Jóvenes, experiencia de fe y vocaciones

Nuevos Desafíos para la
Pastoral Urbana



2009

© 2009
Germán Medina Acosta, Pbro.

ISBN:

Diagramación e Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539
Bogotá D.C. - Colombia
Septiembre de 2009

Indice

Presentación 5

¿Los jóvenes, realidades y presencias
producto de un contexto? 7

Los jóvenes en la escuela 25

Diversidad y cambio religioso entre los jóvenes bogotanos ... 39

Autoridad y cercanía; motivación y exigencia;
servicio y sentido 63

La reconstrucción de la fe de los jóvenes
y la pastoral de las vocaciones 73

Mundo Juvenil y pastoral de las vocaciones 121

Los jóvenes y otra Iglesia 135

Conferencistas 146

Presentación

En Colombia, más de la mitad de la población es gente joven. Niños, adolescentes y jóvenes nacen, crecen y mueren -en medio de nuevas versiones de viejas tensiones- en un país que busca superar su pasado de desigualdades, injusticias y violencias, las cuales siguen amenazando con frustrar la vida, los anhelos, sueños y proyectos individuales y colectivos de vida digna, de Nación, de País.

Son diversas y vertiginosas las transformaciones que hoy se verifican y que impactan todas las dimensiones de la vida de los hombres y mujeres contemporáneos. Una de las grandes novedades tiene que ver con las nuevas generaciones de jóvenes y sus formas de socialización. Los tradicionales lugares, medios y agentes de socialización han entrado en profunda crisis: la familia, la escuela y la misma Iglesia pierden significación y protagonismo en el nuevo contexto sociocultural; emergen nuevos lugares, medios y agentes de socialización.

El rostro del mundo y de nuestras ciudades adquiere nuevos rasgos donde la práctica religiosa tradicional y las creencias que las fundamentan sufren un creciente declive. Se hace necesario comprender estos cambios, saberlos interpretar, saberlos leer desde la lente de la fe para ubicarnos en el nuevo mundo y proponer el diálogo evangelio-mundo.

Las nuevas generaciones de jóvenes sufren las consecuencias del quiebre de la socialización religiosa. En muchos hogares la supuesta iniciación en la fe no acontece, en la escuela tampoco sucede y donde se ofrece no se atina a realizarla con competencia, en la parroquia la presencia juvenil es mínima, muchos jóvenes han migrado hacia espacios y experiencias de espiritualidad alternativa.

Los convocan otros intereses y escenarios aunque el "rumor" del trascendente se haga sentir presente en ellos.

El Congreso de Teología y Pastoral en su segunda versión 2009, ha querido centrar su atención en los jóvenes, en su experiencia religiosa y en sus proyectos vitales. Escuchar, dialogar, conocer, y comprender siempre serán pasos necesarios para ofrecer el servicio de la educación y la propuesta de la fe en Jesucristo que nos plenifica.

Para aproximarnos a la compresión de los que está pasando con los jóvenes, vemos necesario asumir una *actitud interdisciplinaria*, de tal manera que podamos escuchar las voces de distintas perspectivas en un esfuerzo por comprender los cambios socioculturales y mejorar nuestras prácticas educativas y pastorales con los jóvenes.

De ahí que hagamos, en su orden, un intento de presentar el estado de la cuestión respecto de la juventud en Colombia (aproximación estadística), luego nos ubicaremos en el ámbito de la educación y, con los ojos del educador, estudiaremos la relación jóvenes-escuela (aproximación educativa). Posteriormente, exploraremos lo que está pasando en nuestra ciudad respecto del mapa religioso y sus manifestaciones en los jóvenes (aproximación sociológica). En seguida buscaremos repensar la educación religiosa desde los ámbitos de la familia y de la escuela (aproximación pedagógica), para finalizar con una lectura de carácter proyectivo-pastoral de *la correlación: jóvenes, experiencia de fe y vocaciones (aproxima*ción teológico-pastoral).

Agradecemos a nuestros conferencistas que han acogido con interés y empeño nuestra invitación. Sus reflexiones escritas y transmitidas oralmente en el marco de este Congreso serán una importante fuente de consulta para seguir adelante en la tarea de proponer la fe a nuestros jóvenes.

Germán Medina Acosta, Pbro.



¿Los jóvenes, realidades y presencias producto de un contexto?

Martha Lucía Gutiérrez Bonilla
Luis Fernando Marín
Javier Tatis
Observatorio Javeriano de Juventud



Los jóvenes: desaparición estructural y construcción de identidades simbólicas

El filósofo alemán Walter Benjamín dijo que la historia la escriben los vencedores, recientemente las corrientes filosóficas post-estructuralistas han dicho que los vencedores no escriben la historia sino que establecen las reglas del juego. Se trata de estudiar para comprender a los jóvenes, para dialogar con ellos, para situar y orientar sus problemas y para asumir sus ámbitos de preocupación como ámbitos compartidos por los demás sectores y actores de la vida social. Podríamos decir que la historia de los jóvenes está escrita por los sesgos de los adultos y de manera fragmentaria e incipiente, y también podemos enunciar que hasta el momento las reglas del juego no han sido generadas por los jóvenes ni para ellos. Sin embargo, en este lugar no vamos a caer en los maniqueísmos facilistas y de estereotipos: los jóvenes como sujetos autónomos y vanguardistas o los jóvenes como idiotas alienados e irresponsables.

Para ello intentaremos construir un discurso en el que concurran, las visiones y las realidades de los jóvenes vistas por los discursos culturales y por los datos que moldean un ser, un joven, un SER JOVEN.

Para lograrlo dividiremos este escrito en tres grandes ejes, una aproximación a la noción de jóvenes, una mirada de los contextos y las estructuras macro que han incidido en el ser joven y una concreción, a manera de ejemplo de la realidad de los jóvenes, colombianos a la luz de la educación y el empleo.

La noción de jóvenes un poliedro de múltiples matices

Existe un relativo acuerdo entre los investigadores, los jóvenes y los profesionales que trabajan en temas y proyectos de juventud, en que este término supera la condición etaria y se traslada a factores culturales, sociales, de clase, de etnia y de oportunidades relacionadas con su inserción social en contextos específicos.

Cuando nos referimos a ***jóvenes*** queremos dar a entender que el término incluye hombres y mujeres jóvenes. Optamos por esta forma de uso de lenguaje para mantener la fluidez del texto.

Sin embargo, a pesar de este acuerdo, tendríamos que decir que la edad, no se puede excluir del todo, (en Colombia de 14 a 26 años). Para ciudadanos y expertos, asignar un intervalo de edad cronológica a la juventud, ha configurado, imágenes múltiples de la sociedad y de sus grupos, imágenes y expectativas que en las décadas 60 y 70 fueron relativamente claras centradas en la decisión por la opción laboral, la opción de pareja, la emancipación económica de la familia y el proyecto de vida para el futuro adulto. Estas claridades se han ido desdibujando y de hecho transformando de manera acelerada, en los años 80 y 90; y en forma drástica y fragmentada en esta década.

Las fuerzas de cambio mundial, unidas al contexto de país y de su inserción con el medio internacional, han agenciado cambios que se representan en la perdida - o si se quiere atenuar la frase- en la trasformación, de las seguridades base esenciales para la distinción, con limites relativamente definidos, para los jóvenes de las décadas 60 y 70, frente a las opacidades , claridades y nebulosos limites de delimitación de los jóvenes de hoy. Estas seguridades base de las que hablamos son, la familia, la escuela y el mercado laboral que ofrecían la formación e inserción necesarias y suficientes para transitar hacia la vida adulta en un paso de formaciones, opciones y decisiones acompañadas o acompasadas por la fuerza socializadora y de integración social que ofrecía cada uno de estas instituciones, mutuamente interrelacionadas para la construcción del sujeto joven y de allí del sujeto adulto. Estas rupturas o cambios, hace que hoy sea imposible al hablar de jóvenes como un grupo delimitado o con contornos específicos aislados de un contexto social y cultural donde viven y palpitan sus proyectos, sus vidas, sus anhelos, pero también sus problemas y las respuestas del Estado y la sociedad a los mismos.

A pesar de ello, al pronunciar la palabra “Joven” para el común de los mortales viene a sí y en primer lugar, una referencia de intervalo de edad acompañada por imágenes acerca de este grupo, en especial acerca de *quiénes son, en qué espacios se mueven, en qué espacios es más frecuente encontrarlos, qué se espera de sus comportamientos, qué se espera socialmente de ellos, cuáles*

son los riesgos que enfrentas éstos y sus familias en los ambientes específicos de vida. Unas imágenes más finas podrían cursar por ideas acerca de cómo los jóvenes son vistos por las políticas públicas y desde allí, como se les vincula o no, a la vida social y política, del país, de las regiones, de los municipios, de las localidades o de sus barrios.

Lanzarse a responder de manera univoca estas preguntas, sería caer en generalidades poco útiles o al menos equivocas, refutables o fragmentadas, pero pensar en ello sería también pensar en cómo la sociedad y sus grupos entienden a la juventud y sus actores los jóvenes. Para ello proponemos que pare la lectura y se tome medio minuto para pensar en qué es para usted los jóvenes, cómo les caracteriza, qué riesgos ve en ellos y qué potencialidades, y que cierre su reflexión pensando en si el joven de hoy es diferente al joven de su época. Ahora, cuando pueda comparta su visión con otros amigos, compañeros y con jóvenes que estén cerca de usted.

El ejercicio que proponemos, real o imaginario, mostrará como todos construimos imágenes acerca del término joven y sus realidades de vida, podríamos decir que el sistema educativo, por ejemplo, espera que los jóvenes de ciertas edades cursen de manera lineal y creciente grados de escolaridad, (se espera que de 11 a 18 años se curse la secundaria y que después se aborde la formación, técnica, tecnológica o profesional) los que están fuera de estas expectativas de "*edad versus grado alcanzado*" se denominan con la categoría "*extraedad*" como si la educación permanente no fuese un derecho y a la vez una condición de los seres humanos, aprender, seguir aprendiendo y enriqueciendo la vida, es parte de la vida misma y de estar vivos- en este sentido ¿cabría la categoría extraedad?

Avancemos en otras imágenes, para las políticas de seguridad urbana y los agentes estatales, los jóvenes son agentes relacionados son la delincuencia, vinculación al conflicto armado o presa fácil de ellos, ***victimarios o agentes violentos*** podría ser la categoría de estas imágenes. Para el sector salud, son grupos en alto riesgo frente a eventos de salud que modifican o impactan los perfiles de vida salu-



dable de este conglomerado, nos referimos al embarazo temprano, las adicciones y el contagio y diseminación de las enfermedades de transmisión sexual, todo ello hace parte de este abanico, además de los significativos índices de muerte de jóvenes, cuando biológicamente son los más fuertes y dotados para gozar de una buena salud. Preocupa entonces, la incidencia de las causas externas en las muertes juveniles tales como el homicidio, el suicidio y los accidentes de tránsito, como causas más importantes, en la pérdida de vidas jóvenes. Dando más datos para comprender la magnitud del problema, en iberomaérica, datos de 2004 aportados por la CEPAL (2008), Colombia ocupa el tercer lugar en mortalidad juvenil por causas externas, (228 hombres/ 28 mujeres- tasa por 100.000 personas) después de El Salvador (307 hombres/39 mujeres) y Venezuela (271 hombres /28 mujeres). En este orden de ideas para la sector salud, la noción de joven se centra en el *riesgo* de adicción a sustancias psicocativas y a la temprana maternidad, además de la *vulnerabilidad y riesgo fatal,* dadas la preponderancia de eventos externos. De esta menara podríamos seguir revisando sectores, actores y espacios sociales donde las imágenes de joven pueden ser contradictorias, positivas y negativas, vinculadas o de exclusión.

Los Estados del arte sobre conocimiento de juventud en Colombia, 1985- 2003 y 2004-2008 adelantado por un equipo de investigadores (Escobar M.R , Et al- 2004. Quintero F , Et al, 2008) señalan que a la luz de la amplia producción de investigaciones revisados en campos disciplinares diversos, se puede visualizar una gama importante de nociones de sujeto joven a saber: a) el – la joven vulnerable, b) el –la joven como peligro social, c) el –la joven en busca de identidad, d) el –la joven adscrito a culturas juveniles, e) el –la joven como metáfora de cambio, f) el-la joven como sujeto de derechos, g) el –la joven como agente sociocultural.

En suma, la noción de jóvenes, comportan una innumerable cantidad de dificultades, que hacen de la tarea un ejercicio angustiante en tanto se puede caer en el ensalzamiento, o en el otro extremo, su satanización, o en una dialéctica tan amplia de relaciones que no aclara tampoco de quiénes se habla o quiénes hacen parte de este grupo social.

Nos atrevemos a decir que aproximarse a la noción de joven comporta un sinnúmero de factores que configuran una compleja trama donde se combinan situaciones: a) del contexto específico, donde viven, nacen, construyen relaciones y habitan los jóvenes, b). de la oportunidad, de la acción y ubicación social. c) de los valores de democracia y sociedad que nos cobija.

Tener 20 años no asigna el mote joven de manera absoluta, este se entrelaza a la clase, a la oportunidad o no de vinculo al sistema educativo, a la oportunidad o no de inserción a una ocupación y aun proyecto de vida centrado en un proceso de definición de decisiones hacia la vida adulta. Sin embargo, como ya dijimos, todo lo que definía tan claramente la juventud, la emancipación de la familia núcleo, la decisión sobre la familia propia, el empleo y la preparación, se ha desdibujado en contextos urbanos móviles, de cambio permanente de incertidumbre constante. Muchos de los cambios que ha venido enfrentando la juventud como categoría evolutiva, se relacionan con el mercado y las condiciones que ello exige, a saber, mayores niveles de preparación, difíciles oportunidades de inserción sociolaborales, limitadas opciones de estudio, costos crecientes de los bienes básicos.

El tránsito de de la infancia a la edad adulta, condición relativamente clara en grupos urbanos, no en los rurales, ni en los grupos étnicos, parece eternizarse en un camino de hechos inacabados. La famosa moratoria social, donde la sociedad esperaba, con apoyos concretos, por el joven que se preparaba para que en condiciones de mayor calificación entrase al sistema laboral para sostener a otros grupos y producir riqueza y capital social y cultural, no se cumple hoy en un amplio margen de población joven, o se cumple de manera incompleta, en especial en los jóvenes de clases medias y bajas en el país, que ven obstaculizados sus trayectos de vida y anhelos en una realidad rígida que los expulsa tempranamente, con baja preparación la sistema productivo y que empieza a excluirlos de los bienes y servicios sociales que a futuro serán a los que accederán sus familia núcleo y sus nuevas familias.

Cada vez con mayor frecuencia las encuestas muestran que los y las jóvenes desertan del sistema escolar cuando han logrado entrar en la secundaria. El motivo principal para los hombres jóvenes que desertan es ayudar económicamente a sus familias por que la situación lo exigía, para las mujeres jóvenes cuidar a sus hermanos o a su hijo por embarazo temprano. Esta situación no parece ocurrir de igual manera cuando jóvenes de familias socioeconomicamente más favorecidas buscan los máximos niveles de calificación educativa y se insertan de forma fluida en los circuitos de estudio-empleo transnacionales.

Las disparidades que impone la ubicación de clase y en ella las oportunidades en igualdad y justicia social, son un reto- no resulto- y diríamos un saldo en rojo, para los Estados, en este caso, el colombiano, y para una carta constitucional que habla de los derechos y sus garantía para todos sus ciudadanos, independiente de su color, su creencia, su ubicación social, su sexo y en este caso su edad.

A riesgo, nos atrevemos a compartir que cuando hablamos de jóvenes, hablamos de un grupo heterogéneo que cruza un ciclo vital determinado por la edad, la condición social y cultural, la clase y el ambiente de reparticiones, valores y reglas para la vida en común. Un grupo diverso vinculado también a territorios geográficos y simbólicos, administrativos y políticos. Un grupo con poros abiertos al cambio y a la movilidad, y a la adaptación virtuosa a ellos. Un grupo o muchos grupos vinculados a la intención de construir una vida autónoma, a la búsqueda de caminos de integración social en espacios y contextos de desintegración y exclusión. Grupos inmensamente e intensamente conectados a mundos virtuales, a conglomerados tecnológicos mundiales.

Pero ante todo, los jóvenes son seres humanos, que desean como todos nosotros una vida digna en justicia y oportunidades, donde los proyectos de vida individual y colectivo tengan un correlato en la institucionalidad y en los grupos sociales que conforman las sociedades donde viven y habitan. Pero los jóvenes también son, grupos sociales y humanos altamente afectados por el mercado y

el conflicto social, por la globalización y su impacto devastador, por las contradicciones y desigualdades.

Ser joven hoy es todo ello, riesgo y oportunidad, esperanza, lucha y esfuerzo, vida y muerte.

Qué hacemos los que no somos jóvenes hoy, por ellos? Cómo aportamos a que sus trayectorias de vida sean cada vez más fluidas y productivas? Cómo proteger y a la vez abrir oportunidades de libertad y emancipación de los jóvenes en una ética social que vincule a la vida como el centro de nuestro sentido de existencia-como le centro de todos? Hombres- mujeres, viejos – jóvenes – niños, gobernantes y ciudadanos? Estas preguntas no serán respondidas por esta presentación, son preguntas que queremos dejar en sus mentes y que queremos sean las preguntas que el país se haga frente a los jóvenes.

Sinopsis de procesos macro-estructurales condicionantes de las nuevas identidades

Se considera que el cambio estructural determinante en la configuración de las identidades es el operado en la década de los 70, con la llegada de un nuevo paradigma social, económico, laboral y tecnológico: la sociedad postindustrial o postfordista. Ocurrió que en la sociedad moderna, el sistema económico capitalista generó una dinámica des-estructurante del bienestar , del pasado fordismo keynesiano y proyectante de una globalización postindustrial. Los cambios pueden igualmente leerse como la crisis de un proceso global de acumulación de capital propio del modelo industrial y el recambio por un modelo neoliberal de ensanchamiento de mercados y de la lógica del mercado mismo de la economía a la sociedad y a la cultura. Esto equivale a señalar que el capitalismo necesitó promover al consumo a sectores cada vez más amplios de la población mundial y a sectores diferentes o segmentados de la sociedad en su conjunto, es decir, generación de mercados por identidades etarias, culturales, de género o de preferencia sexual.



Siguiendo a Enrique Gil Calvo[1] podríamos señalar que como consecuencia de esas macro-transformaciones para la juventud se produjeron procesos de individualización, des-familiarización, desclasamientos y envejecimientos juveniles.

En efecto, el arribo del postfordismo quebró la estabilidad de la estructura ocupacional y por ende también la estabilidad o coherencia de un relato de vida continuo. La estabilidad se cambió por flexibilidad, eufemismo dice Gil Calvo, que mejor sería llamar como fragmentaciones en un cambiante agregado de empleos inseguros, precarios, discontinuos e inestables. Los padres ya no le heredan a sus hijos, por carecer de recursos, una colocación y un enclasamiento con los niveles otrora de arraigo y estabilidad.

Ahora la posición de los padres es tan insegura que ya no pueden transmitir a sus descendientes su estatus (nicho ocupacional), su capital social (redes de poder e influencia) ni su patrimonio simbólico (conciencia de clase e identidad familiar), por lo que sus hijos han de aprender a construir sus biografías por sí mismos, sin poder heredar como antes la posición ni la identidad de sus padres. A este proceso de creciente privación del apoyo familiar es a lo que se puede llamar desfamiliarización (Esping-Andersen, 2000) o individualización (Beck y Beck-Gernsheim, 2003),(Gil Calvo, E., Nóomadas, No. 23).

Según Gil Calvo esto produce estructuralmente un bloqueo de la emancipación juvenil, la disolución de los límites de la juventud (precocidad y envejecimiento o mejor, juvenilización adulta y envejecimiento juvenil) y, entonces la pérdida del sentido último de la juventud.

Apropiaciones y constituciones subjetivas de los jóvenes.

A titulo de ensayo podríamos afirmar que la existencia de los jóvenes se remite a los años 60 del siglo XX. Son muchas las voces que han coincidido en decir que la juventud como una identidad socialmente relevante se "inventa" en el período revolucionario

[1] GIL CALVO, Enrique, *El envejecimiento de la juventud*, Revista Nómadas, No. 23.

y de la contracultura en la década de los años maravillosos. Antes de estos años no existían los jóvenes, existían los hijos de familia, los hermanos, la futura fuerza de trabajo en instrucción, etc., pero no la juventud o el joven como una identidad de plena forma, con autonomía y formas expresivas propias en lo ético, lo estético y lo político. Se interpreta esta fase de la historia como la propiciadora del nacimiento de nuevos sujetos de la historia, nuevos actores históricos que marcarán la pauta de la realización de la Modernidad. Al lado de las mujeres, de los movimientos de preferencia sexual, de los movimientos por los derechos civiles, de los pacifistas y los ecologistas, los jóvenes sería una de las plurales identidades que logró visibilidad y audibilidad en el movimiento contracultural de los 60.

Esta lectura de lo ocurrido en aquella década hace sobresalir como un universo propio a la juventud, actores de pleno derecho, sujetos políticos y expresiones éticas y estéticas con cierto grado de autonomía. Los jóvenes estarían considerados más que como actores en una fase de transición al mundo adulto laboral, como unas identidades con su propia forma de ser y estar en el mundo, proponiendo, demandando, participando.

Desde luego está lectura ha sido matizada desde varios puntos de vista como lo dijimos en el apartado sobre procesos estructurales. Sin embargo, nos parece que ni la sobrevaloración, ni la subestimación de los jóvenes y sus identidades acierta no sólo en su comprensión, sino también en asumirlos como sujetos activos y participantes en el contexto social complejo de las actuales sociedades. A este respecto es notorio como desde las teorías sociales de la comunicación, desde la historia cultural, y desde la historia en general, se asume que la relación de los jóvenes con las transformaciones económicas, políticas, culturales, tecnológicas y educativas, inscriben un sentido muy diferente al conglomerado de valores tradicionales.

