

Las formas complejas de la religiosidad juvenil

Javier Martínez Cortés*

Evocamos el título de una obra clásica de Julio Caro Baroja (*Las formas complejas de la vida religiosa*) para aludir a la situación religiosa actual de un segmento muy circunscrito de la población española: los jóvenes.

No hay motivo para la extrañeza. La vida religiosa no se da en formas químicamente puras. Inculturada en una sociedad concreta, ha sido siempre compleja, oscilando entre la sinceridad entregada, la hipocresía, el fundamentalismo, el distanciamiento crítico, la frialdad... Sólo el deseo de abarcarla bajo un denominador común ha llevado con frecuencia a simplificaciones no demasiado ilustrativas de la situación real.

Llevados por este buen deseo de no simplificar excesivamente, hagamos una anotación previa sobre los términos que vamos a tratar: 1. los jóvenes en concreto –y no «la juventud»–; 2. un análisis, que podríamos llamar «estructural», de los elementos constitutivos de ese complejo entramado de actitudes que llamamos «religión»; 3. el ambiente cultural (la postmodernidad y su concepción de «lo sagrado» en el que la mayoría de los jóvenes –con las naturales excepciones– se mueven) y las dificultades que ofrece para una verdadera socialización religiosa; 4. el influjo de esta «cultura del cambio» postmoderna en las relaciones de los diferentes grupos juveniles con la mediación religiosa que es la Iglesia; 5. por último, la sospecha de la existencia de una soterrada religiosidad juvenil, que no acaba de encontrar su cauce.

* Sociólogo, profesor emérito de la Universidad San Pablo CEU y del Instituto Superior de Pastoral, Madrid.

LOS JÓVENES

Comencemos por ellos: hay que subrayar el plural concreto («los jóvenes») frente a la denominación abstracta («la juventud») que ya falsearía la cuestión con una simplificación inicial.

Desde la perspectiva de la sociología de la cultura, no es posible utilizar un sustantivo genérico («juventud») para expresar las actitudes de un colectivo marcado por tan acentuadas diferencias subculturales entre sus diversos grupos. Reflejo de una sociedad plural –añadiéndole quizá una dosis de intemperancia juvenil–, los jóvenes constituyen hoy un mosaico de actitudes (tal vez más aún en el plano religioso). No existe un modelo de comportamiento religioso que se pueda identificar como «comportamiento juvenil». Lo que se percibe es algo semejante a un pequeño «caos generacional», con orientaciones vitales no sólo diferentes, sino contrapuestas.

En los extremos de esta contraposición se perfilan, por un lado, unos grupos estrictamente apegados a algún tipo de institucionalización religiosa (los «nuevos movimientos religiosos», de matriz cristiana; o también los que se adhieren a algún grupo sectario); y por otro, quienes, sin declararse explícitamente ateos (el ateísmo explícito suele ser una postura de adultos), consideran que la religión no tiene nada que hacer en su vida. En el espacio intermedio se escalona una gradación imprecisa de indiferentes prácticos (sin posturas reflexionadas sobre la cuestión) y religiosidades más o menos «flotantes» e indecisas: a veces sin rupturas abiertas contra la tradición heredada; otras, con una mezcla de elementos de religiones orientales preferentemente. Esta heterogeneidad manifiesta nos previene de toda tentación apresurada de generalizar. Contra las expectativas de muchos «ilustrados» anteriores, la religión no desaparece; pero es evidente que algo en ella cambia y se mueve (la interrogante es: ¿hacia dónde?).

Una vez admitida la heterogeneidad de los jóvenes, es posible también advertir un cierto sesgo colectivo, que pudiera denominarse «generacional».

Es fácil advertir en ellos una permanente «apertura» a los cambios (¿inducida por la innovación permanente en el desarrollo tecnológico?). Esta actitud conduciría hacia lo que se ha llamado «identidad abierta»: es decir, la que se niega a considerarse «concluida» de una vez para siempre. Lo que dificulta, como es lógico, la adopción de decisiones definitivas, que cerrarían su apertura futura a un posible cambio.

Por ello hoy resulta algo temeraria una aproximación a los grupos juveniles que trate de caracterizarlos con categorías permanentes. «El barómetro juvenil marca siempre *variable*» señaló Joaquín García Roca. Con las naturales excepciones, la gran mayoría parece rehusar todo compromiso a largo plazo.

¿Y ante lo religioso? ¿Son también variables sus actitudes? ¿Hay elementos culturales que les apartan de la religión? ¿Son, en su mayoría, totalmente indiferentes ante cuestiones religiosas? ¿O nos hallamos ante un fenómeno de des-institucionalización de lo religioso, favorecido por el aguzado individualismo de nuestra cultura occidental?

¿Han entrado las religiones (como el resto de la vida social) en el área del mercado, y en consecuencia se ven sometidas a un cálculo de costes y beneficios meramente terrenos? Y los «integrismos religiosos» (que captan a una parte de los jóvenes y tratan de poner diques a la marea del cambio), ¿se apoyan meramente en una necesidad de «anclar» en algo «seguro», frente a la angustia cultural que puede producir lo que hoy es, pero mañana acaso no tenga valor?

