

**JÓVENES Y RELIGIÓN EN UN MUNDO EN CAMBIO.
El caso de los jóvenes chilenos**

[Índice](#) [home](#) [Autores deste número](#)

Javier Romero Ocampo

Contexto

El mundo está cambiando es una frase presente en la mayoría de los artículos que quieren dar cuenta de la actualidad, en nuestro caso esta afirmación es central a la hora de pretender describir, explicar y comprender la forma en que los jóvenes se relacionan con lo religioso. Hay nuevas expresiones de esta relación que poco a poco se desentienden de la tradición y toman distancia de la institución eclesial.

Estas nuevas prácticas y discursos se expresan en medio de grandes cambios que trae consigo el movimiento de transición epocal. Esta transición entre estos dos modos de vida está marcada por una pugna, muchas veces nada de silenciosa, entre elementos que resisten al cambio y la instalación de nuevas formas de comprensión y acción frente al mundo. La necesaria convivencia entre elementos tradicionales e innovadores marca la presente transición de modelos, lo que funda espacios para que se vinculen elementos que nunca antes convivieron. Lo paradójal es la referencia necesaria, lo que en cierta forma ha sido conceptualizado como lo sincrético lo híbrido, la mixtura... en fin una serie de conceptos que dan a entender que estamos frente a una realidad constituida con elementos diversos, inesperados y contradictorios que van dando identidad a este nuevo tiempo.

Uno de los campos¹ en los que este proceso se expresa con mayor fuerza es el religioso, por ello el presente artículo centra su mirada en las mutaciones de lo religioso en referencia a lo que pasa con los jóvenes.

¹ Nos referimos a la noción de campo como la define Bourdieu, Pierre (2002) cuando afirma que es un “sistema simbólico estructurado que funciona como principio de estructuración”.

El lugar de lo religioso en el mundo actual ha sido modificado en relación a lo que representaba hace cuarenta, cincuenta o quizás sesenta años atrás, se puede afirmar, sin temor a equívoco, que hay algunos cambios como por ejemplo la forma en que los sujetos expresan públicamente el fervor religioso, el nivel de las prácticas, las formas de adscripción, las aperturas a la mezcla de tradiciones, etc. que son indicadores de modificaciones sustanciales del campo religioso. Estas nuevas formas de expresión son las que queremos abordar en el mundo juvenil.

Una primera y necesaria afirmación que guía esta reflexión es que se ha venido desarrollando una progresiva metamorfosis de lo religioso en la sociedad actual, la que ha sido acompañada de una paulatina resignificación de la relación de los sujetos con este ámbito de la vida. La metamorfosis de lo religioso se expresa a nivel general, en el paso de la centralidad de lo religioso como eje ordenador de la sociedad a un lugar secundario en donde la primacía de las capacidades de elección del sujeto dejan en el mismo nivel a lo religioso con el resto de los campos posibles de elección racional de los sujetos. En este marco el sujeto incorpora lo religioso desde sí mismo, relegando a lo religioso al sistema de elecciones del mundo privado, no sólo privatizando el sistema de elección de los elementos religiosos, sino que también sus alcances en la construcción de identidad personal.

Un rasgo fundamental de las sociedades modernas es que para ser denominadas como tales han debido pasar por un proceso de “...profanización ... que comienza con el desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo y conduce a la conformación de esferas autónomas culturales de valor (cognoscitivo-instrumental, práctico-moral, expresiva) cada una de las cuales funda sus objetivaciones (ciencia y filosofía, ética y derecho, estética y artes) en principios propios y establece legalidades internas para el abordaje de los problemas teóricos, práctico-morales y estéticos” (López: 1991; 47 y 48). Estas objetivaciones crean esferas de realización concreta expresadas en modelos de vida específicos entre los que se encuentra lo religioso, que además de ser un producto es a la vez productor, o estructura estructurante, como diría Bourdieu (1971) que tiene un efecto de consagración que se especifica en una acción que “... convierte los límites de derecho, por sus sanciones santificantes, los límites y barreras económicas

y políticas de hecho y, en particular, contribuyendo a la manipulación simbólica de las aspiraciones que tienden a asegurar el ajuste de las esperanzas vividas con sus posibilidades objetivas... inculcando un sistema de prácticas y de representaciones consagradas en donde la estructura (estructurada) reproduce bajo una forma transfigurada, por lo mismo irreconocible, la estructura de las relaciones económicas y sociales en vigencia en una formación social determinada...”²

