La patria boba. Bogotá: Imprenta Nacional, 1902.

CANALES, Manuel y PEINADO, Anselmo. Grupos de Discusión. En: Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis, 1995. p. 288

CARDENAS, Eduardo. Religiosidad popular y métodos pastorales en la vida colombiana de la Nueva Granada. En: CELAM. Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Bogotá. Celam. 1997.

CARDUS, Salvador. La sexualidad como forma de religión. En: DIAZSALAZAR, Rafael y otros. Formas modernas de religión. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

CARRIER, Hervé. Psico-sociologia del vincolo di appartenenza alla Chiesa. En: CARRIER, H. y PIN, E. Saggi di sociologia religiosa. Roma: A.V.E., 1967.

-----. Psicosociología dell'appartenenza religiosa. Turín: LDC, 1965.

CARRIER, Hervé y PIN, Emile. Psicosociología dell' appartenenza religiosa. Turín: L.D.C, 1966.

-----, Ensayos de Sociología Religiosa. Madrid: Ediciones Mensajero, 1969.

CASTILLO, Gonzalo. The Colombian Concordat: in light of recent trends in Catholic Thought concerning Church-State relations and religious liberty. En: CIDOC. Sondeos Cuernavaca: N° 22, (1968).

CATAÑO, Gonzalo. La Sociología en Colombia: Un balance. En: La sociología en Colombia: balance y perspectivas. Memoria del III Congreso Nacional de Sociología. Bogotá: Agosto 20-22 de 1980.

CEBALLOS, Diana. Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: Un duelo de imaginarios. Medellín: Universidad Nacional, 1992 - tesis-.

CEREZO, Prometeo. Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano. En: AA.VV. La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Madrid: CSIC, 1984.

CESAREO, Vicenzo et al. La religiosità in Italia. Milán: Mondadori, 1995.

CHAMPION, Francoise y HERVIEU - LEGER, D. De l'emotion en religion. Renouveaux et traditions. Paris: Le Centurion, 1990.

----- La nebuleuse mystique-ésotérique: orientations psyco-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines. En: CHAMPION, F. y HERVIEU LEGER, D. (Eds). De l'émotion en religion. Renouveau et tradition. Paris: Le Centurion, 1990.

----- La Nébulense mystique - ésotérique En: MARTIN, J.B; LAPLANTINE, F. (Eds). Le Défi magique. 1. Lion: PUL, 1994.

----- Religieux flottant éclectisme et syncrétismes. En: DELUMEAU, J. (Eds). Le fait religieux. Paris: Fayard, 1993.

COLE, SGERSHUNY; J; y MILES, I. Scénarios du développement mondial. En: Futuribles. N° 15 (May.-Jun. 1978); p. 259-287.

COLMENARES, German. La ley del orden social: Fundamento profano y fundamento divino. En: Boletín cultural y bibliográfico. Banco de la República. Vol. 27 N° 22, (1990); p. 3-20.

COLOMBIA. Constitución Política de Colombia 1991. Medellín: Distribuidora Condorito, 1992.

CRESPI, F. Crisi del sacro, irreligione, ateismo. En: Rivista di Sociología, Vol. 3 N° 6 (1965); p. 33-64

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DE PLANEACIÓN METROPOLITANA. Anuario Estadístico Metropolitano. Medellín 1994 y 1995.

DE SPINOZA, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

DE VULPIAN, A. Cambio socio-cultural en Europa: homogeneidades y diferencias. En: AA.VV. Hombre y cultura: reflexión sobre nuestro mundo cultural. Bilbao: Universidad. Deusto, 1988.

DIAZ CAMACHO, Pedro. La religiosidad popular en la historia de Colombia. Bogotá: Códice, 1996.

DIAZ-SALAZAR, Rafael. La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente En: DIAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador y

VELASCO, Fernando (Eds). Formas modernas de religión. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

DIEZ DEL RIO, I. Posmodernidad y nueva religiosidad. En: Religión y Cultura. Vol. 39, Nº 184 (1993); p. 55 - 91.

DIX, Robert. Colombia: The political dimensions of change. New Haven: Yale University press, 1967.

DUBY, G. El año mil. Barcelona: Gedisa, 1992

DUMAZEDIER, Joffre En: FRIEDMAN y NAVILLE. Trabajo y Ocio. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

DURKHEIM, Emile. Le forme elementari della vita religiosa. Milán: Comunitá, 1963.

----- . Las reglas del método sociológico. Buenos Aires: Schapire Editor, 1973.