Son preguntas legítimas que, en el plano religioso, formulan sus interrogantes ante generaciones juveniles pragmáticas e inestables, cuando *todo* aparece sometido al principio heracliteano del cambio. Preguntas a las que es difícil dar respuestas claras (la realidad social avanza hacia grados de complejidad creciente); pero sobre todo a las que es imposible dar respuestas definitivas. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, es bueno formularse tales preguntas, porque el mandato de evangelizar no se circunscribe a las situaciones claras.

LO RELIGIOSO: UN ESQUEMA DE ANÁLISIS FACTORIAL

«Lo religioso», por su parte, tampoco es un campo de claras evidencias sociológicas. Los métodos cuantitativos –Sociografía religiosa– son de utilidad (especialmente en el caso del catolicismo, donde los ritos y los sacramentos ponen de relieve unos datos muy cuantificables). Pero la distancia entre estos datos y las actitudes interiores (donde reside el núcleo existencial de la religión vivida) ya no es captada por los números. La práctica puede quedarse en lo exterior y ser una mera rutina aceptada –¿algunos bautismos?–, o un mero acto «social» sin repercusión religiosa –«matrimonios por la Iglesia»–. Por otra parte, el no practicar los ritos religiosos institucionalizados, ¿elimina toda sospecha de una posible religiosidad latente?

Porque «lo religioso» es un fenómeno complejo, poliédrico. Las «redes» de cifras dicen algo sobre la «religión establecida»; pero no bastan para captar entre sus mallas a esos peces sutiles que William James denominó las «*variedades de la experiencia religiosa*». En consecuencia, desde la Sociografía hay que ensayar el tránsito hacia la Sociología de la religión propiamente dicha (búsqueda de núcleos causales, o de «afinidades electivas» –diría Weber–, formulación de hipótesis de trabajo, etc.).

Se ha propuesto un «análisis factorial» del fenómeno religioso. El concepto «religión» implicaría un sistema de elementos –«factores»–, correlacionados entre sí, pero relativamente independientes. En primer lugar, como base, se afirma un núcleo sustancial de creencias relativas a la divinidad, que superarían los límites de lo accesible a la mera razón (*creencias religiosas: primer factor*). Sin embargo, lo anterior no excluye un esfuerzo de la razón –proporcionado al nivel cultural de cada época– por justificar la aceptación de esas creencias (*legitimación y aceptación cultural: segundo factor*). Dichas creencias se traducen en una serie de acciones sagradas, dirigidas a la divinidad o a sus intermediarios (*ritos: tercer factor*). No basta con ello: la convicción religiosa implica también comportamientos en la vida profana, respecto a otros hombres (*cuarto factor:*

ética derivada de las creencias). Y, finalmente, lo religioso interiormente vivido es capaz de evocar un panorama complejo de sentimientos y emociones (*elemento experiencial: quinto factor*).

Posteriormente se le ha venido a añadir un *sexto factor: el organizativo-institucional*. Estos factores poseen una «lógica interna» y tienden a ser institucionalizados, con un grado diverso de coherencia y rigidez normativa (el catolicismo, entre las grandes religiones, constituiría uno de los exponentes máximos de esta articulada institucionalización).

Con todo, se da un cierto grado de independencia entre ellos. La lógica que los une puede faltar, por diversas causas, en la vida concreta del adepto. Es decir, que puedo creer pero abandono la práctica de los ritos. O a la inversa, mantengo algunos ritos, pero como meros eventos socialmente obligatorios, ya que para mí están vacíos de sentido trascendente (asistencia a funerales). O tal vez experimento fuertes sentimientos religiosos, pero sin una justificación «razonable» (veneración exclusiva de cierta imagen). O prescindo de la ética que me exigirían las creencias a las que digo adherirme. O me considero sinceramente creyente, pero excluyéndome de cualquier institucionalización religiosa (*«believing without belonging»*).

Todo lo anterior (que la experiencia cotidiana atestigua) no menoscaba el hecho de que el factor «creencias» tenga una primacía lógica en la vida religiosa. (Aunque el «creer» religioso significa mucho más que un simple acto de asentimiento intelectual). Pero es obvio que, derrumbadas las creencias, los restantes «factores» pierden su contenido religioso y perduran a lo sumo como residuos culturales.

LOS PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA Y SUS ACTUALES DIFICULTADES

Tales «factores», y su correlación, como es obvio no se dan en el vacío. Son un producto histórico, primero de una larga tarea de «construcción»

comunitaria. Y luego de un paciente proceso de transmisión a las generaciones siguientes. Éste es el proceso que llamamos «socialización religiosa»: posee distintas fases, adecuadas a la edad, y se realiza por distintos agentes sociales.