Se habla de una juventud que, en términos generales, ha asumido y apropiado las tecnologías, insertándolas en un paradigma diferente al de las generaciones adultas del último siglo. En

efecto, se habla de *descentramientos culturales* y educativos, de *deslocalizaciones* y *desterritorializaciones del saber*. Las figuras consagradas del profesor, del padre de familia y del sacerdote, han sido desplazadas por formas de circulación y producción del saber en red y flujo de imágenes mediáticas; el texto escrito ha sido involucrado en hipertextos y en textos multimediales; los escenarios como la escuela se han convertido en lugares tácticos más que estratégicos de la socialización y difusión de los saberes. Las nuevas subjetividades generan otras formas de comunicarse y otras formas de estar juntos; las subjetividades construyen nuevas ciudadanías, en las que la relación entre lo local se superpone a la relación entre estado-nacional y pueblo.

La identidad y el reconocimiento se generan en dinámicas muy móviles en las que los espacios territorializados se combinan con los espacios estéticos, los espacios de la razón sensible y los espacios virtuales.

Resultaría erróneo desconocer que las nuevas generaciones han logrado generar nuevos sentidos y propiciar prácticas y usos culturales que los distinguen de los adultos y los insertan en contextos sociales y políticos distintos a los que tenían antes de la irrupción de los años 60. Pero también es una inexactitud señalar que los jóvenes no están atravesados por realidades patológicas de nuestro presente como el deterioro del empleo para toda la vida, el consumismo, el deterioro medio ambiental, las desigualdades sociales, el apoliticismo y el individualismo.

En este sentido, a continuación asumiremos en concreto las problemáticas que atraviesan a los jóvenes y, por ahí derecho, a la sociedad en general.

La educación, la inserción laboral y la participación, realidades que marcan las trayectorias vitales de los jóvenes en Colombia

En un informe adelantado por M. Hopenhayn y presentado por la CEPAL en el año 2004, se enuncian justamente algunas tensiones

que viven los jóvenes respecto a las realidades que hoy viven en las vidas móviles que el contexto les impone, de la siguiente manera:

Inicialmente, una primera tensión se encuentra plasmada en la premisa de que "[…] la juventud goza de *más acceso a educación y menos acceso a empleo*" (p. 17). Ciertamente en términos de la prolongación de lo que se ha denominado moratoria social[2], en Colombia esta situación pareciera confirmarse si se consideran las cifras presentadas recientemente por el Ministerio de Educación: "Al destacar el incremento de la formación técnica profesional, que de acuerdo con el Observatorio duplicó su participación dentro del total de graduados de pregrado, pasando de 7,4% en 2002 a 17,1% en 2008" (Observatorio Laboral para la Educación, 2009). En el mismo documento se sostiene que:

> […] en el 2003 había un 23% neto de la población de estrato 3 con educación superior y para el año 2008, la cifra aumentó al 41%. Esto es muestra de que los más pobres están accediendo, cada vez más, a la educación superior. […] Sin embargo, la Ministra indicó que en donde sí se ha notado la crisis es en el salario que comienzan ganando los nuevos profesionales. Por ejemplo, el Ingreso Base de Cotización (IBC) de los recién graduados en 2005 que entraron a trabajar en 2006 era de 1'616.998 pesos, mientras que el IBC de los universitarios que se graduaron en 2007 y empezaron a trabajar en 2008 era de 1'528.679 pesos.

En la Política Nacional de Juventud (2004), que sienta las bases para el Plan Decenal de Juventud 2005-2015, al respecto del acceso a la educación se muestra que:

> Entre los dos grandes segmentos que componen la juventud, la franja hasta 17 años, o sea, los adolescentes, exhibe tasas de asistencia escolar superiores al 82% en las áreas urbanas […]

[2] Escobar *et al* (2004), en el *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia 1985-2003*, al respecto de la moratoria social consideran que: "Así pues, la producción de una condición juvenil ha estado íntimamente ligada a una *moratoria social* en tanto estudiante, la cual define un momento vital dedicado a la formación, única vía que garantiza a futuro, no sólo la inserción sociolaboral sino también la movilidad social del sujeto" (p. 84).



> El grupo de jóvenes adultos de 18 a 25, por el contrario, tiene niveles muy inferiores, de alrededor del 30%. (Colombia Joven, 2004, p. 23)

De alguna manera las cifras encontradas para ilustrar esta situación se encuentran desactualizados y es difícil ratificar las tendencias durante los años posteriores al año 2004. En un documento preparado por Bonilla *et al* (2005) para Colombia Joven, ICBF, Unicef y GTZ, frente al acceso a la educación en un análisis comparado entre los años 1994 y 2003, se afirma lo siguiente:

> Mirada por cohortes, entre las de 18 a 22 años y de 23 a 26 años se identifican los mayores avances en los niveles de escolaridad. En la primera cohorte, la proporción de quienes culminaron, al menos, bachillerato pasó del 31.6% de los jóvenes al 50.9% respectivamente, entre 1994 y 2003. Algo similar sucede en la segunda cohorte, grupo de edad donde hay más espacio para adelantar estudios superiores, allí quienes, al menos terminaron bachillerato representaban el 38.3% en 1994 y llegaron al 56.8% en 2003. (p. 39)

Sin embargo al respecto de la inserción laboral el mismo documento, en contradicción con lo planteado por la CEPAL (2008) aduce que el comportamiento de la tasa global de participación (TGP) aumentó de 1994 a 2003, particularmente para la franja de población juvenil:

> En el país trabajaron 4.6 millones de jóvenes durante el año 2003, ello corresponde al 26.3% de las personas ocupadas y se concentran en los mayores de edad (78%). En comparación con 1994, trabajan 60.000 jóvenes menos, los menores de edad son menos demandados y poco más de 100.000 fueron expulsados, cediendo el espacio a los mayores. Las tasas de ocupación de los jóvenes difieren según sea la franja de edad, siguen los parámetros de la TGP y la definición anterior, como consecuencia, bachilleres y mayores de edad evolucionaron positivamente terminando 2003 con unos niveles próximos a los de 1994. La tasa de ocupación más alta la tienen los jóvenes entre 23 y 26

años, 64.5%, por encima del promedio nacional y reflejando el rápido tránsito del mundo educativo y familiar al mercado de trabajo. Le siguen los jóvenes entre 18 y 22 años, 45.6%, por debajo del promedio nacional como consecuencia de estar explorando el mercado, tener menos experiencia y estar en fase de formación. Los menores de edad son menos aceptados en el mercado y tienen tasas mucho más bajas que descienden hasta el 11% para los adolescentes de 12 a 13 años. (p. 53)

Para el año 2004, las cifras presentadas por el Sistema Nacional de Información frente a la Tasa de ocupación de jóvenes fueron las siguientes:

Ocupados y Tasa de ocupación según sexo y edad.
Colombia Año 2004.
Total Nacional.

EDAD	OCUPADOS			TASA DE OCUPACIÓN		
	HOMBRES	MUJERES	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Total	10,547,097	7,106,419	17,653,516	66	40.45	52.62
Menores de 18	570,391	309,725	880,116	18.84	10.61	14.8
18 a 26	2,175,560	1,504,449	3,680,010	64.92	40.85	52.32
27 y más	7,801,145	5,292,245	13,093,390	81.25	48.26	63.66

Fuente:http://www.siju.gov.co/indicadores/consulta.php?id_sg=1.Sistema Nacional de Información sobre la Situación y Prospectiva de la Infancia y la Juventud en Colombia.

En este cuadro claramente se aprecia una mayor tendencia de ocupación en los hombres que en las mujeres jóvenes, y una disminución del total planteado para el año inmediatamente anterior al respecto de la tasa de ocupación para jóvenes entre 18 y 26 años. En ese sentido parece entonces confirmarse, al menos en parte, lo planteado por el documento de la CEPAL frente a la primera gran tensión. En este contexto es necesario poner de relieve la poca calidad de los empleos juveniles (salario adecuado, afiliación a salud, afiliación a pensiones y jornada de trabajo) a pesar de haber mejorado de forma leve en el período 2001-2006 (CID- Ministerio



de Protección social .2008) en el tema ingresos por salario/hora y afiliación a pensiones (salario en 2004 -32% al 43% en 2006, para pensiones del 15.7% en 2004 al 23,4% en 2006), estos puntos porcentuales sin duda son importantes, pero la expectativa sería del 100%, dado que son los jóvenes en su gran mayoría los que apoyan el sostenimiento económico de los hogares pobres y una buena parte de los no pobres. La segunda paradoja señalada en el mencionado informe de la CEPAL alude a que "[…] los jóvenes gozan de ***más acceso a información y menos acceso a poder***" (2004, p. 17). Esta premisa se fundamenta en el hecho de que pese a contar con nuevas y variadas formas de comunicación, la población juvenil presenta niveles menores de participación y decisión en lo atinente a asuntos de política relacionados con el Estado, lo cual incluye por supuesto las determinaciones sobre su situación frente al acceso a bienes y servicios sociales como educación, empleo y salud, entre otros. Pese a lo importante que sería tener voz y voto en las políticas públicas de juventud, definidas por Sarmiento (2004) como esos mecanismos que:

> […] pretenden incidir en las condiciones materiales, sociales, políticas y culturales que producen lo juvenil, como parte del sistema estructural de la sociedad; por lo tanto, se inscriben en un contexto histórico y espacial concreto que les determina su especificidad, alcance y limitaciones, al igual que explica la diversidad, heterogeneidad y complejidad del ser, estar, actuar y producir de los jóvenes, esto es, su condición juvenil. (p. 123)

Las y los jóvenes más bien discurren en nuevos y variados modos de participación que se incluyen en sus formas de agrupación y organización, en la configuración de sus propias identidades juveniles manifiestas en culturas y en prácticas discursivas que van desde lo formalmente instituido (organizaciones conformadas con estatutos y personería jurídica) hasta expresiones alternativas de participación social y política que pretenden salirse precisamente de esa institucionalidad y se ubican en la esfera de lo cultural, al menos esto es lo que parece confirmar el citado *Estado del arte* (Escobar *et al*, 2004, p. 131):

> En relación con esto, una primera cuestión a considerar es que el descreimiento en las formas tradicionales de la política no ha de ser interpretado como un signo de su muerte, pues como muestran algunos estudios, detrás de esta pérdida de fe en las mediaciones políticas tradicionales se esconden formas de expresión juvenil que como el Punk, el Rap, etc., constituyen un nuevo tipo de ejercicio político. Por otro lado, es claro que estas formas de expresión juvenil tienen implicaciones frente a la manera como se construye la ciudadanía y se configura lo público, lo que se refleja en la centralidad que adquiere lo estético y en el desplazamiento de los referentes tradicionales de la política, tales como el Estado o la democracia.

Sin embrago, la Encuesta Latinobarómetro 2008, muestra que los jóvenes colombianos en una escala de 1 a10 (siendo 1 apáticos y 10 participativos) se autocalifica en 5.8, es decir más participativos que apáticos y más participativos de lo que los adultos los perciben.

En ese sentido de la participación política de los jóvenes, Perea (2008) en uno de sus recientes trabajos intenta desvelar la pregunta sobre *¿Qué nos une?*, la cual atañe a los vínculos establecidos, o más bien la desaparición de los mismos, en el seno de las sociedades contemporáneas, en tanto éstas se sumergen en la paradoja de lo continuamente cambiante y lo permanentemente inamovible. Desde este entramado deriva su análisis sobre los jóvenes, la cultura y la ciudadanía. Enuncia la potente emergencia de una individualidad como una característica primordial del contexto actual, y cómo esa "sumatoria de las preferencias individuales" (pp. 10-11) se alza en menoscabo de las denominadas pertenencias sociales (por ejemplo de clase social) y la pérdida de éstas en la construcción de sujetos y su "desconexión con lo público" (p. 10). Para Perea, "entre el individuo y el poder se adelgaza -¿desaparece?- la mediación de lo social" (p. 11).

Lo anterior pretende poner de relieve la importancia que tienen tres grandes factores de vida y trayectoria de los jóvenes que hoy en el país se han convertido en el camino de inclusión social de

los mismos o en el de exclusión marginalidad o expulsión hacia la migración externa o hacia la migración interna y la vinculación a formas de que capitalizan los grupos armados del país para fortificar sus filas, sus proyectos y la sangre sin precedentes de nuestro país. Ser joven en Colombia comporta un riesgo enorme y un cierre de puertas que no se compadece con la vida y los valores democráticos en justicia social y equidad.

Referencias bibliográficas

Escobar M. R. *et al* (2004). *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia 1985-2003*. Bogotá: IESCO-Universidad Central, Colombia Joven, Unicef y GTZ.

CEPAL (2008) Juventud y cohesión social en iberoamérica. Un modelo para armar.

Hopenhayn, M. (2004). *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias*. Santiago de Chile: CEPAL.

Ministerio de Educación Nacional (2009). *Educación superior colombiana, para la innovación y competitividad del país*, en: http//www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/article-197276.html (fecha de consulta: 22 de agosto de 2009)

Perea, C. M. (2008) *¿Qué nos une? Jóvenes, cultura y ciudadanía*. Medellín: La Carreta Editores, Universidad Nacional de Colombia-IEPRI.

Sarmiento, L. (2004). "Política pública de juventud en Colombia: logros, dificultades y perspectivas", en: Muñoz, G. (Comp.) *Construcción de políticas de juventud: análisis y perspectivas*. Colombia Joven, Cinde-Universidad de Manizales, GTZ y Unicef, pp. 115-193.

CID-Universidad Nacional de Colombia. Ministerio de protección social. (2008)

Jóvenes pobres en el mercado laboral: marginación y desprotección. Observatorio de coyuntura socioeconómica. Boletín N° 9 Diciembre



Los jóvenes en la escuela

Francisco Cajiao



A pesar de haber iniciado mis estudios superiores en el ámbito de una comunidad religiosa como la Compañía de Jesús, no deja de ser un poco sorprendente para muchos amigos que haya sido invitado a un congreso de teología.

Sin embargo, considero de la mayor importancia retomar una serie de aspectos del desarrollo humano que compete a la educación en el ámbito de la espiritualidad, que para muchos parece cosa pasada de moda.

Lo primero que quiero decir es que por encima de todas las miradas pesimistas que se proyectan sobre los jóvenes, yo me ratifico en un terco optimismo sobre sus capacidades y sus virtudes. Desde luego, el mundo contemporáneo los rodea de una serie de nuevos contextos, preocupaciones y angustias que con frecuencia se reflejan en comportamientos de los cuales los adultos nos tenemos que ocupar de manera seria y comprensiva.

Lo de antes y lo de ahora

Para comenzar creo que es importante reflexionar un poco sobre la idea común de que se han perdido los valores, que los jóvenes de ahora no son como los de antes, que no les interesa nada, que es difícil razonar con ellos, que no aceptan límites, que son más propensos a la irresponsabilidad…

Quizá un ejercicio juicioso de memoria en los adultos nos ayudaría a recordar todo lo que ocurría en nuestra época escolar y muchos incidentes que conocimos en las trastiendas del secreto sobre la vida personal y familiar de compañeros, compañeras y amigos de ellos y ellas. Si hiciéramos un inventario juicioso y honesto, descubriríamos que probablemente no fuimos tan diferentes a lo que son los de ahora. Lo que sí cambia son las manifestaciones, las formas que adquieren los problemas y los talentos, los medios de acceso a la información y las modalidades que adquieren las relaciones entre jóvenes y entre ellos y los adultos.



La información

Los adultos mayores de 40 años no tuvimos en nuestra infancia y juventud las oportunidades que tienen hoy niños y jóvenes de acceder a la cantidad y calidad de información que circula a través de todos los medios electrónicos y de comunicación. En términos generales podría decir que éramos bastante más ignorantes y cándidos con respecto a lo que ocurre en el mundo. Hoy las guerras, la muerte, la pobreza, la ciencia, el arte, los problemas económicos, los riesgos ecológicos que amenazan el planeta y la vida humana se nos cuelan por todos lados. Es imposible eludirlos. Y eso genera nuevas maneras de pensar, nuevas angustias y preocupaciones que amenazan de manera permanente el futuro individual y colectivo. Mucha gente piensa que los jóvenes son indiferentes a todo esto, pero muy pocos tienen el tiempo para sentarse a conversar con ellos sobre lo que saben y la forma como los afecta.

Es posible que esa aparente indiferencia no sea otra cosa que una actitud de fuga frente a una catarata permanente de angustias que no pueden manejar porque no cuentan con herramientas emocionales y racionales suficientes. Algunos, tal vez, asumen la posición de gozar todo lo que sea posible antes de que sobrevenga la destrucción final: rumbas interminables, licor, drogas, sexo… Desde luego, es poco probable que sean capaces de expresarlo así de claro, pero si filosofáramos un poco con ellos, si les preguntáramos con seriedad qué esperan de la vida, si los cuestionáramos sobre su posibilidad de cambiar el rumbo de las cosas tal vez nos encontraríamos con una carga terrible de impotencia y desesperanza.

Cada día se levantan para ir al colegio y allí reciben su dosis cotidiana de matemática, lenguaje, química, geografía, informática, historia, educación física, manualidades, física, biología, democracia, economía, filosofía, religión, dibujo técnico y una lista que se multiplica de hora en hora y de día en día, con el único propósito de cumplir el número de años que aseguren un diploma de bachillerato, que sólo servirá para ingresar a la universidad. Pero en medio de semejante dispersión no hay tiempo para encontrar sentido a la vida: ¿para qué todo eso? ¿y si después no hay cómo

seguir una carrera? ¿y si tampoco sé qué me gusta? ¿y si lo que me gusta me asegura que jamás tendré un empleo digno?

Este, en realidad, es el único y eterno problema de los jóvenes. Estos fueron los mismos interrogantes de las últimas tres o cuatro generaciones. La diferencia es que quienes terminaron universidad en los años sesenta o setenta sabían con bastante seguridad que encontrarían trabajo, que el estudio les aseguraría un buen lugar en la sociedad, así hubieran estudiado una carrera que no les entusiasmara especialmente, porque Colombia tenía pocos profesionales mientras su proceso de desarrollo exigía gente mejor preparada. Hoy, en cambio, parece haber muchos más profesionales de los que el mercado de trabajo puede absorber y chicos y chicas brillantes descubren que son rechazados al solicitar empleo porque están sobre calificados. La sociedad, entonces, les dice que no hay que buscar empleo sino fabricarlo, lanzarse a la vida independiente… Como los jóvenes de las tribus cazadoras que tenían que ir a la sabana desnudos con una lanza a procurarse el alimento o morir en la búsqueda infructuosa.

Desde luego, los jóvenes de nuestro tiempo no la tienen fácil y lo que los colegios les ofrecen no satisface sus necesidades más profundas ni calma su angustia. Así no resulta extraño ver adolescentes, hombres y mujeres, que tienen altos desempeños académicos, oportunidades abiertas y familias preocupadas por ellos, que el fin de semana se desbordan en borracheras, rumbas, drogas y amplias gamas de experimentación sexual.

Es claro que algo no funciona en una sociedad que es incapaz de proponerles ideales y retos que acaparen su pasión y les inyecte dosis de optimismo y seguridad personal. Porque también es un hecho que hay miles de chicos que una vez enganchados en proyectos altruistas de carácter social, actividades científicas, artísticas y deportivas son capaces de generar cosas extraordinarias. Hoy hay muchos más jóvenes de los que hubo en generaciones recientes que participan en la universidad en proyectos de investigación, se desplazan por regiones apartadas del país trabajando como voluntarios, crean música, escriben, viajan por el mundo ab-

sorbiendo experiencia, hacen posgrados… Son muy buenos, mucho mejores de lo que éramos la mayoría de los adultos a su edad.

Pero tienen que atravesar su noche oscura del alma, que los atormenta mientras asisten a clases que no logran conquistar su interés ni su pasión.

La información que reciben por todos lados —Internet, televisión, cine, radio, celular— es demasiado abundante y no tienen herramientas para procesarla. Antes, los jóvenes teníamos pocas opciones de vida porque el medio familiar y cultural nos ofrecía paradigmas muy limitados para armar nuestra imagen del futuro. Era más o menos claro lo que estaba bien y lo que estaba mal en relación con la sexualidad, la familia, la salud, el trabajo. Más o menos se sabía la fórmula para ser razonablemente felices y exitosos. Era mejor ser casado que soltero, tener un empleo estable que una vida nómada, tener relaciones heterosexuales que homosexuales, tener hijos que no tenerlos, ser profesional que ser obrero… Ahora nada de esto es claro. Todo puede ser bueno y todo puede ser malo. Depende de cada quien, toda opción es respetable, el cuerpo no es el cofre del alma sino una herramienta que podemos usar, maltratar, mostrar, vender. Cada quien define su destino en un menú de opciones que se multiplica. La televisión, a través de series, películas y novelas, propone en una sola tarde docenas de estilos de vida que pueden ser adoptados. Nuestros niños y jóvenes están expuestos de manera permanente e indiscriminada a lo más perverso, lo más esforzado, lo más sublime.

Todo esto pasa sin filtro, sin un alto para pensar y reflexionar, y la escuela no acaba de entender que su oficio no es seguir dando información enmarcada en los esquemas más tradicionales sino generar mecanismos emocionales e intelectuales para pensar y elaborar todo lo que cotidianamente se recibe.

Relaciones humanas

Así como ha cambiado el contexto de los jóvenes en relación con su acceso a la información, han cambiado los modelos de relacio-

nes interpersonales. De las familias extensas de antaño, donde la socialización primaria se hacía con hermanos, primos y vecinos, se ha pasado a una familia nuclear pequeña, donde padre y madre tienen que trabajar para tener una mínima oportunidad de vivir con dignidad. Los grandes centros urbanos se han vuelto lugares inseguros y la calle donde se jugaba es un lugar inhóspito.

Las fiestas juveniles que se realizaban en las tardes en casas de familia, se desplazaron a las discotecas y bares. Las relaciones convencionales de amistad y noviazgo adolescente son cosas del pasado y el ejercicio de la sexualidad ha tomado rumbos muy diferentes de experimentación sin necesidad de vínculos afectivos. Los adultos presentes con autoridad incuestionable, ahora son más distantes y no logran encontrar los fundamentos de una autoridad que ya no puede adquirirse simplemente por ser mayores o por ser más fuertes. Bajo estas premisas la convivencia es más complicada, es necesario negociar reglas, establecer normas flexibles, contar con los jóvenes cada vez menos dispuestos a aceptar imposiciones.