ECO, Umberto. Das irrationale gestern und heute. Frankfurt: 1987.

ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Madrid: Planeta-Agostini, 1985.

ESTRUCH, Joan. La innovación religiosa. Barcelona: Ariel, 1972.

FALS BORDA, Orlando. Violence and the break-up tradition in Colombia. En: VELIZ, Claudio (Eds).. Obstacle to change in Latin America. Londres: Oxford University Press, 1965.

FERNANDEZ DEL RIESGO, M. La ambiguedad social de la religión. Ensayo

de sociología crítica desde la creencia. Estella: Verbo Divino, 1997.

FERRAROTTI, Franco. Una fe sin dogmas. Barcelona: Península, 1993.

FREUD, Sigmund. Obras completas. Madrid: Biblioteca Nueva. 1973.

----- Psicología de las masas. Madrid: Alianza Editorial, 1979

----- Moisés y la religión monoteísta. Buenos Aires: Lozada. 1993.

FRIEDE, Juan. Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y Fundación de Bogotá. Bogotá: 1960.

GEERTZ, C. Islam. Brescia: Morcelliana, 1973.

GLOCK, C y STARK, R. Religion and society in tension. Chicago, 1965.

GLOCK, C. On the study of religious commitment En: Review of Recent Research Bearing on religions and character formation. (Jul.-Ag. 1962).

GOLCONDA. El libro rojo de los curas rebeldes. Bogotá: Muniproc, 1969.

GOLDARACENA DEL VALLE, Celso; GUERRERO PÉREZ, Charo y SANTOS SEDANO, Alfonso C. Cinco teorías sobre la religión: La religión en la obra de Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud. La Coruña: Iris. 1994.

GONZÁLEZ, Fernán. Partidos políticos y poder eclesiástico. Bogotá: Cinep, 1977.

GORDON Ch., V. Nacimiento de las civilizaciones orientales. Barcelona: Ediciones península, 1968.

GREELEY, Andrew. El hombre no secular. Persistencia de la religión. Madrid: Cristiandad, 1974.

----- Religion in the year 2000. New York: Sheed and Ward, 1969.

GUSHIKEN MIYAGUI, Roberto e HINCAPIÉ de VILLEGAS Carmen Rosa. Representación Social de la Infección por VIH/SIDA en estudiantes de primer semestre de pregrado en algunos programas de la universidad de Antioquía. Medellín: Universidad de Antioquía, Facultad de Salud Pública. Medellín. 1996.

GUZMAN, Germán. El padre Camilo Torres. México: Siglo XXI.

HADDOX, Benjamin. Sociedad y religión en Colombia. Bogotá: Tercer mundo y Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

HENAO DELGADO, Hernán. Territorios, espacios e instituciones de la socialización en la Antioquia actual. En: ANTIOQUIA. Gobernación de Antioquia: Agosto 1989 - Agosto 1990: Realidad social. Medellín: Editora Nacional de Colombia, 1990.

HERVIEU - LÉGER, D. et.al. La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania, Ungheria. Turin: Fundación G. Agnelli, 1992.

----- La religion pour Memoire. París: Du cerf, 1993.

----- Religions et modernité. Conferencia-debate en la Ecole Normale Catholique. 23 Abril de 1997.

HOUTART, Fr. La Iglesia latinoamericana en la hora del concilio. Bogotá: Feres, 1963.

INSTITUTO COLOMBIANO PARA EL FOMENTO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR. Estadísticas de la Educación Superior en Colombia. Bogotá: ICFES. 1975, 1992, 1995.

-----, Estudio sobre aspirantes a ingresar a la educación superior. Bogotá: ICFES, 1994.

INGLEHART. El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas. Madrid: CIS y Siglo XXI, 1991.

IZQUIERDO, Gabriel. El mundo religioso afro-americano del litoral pacífico. En: Theologica Xaveriana. N° 71 (1984); p. 221.222.

INTROVIGNE, M. y MAYER, J.F. (Ed). L'Europa delle nuove religioni. Turin: LDC, 1993.

INTROVIGNE, M. Le nuove religioni. Milán: Sugar Co, 1989.

JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Bogotá: Themis, 1964.

JIMENEZ CADENA, G. Sacerdote y cambio social. Bogotá: Tercer Mundo, 1965.

JIMENEZ URIBE, C. Vivencias religiosas y categorías socio-económicas en Bogotá. Bogotá: Universidad Javeriana, 1972.