El primero sería la *familia*, primera educadora de los sentimientos infantiles. No es necesario ser un freudiano convicto para comprender su importancia decisiva —que perdura incluso a través de eclipses posteriores— para transmitir las condiciones de una futura religiosidad *viva*. Lo cual implicaría, como situación ideal, no sólo una imagen de Dios, sino una cierta experiencia, propia de la edad. La consecuencia obvia de este influjo familiar primario es que las crisis que afectan al modelo tradicional de «familia cristiana» (hoy tan agudamente presentes) dejan un vacío no fácil de recuperar en la socialización religiosa. Abandonada a sí misma, y sometida a las crisis de la pareja, la familia actual puede convertirse en un agente eficaz de olvido de la tradición religiosa.

Anteriormente la Sociología, analizando sociedades menos complejas y pluralistas, consideraba que la enseñanza familiar, la de la Iglesia, y la de la escuela venían a coincidir en lo sustancial. La socialización religiosa, por tanto, se apoyaba sobre estos tres puntales. Pero hoy el panorama se ha complicado notablemente con el influjo de otros agentes sociales, que no tienen primariamente una intención educativa (más bien lo contrario).

Las nuevas generaciones son socializadas en un proceso de ósmosis permanente. En él interviene una multiplicidad de influjos, difíciles de evitar: imágenes publicitarias orientadas al consumo, el uso fascinante de las nuevas tecnologías (Internet), las opiniones de «grupos de iguales» (las pandillas), las horas transcurridas ante el televisor, un recelo generacional frente a las instituciones... y cierto alejamiento compasivo de sus mayores, a quienes no consideran a la altura de los nuevos tiempos. Simplificando, si hubiera que definir a estas generaciones con un adjetivo, los adultos tenderíamos a decir que son «generaciones irreverentes». Es posible que se trate de un subproducto de la aceleración del cambio histórico, que en ellos se

vive de modo connatural. Esta «irreverencia» se muestra en cualquier perspectiva de la enseñanza —que no sea la meramente tecnológica—, pero se acentúa aún más en el terreno religioso.

Claro que cabría interrogarse: ¿no estamos exagerando los problemas que muestra hoy esta compleja tarea de educar? ¿No ofrecemos una imagen demasiado pesimista, poco matizada?

Habría que confesar que, tal vez, en parte sí (es evidente que no todos los jóvenes responden a estos influjos del mismo modo). Pero es una imagen capaz de dar cuenta del deterioro de un cierto sistema de socialización —y no sólo religiosa—, que se está produciendo ante nuestros ojos. Y en lo religioso (de lo que aquí nos ocupamos), la Iglesia Católica en España ha perdido antiguos monopolios. En muy poco lapso de tiempo nuestro país se modernizó (especialmente con el ingreso en la Unión Europea). El tránsito a la modernidad dejó sus cicatrices eclesiales. Sobre ellas, el giro cultural de la «postmodernidad», con toda su ambigüedad, viene a hacer más borrosos los contornos del panorama creyente; porque hoy —un dato inédito en la cultura española— hay «creyentes» que no son católicos, ni siquiera cristianos.

EL GIRO CULTURAL DE LA POSTMODERNIDAD

De la postmodernidad se ha hablado mucho (quizá demasiado), pero siempre será necesario aproximarse a ella para hacerse cargo de las dificultades que encuentra la socialización religiosa. Lo cierto es que una parte mayoritaria de la población juvenil parece vivir en este caldo de cultivo cultural que supone la postmodernidad (aunque tal vez no sea muy consciente del nombre que los adultos le damos: algo así como el personaje de Molière, que hablaba en prosa, sin saberlo). Postmoderno —trata de aclarar Lyotard— «indica simplemente un estado de espíritu». Pero un «estado de espíritu» implica otra manera de vivir la vida.

¿En qué consistiría ese «estado de espíritu»? En primer lugar, en una cierta afirmación básica de que su única tarea consiste en vivir *su vida*. Aparente y engañosamente, están poseídos por un individualismo poco menos que irreductible frente a los tradicionales consejos de sus mayores. Individualismo engañoso, porque su identidad (hoy de maduración social tardía) y el deseo de pertenencia grupal les lleva a comportamientos sociales gregarios.

Esta vida «suya» busca el encontrar, sin mucho esfuerzo, «su» identidad, huidiza y problemática, en un mundo en el que elegir puede resultar difícil (por el exceso de ofertas). Ofertas, ante todo, de consumo (los jóvenes constituyen una buena porción del mercado). Consumo de objetos tecnológicos, de imágenes, de música, de relaciones, últimamente también de viajes... Un universo de «reclamos» sensoriales que ofrecen nuevas experiencias. García Roca ha ensayado comentar algunas de ellas, denominándolas «constelaciones» (en un ilustrativo «Cuaderno» de *Cristianisme i Justícia*, n.º 62). Conocerlas vale la pena, si nos preguntamos cómo introducir vida cristiana en ellas.

De momento, la constelación inicial en la que los postmodernos viven es la del *presente*. Se produce una drástica reducción del tiempo de la vida humana: el pasado se ignora (y de ahí una afirmación implícita de la irrelevancia de las tradiciones –si se exceptúan los antecedentes nacionalistas–). Y en cuanto al futuro, ante un mercado laboral dificultoso, es mejor no quebrarse la cabeza.