No es raro, entonces, que los jóvenes se rebelen con mayor fuerza desafiando todo el tiempo pautas de conducta que no comparten y no entienden.

Los colegios que antes eran comunidades relativamente pequeñas, compuestas por niños más o menos sumisos, temerosos y obedientes, se han convertido en conglomerados multitudinarios más regidos por procedimientos que por criterios de relación interpersonal. La obsesión por el éxito académico genera en muchas instituciones el olvido de los aspectos formativos fundamentales. La relativa homogeneidad en los valores de los estudiantes que primaba hace unas décadas, ha sido reemplazada por una enorme diversidad en el origen y características de los estudiantes de todas las edades. Hay niños de religiones y creencias distintas, de diferentes razas, lenguas, procedencias, costumbres… La forma de familia convencional ahora ha sido substituida por esquemas familiares distintos: familias monoparentales, padres separados con nuevos compañeros, padres homosexuales, padres o madres

solteros… pero también hoy van al colegio los niños y niñas desplazados por la violencia, hijos de delincuentes, hijos de secuestrados…

La violencia y la cruda realidad del país se cuelan por todas las rendijas de los colegios a través de experiencias sociales que se incrustan en la mente y en el comportamiento de los niños. A través de ellos los colegios recogen las polarizaciones ideológicas y políticas, los efectos de fortunas de oscura procedencia, los resentimientos de la violencia.

En los alrededores de los colegios pululan pandillas, bandas delincuenciales, barras bravas, bandas de distribución de narcóticos. En las zonas rurales el acceso a la escuela está amenazado por minas, ataques de grupos al margen de la ley. Las niñas adolescentes terminan conquistadas y seducidas por soldados y policías que llegan allá a ofrecer seguridad. Algunos son incorporados a grupos armados ilegales.

Y con mucho cinismo decimos que la juventud va por mal camino, cuando quienes hace mucho extraviamos el destino de ellos fuimos los adultos.

De todo esto se habla poco en los colegios. Allí no suele haber espacio para las historias personales, para el reconocimiento de la diversidad como riqueza, para la comprensión de que esas realidades terribles pueden cambiarse a través de nuevos paradigmas. Cuando los jóvenes logran empezar a entender el origen de todo esto, son capaces de comenzar a pensarse de otro modo, de reinventar criterios éticos, de comprometerse en actividades productivas que les devuelvan la esperanza.

La violencia es una de las amenazas más grandes que enfrentan las instituciones educativas, donde las relaciones entre pares se ven atravesadas por la intolerancia y la necesidad de establecer relaciones de poder basadas en la intimidación y la fuerza. En los colegios se encuentran armas, drogas, alcohol. Hay agresiones físicas, maltrato psicológico, violaciones, amenazas. Los maestros

se sienten arrinconados por estudiantes agresivos. Frente a esto se proponen estrategias policivas y de restricción estatal. Pero en el fondo subyace el drama de miles de jóvenes que no logran saber quiénes son, de dónde vienen, ni para dónde van. Miles y miles de jóvenes que en el fondo de su alma tienen miedo ante los demás y ante el mundo.

Los colegios tienen que conocer a sus estudiantes, ayudarles a conocerse, explorar sus talentos y darles herramientas para moldear sus ideas y sus emociones. Los niños deben aprender a reconocer sus miedos, sus rabias, sus inseguridades, así como las cosas que les producen alegría, satisfacción y confianza.

La autonomía

El eje de la vida humana es encontrar un significado que le dé sentido, que justifique el esfuerzo de estudiar, el desafío del progreso, la amargura de las frustraciones. Y ese significado es único para cada persona, cada quien debe encontrar su propio sentido, su propio destino.

El gran drama de la adolescencia es que durante esos años no se tienen los elementos suficientes para definir un sentido, pero no se puede vivir sin él. El mundo emocional está revuelto por cambios profundos que van desde habitar un cuerpo desconocido lleno de nuevas necesidades, hasta encontrar para qué se es bueno y dónde hay esperanzas de desarrollo personal. Los adolescentes no pueden hacer cosas que no tengan sentido, pero no acaban de hallar que cosas lo tienen.

Quisiera compartir con ustedes un texto que hace parte de “la piel del alma”, un libro que escribí hace unos años, reflexionando sobre lo que para mí significa educar.

Hacerse signo

La gran obra de todo ser humano es hacerse a sí mismo. ¡Toda una vida en este esfuerzo que en ocasiones se torna verdaderamen-



te terrible! Muchas veces en la vida esa pregunta incontestable: ¿Quién soy?. Quizá todo este libro no sea otra cosa que un intento extendido de preguntarme lo mismo: ¿Quién soy?, ¿Qué quiero ser?, ¿Qué puedo ser en este mundo, bajo estas circunstancias, en este momento del tiempo en el cual apareció de pronto mi cuerpo como parte del hilo interminable de la evolución de los seres?

Cada individuo aparece un día rodeado de circunstancias concretas y comienza su curso de crecimiento en medio de una cultura, dentro de un momento determinado de la historia. Poco a poco va recibiendo un nombre, una lengua, unos cuidados particulares de quienes lo rodean. Tarda diez, quince años, aprendiendo hábitos, modales, formas de actuar con los objetos y las personas. Se lo instruye cuidadosamente en todo aquello que la sociedad adulta considera indispensable para que pueda vivir por sí mismo, independiente de los cuidados familiares, y se incorpore como adulto al grupo social. Muchas cosas serán solamente el desenvolvimiento natural de las necesidades biológicas del cuerpo: comer, buscar protección, evitar el peligro que ponga en riesgo su vida, satisfacer el deseo de jugar, aparearse, obtener aquello que le produce placer. Pero en la medida en que el mundo lo impresiona, desde que está muy pequeño, un destello de su mente lo interroga y lo impulsa a verse de manera diferente.

Una escena familiar de cualquier día: la pequeña de tres o cuatro años, frente al espejo, usa el lápiz de labios de su madre mientras su hermanito de seis con otros chicos en la calle usan pistolas de plástico para imitar a sus héroes de la televisión. Detrás de estos juegos infantiles se anuncia el drama interior de cada ser humano que intenta hacer de su vida un signo viviente, un signo que sobretodo él mismo pueda reconocer ante el espejo de su propia conciencia de ser. Tomando del ambiente modelos, recibiendo el impacto de los medios de información y elaborando su propia imagen comenzará desde muy pronto a elaborar deseos y a adecuar sus comportamientos y sus expresiones a aquello que vagamente construye su mente como una forma de ser deseable. Desde muy niño ocupará muchas horas en contemplar su cuerpo, descubriendo sus rasgos, verificando cómo las demás personas lo tratan y lo

aprecian o lo maltratan, buscando las prendas que lo hacen sentir bien, moldeando los gestos que provocan risa o disgusto en otros. Descubrirá sus poderes y sus límites y hallará que muchas cosas le producen placer y otras dolor.

El conjunto de todas las impresiones, de la información acumulada con el tiempo y de la experiencia de cada quien en su tránsito por la vida, componen un archivo de memoria sobre el cual puede vislumbrarse un centro de crecimiento y un horizonte de sentido. Pero no es una tarea fácil, porque cada día cambian las condiciones y las circunstancias en las cuales se debe vivir. Lo que ayer era un ideal o una ilusión que llenaba todos los espacios de la vida, hoy se transforma en tristeza y decepción. Quien antes constituía la fuente de ternura y amor, capaz de hacer que toda lucha pareciera trivial, puede convertirse con el paso de los años en un ser ajeno y hostil capaz de desenmascarar lo más oscuro y triste que habita el interior del alma. Un accidente puede hacer que aquel rostro que ante el espejo reflejaba la seguridad de sentirse aceptable, deseable y hermosa, se torne monstruoso y repugnante, haciendo desmoronar todo aquello que por años se había tenido por cierto.

El ser humano es el único ser sobre la tierra capaz de hacerse significante para sí mismo, y el significado debe construirlo él mismo valiéndose de su mente, de sus sentimientos y de su cuerpo como vehículo de contacto con el mundo y de expresión del mundo interior.

Se comienza desde afuera, desde la apariencia con la cual se viene al mundo y que es recibida por otros de un modo particular: la felicidad de los padres porque se nació hombre, la decepción porque siendo la mayor fue mujer, el constante elogio de los parientes por ese pelo rubio y esos ojos claros o la vergüenza de los padres por aquel defecto físico que afea. ¡El espejo! Se nace de cara al espejo que representan los otros y al que, en la soledad, refleja la propia imagen en perpetuo cambio. Ser hombre o mujer, rico o pobre, débil o fuerte, son puntos de partida para construir una historia personal cargada de significados únicos e irrepetibles.

Desde ese afuera visible se construyen pensamientos y sensaciones que van llenando una vida interior poblada de incertidumbres, de certezas, de angustias, de interrogantes, que regresan al rostro, al gesto, al movimiento del cuerpo, delatando los pensamientos y los deseos, los sufrimientos y las victorias.

Una sonrisa plena y abierta y unos ojos brillantes anuncian un ¡ESTOY FELIZ! que no requiere pronunciarse. Alguien que siempre sonríe serenamente al encuentro de otros, que mira al rostro sin agresión ni desafío, que acomoda su cuerpo para acoger y abrazar, que invita a la confianza, que mueve sus manos sin tensión y ahuecándolas como para recibir un objeto delicado, es alguien que "significa" dulzura, serenidad y afecto. Tal vez para ser así, esa persona gastó años aprendiendo a comprender, a disfrutar el mundo humano que reside en cada quien, a ser paciente con la debilidad del otro, a posponer sus deseos. Seguramente no nació de ese modo, ni fueron sus genes los que lo moldearon. Tal vez fue una madre amorosa que supo hacer que se sintiera bien cuando sonreía de cierta forma o cuando se compadecía con los chillidos afectuosos de un perrito juguetón; quizá luego encontró los compañeros de escuela que recurrían en busca de apoyo o de ayuda. Quizá también descubrió que en el terreno de la agresión no hallaba fortaleza suficiente y que otros eran más hábiles en actividades que implicaban riesgos y transgresiones. Es posible que estas experiencias, alimentadas por lecturas y personajes de la historia, hayan permitido que ese sujeto, hombre o mujer, se haya construído a sí mismo como un ser bueno, bondadoso, hallando en cada nueva ocasión un refuerzo a su imagen primordial que lo identifica y lo hace verse de una forma, lo lleva a vestirse de cierto modo, a participar en ciertas actividades, a elegir cierta profesión, a amar dentro de ciertas normas.

Habrá otros que hacen de sí mismos signos ambulantes del poder, de la belleza, de la crueldad, de la riqueza, de la fuerza, de la honradez, del valor. Signos primordiales que permitirían preguntar: «¿quién es usted?» y recibir como respuesta «soy la tranquilidad». Casi nadie tiene una gran claridad sobre su significación primordial, aquella que subyace a todas sus búsquedas, aquella

que explica muchas decisiones y padecimientos. Muchos seres humanos son el amor, otros el miedo, otros la huída. Al mirarse en el espejo acomodan su gesto, su pelo, sus ropas de modo que logren parecerse a sí mismos, a su esencia, a lo que desean mostrar, a esconder lo que no desean descubrir. Su profesión, su especialidad, sus amigos, sus gustos también harán parte de este juego.

Es como si cada persona, a partir de un cierto momento de la vida —imposible saber exactamente cuál—, tuviera que elegir su papel verdadero en una inmensa obra de teatro, diseñar el personaje y luego representarlo lo mejor posible, asumiendo todos los conflictos del actor con su libreto. Allí —casi ilimitados— están los escenarios, los vestuarios, los accesorios, el público, la utilería... y el cuerpo para actuar un gran papel a lo largo de la vida: el tiempo total de la función.

La única dificultad es el libreto: ¿Qué papel representar? Yo mismo lo tengo que escribir, tengo que hallar mi lugar en el conjunto, debo buscar los diálogos apropiados y recitarlos en la forma debida para que sean convincentes, mi cuerpo necesita aprender los gestos que le permitan entrar en relación con los demás actores del reparto. En ocasiones será necesario competir arduamente con quienes tienen el lugar que yo deseo, para lo cual habrá que estudiar, intrigar con el director de escena, convencer al público que observa atento el desenvolvimiento de la trama. En principio, todos los papeles son posibles, cualquiera que se desée. Pero no todos son fáciles de representar, y algunos son verdaderamente complejos de concebir e inventar. Otros son relativamente simples porque los modelos que los representan son abundantes y fáciles de imitar, aunque no resulten particularmente apasionantes ni convincentes: son como los extras de una película de esas en las que aparecen grandes multitudes corriendo de un lado a otro, mostradas en tomas abiertas en las cuales no es posible distinguir con precisión a los que lo hacen bien de los que simplemente están allí usando vestuarios de momento y obedeciendo las órdenes de quien marca la pauta de los movimientos colectivos. Otra cosa es inventar un papel protagónico: hay que sentirlo, descifrarlo, hacerlo mejor que aquellos que ya ocupan el puesto, tener pa-



ciencia, hacerse notar, darle un nuevo matiz que suene original y apasione al público. Y también tiene que asumirse el momento en el cual se enfrenta la soledad del camerino, después de representar la escena: el actor frente al espejo, despojándose del vestuario, del maquillaje, mientras escucha en su interior los aplausos o las rechiflas. Las horas de honestidad. Los momentos en los cuales la fatiga se apodera del alma y se pronuncia en silencio un "no puedo más", sabiendo que al día siguiente continúa la función. Es la cruda sensación de la mentira, el contraste entre lo que se es y lo que se hace, la distancia entre el signo y el significado profundo de la vida, el hastío, la brega, el deseo de reinventarlo todo, de cambiar el juego y mudarse a un nuevo papel más hondo, a un escenario más amable, a unos compañeros de viaje que valoren mejor lo que se tiene para ofrecer.

Así se desenvuelve el drama o la comedia —al final siempre están presentes los dos—, de cada vida humana. Cada quien hace lo que puede y sólo unos pocos logran apropiarse verdaderamente de sus significados, sus espacios, sus cosas, su cuerpo, convirtiéndolo en el gran templo en el cual reside un universo personal cercano a la verdad del alma. A esto lo llamamos libertad: el poder inalienable de hacer de cada uno de nosotros una obra única e inimitable, cargada de significado propio, plena de fuerza en la exultación o en el dolor, capaz de recitar su parlamento a pesar de todos los límites. Desde el fondo de una prisión o en las más exaltadas condiciones del poder y del éxito tendrá que enfrentarse la capacidad de elegir la verdad o la mentira de la vida. A todo se puede renunciar, todo papel puede ser despreciado, cualquier personaje puede ser representado. Pero no siempre se tiene la claridad o la fuerza, no siempre se asumen los riesgos del fracaso, muchas veces el cuerpo se resiste tercamente y a veces se llega al día final, al cierre definitivo del telón, sin haber sido capaz de construir un sueño, una ilusión, un significado suficiente para guiar el transcurso de la vida y darle sentido a las viscicitudes que ocurren en el gran teatro de la humanidad.

Al pasar el tiempo uno se pregunta una y otra vez: ¿Cuál es mi papel en este mundo? ¿Quién soy? ¿Cómo debo actuar en esta cir-

cunstancia? También con el transcurso de los años los soliloquios interiores vagan por lo que hubiéramos deseado ser si en su momento la visión de algún papel se hubiese hecho clara, y entonces debemos renunciar a lo que no se pudo fabricar porque no se tuvo la suerte de acceder a los sueños en el lugar y la hora apropiados. Debemos entonces enfrentarnos a lo que aún es horizonte, a lo que las circunstancias ofrecen si somos capaces de asumir la libertad, venciendo el miedo y la inseguridad que producen los papeles no ensayados.

Allí están, al comenzar cualquier día, cada hombre y cada mujer que circula por las ciudades y los campos, representando su escena cotidiana: unos habrán dormido plácidamente, seguros de lo que hacen y de lo que harán al comienzo de la jornada; otros sentirán terror con la mañana, sabiendo que tarde o temprano su actuación mentirosa será desenmascarada; habrá los seres plenos que añoran la continuación de la función para experimentar el goce y la pasión del éxito que se siente cuando el actor es una sola cosa con su personaje... Todos están en escena: los que actuán el poder, la sumisión, la fama, la santidad, la barbarie, el amor, la codicia, el dolor, el éxito. Cada cual fabricándose a sí mismo. Cada cual luchando con su propia historia. Cada cual fluyendo entre bastidores y escenarios, entre luces y vestuarios. Al final, saliendo del todo de la escena. Y en medio de este ir y venir —de pasar de la virtud a la infamia, del olvido a la fama, del éxito a la penuria—, la soledad irremediable del actor que en silencio se enfrenta con su personaje."

Creo que estas líneas dan una idea de lo que puede ser una aproximación a la espiritualidad, en un mundo donde le estamos negando a nuestros jóvenes la reflexión profunda que los puede conducir a apropiarse de sus propias vidas más allá de el mundo de sombras en que los sumerge el vértigo de una sociedad que sobreabunda en información, pero extravió el camino de la reflexión serena que se hace en la soledad.



Diversidad y cambio religioso entre los jóvenes bogotanos

William Mauricio Beltrán Cely



DIVERSIDAD Y CAMBIO RELIGIOSO ENTRE LOS JÓVENES BOGOTANOS[1]

Por William Mauricio Beltrán Cely[2]

El presente trabajo tiene como propósito analizar los resultados de una encuesta realizada en el año 2006 a 5.595 estudiantes de grado noveno[3] de 187 colegios elegidos aleatoriamente en la ciudad de Bogotá[4]. La encuesta tenía entre sus objetivos explorar el estado actual de la diversidad religiosa entre los jóvenes bogotanos. El presente artículo propone, a modo de hipótesis de trabajo, algunos factores que podrían estar asociados al proceso de cambio y diversificación de las opciones religiosas entre los jóvenes bogotanos, y particularmente presenta algunas conjeturas acerca de las razones por las cuales las nuevas comunidades religiosas se han constituido en espacios sociales tan atractivos para este sector de la población.

1. Descripción religiosa de los jóvenes bogotanos

Con el propósito operativo de conocer el tipo de práctica religiosa de los jóvenes, construimos la siguiente tipología[5]:

- Creyente: Es aquel que cree y practica una determinada religión
- Tradicionalista: Es aquel que asiste a un culto por tradición familiar aunque interiormente no mantiene una creencia religiosa
- Ateo: Es aquel que no practica ni cree en ninguna religión

---

1 Ponencia para el II Congreso Sobre Diversidad Religiosa en América Latina celebrado entre del 10 -12 de Octubre de 2007 en las instalaciones de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá.

2 William Mauricio Beltrán Cely es profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia en el área de Sociología de la Religión e investigador de Centro de Estudios Sociales de la misma Universidad.

3 Se decidió aplicar la encuesta a un curso de grado noveno de cada colegio, teniendo en cuenta que en este grado culmina la formación básica secundaría, y que a esta edad los jóvenes (el 98% de ellos entre los 13 y 17 años) ya tienen cierta autonomía, criterio y capacidad de decisión.

4 Esta encuesta fue realizada en el año 2006 como parte del proyecto *"Hacia una propuesta de educación religiosa pluralista en Chile y Colombia: fase diagnóstica"* cuyo objetivo fundamental es construir un diagnóstico alrededor del problema de los contenidos de la clase de religión en la formación básica, comparando los casos de Colombia y Chile. Esta investigación fue posible gracias a la financiación de la Fundación Ford.

5 Existen múltiples posibilidades de clasificación de la práctica religiosa, ésta fue elegida fundamentalmente por su sencillez en el proceso de operacionalización de las variables.

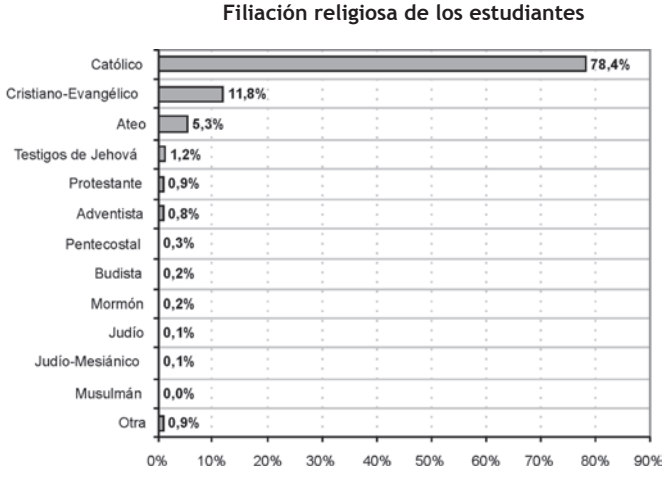
Al preguntarle a los estudiantes con cual de estas definiciones se identificaban, la gran mayoría de ellos (76%) se ubicó en la categoría creyentes, un 19% se identificó como tradicionalista y un 5% como ateos.

Gráfica 1



Respecto a su filiación religiosa, los estudiantes se identificaron en su gran mayoría como católicos (78,4%); en segundo lugar están los estudiantes que se consideran cristianos evangélicos (11,8%) que junto con protestantes y pentecostales sumarian el 13% de la población, en otras palabras; el 13% de los jóvenes encuestados se encuentra en alguna vertiente del cristianismo protestante; en tercer lugar encontramos a los ateos (5,3%); y en cuarto lugar a los testigos de Jehová (1,2%).

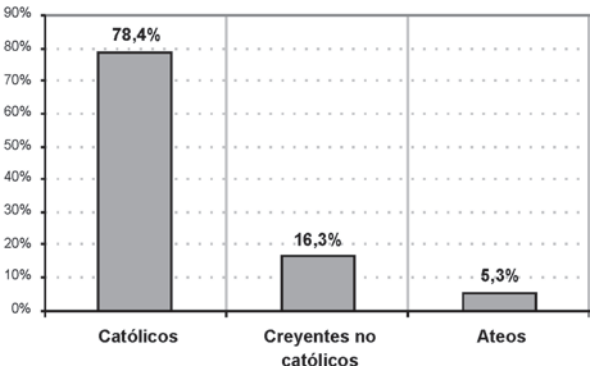
Gráfica 2



En la siguiente gráfica se agrupan las distintas filiaciones religiosas en tres grandes categorías: ateos, creyentes católicos y creyentes no católicos.