Los cambios modernos producen una vacilación a nivel del orden social, dentro de las que destaca el abandono progresivo de las certezas, resguardadas fundamentalmente por la Iglesia; se alza un nuevo orden que se expresa en palabras tales como la ciencia, el progreso, la razón y la historia; es el tiempo del hombre, en esto la religión tiene poco que decir; “... la modernidad... sitúa al ser humano en el centro del mundo, lo erige en la medida de todas las cosas, en contra de la visión del mundo teocéntrica que prevalecía en la Edad Media ... El mundo deja de ser el orden creado por Dios y pasa a ser “naturaleza”, con una lógica propia y autónoma que el sujeto debe controlar” (Larraín: 1996; 20 y 21). La nueva sociedad moderna se erige en torno a la posibilidad de libertad que da el desarrollo de la racionalidad del ser humano. Esta nueva época tiene como pilares centrales “1) Los estados nacionales soberanos... 2) la tecnología científica... 3) el racionalismo burocrático... 4) la búsqueda del máximo beneficio...5) la secularización y trivialización de la religión, y la utilización de lo espiritual con unos fines abiertamente profanos, como su más característica actitud frente a lo sagrado” (Cox: 1985; 174).

Específicamente, en lo religioso “La modernización y las mutaciones que genera (el mundo moderno) no necesariamente amenazan a la religión, incluso ella se revitaliza.” (Parker: 1996; 66). Con esto entendemos que la nueva fuerza de lo religioso se expresaría en formas que, de manera coherente con el proceso de transición de la sociedad, vincularían tradiciones y prácticas de distinto origen, lo que se constituye en nuevas formas de expresión de lo religioso.

² Bourdieu, Pierre: “Génesis y estructura del campo religioso”, en Revista Enfoques sociológicos, Universidad de Concepción, Marzo de 2002. Páginas 14 y 15.

Lo que hoy llamamos el mundo postmoderno implica para lo religioso, y fundamentalmente para la institución eclesial, que “...la población pueda escoger entre varios tipos de religión, o abraza absolutos e ídolos secularizados...” (Irrarázaval: 1993; 101 y 102). También, los sujetos reelaboran su relación con lo religioso prescindiendo de las indicaciones institucionales y tradicionales, reinterpretando y reelaborando esta relación, en el marco de un proceso de reorientación de la acción social, que privilegia la orientación de los sujetos desde su capacidad de elección, “la responsabilidad personal adquirió una nueva significación: el individuo debía orientarse por sí mismo en muchas oportunidades cruciales para su vida, sin la guía paternal y señorial de los superiores civiles y eclesiásticos y del grupo social... La inseguridad, incertidumbre, soledad o desamparo individuales, constituyen las consecuencias de la libertad y del avance del proceso de secularización y representa un desafío permanente a la capacidad humana de crecimiento y maduración.” (Cantolla: 1993; 41).

El proceso de secularización que acompaña todo este cambio de época lo hemos entendido como “...un proceso de transformación de la conciencia y del sentimiento religioso, transformación que se da a varios niveles y en diversos planos del código simbólico” (Parker: 1996; 117). Destaca en este proceso “... el reconocimiento universal de la autonomía de lo secular;... la descristianización, entendida en el estricto sentido como un abandono general de fe cristiana. Ambos procesos son simultáneos; históricamente se han desarrollado juntos. Y hay que reconocer que no sólo son paralelos sino también correlativos.” (Davis: 1970; 13). Este proceso modifica el campo de lo religioso en lo que se refiere a su importancia pero fundamentalmente en lo relacionado con la estructuración de un nuevo equilibrio de fuerzas y de tensiones entre los distintos agentes involucrados, es así que el monopolio del catolicismo se quiebra introduciendo nuevas opciones religiosas. Se privatiza la fe, como efecto del creciente desarrollo del individualismo lo que unido a la autonomía del sujeto dejan abierta la posibilidad a reinterpretar el sentido de lo religioso en nuestras vidas, “un desplazamiento progresivo de la religión fuera de la esfera pública y su confinamiento en el ámbito privado” (Parra: 1995; 51). En este sentido podemos concordar con Berman (1982) cuando plantea que la figura arquetípica de la modernidad es Fausto, “el hombre que se convierte en arquitecto de su vida, que rechaza todo límite y está en una