Pero ¿qué hacer en el presente? Escépticos de las grandes palabras de sus mayores (las que se escribían con mayúscula: Justicia, Igualdad, Felicidad, Amistad) se vuelven hacia el pragmatismo de lo cotidiano: un amor y una amistad gratos, aunque puedan ser pasajeros, y una felicidad modesta, pero asequible, para la cual la sociedad de consumo ofrece suficientes atractivos.

Uno de ellos, y muy importante, es el de la música. Ha de ser *su música*, la que se vive, no meramente se escucha. Una vibración (vivir es vibrar)

con la que poder expresarse. Música no para élites, sino para todos los públicos juveniles y al alcance de todas las economías (España es el país europeo en el que se vende el mayor número de discos piratas; también cabe la piratería *on line*). La música traduce sus emociones y sirve como vía de escape en el presente, ante las indudables dificultades de un futuro no asegurado.

Otra «constelación» sería la del *cuerpo*. La expresión corporal se ha convertido en un medio esencial de *comunicación* (prácticamente todo en la juventud es una aventura corporal). Con la ventaja, hoy añadida, de que el cuerpo puede ser objeto de «construcción» física, en el caso de que no estemos satisfechos con él (gimnasios y cirugía estética a ciertos niveles económicos). ¿Qué se conseguirá con ello? Mejorar la *imagen*.

El joven —pero no sólo él— es consciente de que la sociedad contemporánea es una *sociedad del espectáculo*; y por tanto de la imagen. La identidad —siempre problemática— se conquista ante todo con la imagen, y ésta es primordialmente física. En el mundo movible que les rodea su cuerpo les proporcionará un «dato objetivo» al que atenerse para tratar de responder a la gran pregunta de la vida: «¿Tú quién eres?».

Porque el joven posmoderno vive en una especie de desamparo metafísico, mezcla de escepticismo y *seducción*. *Escepticismo* (como ya aludimos) de los grandes ideales utópicos de sus mayores, que les parecen o mera retórica o ingenuo romanticismo. En cuanto a los logros de sus mayores, de los que ellos (los jóvenes) disfrutaban —por ejemplo, en España, el régimen democrático—, lo estiman no como algo adquirido y que ha de ser defendido, sino simplemente como un dato «cuasi-natural» de la vida política, un elemento «normal» en cualquier convivencia comunitaria.

Ya desarbolada de ideales utópicos, la existencia les ofrece algo «real» y muy tangible: la *seducción* inmediata de las constelaciones sensoriales aludidas. Una felicidad asequible y en presente (ellos desconfían de las

programaciones del futuro). Pero esta felicidad, por pragmática que sea, requiere la comunicación con sus iguales.

¿Y quiénes son «sus iguales»? Ante todo, el grupo al que se pertenece dentro del «mosaico» juvenil (la expansión de la telefonía móvil no tiene como única causa su indudable utilidad profesional, sino las posibilidades de comunicación inmediata: el placer de sentirse acompañado por un oído propicio. No hay postmoderno sin móvil). Y aunque la comunicación no siempre sea fácil, queda una cierta sensación de «pertenencia» al grupo joven (la pertenencia es una necesidad social inesquivable) y una protección contra la soledad. Porque sería absolutamente irreal la representación de una «existencia juvenil postmoderna» libre de problemas interiores (estadísticamente, tienden a hacer una aparición cada vez más temprana los excesos en el alcohol, la anorexia y cierta proclividad a la depresión; no es la imagen de una sociedad de «jóvenes felices»).

Esta somera descripción nos parece necesaria para hacerse cargo de las dificultades que encuentra el intento de educar cristianamente en este caldo de cultivo» (que afecta a una gran parte de las generaciones juveniles). Pero no todos los jóvenes son «postmodernos», como es obvio. En el mosaico juvenil ¡se dan tantos dibujos! Hay jóvenes que configuran otros estilos de vida, donde el esfuerzo hacia el futuro es un componente importante. Existe un «núcleo duro» juvenil cuya finalidad clara –desde favorables puntos de partida, culturales y económicos, por supuesto– es conseguir un éxito profesional aceptable, lo que permitirá un nivel de vida también aceptable. Ya desde la perspectiva religiosa, los llamados «nuevos movimientos» viven con intensidad –y en ocasiones con una cierta rigidez de identidades– su adhesión institucional a la Iglesia.

No obstante, el cuadro esbozado del «joven postmoderno», en sus líneas generales, no creemos que sea falso. Lo cierto es que la postmodernidad torna muy visible la crisis de las estructuras de iniciación cristiana, en sus ambientes familiares y culturales.

POSTMODERNIDAD Y DISTANCIAMIENTO JUVENIL DE LA INSTITUCIÓN RELIGIOSA

¿Es posible la combinación «postmoderno y cristiano»? La pregunta parece demasiado simple, dada la borrosa complejidad de la situación.