Gráfica 3

Filiación religiosa agrupada



El 0,9% de los estudiantes no encontraron una opción dentro de la encuesta para identificar su filiación religiosa, por lo cual se ubicaron bajo la categoría otros. En la casilla dedicada a describir su respuesta encontramos diversas prácticas (algunas de las cuales no podrían catalogarse como estrictamente religiosas, como por ejemplo el nadaísmo y el anticlericalismo). Se destaca el rastafarismo con 10 seguidores y la cienciología con 3, las demás sólo cuentan con uno o dos adherentes.

Otras prácticas religiosas	Frecuencia
Rastafari	10
Creo en Dios pero no en las religiones	8
Cienciólogo	3
Achostata	2
Agnóstico	2
Jainista	2
Satánico	2
Taoísta	2
Anglicano	1



Anticlerical	1
Asatrú	1
Brama Kumaris	1
Chamánico	1
Dioses mitológicos	1
Doctrina espirita	1
Evolucionista	1
La luz de mundo	1
Las almas	1
Masón	1
Nadaista	1
Ortodoxo	1
Revoluciones afrodecendientes	1
Yoruba	1
Total	46

Dado el carácter exploratorio de esta tipo de encuestas en la ciudad –y el país-, los únicos datos precedentes con los que se podría buscar algún tipo de comparación (en un sentido no riguroso estadísticamente) son los ofrecidos por un estudio de opinión realizado por el Tiempo y el Centro Nacional de Consultaría en el año 2004. Según este sondeo, de un total de 702 encuestados en Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla, el 79% manifestó practicar alguna religión, de este porcentaje: el 86% se identificó como católico, el 9% como cristiano protestante, el 1% testigo de Jehová y el 4% se ubicó en la categoría "otro" [6]. Teniendo en cuenta esta referencia y la fuerte tradición católica de nuestro país, los datos mostrarían una tendencia a la disminución en el número de aquellos que se consideran practicantes de alguna religión, así mismo, un acelerado proceso de disminución en el porcentaje de jóvenes que se consideran católicos. Los datos corroborarían, además, la tendencia al crecimiento de los nuevos movimientos religiosos, especialmente de las comunidades cristianas evangélicas y protestantes,

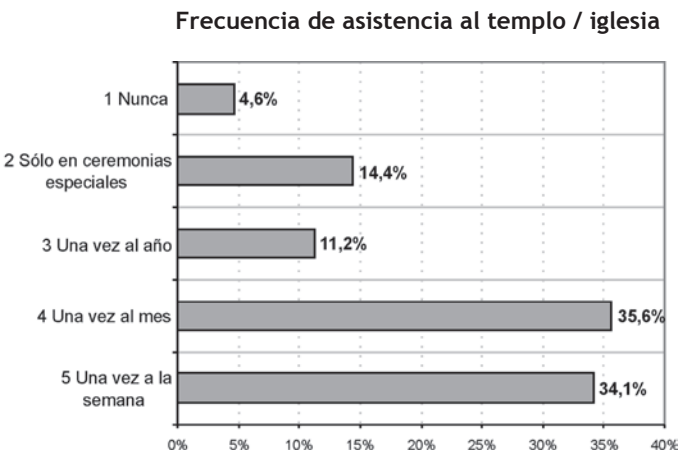
[6] Los resultados del sondeo fueron publicados en El Tiempo el domingo 4 de abril de 2004 pp. 1-4. La siguiente es su ficha técnica: Realizada por: Centro Nacional de Consultoría Ltda. Contratada y financiada por: El Tiempo. Tipo de muestra: Aleatoria. Tamaño de la muestra: 702. Temas a los que se refiere: La religión entre los jóvenes. Preguntas que se formularon: 41. Universo: Hombres y mujeres jóvenes entre 13 y 23 años residentes en Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla. Área: Urbana. Fecha que se realizó 26 al 28 de Marzo de 2004. Margen de error calculado: 3,7% Con un nivel de confianza del 95%. Técnica de la colección telefónica.

y el aumento en el número de jóvenes que se consideran ateos -aproximadamente el 5% de los encuestados-. Budistas, mormones, judíos y musulmanes siguen siendo grupos inframinoritarios con porcentajes cercanos o inferiores al 0,1% de la población.

Los datos expuestos nos suscitan diversos interrogantes, entre los cuales destacamos: ¿Que factores están asociados con la disminución en el número de aquellos que se consideran practicantes de una religión? o expresado desde la perspectiva opuesta ¿Cómo se explica el crecimiento del número de jóvenes que se ubican en la categoría de tradicionalistas y ateos? ¿A que se debe la acelerada tendencia de pérdida de fieles de la Iglesia católica entre la población juvenil? y por último ¿En que medida esta tendencia esta relacionada con el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos?

Pero antes de adentrarnos en el planteamiento de algunas hipótesis de trabajo alrededor de estos problemas, un conjunto más de datos podría darnos pistas acerca de las dinámicas que caracterizan las prácticas religiosas entre los jóvenes bogotanos. Les preguntamos a los estudiantes por la frecuencia con que asisten al templo o iglesia, con el fin de buscar indicadores para medir la intensidad de esta práctica religiosa, los siguientes fueron los resultados.

Gráfica 4

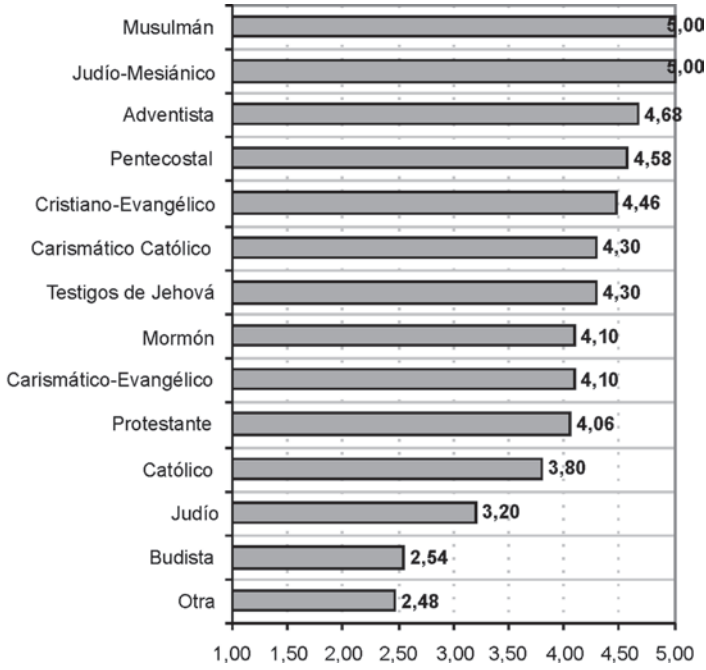


Podemos observar que la mayoría de los estudiantes (el 69,7%) asisten a su iglesia con alguna regularidad ya sea una vez al mes o una vez a la semana, un porcentaje importante 25,6% participan de un ritual religioso en celebraciones especiales o únicamente una vez al año. Tan sólo un 4,6% dice no asistir nunca a la iglesia.

A partir de estos datos creamos una escala ordinal de asistencia al templo (nunca=1, una vez a la semana=5). Al sacar los promedios y discriminar las respuestas de acuerdo a la filiación religiosa de los estudiantes, notamos que las frecuencias más altas de asistencia al templo la tienen las minorías religiosas con muy pocos datos en la muestra como musulmanes (1 estudiante) y judío-mesiánicos (3 estudiantes), seguidos por adventistas, pentecostales y evangélicos. Los católicos se ubican en el puesto 11 de esta escala; es importante anotar que los católicos carismáticos participan con mayor frecuencia en las actividades cúlticas que los católicos tradicionales, ubicándose en el puesto 7 de esta escala.

Gráfica 5

Frecuencia de asistencia al templo según filiación religiosa de los estudiantes



Podemos observar que en la mayoría de las nuevas iglesias que hacen presencia en la ciudad de Bogotá, los jóvenes parecen desarrollar una práctica religiosa más intensa, en lo que tiene que ver, por lo menos, con la frecuencia de asistencia a las actividades cúlticas. Se destacan al respecto: adventistas, pentecostales, testigos de Jehová, mormones y carismáticos en su versión católica y protestante. Por su lado un importante porcentaje de jóvenes católicos tendría un tipo de vínculo con la institución religiosa que podría considerarse como nominal, esto es particularmente claro en aquellos que se consideran católicos tradicionalistas, que suman un 20% del total de los jóvenes católicos encuestados, este grupo estaría conformado por aquellos que dicen participar de los rituales por tradición familiar, aunque interiormente no mantienen las convicciones católicas; esta situación que se podría interpretar como una pérdida de confianza en el catolicismo institucionalizado, que muchos jóvenes expresaron con la respuesta "creo en Dios pero no en la religión". Cuando hablamos de católicos tradicionalistas o nominales nos referimos a aquellos que solo asisten a la iglesia a participar, celebrar o formalizar determinados ritos de paso; en la liturgia católica se destacan celebraciones como: bautismos, primeras comuniones, confirmaciones, matrimonios y funerales. Así mismo nos referimos a aquellos jóvenes que sólo asisten al templo en fiestas religiosas especiales como el miércoles de ceniza o el viernes santo. Esta dinámica religiosa definida por algunos estudiosos del tema como ritualismo (Campiche, 2001:137) remplazaría la confesión de la religión como convicción y estilo de vida, por lo cual no se podría hablar de los ritualistas como practicantes o creyentes sino como quienes simpatizan o prefieren una determinada religión.

En el caso de los jóvenes católicos bogotanos eso significaría, tal y como lo mostró el sondeo de opinión ya analizado[7], que la gran mayoría de los jóvenes católicos prefiere el matrimonio por la Iglesia, frente al matrimonio civil o a la unión libre; así como manifiesta su deseo de bautizar a sus hijos por el ritual de la Iglesia católica. Sin

[7] Según este sondeo de opinión el 78% de los jóvenes católicos encuestados preferirían el matrimonio por la Iglesia, al matrimonio civil o a la unión libre; y el 99% bautizaría a sus hijos por el ritual católica. El Tiempo, domingo 4 de abril de 2004 pp. 1-4



embargo hay que preguntarse por la posible resemantización que los jóvenes hacen de estos ritos, en otras palabras, aunque el rito se practica idénticamente en la forma, podría cobrar para ellos un nuevo significado (Segalen, 2005:147-164).

Desde esta perspectiva la tendencia al aumento de los jóvenes que se consideran tradicionalistas (y que hemos descrito como creyentes nominales y ritualistas), así como un porcentaje de ateos relativamente alto (5%), podría explicarse de alguna manera por las hipótesis asociadas a la llamada teoría de la secularización, hipótesis que obviamente habría que comprobar empíricamente. La secularización puede ser definida como el proceso mediante el cual la religión y la Iglesia o iglesias pierden influencia sobre la sociedad en la medida que avanza la modernidad (Berger, 1971:131-156). Desde ésta teoría, las nuevas generaciones al tener mejores posibilidades de acceso a la educación formal desarrollarían una actitud más racional y crítica, lo que podría fomentar, en alguna medida, tendencias como el ritualismo y el ateísmo. Así mismo, los procesos de urbanización y globalización que están profundamente asociados con el tránsito hacia una sociedad pluralista, supondrían el debilitamiento de los procesos de transmisión transgeneracional de las tradiciones, y en nuestro caso particular el debilitamiento de la tradición católica, situación que podría llevar a dos opciones que en su expresión típico-ideal más pura son antagónicas, y suelen presentarse con frecuencia dentro de la población juvenil; la primera sería la tendencia hacia el ritualismo y la increencia -ateismo- como indicio de un debilitamiento de las tradiciones, la segunda se caracterizaría por una actitud militante que busca recobrar la importancia y la centralidad de los valores y las prácticas religiosas -fundamentalismo- (Berger y Luckmann, 1997:107-118).

En nuestro caso concreto tendríamos que hablar de un proceso de secularización apenas incipiente, especialmente si lo comparamos con las sociedades europeas occidentales, pues la gran mayoría de los jóvenes encuestados (76%) se siguen considerando como creyentes y practicantes, lo que mostraría ya la debilidad de la hipótesis de la secularización. El otro aspecto problemático al res-

pecto, es el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos y particularmente el vigor de las nuevas comunidades cristianas especialmente las de corte evangélico y pentecostal, fenómeno que nos lleva a sugerir que la mayoría de los jóvenes que abandonan la tradición católica no están migrando hacia el ateismo o la increencia, sino hacia otra rama del cristianismo que se caracteriza por una práctica religiosa más intensa. En este punto estaríamos listos para abordar la última parte de este trabajo, que esta dedicada a explorar factores que pueden estar asociados al proceso de migración de los jóvenes a los nuevos movimientos religiosos.

2. Algunas hipótesis alrededor del proceso de migración religiosa entre los jóvenes bogotanos

Como lo observamos en los datos precedentes, el cambio religioso de los jóvenes bogotanos no se está dando mayoritariamente hacia formas de religiosidad individualizadas –como el yoga, la meditación trascendental y otras expresiones religiosas de inspiración oriental ubicadas popularmente bajo el rotulo de *la nueva era* - sino que constituye un proceso en el que los jóvenes se encuentran fuertemente atraídos por prácticas religiosas que se caracterizan por sus dinámicas comunitarias y fundamentalistas, especialmente por el movimiento evangélico en su gran diversidad de versiones -que incluyen, por ejemplo, los movimientos carismáticos y pentecostales- y en menor medida hacia otras organizaciones religiosas que nacieron en el seno de alguna de las vertientes del protestantismo norteamericano, por lo cual mantienen estructuras comunitarias y litúrgicas que expresan algún grado de afinidad con éste aunque actualmente se encuentren completamente distanciadas de los protestantismos por razones doctrinales, nos referimos específicamente a los testigos de Jehová, los adventistas, los mormones y los judio-mesianicos[8].

Esta situación nos lleva a preguntarnos por los factores que podrían explicar la acogida que gozan éstas nuevas comunidades religiosas entre los jóvenes bogotanos.A continuación se desarrollan

[8] Para ahondar en las características, diferencias y afinidades de cada una de estas opciones religiosas ver Beltrán (2006).

algunas hipótesis de trabajo al respecto, hipótesis que además de tener cierta pretensión teórica, están respaldadas por un extenso trabajo de observación participante en estas nuevas comunidades religiosas[9].

2.1 Jóvenes en busca de identidad

Como ya lo mencionamos, la sólida identidad católica que caracterizó nuestra sociedad se ha debilitado fuertemente, entre otros factores, por el proceso de tránsito de una sociedad relativamente homogénea alrededor del catolicismo -una sociedad de monopolio religioso- hacia una sociedad pluralista, en la que diversas alternativas de sentido compiten entre sí. En una sociedad pluralista los sistemas de normas, valores, creencias y mitos no son trasmitidos a las nuevas generaciones con la misma eficacia y coherencia con que fueron aprendidos por nuestros predecesores (Bizeul, 2001:143) (Berger y Luckmann, 1997:59-77).

Por otro lado en la adolescencia, como en cualquiera de los periodos de crisis existencial, los interrogantes alrededor de la identidad pasan a un primer plano, por lo cual preguntas como ¿Quien soy? ¿Que propósito tiene mi existencia? o ¿Para que estoy en este mundo? se plantean con mayor intensidad y frecuencia. Además, los jóvenes reclaman una mayor emancipación de la tutoría de los padres, lo que puede desembocar en conflictos en todos los ámbitos de la vida –la moda, la política, los gustos, la orientación profesional…etc.- conflictos entre los que el tema de la religión no está exento; los padres se encuentran con frecuencia con que sus hijos no están dispuestos a compartir sus practicas religiosas, pues los jóvenes reclaman estar en edad para definir autónomamente su preferencia en cuanto a creencias y prácticas religiosas. Esto puede significar que el joven trate de resolver su crisis de identidad por la vía de una reafirmación de su tradición religiosa, viviendo con mayor ímpetu la religión heredada de sus padres, optando en ocasiones por prácticas religiosas de tipo fundamentalista. En nuestra sociedad es frecuente observar a jóvenes que

[9] Es pertinente aclarar que cuándo hablamos de nuevas comunidades o nuevos movimientos religiosos nos referimos a que son relativamente nuevos en el contexto social nacional.

practican un catolicismo mucho más intenso que el de sus padres, haciendo parte de grupos de oración o de catequesis que predican un catolicismo militante que puede calificarse en diversos sentidos como fundamentalista. Por otro lado la búsqueda de identidad puede llevar a los jóvenes a probar nuevas opciones religiosas, en un peregrinar que con frecuencia culmina en una experiencia de conversión, que implica, a la vez, un cambio radical de cosmovisión y de estilo de vida (Hervieu-leger, 1993: 245).

Al parecer, el adoctrinamiento propio de algunas de las nuevas comunidades religiosas responde con mayor eficacia a las demandas de identidad propias de la adolescencia. Así por ejemplo, los jóvenes aprenden su nueva identidad como *"hijos de Dios, como miembros del cuerpo de Cristo, o como uno de los santos de los últimos días"* a través de procesos férreos y sistemáticos de adoctrinamiento. Es frecuente que los jóvenes encuentren que esta nueva identidad religiosa es más fuerte que otras fuentes de identidad tradicional; por ejemplo, pertenecer a una determinada denominación o comunidad evangélica, o ser mormón o testigo de Jehová, representan formas de identidad más fuertes que la identidad nacional; de esta manera el vínculo que los une a sus *"hermanos en la fe"* suele ser más sólido que el que les une a sus *"compatriotas"*. Probablemente son los testigos de Jehová quienes han llevado a su máxima expresión esta posibilidad, renunciando completamente a su identidad nacional, por lo cual no rinden honor a los símbolos patrios como la bandera o el himno nacional. Desde esta perspectiva la distinción primordial se da entre los que comparten la fe –los salvos, los redimidos o los elegidos- y quienes la han rechazado, o simplemente no comparten el camino de salvación, que serían los *"otros"* –los perdidos, los pecadores, los descarriados, los impíos-; a partir de esta clasificación básica, los nuevos conversos no sólo afirman su identidad sino que además reordenan todo su mundo social y su sistema de prioridades (Fortuny y Mola, 1998).

La conversión a una nueva comunidad religiosa no sólo otorga respuestas a la pregunta acerca de ¿Quién soy? sino también a la pregunta acerca de ¿Cuál es el propósito de mi vida? Pues las



nuevas comunidades religiosas además de dotar al joven de una identidad le otorgan también una misión, con respuestas del tipo *"Dios tiene un propósito con tu vida" o "Dios tiene un plan para ti". G*eneralmente esa misión esta relacionada con la expansión del mensaje de salvación a través de la evangelización y el proselitismo religioso, tal y como se puede observar en los jóvenes mormones que están dispuestos a dedicar dos años de su vida a la actividad misionera en cualquier lugar del mundo, o en los testigos de Jehová que van de puerta en puerta ofreciendo la revista Atalaya; o en la invitación que hacen las iglesias neopentecostales –como, por ejemplo, la Misión Carismática Internacional- a sus jóvenes para que se capaciten como líderes de su propia célula de evangelización. Sea cual sea el camino elegido, los jóvenes que aceptan el llamado religioso a participar de la misión de su comunidad religiosa, no sólo se sienten útiles y competentes –lo que a su vez refuerza su sentido de pertenencia a su comunidad- sino que además encuentran una pauta de orientación que determina el propósito de sus vidas.

2.2 Jóvenes en busca de sentido

Tal y como ya lo mostraban los trabajos de Weber (1977: 328) las convicciones religiosas son para quienes las ostentan, fuentes de sentido, siendo el sentido una de las necesidades fundamentales del ser humano. En la actualidad urbana las nuevas cosmovisiones religiosas podrían ser fuentes de sentido más eficientes que la tradición católica para la población, entre muchos, por los siguientes aspectos.

2.2.1 La religión como fuente de pautas morales y éticas

Aunque parece contradictorio, una de las mayores necesidades de los jóvenes es la de contar con pautas morales y éticas que les ayuden a orientar su conducta, especialmente en una sociedad pluralista donde los sólidos patrones de la tradición tienden a relativizarse y disolverse (Berger y Luckmann, 1997:79-94). En este sentido los jóvenes demandan una clara definición de los límites de la conducta esperada. Las respuestas precisas ofrecidas por las

nuevas comunidades religiosas parecen responder muy bien a esta necesidad, pues en su predicación se define con claridad el bien y el mal, lo permitido y lo prohibido, lo santo y lo profano, sin dejar lugar para la ambigüedad y la relativización. Así, la socialización religiosa implica una interiorización más consistente de los tabúes.

Al respecto, la gran mayoría de organizaciones religiosas que están creciendo en Bogotá comparten sistemas éticos y morales similares, condenando, entre otras cosas, las relaciones sexuales extra y pre-matrimoniales, las orientaciones homosexuales, el aborto y las adicciones; así mismo suelen enfatizar una ética del trabajo y la honestidad. La diferencia radica en que estas demandas se exigen y controlan con mayor rigurosidad por parte de las nuevas comunidades de fe, sí se las compara con la Iglesia católica, en parte porque en el seno de estas comunidades se dan relaciones comunitarias más intensas, que a la vez implican, mecanismo de control social mucho más férreos. En ese sentido, aunque las normas comunitarias parecen ir en contravía de las *"libertades individuales"* y de principios propios de la modernidad como la "autonomía del sujeto", estos sistemas de normas que delimitan la conducta son a su vez una fuente de seguridades ontológicas muy importantes en medio de la confusión que caracteriza la vida de los adolescentes (Bauman, 2003).