búsqueda perpetua; todo fin es para él sólo un nuevo comienzo. Vive en un mundo donde “todo lo sólido se disuelve en el aire” (Portocarrero: 1993; 171).

El mínimo esquema teórico propuesto, es un marco referencial general, este marco no es verificable completamente en ninguna sociedad, y en el caso de nuestro continente tiene algunas especificidades que es necesario al menos enumerar. La primera característica es que los procesos de modernización son recientes y en algunos casos aún no verificable, y qué decir del proceso de instalación de la postmodernidad que aún es cuestionado. Para la literatura especializada el punto de partida del proceso de instalación de la modernidad podría estar remitido al momento de la llegada de los españoles al continente, lo que marca una impronta: la modernidad en sus inicios es intercultural, mixtura, barroquismo, lo híbrido, expresiones diversas que dan sentido a esta aseveración. La pregunta por la identidad puede ser respondida desde lo indo, afro, ibero americano como lo propone Hopenhayn (1998).

Para Lanz (1998), "Latinoamérica vive un intenso proceso de postmodernización de su cultura, su vida política y su mandato intersubjetivo", afirmación que nos pone en otro registro, pero que implica una nueva óptica a asumir: este cambio implica la modificación progresiva de las prácticas sociales que clausuran paulatinamente los pactos sociales que hacen funcionar los sistemas de partidos, las formas de trabajo, la educación, etc. Esta nueva atmósfera, insistimos no funda un quiebre definitivo con el pasado reciente, implica más bien fisuras que cuestionan lo dado, así por ejemplo: la caída de los grandes megarelatos, la pérdida de la eficacia institucional de los partidos, la iglesia, entre otros, la emergencia de identidades diversas fundadas en la diferencia, entre otras cosas van creando fisuras que abren nuevos caminos. En este sentido el proceso globalizador al que asistimos repone la pregunta respecto a si somos o no postmodernos, pero ahora en perspectiva de conexión mundial. Para los teóricos preocupados de disipar las dudas respecto de nuestra identidad lo que caracteriza la emergencia de lo postmoderno es el desencanto expresado como categoría que designa cierta crisis de la identidad personal y colectiva.

Todo este debate, aún en desarrollo y en medio de una fuerte disputa semántica, se enmarca en una serie de paradojas continentales donde la central es que estamos entreverados entre el “postmodernismo por osmosis” en medio de una “modernidad pendiente” (Hopenhayn, 1995: 178). Esta paradoja indica que hay ámbitos en los que incluso podemos encontrar conviviendo elementos típicamente premodernos con elementos modernos y postmodernos. Un ámbito que expresa esta paradoja es el religioso donde la convivencia de lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno es parte constituyente de su desarrollo.

El desencanto posmoderno contempla como desafío valorar la articulación de las diferencias sociales. Asumir la heterogeneidad social como un valor e interrogarnos por su articulación como orden colectivo, es justamente en esto que el presente artículo centra su mirada, en la explosión de nuevas formas de concebir la relación con lo religioso desde el mundo juvenil. Queremos explorar esta emergencia de diversidades en los jóvenes, por ser un grupo etéreo mayormente expuesto a las tecnologías de este tiempo y abiertos a la crítica de lo dado.