En principio, el postmoderno no es belicosamente antirreligioso. Pero su relación con la institución religiosa, por lo pronto, es notoriamente asimétrica (la Iglesia muestra un interés por los jóvenes —son el futuro— que está lejos de ser correspondido por ellos).

Consideramos, desde una perspectiva sociológica, que no debemos ser proclives a la idea de la vigencia de la tradición católica entre los jóvenes españoles. Ciertamente hay quien se esfuerza en vivir un cristianismo íntegro; pero son una minoría, en relación con la totalidad de la población juvenil. Es alentador el ascenso numérico de jóvenes laicos en los llamados «nuevos movimientos religiosos» (aunque también haya que constatar la escasez de vocaciones). Y es evidente que los viajes papales convocan muchedumbre juveniles (habituadas por la figura carismática, ya desaparecida, de Juan Pablo II). Sin embargo, ello no obsta para reconocer que constituyen una minoría dentro de la totalidad de las generaciones jóvenes (no sólo españolas, sino europeas).

No deja de ser cierto que la población española se declara mayoritariamente católica (ocho de cada diez españoles: un 77 %, según el Centro de Investigaciones Sociológicas —enero de 2006—). También es claro que prácticamente toda la población está bautizada (un 94 % según datos de la Conferencia Episcopal: a tenor de la contabilidad de los bautizos, cada día la Iglesia Católica aumenta en unos 800 nuevos feligreses). Pese a este aumento vegetativo, el porcentaje de quienes se declaran católicos en las encuestas tiende a disminuir (en 1998 eran el 83,5 %).

En cuanto a los que, declarándose «católicos», cultivan la práctica religiosa, su número es llamativamente escaso. Se acentúa la disminución de la

asistencia a la misa dominical, tanto entre adultos como entre jóvenes. Los jóvenes de entre 18 y 24 años dan siempre, en lo referente a práctica religiosa, un porcentaje inferior al de los adultos (el «núcleo duro» de quienes cumplen estrictamente tiende a reducirse: entre un 15 y un 12 %). Un 46 % declara que, salvo en caso de bodas, bautizos y primeras comuniones, apenas va a la iglesia. Se declara «no creyente» (aunque bautizado) el 13 % de la población global; y un 6 % se confiesa explícitamente ateo.

Todo lo cual apunta en la dirección de una crisis grave en las estructuras tradicionales de iniciación cristiana.

Sospechamos, con todo, que sería sociológicamente incorrecto interpretar estos datos, sin más, como un síntoma indudable de indiferencia religiosa. Lo que indican primariamente es un paulatino distanciamiento de la institución eclesial y de sus obligaciones rituales. Cooperan eficazmente en este proceso: por una parte, la cultura audiovisual dominante (una «invasora» de notable banalidad y sin apenas referentes religiosos); y por otra, la pobre imagen de la institución eclesial (¡en una sociedad «de la imagen»! Se debería prestar más atención a este dato). A una mayoría de jóvenes inmersos en la atmósfera de la postmodernidad, la Iglesia les resulta vitalmente irrelevante.

Tal imagen —se objetará— es superficial, injusta y precipitada. De todos modos no se puede negar su visible aparición en las encuestas religiosas. Y si nos preguntamos de dónde deriva, es bastante evidente que de un desconocimiento notable y una ausencia de interés juvenil. Todo lo cual remite a su vez a la mencionada crisis de las estructuras de iniciación cristiana. ¿Cuáles serían las causas de tal crisis?

Es simplista y sociológicamente inaceptable el reducir la explicación de un fenómeno social complejo, como éste, a una sola causa (la causa considerada, a su vez, tendrá una pluralidad de causas que nos remiten inevitablemente a una maraña causal entrelazada).

¿Son las insuficiencias pedagógicas en las catequesis las principales responsables? Sospechamos que no —aunque pueden darse—. Pero una parte importante de la población infantil, o no accede a las catequesis, o no ve la enseñanza que allí recibe, reflejada en la vida familiar (y por tanto es difícil que la asimile).

Es hoy un dato adquirido que una fuente originaria de las crisis en la iniciación religiosa, está en otra crisis: la del *modelo familiar tradicional* cristiano, que remite, a su vez, a la crisis de la pareja; la cual, por su parte, remite al temor de contraer obligaciones religiosas permanentes respecto a la misma (lo que inclina a ensayar otras formas de convivencia, en las que difícilmente encaja la concepción cristiana). ¿Es posible, desde esta situación, tener la expectativa de una adecuada socialización católica en la familia?

Sin embargo, también hay que hacer notar la existencia de matrimonios definitivamente estables, en los que se produce el alejamiento de los hijos de la práctica religiosa. Cabe preguntarse por qué padres de orígenes cristianos (y sinceramente vividos) no han sido capaces de transmitir a la generación siguiente una actitud religiosa que para ellos fue importante. ¿Y qué razón impulsó a los hijos para asimilar su ética —honradez, laboriosidad, solidaridad— y estimar irrelevantes sin embargo las convicciones religiosas de sus padres?