2.2.2 La religión como fuente de teodiceas

Gran parte de la población nacional -y mundial- esta expuesta actualmente a situaciones caracterizadas por altos niveles de miedo e incertidumbre (Beck, 2002). No nos referimos solamente a las poblaciones más golpeadas por la violencia y la inequidad social –como desplazados, refugiados, migrantes y desempleados- sino también a la población juvenil, pues ésta no sólo es afectada por la precariedad de oportunidades laborales y de estudio, que hacen que el futuro se vea incierto, sino que además es especialmente sensible a los cambios dramáticos en la estructura social, como por ejemplo a los cambios en la familia nuclear que han acarreado que un amplio sector social se vea abocado a enfrentar el trauma

del divorcio, el abandono y la violencia intrafamiliar. Además, los jóvenes deben enfrentar la sensación de caos propia de vivir la adolescencia en el seno de una sociedad pluralista en la que la explosión de fuentes de sentido y la exposición a un mundo marcado por las contradicciones e inequidades propias de la urbanización, la modernización y la globalización, hacen que el entorno se perciba como confuso, y toda decisión existencial se vuelva problemática (Berger y Luckmann, 1997:88-90).

Frente a esta sensación de caos e incertidumbre las instituciones religiosas responden a través de las *teodiceas*. Cuando hablamos de teodiceas nos referimos a las explicaciones y argumentos que siendo parte de los discursos religiosos buscan otorgarle sentido a la vida aun en sus episodios más discrepantes y contradictorios (Weber, 1977:412-417) (Berger, 1971:71-104). Por medio de las teodiceas las comunidades religiosas logran reducir la sensación de caos e incertidumbre, en tanto dotan de sentido a los episodios contradictorios de la existencia explicándolos como parte de lo necesario o permitido en un plan divino, transformando las contingencias de la historia, tanto individual como colectiva, en episodios necesarios en la concreción del plan divino. Además, ésta comprensión implica entender mejor el lugar del creyente en el mundo, y conjugar el propósito subjetivo de la vida con el plan de Dios en la historia, trasformando el *"azar en necesidad"*, lo que permite que la vida del sujeto se llene de certezas y esperanzas frente a las incertidumbres (Bizuel, 2001: 145).

Así, las situaciones cotidianas tanto positivas, como negativas -la buena o la mala suerte si se quiere- son interpretadas como parte de un proyecto divino, como bendición o castigo, como don de Dios o como ataque del Diablo; por lo cual la búsqueda religiosa se traduce en la búsqueda de un presente y un futuro más seguros. Esta función de la religión es especialmente importante en una sociedad como la colombiana, en la que el Estado no garantiza los derechos y la satisfacción de las necesidades básicas a los ciudadanos, por lo cual las comunidades religiosas, algunas con mayor éxito que otras, continúan ejerciendo el papel de reducir la contingencia y la incertidumbre.

Sin embargo, es importante aclarar que las nuevas comunidades religiosas no constituyen necesariamente movimientos de protesta o inconformidad social, pues en su seno no se incentivan imperativamente iniciativas orientadas a la búsqueda de respuestas concretas a las necesidades materiales y sociales de sus miembros. En muchas ocasiones la evidencia indica todo lo contrario, es decir que estas comunidades aunque otorgan sentido, pueden también participar en la perpetuación de esquemas sociales inequitativos y excluyentes, constituyendo formas de adormecimiento social y falsa conciencia -usando la expresión de Marx y Engels (1988)-, o espacios de refugio para las masas –apelando a la definición propuesta por el clásico estudio de Lalive D'Epinay (1968)-.

El sentido religioso tiene, además, un carácter trascendente, en cuanto no sólo explica las contingencias de esta vida como la enfermedad y la pobreza sino porque tiene la capacidad de darle sentido al episodio más contradictorio de la vida, esto es a la muerte. De esta manera, las certezas que ofrece la religión incluyen la convicción de una buena muerte y de que ésta sólo representa el inicio de una etapa de mayor felicidad y realización, ya sea en el cielo o el paraíso, respuestas de sentido que no sólo son importantes frente a la propia muerte sino que dotan de esperanza al creyente en toda situación de luto.

La eficacia de la religión para dotar de sentido la vida aún en sus momentos más dramáticos, se evidencia en el hecho de que muchas de las conversiones religiosas tienen lugar en momentos de crisis personal o luto, destacándose en los jóvenes los problemas de tipo emocional y familiar, así como las limitaciones y precariedades propias de una sociedad donde escasean las oportunidades de estudio y trabajo. En este ambiente las respuestas religiosas terminan siendo para ellos fuente de esperanza, aunque también y de forma colateral, pueden representar mecanismos de adormecimiento de la conciencia y de huelga social, que se expresan en su apatía o indiferencia a la hora de buscar salidas estructurales a los problemas sociales (Chaunu, 1965).



2.2.3 La religión como fuente de motivación

Otro papel que parecen estar jugando las comunidades religiosas como parte de su función de otorgar sentido y orientación es la de ser fuentes de motivación. Frecuentemente la motivación religiosa tiene un origen extramundano; así, lo que mueve al testigo Jehová a trabajar en su incansable tarea proselitista es su anhelo de alcanzar el paraíso. Sin embargo, en la actualidad algunas dinámicas religiosas, especialmente las que tienen lugar en las comunidades neopentecostales, se caracterizan por animar a sus adherentes a buscar metas mundanas como la riqueza, el bienestar y el poder político, a través, por ejemplo, de la difusión de la denominada *"teología de la prosperidad"*. En estas iglesias, el pastor, que asume el rol de motivador o animador, mantiene un discurso que tiene múltiples afinidades con la argumentación propia de los predicadores seculares de la superación personal (Bastian, 2005).

Por otro lado, las dinámicas de socialización en las que se define la identidad religiosa implican, en la mayoría de los casos, procesos de fortalecimiento de la autoestima. En las nuevas comunidades evangélicas y pentecostales es frecuente además, que se desarrollen programas encaminados hacia este fin en prácticas como la *"consejería pastoral"* y la "*sanidad interior*". Estas prácticas funcionan de forma similar a las sesiones de psicoterapia; en ellas el creyente con la ayuda de su consejero religioso explora en su pasado las causas de su angustia y sufrimiento, terapia que apoyada en las convicciones religiosas le permiten al creyente encontrar cierto grado de alivio y bienestar (Beltrán, 2006:110). Esta preocupación intencional por la salud emocional de los fieles explica en alguna medida el relativo éxito que tienen las nuevas comunidades evangélicas y pentecostales en la rehabilitación de alcohólicos y drogadictos.

2.3 Jóvenes en busca de experiencias comunitarias más fuertes

Frente a la actual crisis de la familia nuclear, evidenciada en las altas tasas de abandono, divorcio y violencia intrafamiliar, muchos

jóvenes encuentran en las nuevas comunidades religiosas espacios comunitarios que les permiten, entre otras cosas, escapar de la soledad y el anonimato que caracterizan el mundo urbano contemporáneo, y en muchas ocasiones encontrar una familia sustituta. Las nuevas comunidades religiosas suelen otorgarle a los jóvenes experiencias comunitarias más intensas donde el cuidado y la atención recíproca se manifiestan especialmente en momentos de crisis o pérdida, sin embargo estos mayores niveles de solidaridad suelen implicar a su vez un mayor control social sobre la conducta, invadiendo incluso el ámbito propio de la vida privada; de esta manera algunas de esta comunidades desarrollan formas de institucionalización voraz (Coser, 1978) (Bauman, 2003).

Como familias sustitutas, las comunidades religiosas constituyen un refugio en el que las transferencias, en el sentido freudiano, son frecuentes. En ellas, por ejemplo, es posible encontrar nuevos hermanos que reemplazan a los hermanos biológicos, así como encontrar padres y madres sustitutas; el pastor o líder religioso se constituye en una figura paternal que orienta, cuida y acompaña a sus fieles. En esta dinámica el sentido de pertenencia a la comunidad religiosa puede ser tan o más fuerte que el sentido de pertenencia a la familia biológica, lo que muchas veces implica conflicto entre estas dos instituciones sociales, especialmente si el conjunto de la familia no comparte la práctica religiosa. Es frecuente al respecto la queja expresada por los padres de familia de que sus hijos no tienen ya tiempo para la familia desde que se vincularon a una determinada iglesia o comunidad religiosa.

Las nuevas comunidades religiosas suelen ser espacios por excelencia para buscar amigos y encontrar pareja. Esto puede estar asociado con el tipo de interacción cálida que se desarrolla en su seno, que permite expresar con mayor libertad el afecto y los estados anímicos; esto es especialmente evidente en las comunidades pentecostales y carismáticas donde lo emotivo cobra relevancia. Además en el seno de estos grupos se interactúa con mayores niveles de confianza, mitigándose la sensación de miedo hacia el desconocido que caracteriza la interacción urbana. Así mismo, en estas comunidades son frecuentes relaciones más estables y dura-

deras que las que caracterizan otras instituciones como el colegio y la universidad. Es muy probable que un alto porcentaje de los jóvenes conversos a los nuevos movimientos religiosos se sientan atraídos particularmente por los fuertes lazos comunitarios que en ellos se establecen.

Las nuevas comunidades religiosas constituyen también espacios en que los jóvenes pueden servir a otros y sentirse útiles, pues en su seno es posible una alta participación de los laicos, como predicadores, músicos, evangelizadores, líderes, etc. Esta posibilidad les permite, además, desarrollar y expresar los talentos individuales, principalmente los artísticos; por ejemplo, en las iglesias pentecostales y carismáticas los jóvenes conforman grupos musicales, de teatro y de danza, colectividades que constituyen importantes espacios para la consolidación de relaciones con pares de su edad. Esta amplia participación de los jóvenes en el culto y la organización les permite, a la vez, fortalecer su identidad y su sentido de pertenencia al grupo. Además, las competencias aprendidas en el desarrollo de estas actividades, como por ejemplo la capacidad de hablar en público, la habilidad de persuadir a otro para que acepte el mensaje de salvación, o la destreza para tomar decisiones de forma consensuada, constituyen competencias que puede ser ventajosas y hasta fundamentales en otros ámbitos, entre ellos el mundo del trabajo (Beltrán, 2006:317).

2.4 Jóvenes en busca de emociones

En las comunidades pentecostales y carismáticas los jóvenes pueden encontrar formas de culto donde es posible expresar las emociones con mayor libertad. Así, por ejemplo, los cultos carismáticos y neopentecostales han asumido en la actualidad la forma de conciertos masivos con el uso de instrumentos electrónicos, poderosos equipos de amplificación del sonido, y ritmos contemporáneos como el pop o el rock. Un ejemplo de esta forma de culto musicalizado y participativo se puede observar cada sábado en el Coliseo Cubierto del Campin donde se reúne la Misión Carismática Internacional, culto donde a través de la música se alcanzan estados de éxtasis religioso que pueden desencadenar rizas,

gritos y llanto colectivo. Esta forma de culto puede ser interpretada como una forma de catarsis y desahogo a través del cual los jóvenes logran liberarse de las presiones y el estrés que acompaña la cotidianidad. Además estas formas de culto muestran la mayor plasticidad y adaptabilidad de las nuevas ofertas religiosas a las necesidades y expectativas de las nuevas generaciones.

2.5 Jóvenes en busca de oportunidades

Como espacios de interacción social las nuevas comunidades religiosas parecen mantener viva, en alguna medida, la posibilidad -propia del principio protestante del sacerdocio universal de los creyentes- de una interacción relativamente horizontal entre sus miembros, aunque estos provengan de diferentes clases sociales, lo que se puede notar especialmente en el término *hermano* mediante el cual se nombran entre sí. Dicho en otras palabras, en algunas de estas comunidades se disipan los criterios jerárquicos que caracterizan las relaciones sociales seculares -empresa y mercado- y se establecen relaciones más horizontales, donde todos los fieles son *hermanos* a la hora del culto, lo que hace posible que en el seno de muchas congregaciones se generen espacios de interacción entre miembros de diferentes fracciones sociales: patrones y obreros, ricos y pobres, profesionales y analfabetas, etc. Obviamente esta posibilidad les permite a los menos afortunados interactuar y en ocasiones encontrar amigos que viven en condiciones sociales más favorables, lo que puede significar, por ejemplo, conocer personas que los recomienden para un trabajo, que les brinden empleo, o encontrar con quien asociarse para el desarrollo de un proyecto. La posibilidad de que las comunidades religiosas constituyan espacios de oportunidades sociales y aún laborales, podría expresarse en los términos de Bourdieu diciendo que éstas constituyen espacios –así sea incipientes- de creación y acumulación de cierto capital social (Bourdieu, 1999). Al respecto podemos señalar, a manera de ejemplo, que actualmente muchos patrones y gerentes evangélicos sólo contratan como empleados a miembros de su comunidad, y en caso de una vacante que se hace pública, los patrones evangélicos suelen contratar empleados que tengan la misma fe y puedan dar cuenta de *"un buen testimonio*

religioso" (una correcta trayectoria religiosa) a través de una carta de recomendación del pastor[10]. Estas dinámicas implican además, que los miembros de estas comunidades religiosas no sólo interactúen en el culto o en las actividades religiosas, sino que también mantengan relaciones laborales, comerciales, y de trabajo en general (Beltrán, 2006:318-320).

Por último las nuevas organizaciones religiosas constituyen espacios donde los jóvenes que demuestren carisma o talento se pueden desarrollar vocacional y laboralmente, posibilidad especialmente importante en los sectores más excluidos de la sociedad, donde muchos jóvenes llegan a ser líderes religiosos, pastores, músicos, misioneros, y en ocasiones fundadores de su propia organización religiosa. En el caso nacional abundan las trayectorias de jóvenes que provenientes de sectores sociales desfavorecidos han llegado a ser importantes figuras en el nuevo mapa religioso, gracias a su talento personal, a su capacidad de liderazgo y especialmente a su carisma religioso. Entre ellos, y sólo como una muestra de lo que esta ocurriendo en la ciudad de Bogotá, podemos mencionar el caso de los pastores Cesar Castellanos, Enrique Gómez o Ricardo Rodríguez. Las biografías de cada uno de ellos constituyen con frecuencia una fuente de inspiración para multitud de jóvenes que ven en el campo religioso una oportunidad de ascenso y reconocimiento social (Beltrán, 2006). De esta manera ser miembro de una de las nuevas comunidades religiosas puede representar para los jóvenes oportunidades muy valiosas, en un mundo que suele percibirse por muchos de ellos como carente de oportunidades.

Bibliografía

- BASTIAN, Jean-Pierre. (1997) *La Mutación Religiosa en América Latina*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005) *Protestantismos latinoamericanos: Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa*. En: BIDEGAIN, Ana

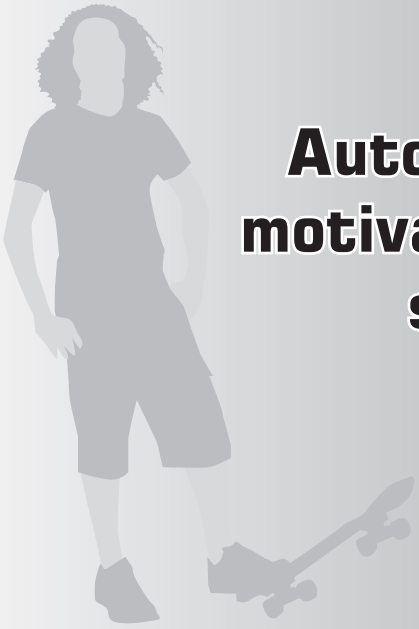
[10] Un caso al respecto lo podemos ver en los anuncios clasificados difundidos a través de la emisora evangélica Nuevo Continente. En ellos es explicito que sólo se puede aspirar a una de las vacantes laborales que allí se anuncian si se cuenta con una carta donde el pastor de alguna comunidad evangélica recomiende al candidato.

María; y DEMERA, Juan Diego (Compiladores). *Globalización y diversidad religiosa*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

- BAUMAN, Zygmunt. (2003) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid. Siglo XXI.
- BELTRAN, William Mauricio. (2006) *De microempresas religiosas a multinacionales de la Fe: La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá. Editorial Bonaventuriana.
- BECK, Ulrich. (2002) *La sociedad del riesgo global*. Madrid. Siglo XXI.
- BERGER, Peter. (1971) *El Dosel Sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1968) *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1997) *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. Barcelona. Paidós.
- BERGER, P. & NEUHAUS R. (1996) *To Empower People*. Washington D.C. American Enterprise Institute.
- BIZUEL, Yves. (2001) *Cultures jeunes et religion: Réflexions théoriques*. En: BASTIAN, Jean-Pierre (Directeur). *La Modernité religieuse en perspective comparée*. Paris. Karthala. pp. 141-151
- BOURDIEU, Pierre. (1971) *Genèse et structure du champ religieux*. En: *Revue francaise de sociologie*. Décembre. pp. 295-234.
- _____ (1999) *La Distinción: Criterio y Bases Sociales del Gusto*. Madrid. Taurus.
- CAMPICHE, Roland J. (2001) *Le redéploiement de la religion dans un contexte pluraliste"* En BASTIAN, Jean Pierre (Directoire). *La Modernité religieuse en perspective comparée*. Paris. Karthala. pp. 131-140
- COSER, Lewis. (1978) *Las Instituciones Voraces*. Mexico. Fondo de Cultura Económica.
- CHAUNU, Pierre. (Mayo 1965) *Pour une sociologie du protestantisme « latin-americain »* En: *Cahiers de sociologie économique*. Leabre No 12.
- DURKHEIM, Émile. (1982) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid. Akal Editor.
- FORTUNY, Patricia y MOLA, Loret. (1998) *Lo Religioso, Núcleo de la Identidad de los Conversos*. En: MASFERRER, Elio (compilador) *Sectas o Iglesias*. México. Plaza y Valdez. pp. 123-154
- HERVIEU-LEGER, Danièle. (1993) *La Religion pour Mémoire*. Paris. Éditions du CERF.
- KAUFMANN F.-X. (1989) *Religión und modernität*, Tübingen. Mohr.



- LALIVE D´EPINAY, Christian. (1968) *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile. Editorial del Pacífico.
- LUCKMANN, Thomas. (1973) *La religión invisible*. Salamanca. Agora.
- MARX, K y ENGELS, F. (1988) *La Ideología Alemana*. Barcelona. EINA.
- SEGALEN, Martine. (2005) *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial.
- STOLL, David. (1990) *¿América Latina se vuelve protestante?* Los Ángeles, California. University of California Press.
- WEBER, Max. (1992) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona. Península.
- _____ (1977) *Economía y sociedad*. Bogotá. Fondo de Cultura Económica.



Autoridad y cercanía; motivación y exigencia; servicio y sentido

Manuel Samper
Ana María de Samper



Participación Manuel Samper[1] y Ana María de Samper[2]: Educación religiosa en la familia y en la escuela católicas (aproximación pedagógica)

"A no ser que alguien como tú, se preocupe muchísimo,
nada va a mejorar. ¡Nada!"
Dr. Seuss

Los jóvenes y el mundo contemporáneo

Los jóvenes de hoy están marcados por el sinnúmero de contradicciones que caracterizan al mundo contemporáneo en el que han crecido. De manera especial y con gran impacto en muchos campos de la vida, desde los años sesenta se viene anunciando por parte de los jóvenes desde diferentes ángulos, que el mundo está cambiando, que los tiempos son otros y que los adultos no tenemos otra salida que aceptar los hechos, puesto que no hay otra posibilidad. La conciencia de la humanidad se va afirmando en dirección de los derechos humanos con las más variadas tendencias, sacudiendo sus estructuras.

El vertiginoso avance de la tecnología y las comunicaciones permite conocer personas y realidades muy distantes y distintas pero, a la vez, puede distanciar a las personas y hasta volverlas insensibles ante el dolor y el sufrimiento, aun de quienes tienen a su lado. Se convierten los medios en una fuerza incalculable y avasallante que moviliza ese enorme potencial que son los jóvenes logrando desviar en un buen numero de ellos la dirección que deberían tomar: la de la justicia, la libertad con responsabilidad y la de compromiso con la renovación de su sociedad.

---

[1] Magister en Administración Educativa, Rector del Colegio Emilio Valenzuela, Bogota, Colombia msamper@emiliovalenzuela.edu.co

[2] Magister en Educación. Rectora del Colegio Santa María, Bogotá, Colombia rectora@csmcolsantamaria.com

Ellos reclaman sus derechos, su privacidad, su intimidad, y su autonomía, sin embargo, publican en redes sociales, al alcance de cualquier desconocido, cantidades inusitadas de información personal. Viven de manera superficial y de momento, haciendo que todo sea pasajero, indiferentes a la ética o a la calidad de vida, convirtiendo el principal valor en su vida la satisfacción y el placer, sin medir las implicaciones de sus acciones en su vida a corto, mediano o largo plazo. Se apegan sin mayores dificultades a elementos como la moda o los intereses grupales con el propósito de ser aceptados o tener una identidad, que aunque falsa, les permita evadir las presiones de otros grupos y/o el esfuerzo que implica construir su propia identidad.

Estando rodeados de personas, víctimas de presiones de toda índole, se sienten solos, tal vez, porque muchos de quienes están a su lado están PRESENTES - AUSENTES. La estructura familiar y su valor se han perdido y por ello ven al adulto como una oportunidad y no como un modelo a seguir. A la vez, estos jóvenes del mundo contemporáneo son increíblemente sensibles, vulnerables e ingenuos. Capaces de entregarse de lleno a causas y proyectos que los motiven y "llenen". Buscan incansablemente un sentido para el sinsentido que les provee, en muchos casos, su realidad. Están llenos de buenas intenciones pero tienen dificultades para plasmarlas en hechos. Cuando logran hacerlo, se llenan de satisfacciones. Tienen enormes potenciales que, bien encaminados, les permiten lograr lo que se proponen. En medio de ese gigantesco duelo, se sitúan la Iglesia, las instituciones educativas y muchos padres de familia, preocupados por caminar con la juventud y ayudarle a desarrollar su sentido crítico para que pueda escoger sin dejarse instrumentalizar.

Autoridad y cercanía

Ante esta realidad compleja que viven nuestros jóvenes, desde las instituciones educativas proponemos recuperar la autoridad de los adultos que guían los procesos formativos, pero no con un autoritarismo arbitrario sino desde la afectividad, con una escucha asertiva, una gran capacidad de diálogo, un acompañamiento

permanente y cercano, que invite a la reflexión desde el conocimiento de la realidad de los jóvenes, les presente alternativas y les ayude a prever y asumir las consecuencias de sus elecciones. Debemos hacer presencia entre ellos para conocer más de cerca sus inquietudes, sus realidades, sus pensamientos, sus anhelos, y poder presentar opciones con criterio, que los conduzcan a aceptar que existen otras posibilidades que pueden ser indagadas, vividas, estudiadas.