Nos permitimos partir de algunas afirmaciones. Si tomamos como referencia las Encuestas Nacionales de Juventud realizadas por el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV), podemos decir que desde el año 1997 a la fecha, si sumamos los porcentajes de quienes se declaran católicos y evangélicos, este porcentaje no baja del 65%, por lo que se puede afirmar que la identificación religiosa de los jóvenes es mayoritaria. La Quinta Encuesta Nacional de Juventud señala que un 56,2% se declara católico, el 13,8% se declara evangélico³. En un estudio realizado por CISOC-Bellarmino (2005)⁴ se encuestó a alumnos de cuarto medio de colegios católicos y laicos, el porcentaje de alumnos de colegios laicos que declaran pertenecer a la religión católica fue de 46,6%. En el caso de los colegios católicos la proporción de alumnos de esa religión ascendía al 70,6%. Esta última cifra marca un descenso de 11,6 puntos porcentuales si se la compara con la que se obtuvo en un estudio realizado hace 15 años con una muestra de

³ INJUV: “Quinta Encuesta Nacional de Juventud”, Santiago de Chile, 2007, 306 págs. P. 143.

⁴ “Jóvenes: Orientaciones valóricas, Religión e Iglesia Católica”. Equipo de CISOC-Bellarmino, Santiago de Chile, 2005.

alumnos de Cuarto Medio de colegios católicos de Santiago.⁵ Las diferencias internas en la pertenencia religiosa, tomando como referencia a los católicos y evangélicos en la Quinta Encuesta Nacional de Juventud, se expresan principalmente en cuanto al género ya que en el caso de los católicos las mujeres representan un 61,3% y los hombres un 51,2%, no habiendo otras diferencias significativas en cuanto a edad, nivel educativo y nivel socioeconómico. En cambio, en el caso de los evangélicos no se presentan mayores diferencias en cuanto a género y edad, pero si en cuanto a nivel educativo y nivel socioeconómico, en ambos casos si aumenta el nivel hay menor presencia de jóvenes que se declaren evangélicos.

El otro aspecto en donde podemos hacer afirmaciones es en las creencias, es así que los mayores porcentajes, que entrega la Quinta Encuesta Nacional de Juventud, están referidas a la alta creencia en Dios, Jesucristo, los Ángeles, y los Santos, todos por sobre el 50%. Estos datos son coincidentes con la citada encuesta de CISOC-Bellarmino que señala que la creencia en Dios, tanto en jóvenes de colegios católicos como no católicos sobrepasa el 70%, y específicamente las imágenes de Dios que más se valoran son la de un Dios como padre bondadoso, omnipresente y creador, en cambio las menos valoradas son las imágenes de Dios como juez supremo, indiferente y castigador.

La escasa práctica religiosa de los jóvenes es otra característica de nuestro tiempo. La Quinta Encuesta Nacional de Juventud muestra que quienes asisten semanalmente a ceremonias y templos, exceptuando ceremonias de Matrimonio, Bautizo o Funeral, son un 13,4%, los que asisten una vez al mes un 6,7%, y asisten sólo ocasionalmente un 33,7%, quienes no asisten nunca llegan a un 44,1%. Un 12,2% de los jóvenes católicos acuden semanalmente, una vez al mes un 9,4%, sólo ocasionalmente un 46,4%, y nunca un 31,9%. El estudio de CISOC-Bellarmino (2005) señala que el 8,6% de los jóvenes católicos asiste a Misa todos los domingos o más, el 17,5% lo hace algunos domingos al

⁵ En esta investigación realizada en 1989, el porcentaje de alumnos que declararon ser católicos llegó al 82,2%, sobre la base de una muestra de 499 alumnos de Cuarto Medio de colegios católicos de diversos niveles socioeconómicos de Santiago (Harriet, I. y Valdivieso, G.: “Actitudes, valores y opiniones de alumnos de Cuartos Medios de colegios católicos”, Oficina de Sociología Religiosa del Episcopado (OSORE), en Revista Estudios Sociales CPU N° 64. 1990, p.67). Un estudio más reciente realizado sobre la base de encuestas a 643 alumnos de Cuarto Medio de Santiago y Concepción dio como resultado un 59,1% de católicos (Gobierno de Chile. Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN): “Los jóvenes chilenos: Cambios culturales; Perspectivas para el siglo XXI”, Diciembre 2000, p.101).