¿Acaso habría que buscar una razón complementaria de la indudable crisis familiar (y sin disminuir lo más mínimo su importancia)?

Querriamos, como hipótesis, considerar aquí un fenómeno menos visible aparentemente: la «metamorfosis de lo sagrado». Nos referimos a un cambio en la percepción de lo que es «sagrado» para el hombre posmoderno. Tal cambio no suprime toda huella de religiosidad, sino que la transforma y con ello produce una mutación que desinstitucionaliza el control de lo religioso que la Iglesia poseía.

LA «METAMORFOSIS DE LO SAGRADO» Y LA DESLEGITIMACIÓN RELIGIOSA DE LA IGLESIA

La percepción de «algo» sagrado en la vida (es decir, de lo que está sustraído a la manipulación instrumental del hombre, por ser una manifestación de Quien es superior a él) da consistencia a las actitudes religiosas. Las diferentes percepciones de lo sagrado dan origen a diferentes religiones (el cristianismo nace de una diferencia en la percepción de lo que representa la Persona de Jesús, que da origen a la concepción de un Dios Uno y Trino en el interior del monoteísmo judío).

Sin embargo, como señala Mircea Eliade, lo sagrado se nos revela en lo profano. Parece, pues, esencial distinguir constantemente entre los dos movimientos de todo acto verdaderamente religioso: a) la aprehensión de lo sagrado por el hombre, percibido como una realidad objetiva y trascendente, a través de una experiencia emocional y simbólica; y b) la expresión que el hombre da a esta realidad, convirtiéndola en inmanente (algo que inicialmente fue «profano»).

Esta expresión inmanente de «lo sagrado» no es, simplemente, algo exterior al hombre; constituye, al mismo tiempo, el testimonio de una relación con la divinidad, capaz de modificar la propia vida (la configuración de los ritos religiosos no es sino una creación humana, que pretende acercarse así a lo que «lo sagrado» representa).

Pues bien, la «cultura de la postmodernidad» no es totalmente ajena a la categoría de lo sagrado. Es decir, que no excluye toda actitud religiosa. Pero trata de redefinirla. ¿Cómo? Eliminando de la concepción de «lo sagrado» el elemento de trascendencia vertical (la concepción de la Divinidad de las grandes religiones). En su lugar se instala una trascendencia horizontal, que subyacería en el propio ser humano.

Escuchemos a alguno de sus teóricos: ... «vamos a intentar salvar ciertas formas de existencia religiosa..., ciertas modalidades de conciencia y for-

mas de expresarse a sí mismo en la propia vida. En el futuro veremos nuestra religión no como una doctrina sobrenatural, sino como un experimento de la personalidad». (D. Cupitt en el libro de Luc Ferry (Editor): *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, p. 82). Así, «superadas» las aspiraciones «primitivas» hacia divinidades más allá de lo humano, la trascendencia del «yo» sería meramente horizontal, expresiva de la propia profundidad del sujeto e independiente de cualquier forma de heteronomía. Lo humano, en sus dimensiones más valiosas, de dignidad y profundidad, es ya sagrado: «*homo homini res sacra*». El hombre, por sí solo, sería fuente de sacralidad: de ese modo (formulada en abstracto y descontextualizada) tal vez nos suene como una reedición posmoderna del ateísmo de Feuerbach y su «religión del amor».

Pero la posible novedad no reside propiamente en su formulación intelectual, sino en la «versión» de las nuevas generaciones que viven una cultura, no de ideas, sino de sensaciones. Esta mutación en la idea de lo que es «sagrado» no se puede reducir a un simple ateísmo (la postmodernidad es más pluralista). Puede haber, por supuesto, una versión estrictamente atea. Pero el postmoderno no ve la necesidad de renunciar a todo sentimiento religioso —o acaso mejor, parareligioso—.

Lo que sí vive es un debilitamiento, en su vida, de lo que, quizá en la de sus padres, representó el control de la institución religiosa. Porque esta mutación de «lo sagrado» (el factor primero del análisis factorial de las religiones) implica, por lo menos, una dislocación de la «lógica de obligación» que trababa los restantes factores. Los ritos, la experiencia de lo religioso, el cultivo de un posible discurso razonable (lo que llamaríamos una teología), flotan en el vacío, faltos de conexión interna.

En su lugar, la religiosidad del sujeto —si permanece— se expresa en actitudes individualistas, orientadas por la mera subjetividad (lo que no excluye la aceptación de algunos elementos de la tradición religiosa, heredados de la educación recibida). Así se genera la ya tópica «religión a la carta».

La religiosidad, como búsqueda de sentido a la propia vida –más allá de lo meramente empírico–, no se pierde, pero se transforma. Hace su aparición cultural lo que se ha denominado «nebulosa místico-esotérica». La religiosidad busca su vía en una galaxia en movimiento (¿hacia dónde?), donde hacen su aparición inconexos residuos de la herencia cristiana, elementos de proveniencia oriental (la reencarnación, por ejemplo), o idílicas visiones sobre una «nueva era» poscristiana, basada en un cambio del signo del zodiaco bajo el cual vivimos.