LALOUX, Joseph. Manual de iniciación a la sociología religiosa. Barcelona:

Nova Terra, 1968.

LAPLANCHE, Jean y BERTRAND PONTALIS, Jean. Diccionario de Psicoanálisis. Madrid: Labor, 1974.

LENSKI, G. Religious Factor. New York: Garden City, 1963.

LUCKMANN, Thomas. La religione invisibile. Bolonia: Il Mulino, 1969.

----- La religión invisible. Salamanca: Sígueme, 1973

MALDONADO, Oscar. Il futuro della religione a Cuba e in Colombia. En: IDOC 2 (1975); p. 31-54.

MALLEY, Francois. Chrétiens marxistes in Amérique Latine. En: Lumière et Vie Nº 117-118 (1974); p. 31-54.

MARDONES, José María. De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. En: Política y Sociedad. Nº 22 (1996); p. 126.

----- De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. En: Política y Sociedad. Nº 22 (1996), p. 123-135.

----- La sensibilidad religiosa actual: posibilidades y riesgos. En: revista Umbral XXI. México. Número especial (1996); p. 81.

MARZAL, Manuel. La cristalización del sistema religioso andino. En: CELAM. Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Bogotá: Celam, 1997

MAYER, J.F. Le sette. Milán: Effe di Effe, 1990.

MERTON, Robert. Teoría y estructura sociales. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

METHOL FERRE, Alberto. Marco histórico de la religiosidad popular. En: CELAM. Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Bogotá: Celam, 1977.

MILANESI, G.C. Sociologia della religione.

MILTON YINGER, J. Religión, persona, sociedad. Madrid: Razón y fe, 1969.

MION, R. La religione dei giovani dopo il crollo delle ideologie. En: Tuttogiovani notizie. Nº 32 (Oct. - Dic. 1993); p. 5 -44.

MONTES DUQUE, H. M. y ROJAS GARCÍA, B. Religiosidad y clase social. Bogotá: Universidad Javeriana, 1969.

MORALES, M.C. Francia vuelve a los brazos de la fe En: El Tiempo. Bogotá. (25.10.98); p. 31A.

MOSCOVICI, Serge. Psicología Social. Barcelona: Paidos, 1986 Vol. 2.

MUÑOZ, Germán y MARÍN CAICEDO, Marta. Acercamiento al universo simbólico de la Juventud. En: Vinculum 186/87. (Oct. 1996 - Ab. 1997); p. 17.

NATALE, Aldo. Risveglio religioso. Nuove forme dilaganti di religiosità. En: Credere Oggi. Nº 11(1991); p. 5-24.

NAVARRO Pablo, DIAZ, Capitolina. Análisis de contenido. En: DELGADO, J.M. y GUTIÉRREZ, J. (Editores). Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales. sl., sn., 1995.

OCAMPO G., Carlos. La institución: una aproximación del concepto. En: Rev. Pensamiento Humanista. Medellín: Nº 3 (1995); p. 37 - 43.

O'DEA, Thomas F. Sociologia della religione. Bolonia: Il Mulino, 1968.

OTTO, Rudolf. Il sacro: L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale. Milán: Feltrinelli, 1966.

PACHÓN, Joaquín. Jóvenes y contextos de significación. En: Vinculum. Nº 186/87 (Oct. 1996 - Ab. 1997); p. 77.

PARSONS, Talcott. The social system. Glencoe: Free Press, 1951.

----- El sistema social. Madrid: Ediciones Castilla. 1966.

PARSONS, Talcott y otros. Sociología de la religión y moral. Buenos Aires: 1968.

PEREZ ARROYAVE, Clara Lucía. Caracterización de los jóvenes de Medellín. Medellín: Corporación Paisajoven, 1997.

PÉREZ, C. y LONDOÑO O. Caracterización de los jóvenes de Medellín. Medellín: Fundación Social y Secretaría de Bienestar Social. Medellín 1997.

PÉREZ G., D. y MEJÍA M. De calles parches y galladas". Bogotá: Cinep, 1996.

PÉREZ ISLAS, José Antonio. Memorias y olvidos. Una revisión sobre el vínculo de lo cultural y lo juvenil: En: Seminario Internacional, Qué sabemos de los jóvenes?. Estado del arte de la investigación sobre la juventud. Santafé de

Bogotá: Sep. 4, 5 y 6 de 1996.

PÉREZ, Gustavo y WUST, Isaac. La Iglesia en Colombia. Estructuras eclesiásticas. Bogotá: Feres, 1961

.----- El problema sacerdotal en Colombia. Bogotá: Feres, 1962.