mes, un 53,9% participa sólo ocasionalmente de esta celebración, y el 19,5% no lo hace nunca. Considerando a los alumnos católicos que estudian en colegios de Iglesia, la cifra de asistencia a Misa semanal o más, es también de 8,6%; mientras que hace 15 años asistían una vez a la semana o más, el 27,6%⁶. En cuanto a la práctica de comulgar, los jóvenes católicos que lo hacen todos los domingos al mes o más llegan al 4,8%; algunos domingos al mes el 13,5%, ocasionalmente el 44,6%; y quienes no lo han hecho nunca en el último año ascienden al 36,3%. El sacramento de la reconciliación no ha sido celebrado ninguna vez en los últimos doce meses por el 58,4% de los jóvenes católicos, mientras que alrededor de un tercio (31,3%) lo ha celebrado una o dos veces en ese período de tiempo, y un 9,5% se ha confesado tres veces o más en el año.⁷ Considerando las tres prácticas que corresponden a “mandamientos de la Iglesia”, hay un 6,3% de los católicos que las cumplen.

Un aspecto relacionado con lo anterior es el creciente menor grado de confianza en la institución eclesial, -particularmente la Iglesia Católica- por parte de los y las jóvenes. La Quinta Encuesta Nacional de Juventud, señala que la Iglesia Católica se ubica en quinto lugar de confianza entre diversas instituciones, y los sacerdotes, pastores o monjas obtienen un quinto lugar en cuanto a la confianza en personas. Las críticas, según el citado estudio de CISOC-Bellarmino (2005), se focalizan en la inconsistencia entre discurso y práctica, intromisión en temas políticos, y promoción de una moral sexual extemporánea. En el mismo estudio el aspecto mejor evaluado es la cercanía y acción hacia excluidos y pobres. Al preguntarles por las características que definirían a un buen católico, los jóvenes destacan la honradez, la ayuda a los pobres y la confianza en Dios, dejando en los últimos la práctica cultural, la obediencia a las autoridades eclesiásticas, y las orientaciones en materias de sexualidad y moral familiar.

⁶ Harriet, I. y Valdivieso, G.: “Actitudes, valores y opiniones de alumnos de Cuartos Medios de colegios católicos”, p.70.

⁷ Estadísticas de diversos países confirman que ha habido una disminución bastante generalizada de la frecuencia de confesiones en años recientes, y que algunos católicos recurren a alternativas terapéuticas, más que al confesionario. Por otra parte, existe también la creencia, entre católicos, de que el perdón de Dios puede lograrse sin tener que recurrir al sacramento (Cisoc-Bellarmino: “¿Dónde han ido los pecadores?”, Boletín Pastoral N° 90, Abril de 2003).

Además de estas afirmaciones queremos incluir en el análisis algunas pequeñas tendencias que están en proceso de desarrollo. La primera a destacar es la importancia creciente de quienes en las diversas encuestas se autodefinen como no pertenecientes a ninguna religión. La Quinta Encuesta Nacional de Juventud nos muestra que este grupo representa un 24,5%, y en el estudio de CISOC-Bellarmino llegan a un 19,5% en los colegios católicos y a un 30,1% en los colegios no católicos.

Asimismo, a nivel de creencias no cristianas hay un avance creciente. La Quinta Encuesta Nacional de Juventud muestra que la creencia en la astrología llega a un 30,6%, la creencia en la reencarnación a un 35,6%, en la magia a un 25,7%, y en el tarot e i ching a un 23,0%. En el estudio de CISOC-Bellarmino 29,8% de los alumnos católicos consulta tarot e i ching y una minoría de 9,5% ha asistido a celebraciones no católicas.⁸

Conclusiones a discutir

En definitiva, se puede afirmar, que el universo religioso de los jóvenes está siendo reconstruido con múltiples materiales que proceden del mundo de sus sentimientos, de sus necesidades primarias, de su posicionamiento ante las instituciones. Esto engendra nuevas y subjetivas formas de religiosidad “a la carta” o a la medida en la que pueden convivir expresiones religiosas incluso contradictorias. La religiosidad juvenil se sitúa fuertemente en lo personal y subjetivo, y su vivencia se construye con libertad, lejos de la Iglesia-institución, identificada principalmente en la figura del Papa y los obispos, aceptando algunas normas eclesiales y otras no sin que esto les implique algún dejo de contradicción.