Estas «nuevas religiosidades» tienden a producir su propio sistema de mediaciones en la vida cotidiana: caminos y métodos espirituales asumidos de diferentes contextos (técnicas de concentración y de relajación, mantras, dietas alimenticias, medicinas alternativas). Algunas de ellas están siendo incorporadas a la vida secular, como simple ejercicio terapéutico. En cuanto al factor ético, suelen incorporar –más allá del estricto «deber»– formas de solidaridad con el otro (que pueden converger, en la práctica, con la tradición cristiana, pero despojándola de trascendencia vertical).

El panorama así aludido es incompleto, puesto que se refiere a posturas en las que la religiosidad está «reflexionada», al socaire de la propia concepción de lo sagrado. Pero sería ilusorio pensar que agota las posibilidades de una religiosidad extraeclesial. Porque se dan igualmente posturas no reflexionadas (el «postmoderno medio» no es muy dado a cavilaciones casi-metafísicas) vividas en la inmediatez de lo cotidiano, donde la idea de lo sagrado se ha hecho simplemente desvaída.

Una de tales posturas sería la de quienes dudan de que haya algo sagrado; pero en cualquier caso están persuadidos de que *no* es la Iglesia, que ven como una mera organización, la que puede sacarles de dudas (se produce, dicho en jerga sociológica, una deslegitimación religiosa de la institución que anteriormente ejercía su monopolio indiscutido en este terreno). Esta deslegitimación cuestiona, por sí sola, toda obligación personal que pueda derivarse del conjunto de factores del hecho religioso. Su adhesión a la

religión recibida se desintegra. La religiosidad posible «flotará» a la búsqueda de un sentido para la propia vida.

En este borroso arco de actitudes juveniles, otra postura es la de quienes, sencillamente, ni se plantean cuestiones que estiman ajenas a las evidencias inmediatas (de las cuales viven). Dios «se hace notar» muy poco; y la Iglesia no les resulta «atractiva». No vale la pena –sospechan– malgastar su tiempo en inútiles complicaciones, cuando se tienen a mano atractivos y preocupaciones cotidianas mucho más tangibles. En realidad su problema no es la defensa de su tiempo –ocupado por la fascinación de las tecnologías digitales– sino la descolorida imagen que el término «Dios» les evoca, en su mundo de sensaciones concretas. «Dios» no es un tema contra el que se levanten objeciones intelectuales, o vitales, sino una palabra lejana, incapaz de despertar inquietudes ni provocar decisiones (ni en pro, ni en contra).

Este espectro confuso de posiciones (con matices variables a tenor de cada individualidad) no tiene más punto de convergencia que la convicción de que la organización eclesiástica –la Iglesia– que asumía tradicionalmente la representación de «este» Dios desvaído, carece de autoridad para crearles obligaciones, religiosas o morales. Por lo tanto, ¿para qué concederle un lugar en sus vidas? Sin embargo, no hay por qué militar activamente en contra: se admite su existencia como una manifestación más de una sociedad pluralista, en la que «hay gente para todo».

La afirmación de esta irrelevancia eclesial, como anteriormente apuntamos, no equivale siempre a una absoluta indiferencia religiosa (en las encuestas, aproximadamente un 75 % de los jóvenes suelen afirmar que no necesitan de la Iglesia para *su relación con Dios*). Pero automarginada así de la institución religiosa, entretenida en las inagotables novedades de la tecnología y buscando la cobertura del grupo para vivir, una parte –mayoritaria– de la población juvenil crece en la ignorancia de la tradición cristiana. ¿Hasta cuándo y hasta dónde?

¿CABE UNA POSIBLE RECONDUCCIÓN DEL «ESTADO DE ESPÍRITU» DE LA POSTMODERNIDAD HACIA EL CRISTIANISMO?

Teológicamente, la cuestión se plantearía así, frente a la redefinición postmoderna de lo sagrado como algo meramente «horizontal»: en el intento de «salvar» la dignidad del hombre, ¿es necesario negar cualquier «trascendencia vertical» para considerar al hombre «sagrado» —es decir, no manipulable por el hombre—?

Es obvio que no. Esta exigencia de ateísmo tiene que provenir de otras fuentes, puesto que hay una concepción, históricamente muy anterior, que afirma la dignidad del hombre y su sacralidad como imagen del Dios vivo y encarnado. «Lo que hayáis hecho por uno de estos mis hermanos, conmigo lo habéis hecho»... Una versión cristiana que deriva del misterio de la encarnación.

También cabría preguntarse, en el plano histórico, si la versión atea de la sacralidad del hombre, no ha resultado más «débil», más propensa a diluirse, que la versión cristiana —a pesar de sus propias deficiencias comprobables—.

Y los meandros por los que la religiosidad busca una salida (una vez «eliminada» la verticalidad de la trascendencia), ¿no sugieren la sospecha antropológica de una cierta asfixia para la necesidad de sentido en el ser humano?