----- The church and social revolutions in L.A. En: Concilium. (Jun. -1968); p. 117-126.

PIETTE, A. Les religiosité seculieres. Paris: PUF, 1993.

PIKE, Frederick (Ed). The conflict between church and state in Latin América. New York: Alfred Knopf, 1967.

PIN, Emile. Visioni del mondo e trasformazioni socioculturali. En: CARRIER, H. y PIN, E. Saggi di sociología religiosa. Roma: AVE, 1967.

RESTREPO, Gabriel. El departamento de sociología de la universidad nacional y la tradición sociológica colombiana. En: La Sociología en Colombia: Balance y perspectivas. Memoria del III Congreso Nacional de Sociología. Bogotá: Agosto 20-22 de 1980.

RESTREPO GALLEGOS, Beatriz. Religiosidad y moral en Antioquia. En: ANTIOQUIA. Gobernación de Antioquia: Agosto 1989 - Agosto 1990: Realidad Social. Medellín: Editora Nacional de Colombia, 1990.

REYES, Catalina. Iglesia y sociedad en Colombia 1850-1950. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1992.

RIIS, Ole, TARNOWSKI, Marek y otros. La religione degli europei II. Un

dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo. Torino: Fondazione Agnelli, 1993.

RODRÍGUEZ F., Jaime. Educación Católica y secularización en Colombia. Bogotá: Librería Stella, 1970.

SANDOVAL, Carlos. Enfoques y modelos de investigación cualitativa. En: II Seminario Nacional de Investigación cualitativa. Medellín, CINDE. 20, 21, 22 de abril de 1994. p. 1-19

SAPIR, Edward. Culture, language and personality. Berkeley: University of California Press, 1960.

SAVATER, Fernando. La ética. Conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1998.

SCARVAGLIERI, Giuseppe. Sociologia della religione. Roma: PUG, 1973.

----- La religione in una società in transformazione. Lucca: Maria Pacini Fazzi, 1978.

----- Sociología della religione. Roma: P.A.A, 1973.

----- La vita Religiosa degli assisani. Padua: Edizioni Messaggero, 1980.

SCHARF, B. El estudio sociológico de la religión. Barcelona: Seix Barral, 1974.

SCIOLLA, Loredana. La natura delle credenze religiose nelle società complesse. En: Rassegna Italiana di Socialogia. 1995 Vol. 36, Nº 4. (1995); p. 479 - 512.

Seminario internacional sobre el uso de las historias de vida en las ciencias sociales: teorías, metodologías y prácticas: Ponencias. Santafé de Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1992

SERVIER, Jean. El hombre y lo invisible. Caracas: Monte Avila Editores. 1964.

TAYLOR, S y Bogdan, R. La búsqueda de significados. En: Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós, 1992.

TOMASI, L. (Ed). I giovani e le religioni in Europa: Persistenze valoriali e nuovi orientamenti. Trento: Reverdito, 1993.

TORRES, Camilo y CORREDOR, Berta. Las escuelas radiofónicas de Sutatenza - Colombia. Bogotá: CIS, 1961.

VATIMO, Gianni. Creer que se cree. Barcelona: Paidós. 1996.

VALLIER, Ivan. Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Buenos aires: Amorrtu, 1971.

VELASCO Juan Martín, La crisis de los valores en las sociedades avanzadas. En: revista Umbral XXI, México. número especial, (1996); p. 57.

----- Ser cristiano en una cultura postmoderna. En: Revista Umbral XXI. México. número especial. (1996); p. 85.

VERNON, G.M. Sociology of religion. New York: Mc Graw-Hill, 1962.

WACH, J. Sociology of religion. Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1994.

WEBER, M. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona:

Península, 1973.

----- Estratificación social y religiosidad. En: FURSTEMBERG, F. Sociología de la religión. Salamanca: Sigueme, 1976.

----- Sociology of religion. Boston: The Beacon Press, 1963.

WILSON, Bryan. Religion in secular society. Londres: Watts, 1966.

YAMPEY N. Prólogo al libro de Freud, S. Moisés y la religión monoteísta. Buenos Aires: Lozada, 1993.

YINGER, J.M. Religión, persona, sociedad. Madrid: Razón y fe, 1969.

ZOCCATELLI, P. Ritorno del sacro, “sette” e Fede cattolica. Internet members. Tripod.com/~unavocegrida/sette.htm.