Nuestra relación debe despertar confianza, seguridad, para poder así compartir ideas, interrogantes, opciones. Lo anterior puede desarrollar en ese joven con el que interactuamos, sentido de responsabilidad, de respeto, interés por compartir, por socializar, lo lleva a despertar la intención de aceptarnos como un aliado. Solo así lograremos que ellos acepten que podemos ser personas con autoridad, una autoridad ganada y no impuesta. Nuestro propósito debe estar fundamentado en encontrar ese equilibrio entre los mundos que vivimos, al poder aceptar las diferencias, la diversidad, los aspectos comunes, los intereses, para desde allí plantear opciones o posibilidades que nos acerquen a la justicia, a construir un mundo dentro de PRINCIPIOS Y VALORES aceptados e interiorizados y no impuestos, donde es posible la construcción de un mundo incluyente y apto para todos. Durante ese proceso debemos retomar el valor de la familia e invitarlas a trabajar en su propia construcción o recuperación, como reto para lograr el bien y conseguir ese mundo que deseamos construir entre todos.

Motivación y exigencia

Los adultos que acompañan los procesos de formación de los jóvenes, por medio de sus actitudes, acciones y ejemplo, han de buscar formas y espacios que los motiven desde sus intereses y pasiones, a la vez que les exigen realizar al máximo sus potencialidades y entender el valor del esfuerzo encaminado hacia la consecución de sus propósitos. Deben proveerlos de elementos que los lleven a valorarse como personas, a reconocer su autonomía y a descubrir su papel en un mundo tan cambiante y complejo.



En palabras de W.B. Yeats, "educar no es llenar un balde, sino encender un fuego". Quienes acompañamos los procesos de formación de niños y jóvenes debemos ser esa chispa que les permita encender el fuego que arderá durante todas sus vidas. La motivación y el deseo son elementos fundamentales que propician la búsqueda del sentido. Y ese proceso es básicamente, un proceso personal. No podemos hacerlo por ellos, solamente podemos crear ambientes que les permitan irse formando. Padres y maestros somos como el sembrador que no puede obligar a la planta a crecer, sino hacer todo lo posible para permitirle que lo haga.

Esto lo podemos realizar mediante la cercanía y la escucha, como ya se ha planteado; y mediante el establecimiento de vínculos con los jóvenes, conociendo su realidad, valorando sus individualidades y particularidades. No juzgando, pero tampoco aceptando absolutamente todo.

Es indispensable tener en cuenta que la formación no sucede en el vacío; cada niño, niña o joven es un mundo particular y se desenvuelve en un contexto particular que no podemos obviar. Es necesario ver y escuchar a cada uno, para apoyarlo, de la mejor manera, a alcanzar metas por sí mismo, a ser lo mejor que puede ser. "(…)no se puede conocer a un niño o niña cuya voz no es escuchada, cuyos intereses son un misterio, cuya familia es excluida y cuyos sentimientos se ven como irrelevantes (…)"[3] ¿Cómo establecer un vínculo con él o con ella sin conocerlo o conocerla?

Los jóvenes necesitan sentirse seguros, respetados y valorados. En ambientes llenos de confianza y seguridad podrán encontrar el sentido de practicar el cuidado[4] y la compasión a la vez que van entendiendo que son individuos importantes y, a la vez, miembros de comunidades. Ellos han de tener "la libertad para encontrarse a sí mismos con el apoyo y la motivación de adultos inspiradores."[5]

---

[3] Dennis Littky,The Big Picture, ASCD, 2004, p. 21

[4] Vale la pena tener en cuenta aquí los postulados sobre la ética del cuidado de Carol Gilligan y Nel Noddings y el trabajo que, al respecto viene haciendo Enrique Chaux en la Universidad de los Andes.

[5] Littky, p. 14

Aun cuando suene contradictorio, esos vínculos que nacen de la cercanía y el conocimiento son fortalecidos por la exigencia. En la medida que se exige a las personas, se les impulsa a ser cada vez mejores. Sin embargo, no es una exigencia autoritaria ni violenta sino una manifestación del aprecio, tal como lo es el *amor exigente del Padre*. Demanda compromiso a la vez que es una muestra de preocupación y cuidado. A fin de cuentas, seguramente no se exige a quien no se ama.

Cuanto se plantea aquí tiene que ver tanto con los maestros y otros adultos significativos en las vidas de los jóvenes como con sus padres. No se puede olvidar que éstos son los primeros y más importantes educadores de sus hijos y no pueden delegar esa tarea vital. Ellos son ejemplo de vida y con sus acciones, sus creencias y sus valores dejan huellas definitivas en sus hijos e hijas. Es en la familia donde se inicia la formación que será para toda la vida, y es allí donde se debe promover el desarrollo de hábitos. Es también el espacio en el cual los niños deben encontrar apoyo y amor constantes y también exigencia y motivación para que puedan asumir sus propias responsabilidades, dar cuenta de sus acciones y contribuir a mejorar el mundo desde el aquí y el ahora, en la medida de sus posibilidades.[6] En la medida en que sus padres se involucren en su proceso de formación, los niños, niñas y jóvenes también lo harán confiando en tener siempre un sistema de apoyo sólido.

Servicio y sentido

Transmitiendo optimismo y esperanza, y, centrados en una invitación a la trascendencia, la formación en el servicio puede ser un camino para la formación del carácter, el desarrollo de la solidaridad y el crecimiento personal y espiritual.

Las investigaciones muestran como la enseñanza de valores no siempre está directamente relacionada con la acción moral. No podremos nunca explicar totalmente la combinación de factores que llevan a las personas a entregarse por entero a los demás. El valor, la bondad y la compasión son hábitos del corazón que se moldean

[6] PEI Colegio Santa María



a través de toda la vida y que definirán la conciencia individual y la forma cómo las personas responderán ante la necesidad del otro. Cada acto pequeño de honestidad, servicio, responsabilidad y compasión que ven los jóvenes y que son motivados a realizar, contribuye al desarrollo de ese *valor para cuidar.* Mediante el servicio de los adultos a su alrededor, los jóvenes aprenden a servir a los demás, pero es necesario, además de ese ejemplo valioso, facilitarles oportunidades significativas para poner en práctica su compromiso con el bien común.[7]

Esto les permitirá formar su carácter en el sentido de conocer el bien, desear el bien y hacer el bien de tal forma que *comprendan* los valores, *se comprometan* con ellos y *actúen* de acuerdo con ellos.[8] Es decir, desarrollar la conciencia, "reflejo de la sabiduría creadora de Dios, que, como una chispa indestructible («scintilla animae»), brilla en el corazón de cada hombre. (…)La conciencia formula así la obligación moral a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, conoce como un bien que le es señalado aquí y ahora."[9] Una conciencia que no es una teoría abstracta sino un acto de amor tal como nos lo ha demostrado el Señor. "Jesús manifiesta, además, con su misma vida y no sólo con palabras, que la libertad se realiza en el amor, es decir, en el don de uno mismo.

De este modo, la contemplación de Jesús crucificado es la vía maestra por la que la Iglesia debe caminar cada día si quiere comprender el pleno significado de la libertad: el don de uno mismo en el servicio a Dios y a los hermanos."[10] Pues, como continua más adelante el Santo Padre "una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica. La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, camino, verdad y vida (cf. Jn 14, 6).

---

[7] Charles C. Haynes, *Schools of Conscience* en Educational Leadership, Mayo 2009, Volumen 66, Número 8 **Teaching Social Responsibility,** pp. 6-13

[8] Thomas Lickona, *The Return of Character Education* en Educational Leadership, Noviembre 1993, Volumen 51, Número 3, **Character Education** pp. 6-11

[9] Papa Juan Pablo II, Encíclica *Esplendor de la Verdad* http://www.vatican.va/edocs/ESL0044/_INDEX.HTM

[10] IBID

Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió (cf. Ga 2, 20), o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos."[11]

El servicio es, de hecho, la concreción del amor. El Papa Juan Pablo II, en la encíclica *El Esplendor de la Verdad* nos lo recuerda con insistencia: "el Maestro bueno invita al joven a emprender el camino de la perfección: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme» (Mt 19, 21)."[12]

A la vez, esa solidaridad, preocupación por el otro que es la manifestación de la caridad también se traduce en crecimiento personal y espiritual. El Papa Benedicto XVI lo ha plasmado así:

> *"1. La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección, es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. El amor —«caritas»— es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. (…)*
>
> *Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas. (…)*
> *3. Por esta estrecha relación con la verdad, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas, también las de carácter público. (…) En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión*

[11] IBID
[12] IBID



a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral."[13]

En los aspectos éticos, así como en los intelectuales, los niños, las niñas y los jóvenes aprenden mejor haciendo. Para formar el carácter, se requiere de muchas y variadas oportunidades para llevar a la práctica los valores como la compasión, la responsabilidad y la justicia.[14] El servicio, en sus diversas manifestaciones, es trabajo real, en el mundo real, provee experiencias auténticas, luego es relevante y es importante; toca el corazón; tiene sentido. "Cuando queremos comprender algo, no podemos sencillamente observarlo desde fuera. Debemos adentrarnos en él, ser uno con él para realmente comprender."[15]

John Dewey afirmaba que los niños y las niñas necesitaban "la confianza para actuar y pensar por sí mismos y sí mismas". Las actividades de servicio social permiten a los jóvenes ser participantes activos. Les permiten pensar de manera independiente y avanzar en su formación. Paulo Freire escribió que los jóvenes "se sienten retados y obligados a responder" cuando se enfrentan a problemas que les atañen. A medida que aprenden a responder a estos retos, "se ven comprometidos" a alcanzar sus objetivos. El servicio social, conectado con las vidas de los jóvenes los empodera para enfrentar las mismas problemáticas que podrían impedir o propiciar su crecimiento personal. El compromiso con el servicio permite que ellos se vean como personas socialmente responsables, los compromete emocionalmente en el trabajo y los motiva seguir haciéndolo.[16]

Evidentemente, no es una tarea fácil, pero sí alcanzable y enormemente gratificante. Acompañar a nuestros jóvenes a sortear

---

[13] Papa Benedicto XVI, Encíclica *La Caridad en la Verdad,* http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html

[14] http://www.character.org/uploads/PDFs/Eleven_Principles.pdf

[15] Thich Nhat Hahn, monje budista citado en Littky, página 115.

[16] Maria Sudeck and Theodore Hartman *Service Learning: The Power to Inspire* en Educational leadership Online, Julio 2009, Volumen 66 **Revisiting Social Responsibility** http://www.ascd.org/publications/educational_leadership/summer09/vol66/num10/Service_Learning@_The_Power_to_Inspire.aspx)

las contradicciones del mundo en el que vivimos, mostrando una autoridad clara y, a la vez cercana; brindándoles la motivación y la exigencia que provienen del conocimiento, el respeto y el aprecio; y propiciando el desarrollo de la conciencia en el amor y el servicio, ciertamente redundarán en la transformación social que tanto requiere el mundo contemporáneo. Como diría Dennis Littky, educador norteamericano: "No estamos aquí porque sea fácil (…) Si quisiéramos que fuera fácil, nos habríamos dedicado a otro trabajo."[17]

[17] Littky, p. 183.



La reconstrucción de la fe de los jóvenes y la pastoral de las vocaciones

José Luis Moral



«Educar-nos», narrando la «pro-vocación» de Dios

1 La reconstrucción de la fe por parte de los jóvenes

1.1. PRETEXTO-DESAFÍOS

Experiencia humana, jóvenes y religión

1.1.1. Cambios radicales en la experiencia humana

1.1.2. Dos sensibilidades diversas: «cosmovisión secular» y «cosmovisión religiosa»

1.1.3. Jóvenes, religión e Iglesia: «reconversión» del cristianismo

1.2. CONTEXTO-REALIDAD

Pluralismo, sociedad contemporánea y fe cristiana

1.2.1. Pluralismo y «castillos en el aire»

1.2.2. Democracia laica y nueva colocación social del cristianismo

1.2.3. Secularidad, autenticidad a-religiosa y autenticidad religiosa

2 La pastoral de las vocaciones

2.1. TEXTO-RECONSTRUCCIÓN A

«Pro-vocación» de Dios y «nueva alianza» con los jóvenes

2.1.1. La provocación de Dios en la vida humana

2.1.2. «Tiempo germinal»: descentrarnos/descentrar la Iglesia

2.1.3. Nueva alianza con los jóvenes: cómo son, qué desean y cómo nos provocan

2.2. TEXTO-RECONSTRUCCIÓN B

Orientación vocacional: «educar-nos» con los jóvenes afrontando la realidad

2.2.1. «Teo-lógica» y vocación: una vida «con espíritu»

2.2.2. «Practicar a Dios» y narrar la experiencia cristiana

2.2.3. «Educar-nos» en las relaciones y afrontando la vida cotidiana



"La existencia cristiana de teologías, iglesias y personas –afirmaba J. Moltmann al inicio de los años 70 del pasado siglo– se encuentra hoy más que nunca en una doble crisis: de *relevancia* y de *identidad*. Ambas crisis están mutuamente relacionadas. Cuanto más, la teología y la iglesia, intentan incidir en los problemas de la actualidad, tanto más profundamente se adentran en una crisis de identidad cristiana. Cuanto más intentan reafirmar su identidad en dogmas, ritos e ideas morales tradicionales, tanto mayor se hace su irrelevancia y falta de credibilidad"[1].

El concilio Vaticano II había aceptado la formulación de los desafíos de la «nueva época» en términos semejantes y quiso «repensar la identidad» cristiana más que asegurar su «relevancia social». Una decisión valiente que, sin embargo, nos ha conducido a subvertir las prioridades: ahora parece que interesa por encima de todo recuperar la relevancia, aunque para ello debamos mantener una identidad incapaz de sintonizar con el *estado de conciencia* de la mujer y del hombre contemporáneos[2].

Quizás se tratara de un planteamiento impreciso. W. Pannenberg sugirió un enfoque nuevo: "El cristianismo ya no es algo que pertenezca connatural y aproblemáticamente a nuestro mundo. Muchos hombres y mujeres de hoy no ven en las Iglesias cristianas sino reliquias de una pasado ya muerto. ¿Es que la modernidad se ha desprendido realmente del cristianismo?, ¿o, por el contrario, la herencia cristiana es todavía constitutiva –aunque no parezca así– para la forma de vida del llamado mundo occidental, forma de vida que, sin embargo, aparece como totalmente secularizada? La respuesta a estas preguntas decide sobre el problema de si el hombre moderno puede todavía ser cristiano, sin sufrir un resquebrajamiento dualista de su conciencia, y de si un cristiano

---

1 J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca, 1975, 17.

2 Utilizo la expresión «estado de conciencia de la mujer y del hombre contemporáneos» en el sentido que lo hace C. Geffré y para significar gráficamente el divorcio entre el hombre de hoy y la fe cristiana, esto es, un *estado* que incluye una *nueva imagen del mundo* –visto ahora más como historia que como naturaleza y remitiendo a la libertad creativa del hombre– *y de ser humano* –consciente de su valor absoluto y autonomía, afirmados en un horizonte secular y laico– (cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica,* Cristiandad, Madrid 1984, 206 ss.).

puede ser un hombre moderno sin perder por ello su identidad cristiana"[3].

La complejidad de la cuestión, de por sí, no admite simplificaciones de este género, pero –entendiendo los limites de una conferencia– puede servirnos para aclarar algunos aspectos de la misma, evitando enredar aún más este ya complicado asunto. Así que observaré la «reconstrucción de la fe por parte de los jóvenes» y la «pastoral vocacional» a partir de un doble punto interrogativo: por un lado, ¿pueden todavía el hombre y la mujer modernos –o postmodernos– ser cristianos, sin sufrir un resquebrajamiento de su conciencia?; por otro, ¿es posible que el cristiano sea una mujer o un hombre moderno sin perder por ello su identidad?

Ambos interrogantes admiten otra formulación más sintética y propositiva: ¿cómo vivir y proponer la fe cristiana sin dejar de ser contemporáneos? El subtítulo de la conferencia evidencia a las claras la dirección de la respuesta: en principio, hemos de «*educar-nos* con los jóvenes», al tiempo que, afrontando en serio la situación, acogemos y narramos –con las nuevas claves de la vida contemporánea– la permanente «pro-vocación» de Dios a todo ser humano.

1. La reconstrucción de la fe por parte de los jóvenes

«Todo comenzó con una experiencia»[4], así compendia E. Schillebeeckx los inicios del cristianismo. La experiencia de los primeros discípulos fue tan profunda y especial como para contarla, justamente cuando el proyecto de su maestro parecía totalmente fracasado, con la certeza de que Jesús seguía vivo y actuando a través de sus vidas. La historia se ha ido repitiendo hasta nuestros días: tantas personas, a lo largo de veintiún siglos, han ido realizando

[3] E. Menéndez Ureña, *Ética y modernidad*, U.P.S., Salamanca 1984, 77-78 (citado allí). Cf. J.A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II,* DDB, Bilbao 2006, 103-172.

[4] E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 13 (más concretamente, así inicia este segundo volumen de su cristología: "Todo comenzó con un encuentro. Unos hombres [...] entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con él. Aquel encuentro y todo lo sucedido en la vida y en torno a la muerte de Jesús hizo que su vida adquiriera un sentido nuevo...").

una experiencia semejante a través de la cual se identificaban como cristianos. Tras un primer período de dificultades, la narración y experiencia cristianas se desarrollaron sin grandes problemas durante unos 1.500 años. Llegó un momento, sin embargo, en que se multiplicaron las sospechas sobre la una y la otra.

Lo cierto es que hoy, tras los numerosos avatares del proceso, no pocos acaban por no *creerse* la historia que relata la Iglesia católica; y cada vez son menos quienes *hacen* la experiencia que está en la base de la fe cristiana. Por complejo que sea el tema, ¡y lo es!, no resulta demasiado complicado ni difícil explicar la *raíz más elemental* del porqué de ambos fenómenos: por un lado, la fe cristiana sigue narrándose con formas, lenguajes y símbolos antiguos, literalmente *increíbles* para las mujeres y hombres modernos; por otro y en buena lógica dependiendo de lo anterior, las experiencias humanas hodiernas no sintonizan con la cristiana.

¿Quién no ha experimentado una sensación de triste irrealidad asistiendo a alguna de nuestras celebraciones religiosas o leyendo documentos de hechura incomparable? ¿Cómo no asombrarse ante la organización, las estructuras y las relaciones al interno de la Iglesia…?[5]

[5] De hecho, la Iglesia católica da la impresión de querer justificarse en la sociedad y cultura actuales razonando o expresándose conforme a modelos y formas argumentales de un mundo premoderno inexistente; lo mismo que, por desgracia, la mutación global en las maneras de ver, sentir y valorar se encuentran con una fe formulada, transmitida y celebrada con lenguajes, esquemas y ritualizaciones, cuanto menos, *extraños* a bastantes personas. Para un buen número de nuestros contemporáneos, incluso, el cristianismo ya no se muestra como una realidad viviente; el exilio (¿merecido?) y la indiferencia cultural hacia el mismo resultan patentes. Cuanto en sus orígenes era portador de una gran esperanza que –por eso mismo– acabó imponiendo su singular visión de la vida, hoy aparece como algo «en desuso». La cultura y las ciencias se fueron poco a poco emancipando de los intereses teológicos y de la tutela de las Iglesias. Se aceleraron los cambios, mientras que –por ejemplo– se ponía en evidencia la lentitud de los teólogos para desligarse de un pesado fardo multisecular que entorpecía el diálogo con la sociedad. Al respecto, Iglesia y teología forjaron una alianza cuya fuerza inicial constituye ahora su mayor debilidad. Entre ambas construyeron unas extraordinarias visiones unitarias asentadas sobre una doble persuasión: la posibilidad de fundar racionalmente la verdad revelada y la continuidad entre la acción de la Iglesia y dicha verdad. Teología y teólogos, espontáneamente, acabaron depositando su razón en la fuerza de la autoridad. Durante los siglos en que la Escritura fue la primera fuente de conocimiento y la jerarquía eclesiástica constituía una referencia imprescindible, esa alianza–fusión funcionó a las mil maravillas. Pero cuando el saber se torna crítico, se abandona la confianza ingenua en la verdad de la letra o en el poder de la autoridad y cuando van cayendo una tras otra las certezas de antaño, teólogos y teología pierden credibilidad: se desconfía de sus visiones unitarias, sospechando que están más al servicio del poder que de la verdad; en suma, se rechaza cualquier servilismo frente a la autoridad y, en muchos casos, la

1.1. Pretexto-Desafíos
Experiencia humana, jóvenes y religión

«Las circunstancias de la vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia de la humanidad» (GS 54). Las palabras de la *Gaudium et spes* se quedaron cortas. En efecto, tras casi 50 años, somos capaces de reconocer el modelo o paradigma explicativo global de la «época pasada», pero –como constataban recientemente los obispos franceses– "el nuevo… que se trata de construir se nos escapa"[6].

1.1.1. Cambios radicales en la experiencia humana

Huelgan comentarios sobre cuestiones sobradamente conocidas. Basta una formulación telegráfica: la transformación radial de la experiencia y de la cultura hunde sus raíces en la idea de autonomía, que está en la base de todos los procesos modernos; a ella se asocia la historicidad, sin duda, la huella más vivamente marcada en la conciencia contemporánea; la libertad y la secularización, unidas asimismo a la ciencia y a la técnica, completan este elenco sucinto de los cambios fundamentales que provocan el salto paradigmático desde una visión estática (premoderna) a otra dinámica (moderna)[7].

La experiencia cristiana, su narración o las fórmulas de fe nacieron dentro de un *horizonte cultural estático*. Una concepción abstracta (y esencialista) de la realidad donde todo estaba fijado

---

teología no se admitirá como disciplina universitaria justamente por su falta de libertad e incapacidad para responder a los retos del presente.