Sea como fuere, el alejamiento eclesial mayoritario del «postmoderno medio» no se mitiga con reflexiones teológicas ni antropológicas. Habitante de una «cultura de la seducción», ¿qué necesitaría el postmoderno para sentir al cristianismo como un elemento digno de consideración en su vida? ¿Por qué lo excluye?

Propondríamos previamente, como hipótesis de trabajo, la idea de que existe entre los jóvenes una corriente soterrada de espiritualidad «no eclesial» y

una cierta «nostalgia de utopía a la búsqueda de expresión en nuestra anti-utópica cultura.

¿Cómo aproximarse a esta espiritualidad latente y dar forma a sus deseos de utopía? (porque es vana la esperanza de que el «postmoderno medio» se acerque a la parroquia, o ingrese en algún «nuevo movimiento» religioso).

En cambio, sí parece poco dudoso el hecho de que el postmoderno añore la comunicación (cuando tiene la impresión de que se le entiende y se le atiende). De ahí la búsqueda de un refugio en el grupo de iguales; aunque sea para beber juntos los fines de semana. Sin embargo, ¿de qué manera comunicarse con él cuando el comunicador –la Iglesia– no goza de crédito y hay una lejanía difícil de salvar?

Acaso fuera una tarea pastoral necesaria volver los ojos para inquirir si *nuestras* posiciones y *nuestros* juicios sobre la «galaxia postmoderna» se ajustan a toda la realidad juvenil. ¿Es posible descubrir algo valioso bajo la superficie de su frivolidad, tan visible?

No son tan idealistas como las generaciones anteriores –solemos decir– (pero... ¿es que la sociedad de consumo transmite ideales?). Aumenta la violencia en ambientes escolares; ahora se expande la moda de grabar palizas (pero... ¿qué suelen contemplar en el televisor? ¿Y en qué consideración tenemos a los pacifistas?). Son apolíticos (pero salieron a la calle para protestar por la intervención en una guerra). Son egoístas (pero en qué época un 9 % de jóvenes –laicos– ofrecieron algunos años de sus vidas, a veces arriesgándose en países lejanos, para ayudar a gentes de otros pueblos y otras culturas?

Es posible que les preocupe la injusticia, afirmamos; pero no se comprometen colectivamente con nadie (hay un muy escaso asociacionismo juvenil). Pero saben ser muy solidarios en situaciones concretas (se movilizaron ante la catástrofe del *Prestige*). Y un buen número invierte

afectivamente con fuerza en valores colectivos (pacifismo, ecología, igualdad, ausencia de hipocresía social).

Y en cuanto a la desconfianza de la institución eclesial, sospechamos que brota en gran parte de no reconocer en ella un ámbito de participación mayor y de uso de la palabra en la discusión de sus dificultades. La comunicación es significativa en nuestro tiempo cuando puede acreditarse mediante la *información transparente, el deseo de comprensión mutua, y un ejercicio de la palabra* que respete las dificultades del otro. La condición pública de la fe en nuestras sociedades exige ese esfuerzo hacia la comunicación: la fe pertenece al género comunicacional, por su origen (la Palabra de Dios) y por su misión, puesto que toda ella está orientada hacia la transmisión.

¿Transmisión de qué? Primordialmente de la Realidad de Cristo como Revelación de Dios. Es precisamente la metamorfosis de lo sagrado, que ensaya la postmodernidad, la que priva al edificio del catolicismo de su cohesión interna. La conciencia de este hecho debería llevarnos hacia una re-construcción que comenzara por su base: Jesucristo. En sus hechos y sus palabras, es decir, en el Evangelio es donde se da la percepción cristiana de lo sagrado. Parece indispensable, en consecuencia, enseñar a leer la Biblia, y acostumbrar al contacto diario con ella, como elemento necesario de cualquier catequesis.

Lo cual implica establecer un orden de prioridades en el camino de la fe; especialmente tratándose de una aproximación al mundo postmoderno. Puesto el cimiento –Cristo– los otros factores deben venir «por añadidura». Es muy problemático que desde obligaciones rituales, o discutiendo puntos complejos de la ética, se consiga una mayor consideración para la imagen eclesial (no es posible construir la casa comenzando desde el tejado).

El día en que la eclesialidad sea percibida por los jóvenes como un espacio de verdadera comunicación, la tarea de inculcar a Cristo en la

postmodernidad (convertida en «tierra de misión») tendrá mejores perspectivas. Toda inculturación tiene su pedagogía.

Y cuando aludimos a un orden de prioridades, en modo alguno queremos significar una adaptación del Evangelio a las modas culturales –como lo es la posmodernidad–, sino todo lo contrario: hacer más presente la figura de Jesús, que genera esperanza y de la que dimana la radicalidad evangélica.

La Iglesia debe también dar su imagen de radicalidad evangélica, accesible a «todos los públicos» (incluidos los posmodernos). Sabiendo que el Espíritu de Dios, que planeó sobre las aguas en el principio –cuando la tierra era «confusa y vacía»–, aletea también sobre esta cultura juvenil, confusa y vacía, pero subtendida por un deseo de espiritualidad.