El marco paradójico del momento trae consigo el avance de la secularización y la sed de creencia, la pérdida del monopolio de los bienes de salvación por parte de la Iglesia católica producto de la ampliación del “mercado religioso” y el avance de búsquedas espirituales, que sin abandonar la matriz cristiana, son combinadas con ritos de otras

⁸ Un estudio de MIDEPLAN señala que un 25,9% de los estudiantes de Cuarto Medio había consultado el Tarot, I Ching, Horóscopo (Gobierno de Chile. MIDEPLAN.:“Los jóvenes chilenos: Cambios Culturales; Perspectivas para el Siglo XXI”, p.103).

tradiciones; el avance de la racionalidad versus la creciente importancia de los juegos de azar y las lecturas del tarot y diversas prácticas de moda que si bien son de larga tradición (incluso más allá de la cristiana) aparecen como lo nuevo en el campo de la creencia; o bien la ausencia cada vez mayor de práctica u observancia de los rituales y el avance paralelo de la afluencia a santuarios o centros de peregrinación. Es por esto que se debe escuchar, observar y reflexionar sobre la relación entre las culturas juveniles y la religión en la apertura de estas nuevas pistas que se ofrecen a la reflexión.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre: “Génesis y estructura del campo religioso”, en Revista Enfoques sociológicos, Universidad de Concepción, Marzo de 2002.

CANTOLLA BERNAL, Enrique: “La cruz de nuestra modernidad”, Santiago, Ediciones Emérida, 1993, 331 páginas.

CISOC-Bellarmino "Jóvenes: Orientaciones valóricas, Religión e Iglesia Católica", 2005. 100 páginas.

COX, Harvey: “La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna”, Santander, España, Editorial Sal Terrae, 1985, 255 páginas.

DAVIS, Charles: “La gracia de Dios en la historia. Análisis de la actitud del cristianismo ante el mundo secular contemporáneo”, Bilbao, España, Editorial Española Desclée de Bouwer, 1970, 105 páginas.

HARRIET, I. y VALDIVIESO, G.: “Actitudes, valores y opiniones de alumnos de Cuartos Medios de colegios católicos”, Oficina de Sociología Religiosa del Episcopado (OSORE), en Revista Estudios Sociales CPU N° 64. 1990.

HOPENHAUN, Martín: "Tribu y metrópoli en la postmodernidad Latinoamericana". En: Enfoques sobre postmodernidad en América Latina. Caracas: Editorial Sentido. 1998

_____ : “Ni apocalípticos, ni integrados”, Fondo de Cultura Económica, México. 1994.

INJUV: “Quinta Encuesta Nacional de Juventud”, Santiago de Chile, 2007, 306 páginas.

Irarrázaval, Diego: “Rito y pensamiento cristiano”, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1993, 181 páginas.

LANZ, R.: "Esa incómoda Postmodernidad. Pensar desde América Latina". En: Enfoques sobre postmodernidad en América Latina. Caracas: Editorial Sentido. 1998

Revista Pandora Brasil

Revista Pandora Brasil N° 25 – Dezembro de 2010
“Ciências sociais e religião na América Latina”

LARRAÍN IBAÑEZ, Jorge: “Modernidad, razón e identidad en América Latina”, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, 270 páginas.

LÓPEZ Soria José Ignacio: “Tres entradas al debate sobre la modernidad (Lyotard, Habermas, Heller)” en Urbano, Enrique (comp.): “La modernidad en los Andes”, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991, 297 páginas.

Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN): “Los jóvenes chilenos: Cambios culturales; Perspectivas para el siglo XXI”, Diciembre 2000.

PARKER, Cristián: “Otra lógica en América Latina. Religión popular y Modernización capitalista”, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión 1996, Santiago, Chile, 407 páginas.

PARRA CARRASCO, Fredy: “Modernidad, utopía e historia en América Latina”, Ediciones San Pablo, Santiago, 1995, 308 páginas.

PORTOCARRERO, Gonzalo: “El psicoanálisis, las ciencias sociales y el mundo popular” en Urbano, Enrique (comp.): “La modernidad en los Andes”, Centro de Estudios Regionales andinos “Bartolomé de las Casas”, 1991, 297 páginas.