6 *Proponer la fe en la sociedad actual. Carta a los católicos de Francia,* n. 2. Los obispos franceses, frente a la tentación de rechazo o resentimiento, requieren la aceptación sin vacilaciones del contexto cultural moderno, marcado por la laicidad, reconociendo que "está en curso una transformación del mundo y de la sociedad: un mundo desaparece y emerge otro, sin que para su construcción existan modelos preestablecidos. Particularmente en Europa, la Iglesia se encuentra profundamente ligada a los ajustes antiguos y con la imagen de un mundo que desaparece. Estaba así no sólo bien situada, sino que había contribuido ampliamente a la formación de esa imagen" (Ibíd.).

7 He analizado detalladamente estas cuestiones, así como la temática que sigue y en buena medida ocupa toda la conferencia, en otro lugar: cf. J.L. Moral, *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de la Praxis Cristiana,* San Pablo, Madrid 2007 (cf. pp. 110-244).



desde el principio, donde hasta el movimiento venía ya determinado y no admitía desviaciones. Bajo esta perspectiva, la creación y la historia humana eran pensadas como perfectas y completas; en tanto que el mal y las imperfecciones se retenían como sucesos negativos posteriores (¡el pecado!) o causados por la intervención de agentes perversos (¡el demonio!). Para una cultura así, cualquier novedad sólo podía despertar sospechas: la perfección del hombre estaba al inicio (¡el paraíso!); y lo que cuenta es el retorno a los orígenes o restaurar el pasado (¡la redención!).

La modernidad nos introdujo en una *visión dinámica:* la perfección ya no está en los inicios sino al final del camino evolutivo y para descubrirla no se ha de mirar tanto hacia atrás cuanto orientar los ojos hacia adelante, proyectarse en el futuro. Para una visión de este tipo, el tiempo o la historia adquieren un valor extraordinario: más que el sucederse de cosas, forman la estructura profunda de cuanto sucede, la íntima realidad del mismo ser humano.

En el siglo XX, esta visión se mueve drásticamente al actuarse el llamado «giro lingüístico»: un salto cualitativo que transforma profundamente la conexión antigua de «lenguaje–realidad–verdad». Frente al perfil clásico de la palabra humana como una especie de participación en el lenguaje del creador, voz de la verdad e imagen perfecta de las cosas o reflejo de las ideas divinas, se impone la «perspectiva hermenéutica»: ver es interpretar, conocer es interpretar; y... ¡nadie conoce las cosas tal como son, todos interpretamos!

Vencemos así el «absolutismo», pero existe un nuevo peligro: el relativismo. Sin embargo, de por sí, no se trata de relativismo sino de «relatividad», de relación (nada lo es en absoluto, sino en la historia y sus relaciones…). Existe, por eso mismo, un «pensamiento débil» que escruta la relatividad humana frente a cualquier *absoluto terrestre* –sea éste social, político o religioso–; un pensamiento débil que no canta la «victoria de la nada» sino que cae en la cuenta de la presuntuosa arrogancia del «pensamiento fuerte» que olvida la condición del hombre.

Obviamente no estoy reconociéndome postmoderno. Nada más lejos de mi posición e intenciones. La modernidad está obligada a (re)pensarse a sí misma, empezando por revisar los motivos de la actual *post*modernidad que, sin duda, atañen a una insuficiente consolidación de los valores que prometía. A este propósito y apartando sus desmanes de arbitrariedad y relativismo, la postmodernidad radicaliza la desconfianza en la orgullosa racionalidad moderna, en nombre de la cual se han perpetrado tantos desmanes. Sin embargo, no me adentraré en el significado de lo que algunos han denominado un «no concepto», como tampoco aspiro a terciar en la polémica acerca de la realidad o menos de la postmodernidad (sea como fuere, la base de la identidad siempre será moderna). La considero simplemente como una «prolongación crítica» de la modernidad, en tanto que reelabora y reinterpreta o pretende ser una *reescritura* de la sociedad y cultura modernas; sin solazarme en la descripción del «desencanto» que rezuman las recomendaciones alternativas que nos aconsejan, ni tampoco aprobar la destitución del sentido en beneficio de la metamorfosis (de la que alardean algunas voces postmodernas… ¡de pacotilla!).

1.1.2. Dos sensibilidades diversas: «cosmovisión secular» y «cosmovisión religiosa»

Como resultado inmediato de cuanto esbozaba en el epígrafe precedente, una vez cambiada radicalmente la experiencia humana, la fe y la religión –en buena medida– no sintonizan con la sensibilidad del hombre moderno y han dejado de corresponder a sus cuestiones vitales; las formulaciones y celebraciones se han transformado, prácticamente, en aspectos no correlacionables con la existencia cotidiana.

De entrada –sirva la esquematización– nos encontramos con dos experiencias y explicaciones básicas a las que solemos aferrarnos para vivir: 1/ La visión global o «*cosmovisión secular*» que, asentada sobre la confianza en la razón y racionalidad de lo real, se adscribe a los procesos históricos de humanización con grados de implicación muy diversificados; 2/ La «*cosmovisión religiosa*» que, cual instancia final, envía a la «*fe en Dios*» como garante de la



confianza radical necesaria para afrontar la vida. Frecuentemente, algunos humanistas del 1/ tildan de fideístas a los creyentes del 2/; y estos últimos, de reductores a los primeros.

Nos la vemos con dos sensibilidades diversas y, sobre todo, una que engancha a las mil maravillas con el universo simbólico moderno y otra que encuentra serias dificultades para hacerlo. Es por eso que al hombre moderno no parecen inquietarle demasiado las cuestiones de la increencia o de la indiferencia religiosa. No porque sea malo; simplemente porque, a primera vista, su sensibilidad no detecta en ellas materia a la que atender prioritariamente; es más, se le aparecen como temas superados, típicos de una mentalidad premoderna e inconsistentes por trasnochados. Vive preocupado y ocupado en otras prioridades. Por el contrario, el cristiano piensa –no sin ciertas dudas dado el cariz que toman los hechos– que precisamente en ellas se está jugando gran parte del futuro humano.

Ciertamente aquí, en la existencia de esta doble sensibilidad contrapuesta, reside el problema básico, y no tanto en las bifurcaciones de creencia e increencia, interés o indiferencia. Antes de nada, por la sencilla razón de que todos «vivimos de fe», cada cual con la suya, sea ésta religiosa, simplemente racional, humanitaria o mera acomodación interesada. Frente a cualquiera de ellas, la mentalidad moderna nos alecciona para que todos –cristianos o no cristianos y seres humanos religiosos o arreligiosos, auténticos o menos– aceptemos la revisión constante y la confrontación racional, abierta, de las bases sobre las que se apoya esa *fe vital*.

El cristianismo, en general, y la teología, en particular, deben tomarse en serio esta contraposición de sensibilidades, porque la crisis que da origen a la modernidad consiste en eso: en poner en cuestión la identidad cristiana forjada, desde sus más hondos fundamentos, con experiencias y formas incapaces de integrar el legítimo e irreversible proceso moderno de autonomía. El concilio Vaticano II quiso cambiar las tornas, pero la ruptura entre cristianismo y mundo contemporáneo sigue ahí, en la praxis de la vida cotidiana del hombre y mujer de nuestro tiempo, y ni tan siquie-

ra logramos esquemas interpretativos que den perfecta cuenta del dato. El malestar religioso de nuestra cultura, particularmente los efectos sentidos por los cristianos, se agita con olas de *despreocupación* religiosa, que ni oxigenan la cultura ni apoyan las convicciones personales.

1.1.3. Jóvenes, religión e Iglesia: «reconversión» del cristianismo

¿Qué pinta la religión en la vida de los jóvenes? No mucho, ciertamente. Pero la constatación puede ser engañosa. La pintura a la que nos referimos nos informa acerca de colores exteriores: agotamiento de la socialización religiosa, dificultades en la transmisión de la fe y oscurecimiento de la pregunta religiosa. No faltan en el cuadro los grises y negros que envuelven la imagen de la Iglesia.

Será necesario adentrarnos en las tonalidades del sentido más profundo de la religión y, sobre todo, observar ahí la función medular de la fe. De entrada, constataremos que no por estimar poco la religión se puede deducir que los jóvenes hayan «perdido la fe»; y, algo más: las nuevas generaciones, a su estilo, están realizando una auténtica «reconversión del cristianismo»[8].

Lo conocemos al dedillo: los jóvenes occidentales, según todos los indicios, se alejan de la religión, esto es, son cada vez menos religiosos. Una de las claves explicativas fundamentales de tal hecho la tienen los cambios comentados precedentemente. Por otro lado, también hay que reconocer que, en general, el legado de los adultos a las nuevas generaciones ofrece un manifiesto desinterés por la religión. Y, en fin, cabe preguntarse: ¿quién se aleja de quién? Mi tesis: más que alejarse de la religión y de la Iglesia, en definitiva, somos nosotros –los miembros de la segunda con las *formas* de vivir la primera– quienes nos alejamos de los jóvenes, aunque también éstos gestan, por su parte, un espontáneo distanciamiento.

---

[8] Transcribo, casi literalmente, cuanto sobre este tema ya escribí en otro lugar: cf. J.L. Moral, *¿Jóvenes sin fe? Manual de primeros auxilios para reconstruir con los jóvenes la fe y la religión*, Ppc, Madrid 2007, 112-131.



El juicio encuentra una clara confirmación en el «agotamiento de la socialización religiosa de los jóvenes» avalado por gran cantidad y diversidad de datos. Dicho agotamiento, en suma, sobreviene tanto por una inadecuada o mala transmisión del cristianismo, como por una deficiente incorporación de los jóvenes a la vida y acción de la Iglesia (que, en concreto, apenas si suscita interés en medio de los jóvenes y le produce la impresión de una «institución vieja»)[9].

En cualquier caso, existen dos cuestiones previas fundamentales –previas a eso de si los jóvenes están de acuerdo o rechazan «lo nuestro», la religión–. La primera: el problema di si entienden o menos lo que decimos y la experiencia que proponemos. Tantas veces sólo se trata de esto último y, en consecuencia, ni que decir tiene que no se plantean la cuestión del rechazo.

La segunda y más determinante: ¿cuál es la «idea de religión» que tienen y trasmiten nuestras comunidades cristianas? A veces, por desgracia, tendemos a vivir y considerar la religión, casi de manera espontánea e inevitable, como algo «venido de fuera», de parte de Dios o cual algo *celestial* que se superpone a lo terrenal: a la razón se le añade «lo revelado»; a la vida profana, «lo sagrado». Originamos de este modo un inexistente conflicto entre religión y vida humana, Dios y el hombre; que en numerosas ocasiones se concluye, incluso, con la idea de que Dios y la religión llegan a exigir el sacrificio de la propia inteligencia y voluntad[10].

En definitiva, una religión y una religiosidad premodernas no se encuentran en disposición de poder responder a las inquietudes de la experiencia moderna de los jóvenes de nuestro tiempo. Pero hay más: si miramos a los jóvenes cristianos entrevemos que ni siquiera sintoniza del todo con el «cristianismo oficial» sino con una especie de «nuevo cristianismo», con un *ser creyentes cristianos a su modo*. Podríamos denominar como «CRISTIANISMO HUMANITARIO Y

[9] No hace caso entrar en datos: las cifras occidentales, por ejemplo, acerca del declive de la *socialización religiosa* son apabullantes y permiten concluir, en general, que estamos ante la primera generación de jóvenes que no ha sido educada religiosamente.

[10] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae, Santander 1997, 33-39.

AUTÓNOMO» a esta especie de «reconversión cristiana» que se da en los propios católicos jóvenes, por responder a dos características fundamentales que nos informan decisivamente por dónde va la fe de las nuevas generaciones.

La *primera* para justificar el adjetivo *humanitario.* Unos, aceptan a Dios, creen y se remiten a Él con la oración, por encima de todo, y con alguna práctica más o menos religiosa; otros, realizan una traducción humanista de lo anterior, sin apenas referencias trascendentes. Para la mayoría de estos jóvenes cristianos es verdadero creyente y religioso quien es honrado, ayuda a los necesitados y, según dichas claves, se pregunta por el sentido de la vida.

La *segunda* da razón de su carácter *autónomo:* la pertenencia a la Iglesia, en general, no forma parte de los requisitos de identidad cristiana. Son jóvenes «a-eclesiales»: *pasan* de la Iglesia católica, pero sin particular beligerancia en el tema; por lo que, al respecto, esta identidad se extiende desde los que dicen sentirse católicos y proyectarse como tales, hasta quienes se excluyen de la pertenencia a la Iglesia.

Este modo humanitario y autónomo de entender el cristianismo no se puede definir como una simple «religión de baja intensidad» ni tan solo como manifestación de que «no está en crisis la religión sino la fe» (F. Garelli). Hay algo más , por poco que sea, que apunta en la dirección de la reconversión a la que nos referimos. De ser verdad, como apuntan numerosos índices, que los adolescentes y jóvenes son capaces de sintonizar con un cristianismo así, que una identidad de ese tipo cuenta con algunos apoyos o estructuras de plausibilidad en el ámbito particular de las nuevas generaciones, aquí se hallaría uno de los puntos de partida más decisivos para la praxis educativo-cristiana[11].

[11] También aquí, como veremos más adelante al considerar su identidad en la perspectiva de un «nuevo modo de ser y vivir» o de un «nuevo individuo», los jóvenes anticipan un «nuevo cristiano». Dicho en forma telegráfica, éstas serían algunas de las notas particulares con las que *recomponen* el cristianismo en una dirección más humanitaria y autónoma: 1/ La estrecha conexión de identidad y realización; 2/ La desestructuración de los contenidos de la fe; 3/ Una religión más humana, si bien no exenta de prejuicios «anti-religión». Destacan los jóvenes católicos, por delante de todo, la *dimensión personal,* abierta y configurada en el grupo de iguales; aspectos que comportan, por un lado, el subrayado de la «vivencia individual», de las



1.2. Contexto-Realidad
Pluralismo, sociedad contemporánea y fe cristiana

Simplificando –hasta con una cierta desmesura, en aras de la brevedad–, al final, la mejor carta de identidad de la cultura y sociedad contemporáneas es el pluralismo; algo tan obvio que no vale la pena documentar[12].

1.2.1. Pluralismo y «castillos en el aire»

Identificar el actual contexto social y cultural con el pluralismo significa, antes de nada, reconocerlo como soporte o realidad de hecho en la que conviven y hasta rivalizan entre sí, con naturalidad, distintas visiones del mundo. Más aún: el pluralismo no es fruto de los caprichos de la modernidad, sino resultado de la convergencia y divergencia de numerosos factores particulares, a través de los cuales termina desvelándose como exigencia enraizada en la naturaleza pluralista de la realidad.

---

opciones libres y, por otro, el recelo y rechazo de las instituciones, amén de la democratización de las relaciones humanas, etc. Tanto el acento en estos aspectos como la propia vinculación a la fe religiosa, se muestran muy permeables a la cultura ambiental y, en general, a los valores de la modernidad. Al mismo tiempo, estas y otras demandas de «autorrealización» se entremezclan con denuncias, carencias y deseos de toda índole. Respecto a los contendidos *(desestructurados)* de su fe: antes de nada, afirman la idea de Dios como «Padre» y la de Jesús como «Amigo», ambas relacionadas con sentimientos de solidaridad, fraternidad, compañerismo y, a su estilo, con un individuo más humano y una sociedad más humanizada. En ellas reside la base de la fe y señalan las relaciones fundamentales del cristiano. Pero, tanto Dios como Jesucristo o las relaciones... se rigen por *leyes subjetivas*. Eso sí, estos jóvenes –se sientan o no dentro de la Iglesia– afirman la necesidad de orar y dicen rezar habitualmente. El resto de las verdades de la fe (Resurrección, sacramentos, pecado, moralidad, Iglesia...) se presenta con formas sumamente variables en contenido y jerarquización. En definitiva, para los jóvenes sólo parece admisible y aceptable una fe y religión que ratifiquen la confianza en la vida y la autonomía de las personas. Por último, para los jóvenes cristianos, «lo religioso» *visible* debe equivaler más a «*lo humanitario*» y menos equipararse a prácticas cultuales; en este sentido, una buena mayoría afirma eso de que «se puede ser un buen cristiano sin ir a misa todos los domingos» o sin la práctica tradicional de los sacramentos... Por semejante camino exigen y buscan una mayor autenticidad en la relación entre vida cotidiana y fe. Por otro lado, aunque no perciben fácilmente la dimensión cristiana del amor, sí intuyen que ha de ser la raíz de la religión cristiana. Quizá porque persiguen una «religión acogedora» o porque buscan «más el con-vivir que el con-creer» (F. Garelli), las nuevas generaciones de cristianos se manifiestan particularmente bien dispuestas ante la dimensión comunitaria y los pequeños grupos o comunidades, siempre que se muestren flexibles en el compromiso y propicios a las vivencias profundas. Sin estar de acuerdo con la jerarquía y con una permanente desconfianza frente a la «Iglesia-institución», también expresan una incipiente necesidad de limitar el poder de los sacerdotes o religiosos y religiosas. Los jóvenes cristianos, por último, son sensibles a la construcción de la justicia del Reino, pero inestables en su responsabilidad y empeño concreto.

[12] Reprendo a continuación algunas reflexiones ya publicadas en otro lugar: cf. J.L. Moral, «*Educarnos» como ciudadanos y cristianos responsables*, «Misión Joven» 380(2008), 5-17.

Lo cierto es que la fe y la religión cristianas no se encuentran a gusto en este paisaje pluralista. Lo evidencian las relaciones poco fluidas del catolicismo con el pensamiento y cultura contemporáneos, las permanentes discusiones y conflictos entre el poder político y las autoridades religiosas y, lo que aún es peor, la indiferencia de las jóvenes generaciones ante la Iglesia. En tal sentido, el propósito del último Concilio de ofrecer un rostro vivo y actual de la experiencia cristiana sigue lejos, mientras apremia la urgencia de repensarla y reconstruirla con categorías y prácticas que recreen la vida y revitalicen la esperanza de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Ante situaciones con semejante cariz, S. Freud nos enseñó que uno de los dinamismos más activos de nuestra vida (psíquica) consiste en fantasear y construir «sueños diurnos» o, mejor, «castillos en el aire»; de ese modo, la imaginación compensa las frustraciones provocadas por la realidad cotidiana. Tras constatar la miseria del presente, esas «ensoñaciones ordinarias» nos sumergen en el pasado para disponer de sus materiales a gusto del consumidor; después, basta maniobrar hábilmente con ellos para *inventar* la realidad y esbozar un (ilusorio) futuro gratificante. Además de constituir un reconocido mecanismo individual de defensa, tiene asimismo otra función, o sea, aquélla de aportar a las instituciones respuestas del pasado a problemas de ahora para los que no encuentran inmediatamente vías de salida[13].

Bajo este aspecto, por ejemplo, cuando resulta difícil integrar la autonomía, la historicidad, la democracia o la libertad en la experiencia cristiana, nos seduce la tentación de apartar tales temas para ocuparnos del «contenido esencial» del cristianismo o concentrarnos en las cuestiones referidas a su identidad o a la confesionalidad y presencia pública de la Iglesia; de esta manera, terminamos construyendo explicaciones defensivas o en términos de *pérdida* (…de poder social, de influencia, etc.) hasta plantear las consiguientes «estrategias de reagrupamiento» o propuestas pastorales de «neo-mantenimiento y reafirmación catequística».

[13] S. Freud dedicó una breve conferencia –publicada en 1908 con el título de *El creador literario y el fantaseo*- al tema: cf. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?,* Paidós, Barcelona 2003, 15-20.



Castillos en el aire acaban siendo, a veces, ciertas proclamas que, más que interpretar para orientar, esconden el miedo y hasta el rechazo de una de las conclusiones más desconcertantes, aunque incontestable, del pensamiento y cultura modernos: asumida la autonomía e historicidad y conscientes de que el mundo entero de la experiencia se configura en el lenguaje, se ha de reconocer el radical carácter *humano* del conocimiento, es decir, no contamos con un punto de partida absoluto que nos suministre la base inconmovible para edificar los sistemas de interpretaciones, fines y valores. Esto –como decía– no es relativismo, como tampoco estamos en grado de proponer «absolutos»: es *relación* múltiple, que asigna *relatividad* a los hechos, y es obligación de seguir la vía de los *acuerdos,* en tanto que camino humano de acercamiento a la verdad.

Existen también quienes diseñan *castillos* a partir del chivo expiatorio de una «secularización descarrilada» que, a su entender, constituye la causa de la mayoría de los males de nuestra sociedad.

1.2.2. Democracia laica y nueva colocación social del cristianismo

En principio y frente a los que juzgan el pluralismo leyendo la secularización como «domesticación de la autoridad eclesiástica» o, por el contrario, como desacreditación de la religión y «apropiación ilegal» de su capital, J. Habermas –en diálogo con quien pocos meses después sería Benedicto XVI– ha sugerido "entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerza tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites"[14]. Nos encontraríamos así con una «secularización creadora», que confirma el sentido irreversible del proceso y no aniquila ni la identidad ni el valor de la religión[15].

Semejante perspectiva, mirando a cuanto más directamente nos interesa, por un lado, incluye el reconocimiento de una vía a-religiosa de humanización y de espiritualidad laica, situadas –¡claro

[14] J. Ratzinger–J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión,* Encuentro, Madrid 2006, 26.

[15] Cf. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública,* Taurus, Madrid 2007, 47-160.

está!– más allá de cualquier naturalismo o materialismo chatos[16]. Por otra parte, la evolución del pensamiento moderno no sólo ha hecho posible una explicación puramente mundana de la realidad, sin recurrir a Dios, sino que se ha difundido notablemente un naturalismo práctico-existencial, esto es, un modo de vivir la existencia cotidiana valorando la realidad por sí misma, si referencia religiosa alguna y con una conciencia subjetiva de coherencia y autenticidad. En definitiva, junto a la autenticidad religiosa, hemos de admitir ahora una «autenticidad humana a-religiosa».

Estos y otros muchos datos reclaman una nueva justificación y colocación del cristianismo en las sociedades democráticas[17]. El tema de la colocación y justificación de la presencia pública de la religión católica en los contextos democráticos constituye un problema, cuando no un obstáculo que ciertamente condiciona muy negativamente la transmisión de la fe a las nuevas generaciones, hasta situarla en una especia de callejón sin salida al que sólo unos pocos tienen acceso[18].

La democracia representa el paso definitivo de un orden social sacralizado desde una única cosmovisión y normatividad a la inevitable desacralización de la vida social, con el consiguiente surgimiento y protección jurídica de diversas cosmovisiones, ideologías

---

[16] Existe una «nueva laicidad» que reconoce y valora la religión y está recuperando, lo que es más importante para el diálogo entre laicismo y cristianismo, el concepto de verdad como universal normativo presente en todas las lenguas y culturas y cual mundo «objetivo-intersubjetivo» que nos permite reconocer cuanto en la humanidad no es manipulable ni utilitario. Algunos autores y textos sintomáticos: J. Habermas, *Entre naturalismo y religión,* Paidós, Barcelona 2006; L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?,* o.c.; Id., *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes,* Taurus, Madrid 2007; F. Savater, *La vida eterna,* Ariel, Barcelona 2007; V. Camps, *Virtudes públicas,* Espasa Calpe, Madrid 1990; Id., *La voluntad de vivir: las preguntas de la bioética,* Ariel, Barcelona 2005; J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?,* Seuil, París 1990; Id., *Laïcité 1905-2005, entre passion e raison,* Seuil, París 2006.

[17] He tratado recientemente este asunto en otro artículo del que retomo los datos que siguen: cf. J.L. Moral, *Praxis cristiana con jóvenes en una sociedad laica y democrática,* «Revista de Pastoral Juvenil» 441(2008), 3-16.

[18] En países como España e Italia, la jerarquía católica se sitúa en la perspectiva, preferentemente y en palabras de R. Díaz-Salazar, "de un fundamentalismo ético basado… en concepciones que la filosofía del derecho y la ética fundamental católica posterior al Vaticano II habían superado desde hace bastante tiempo" (R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública,* o.c., p. 57). L. Kolakowski ha llegado a indicar que las tesis de la jerarquía católica en el tema de la relación entre Iglesia católica y democracia laica tienen más que ver con un modelo de Iglesia totalitaria que con los valores cristianos: cf. L. Kolakowski, *Valori cristiani o Chiesa totalitaria?,* «MicroMega 2(2000).



y sistemas de valores. Por más que la peculiaridad del cristianismo de los orígenes contenga una nítida crítica y desacralización del poder y del Estado[19], en la historia política de Occidente el absolutismo católico se impuso a su raíz democrática. Y, por desgracia, algunos quieren retornar por sus fueros.

La recolocación y justificación del cristianismo en las sociedades occidentales se está realizando con dos formas bien diversas[20]: 1/ Asistimos, por un lado, al rebrote de un cristianismo neointegrista y neoconservador que impulsa una línea fundamentalista respecto a la moral y la política, en cuanto pretende que el Estado legisle con la «moral objetiva de la ley natural» tal como viene definida por la jerarquía eclesial; 2/ Existe, por otra parte, un «cristianismo laico y democrático» que se presenta como religión ético-profética, desplegándose en «la esfera pública de la sociedad civil» con iniciativas ciudadanas de transformación social, críticas con los marcos y acciones de la sociedad capitalista liberal[21].

---

19 Cf. M. Gauchet, *La religión de la salida de la religión,* «Iglesia Viva» 228(2006), 73-84; Id., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión,* Trotta, Madrid 2005.

20 A decir verdad, cabría una tercera que he dado en llamar "cristianismo (neo)romántico". Tras el concilio Vaticano II, a partir de los años 80 del siglo pasado, en efecto, vuelven estrategias pastorales que se van progresivamente desentendiendo de la experiencia humana contemporánea: *juzgando* la historia a través de las (desmesuradas) conclusiones postmodernas, *convalidan* su rechazo a la modernidad, al tiempo que se organiza una especie de «respuesta romántica» a la que conceptúan como una situación de laicismo perverso. Esto es: olvidando los retos de la modernidad, se construye una réplica a la postmodernidad al estilo de la que en su momento orquestó el Romanticismo ante la Ilustración. En semejante perspectiva cabría hablar de un (nuevo) «cristianismo romántico». En efecto, el Romanticismo, ya desde finales del XVIII, incoa una sensibilidad enfrentada a la ilustrada que, entre otros rasgos: alimenta las iras contra una razón que quiere explicarlo todo; torna a justificar la necesidad de la fe y las verdades *ocultas,* considerando la realidad como la «automanifestación de la razón infinita»; promueve un nuevo misticismo que, también entonces, pudo ser aprovechado tanto para revalorizar la conciencia y sentimiento religiosos, como para la recuperación del cristianismo; y, en fin, propaga un pietismo y sentimiento religioso difusos, estimulados por la nostalgia de lo infinito, del «Absoluto». Además, en su rebelión contra la tiranía de la teoría del conocimiento (newtoniana) ilustrada, la filosofía romántica e idealista no sólo rompe con el empirismo sino que hila uno de los más extraordinarios engranajes de la especulación metafísica. Los trazos escogidos aluden por sí mismos al clima eclesial contemporáneo creado para contrarrestar los efectos nocivos del nihilismo, relativismo o hedonismo postmodernos; clima que incrementa el riesgo de reducir la pastoral a una grandiosa meditación sobre la Iglesia (ahí entra de lleno el papel de los medios de comunicación, las concentraciones masivas, etc.) o simples sermones moralizadores donde se extraen las consecuencias de lo anterior. De esta suerte – permítanseme las simplificaciones y el toque irónico che llevan dentro–, la actual *respuesta romántica* desacredita la razón para, a renglón siguiente, contraponer la *revelación* y la *Iglesia* como espacios seguros en grado de arreglar los desmanes de una racionalidad siempre precaria. Similar requerimiento nos llega respecto a la cuestión del *sentido* que, por tanto, no puede encontrarse en la secularidad y laicidad sino en el ámbito de lo trascendente y *sagrado.*

21 Cf. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública,* o.c., pp. 13-45.

Siguiendo en la línea de síntesis clasificatorias que estoy empleando, necesariamente simplificadora, encontramos tres posiciones en el modo de entender las relaciones entre el orden religioso, el moral y el político-jurídico: 1/ Una decisiva separación total entre los tres; 2/ La afirmación de la supremacía del orden moral a la hora de determinar y regular el cuadro político-jurídico; 3/ El reconocimiento de la identidad específica y la diferenciación de cada uno de los tres órdenes. En el segundo grupo se posicionan tanto la izquierda ético-política radical como el fundamentalismo o neointegrismo religiosos. En fin, la tercera posición no sólo defiende la distinción de roles y finalidades, sino que también propugna una articulación dialéctica entre todos ellos[22].

Resulta obligatorio, ni que decir tiene, caminar hacia un cristianismo laico y democrático que asuma su papel público reconociendo la separación, interdependencia y colaboración de los tres órdenes, respetando la lógica argumentativa de la democracia laica que sustituye a cualquier convicción dogmática y exige traducir las creencias a tal lógica y lenguaje argumentales.

Así que ni pretensiones exclusivistas o fundamentalistas de la religión ni, por supuesto, «laicismo ideológico» o concepción secularista del Estado. "El reconocimiento recíproco significa que los ciudadanos creyentes y no creyentes estén dispuestos a escucharse y aprender los unos de los otros en debates públicos"[23]; lo cual –recogiendo la propuesta concreta de Habermas– comporta lo siguiente:

— *En la parte laica:* 1/ El Estado no debe trasformar la lógica separación entre religión y política en un peso mental y psicológico que se impone a los creyentes; 2/ El respeto que deben los ciudadanos laicos (sin religión) a sus conciudadanos religiosos tiene una dimensión epistémica, cuya base se apoya en la convicción de que las grandes religiones mundiales albergan, cuanto menos, instituciones razonables y exigencias legítimas.

[22] Cf. Ibíd., pp. 47-90.

[23] J. Habermas, *Tra scienza e fede,* Laterza, Roma 2006, VII (traducción española: *Entre naturalismo y religión).*



— *En la parte religiosa:* 1/ La admisión trasparente de la laicidad democrática, con la cual se gobiernan las sociedades occidentales; 2/ La conciliación de la fe con la base cognoscitiva socialmente institucionalizada, así como la recepción del primado del Estado secular y de la moral social universal[24].

En el aludido «diálogo Ratzinger-Habermas», el primero reconocía –en referencia al tema que nos ocupa– que "han saltado por los aires las certezas éticas básicas hasta ahora"[25] y ambos convergían en la necesidad de una nueva fundamentación racional del derecho y de la moral. Aún mostrándose conforme con las raíces religiosas del derecho racional, el segundo reitera que el Estado se legitima de manera autónoma y suficiente con procedimientos jurídicos generados democráticamente[26]. Necesitamos un Estado laico, concluye Habermas, para asegurar jurídicamente la pluralidad democrática. Ahora bien, enfatiza asimismo la dimensión pública de la religión y sus aportaciones, de ahí que el Estado deba acoger "las concepciones políticas… que se formulan en lenguaje religioso y desde perspectivas cosmovisionales, pues también pueden abrir los ojos de otros ciudadanos a aspectos hasta entonces descuidados, de tal modo que mantengan su influencia sobre la formación de la opinión"[27]. En cualquier caso, no habrá que olvidar la traducción de las convicciones religiosas a un lenguaje secular[28].

1.2.3. Secularidad, autenticidad a-religiosa y autenticidad religiosa

Dicho lo dicho, entonces –y excusándome de nuevo por la esquematización–, torno a los dos sensibilidades o, con otras palabras, a las dos experiencias y explicaciones básicas a las que solemos aferrarnos para vivir: la «cosmovisión secular» y la «cosmovisión religiosa»[29]. Ambas posiciones tienen sus propios problemas, pero

[24] Cf. Ibíd., pp. 36-42.
[25] J. Ratzinger–J. Habermas, *Dialéctica de la secularización*, o.c., p. 52.
[26] Cf. Ibíd., pp. 28-30.
[27] J. Habermas, *Tra scienza e fede*, o.c. p. 167.
[28] Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002, 138.
[29] No deja de ser curioso que, de por sí, el lenguaje nos obliga a calificar negativamente a quien

también múltiples elementos positivos. Me fijo a continuación en estos últimos, intentando subrayar los rasgos de autenticidad tanto de la visión laica como de la religiosa; estoy suponiendo, por lo mismo, la existencia de «personas auténticas religiosas» y «personas auténticas a-religiosas», como caben también las inauténticas tanto religiosas como a-religiosas[30].

La «AUTENTICIDAD LAICA A-RELIGIOSA», antes de nada, se distancia tanto del exceso inherente a la *credulidad* religiosa como del reduccionismo unido al *cientificismo* moderno, asumiendo igualmente las cuestiones religiosas en un modo no religioso, o sea, interpretando con argumentos naturales y sólo intramundanos sea el origen de nuestro universo, que el fundamento ético de las acciones humanas y, en definitiva, afrontando con coraje la aceptación de la muerte.

Una mujer u hombre a-religiosos, pues, se empeñan a favor de una laicidad cimentada sobre un humanismo a-religioso y asimismo, inicialmente, no-metafísico[31]. Por lo demás, semejante laicidad está en línea de continuidad con los procesos modernos que desembocan en una nueva sabiduría-saber que se traslada del cosmos

---

no piensa como las personas religiosas: nos manifestamos, de hecho, identificándolas como mujeres y hombres sin religión o sin fe, indiferentes, ateos o «no-creyentes». Su razón tiene M. Onfray cuando denuncia que "no existe ningún término para calificar positivamente" a quienes no pertenecen a ninguna religión (cf. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia,* Fazi, Roma 2005, 31); obviamente no sería esta una razón para justificar revanchas anti-religiosas, anti-clericalistas, etc. Cf., sobre ésta y las cuestiones que siguen: J.L. MORAL, *Galilea: de la apatía a la compasión. «Educar-nos» con los jóvenes: solidaridad compasiva y lúcida,* «Todos uno» 172(2007), 74-108.

30 La denominación ha sido propuesta por A. Torres Queiruga: "Tendríamos entonces «hombre auténtico a-religioso», donde *auténtico* indica la realización honesta, no banalizada ni clausurada, de la emergencia humana [= hombre que «emerge por encima de la materialidad o animalidad al mundo de la cultura y de la libertad»]; *a-religioso,* por su parte, muestra que esa autenticidad no se realiza con referencia expresa a Dios. Cabría contraponerle (como legítima interpretación del creyente por el no creyente) el «hombre auténtico religioso». Ambas denominaciones pueden expresar la alteridad del otro, con respeto, pero sin apropiación" (A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre,* Cristiandad, Madrid 1987, 259 –nueva edición: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana–).

31 «No-metafísico», en este caso, no equivale a rechazo total de la metafísica, sino a conciencia de la obligación de asumir, antes de nada, un punto de partida «natural» (hoy, por ejemplo, sería *impracticable* una antropología que no tuviera en cuenta la realidad del cerebro o del genoma humano, etc.), es decir, una concepción naturalista de la naturaleza humana sobre la que construir, después, una ontología y una metafísica que no resultan una pura visión abstracta y *esencialista* (cf. J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana,* Espasa Calpe, Madrid 2006). Por otra parte, la *identidad* y la prospectiva laicas permiten asumir la posición «laicista» como *disposición* activa a favor de la laicidad, símil a la nuestra de la evangelización y de la transmisión religiosa (cf. C.A. VIANO, *Laici in ginocchio,* Laterza, Roma 2006).

natural antiguo al actual cosmos humano, del «mundo creado» al universo infinito, de la asunción de un principio trascendente a la humanización y a la secularización de las respuestas acerca del sentido de la vida, es decir, a la afirmación de una existencia moralmente buena o realizada como simple vida en armonía con la condición humana; en suma, una auténtica vida realizada que asume el horizonte de la finitud como otra forma de «vida eterna».

Un ser humano «auténtico y a-religioso», además, que no cierra la puerta a la trascendencia y al sentido de lo sagrado, no obstante esté convencido de que la realización o el fracaso de la vida ya no se miden en términos de trascendencia o de «lo sagrado» externo a nosotros. Hoy en día la *trascendencia,* en efecto, envía no tanto al fundamento de un ser supremo cuanto al horizonte de sentido ligado a la humanidad: las personas que forman parte de ella detentan un valor comparable al que tenían los modelos antiguos –cosmológicos o religiosos– de trascendencia. Se trata de la trascendencia en la inmanencia del propio humanismo: el nuevo modelo de trascendencia no remite a un plano superior, no está ya dominado por un «más allá radical», sino que mora en la misma humanidad y conciencia de las personas. La originalidad reside en el hecho de que los valores de la verdad, de la bondad, de la belleza, de la justicia y del amor, pese a dejar de fundarse en la divinidad, no pierden su carácter *sagrado* (esto es, apartado de la posibilidad de manipulación o de cualquier tipo de cálculo utilitarístico): no los inventamos nosotros, ni podemos disponer caprichosamente de ellos; así que, bajo este aspecto, lo sagrado pertenece a la misma estructura de la conciencia humana. Y si bien no podemos conocer «lo sagrado» como conocemos «lo natural» o profano, sin embargo, sí podemos reconocerlo: se refiere a lo más valioso, inviolable e «incondicionado» que hay en nosotros, esto es, a la humanidad por la que cada uno puede reconocerse en los otros. Por tal motivo los «derechos humanos» constituyen el nuevo texto sagrado común y ya no la «revelación divina»[32].

[32] No es posible entrar en otros detalles, por ejemplo: la comunidad democrática es una creación de los ciudadanos, por lo que "en la sociedad laica tienen acogida las creencias religiosas en cuanto *derecho* de quienes las asumen, pero no como *deber* que pueda imponerse a nadie" (F. Savater, *La vida eterna,* o.c., p. 212); etc.

Dos palabras sobre la «AUTENTICIDAD RELIGIOSA». No entro a juzgar si el ser humano es constitutivamente un *homo religiosus,* ni tan siquiera a trazar directamente los contornos de la autenticidad religiosa cristiana. Persigo solo poner en evidencia cómo el cambio radical que la experiencia humana ha sufrido en los últimos siglos comporta la búsqueda de una nueva justificación de la presencia social de la religión, para entender así en qué dirección encontrar al «hombre auténtico religioso».

Decía E. Fromm que, en la actualidad, "la cuestión no es religión o no religión sino qué clase de religión, si es una que contribuye al desarrollo del hombre, de sus potencias específicamente humanas o una que las paraliza"[33]. Aún más: si es verdad que todo sentido religioso presupone un sentido humano, no lo es menos que, cuando falla la correspondencia, el sentido religioso corre peligro de reducirse a un simple residuo supersticioso, a mitología barata o a pura magia. En consecuencia, cualquier religión con una palabra propia y específica tiene que ser referida al mundo y al ser humano concreto que lo habita.

Ya aludí a esa típica concepción paralizante de la religión que la concibe como algo exterior, como «cosa de Dios» que nos manda esto y lo otro. Para la mujer o el hombre «auténtico-religioso», en cambio, la religión nace de los anhelos, búsquedas, angustias e ilusiones de la entraña humana y consiste en elaborar un «proyecto de existencia» que sugiera pautas de conducta ante todo ello. Justamente, eso es cuanto –de un modo u otro– han de hacer el resto de personas o grupos que no cuentan con la religión. Todos hemos de afrontar la misma realidad, por lo que "la religión es una respuesta específica, pero no porque esté interpretando una realidad particular que afectaría tan sólo al creyente; no, su especificidad radica en que *interpreta de una manera determinada la realidad común a todos*. Por eso su respuesta, de ser válida, lo es tanto para el creyente como para el no creyente. Exactamente igual que pasa con la respuesta contraria"[34].

---

[33] E. FROMM, *Psicoanálisis y religión,* Psique, Buenos Aires 1965, 45.
[34] A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación,* o.c., p. 35.

2. La pastoral de las vocaciones

«No está aquí… Irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis« (Mc 16,6-7). Las palabras del «joven» en la mañana de Pascua nos invitan a pensar humildemente la «buena noticia». Ciegos de alegría, hemos podido cavilar que la vocación y la evangelización, de algún modo, consistían en dar a los otros eso que no tenían, como si en nosotros algo rebosara, mientras en ellos existía un claro vacío que rellenar. Entonces, quizás el joven del sepulcro quiera mostrarnos la necesidad de ir hacia los otros, con la esperanza de poder descubrir con ellos y donde se encuentran ellos, en lo más profundo de sus vidas, las huellas del Resucitado que siempre nos precede y ya está –de incógnito– en medio de la gente. Lo mismo que ayer a las mujeres que iban a la tumba, quizás también hoy este mensaje «nos descoloque»: nosotros no aportamos un don del que los seres humanos carezcan; el Espíritu de Cristo resucitado ya ha sido derramado sobre toda carne[35].

Hay que arriesgarse de veras entrando profundamente en conversación con los hombres y las mujeres, con los jóvenes de nuestros días, como el mismo Jesús con los de Emaús: «¿De qué habláis por el camino?» (Lc 24,17). ¿Cuántas veces, un tanto desalentados, concluimos afirmando que la gente se muestra cada vez más indiferente ante los religiosos y religiosas? ¿No seremos nosotros los indiferentes ante su vida? El concilio Vaticano II nos exigió apasionarnos por todo lo humano, invitándonos a vivir con simpatía y compasión “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, [porque] son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

Mas, si hay que disponerse para el encuentro y para caminar codo con codo junto a los seres humanos de hoy, acogiendo compañeros de viaje imprevistos, debemos hacerlo siempre con la mirada puesta en Dios.

---

[35] Cf. A. Fossion, *Volver a empezar,* Sal Terrae, Santander 2005, 127-131.

2.1. Texto-Reconstrucción A
Pluralismo, sociedad contemporánea y fe cristiana

De uno u otro modo y desde siempre, para comprenderse, el ser humano ha llamado a la puerta de los dioses. Al respecto y en vez de perfilar pruebas de la existencia de Dios –insinúa A. Gesché–, ¿por qué no buscar en Dios la prueba del hombre?[36] Sin embargo, dadas las circunstancias, habrá que proceder con tiento para, por un lado, respetar a quien en la palabra «Dios» no encuentra sino un símbolo o un código; por otro, más que respuestas, Dios ha de «dar que pensar», por lo que la comunidad cristiana debe ella misma preguntarse qué le dice o anuncia hoy el Evangelio: la cuestión no reside tanto en saber qué comunicar, sino sobre todo «qué debemos escuchar nosotros». Quizá por ahí vislumbremos, según A. Fossión, que *toca recomenzar,* es decir, atisbemos a leer el estado actual de la fe –y de la vida consagrada– como un «momento *seminal* de muerte» que empuja hacia el *(re)inicio de una vida* distinta[37].

2.1.1. La provocación de Dios en la vida humana

La experiencia cristiana se funda y remite a la fe; pero creer se conjuga con ser y *resultar* creíble. La puesta en cuestión de las bases con las que se troquelaba dicha experiencia, ha dejado al descubierto una *cultura religiosa* afanada en custodiar una tradición cargada de formas cada vez más difíciles de comprender y obstaculizada con el peso de una institución en buena medida todavía sacralizada. Fatalmente, en semejante panorama, Dios mismo queda desacreditado a los ojos de una *cultura secular* que discurre con agilidad por binarios de autonomía y libertad, estimulada por las ciencias, etc.

---

36 Cf. A. Gesché, *Dios para pensar (I. El mal – El hombre),* Sígueme, Salamanca 1995, 185-191.

37 Cf. A. Fossion, *Volver a empezar,* o.c., pp. 9-10. "En el contexto cultural y espiritual de nuestro tiempo, la fe cristiana se encuentra en una situación general de volver a empezar. Quien dice «volver a empezar» está hablando de un proceso simultáneo de muerte y renacimiento. Estamos asistiendo, efectivamente, al final de un mundo que es el final de un cierto cristianismo… Un tiempo germinal, con todo lo que ello comporta de lamento, de sufrimiento y también de satisfacción por lo que muere, y al mismo tiempo de incertidumbre y esperanza por lo que nace" (p. 9).



Dicha cultura reclama –valgan las expresiones– que Dios *demuestre* o dé razones por las que merezca la pena remitir a Él nuestra vida. Y bien lo sabemos (por lo que apenas me detengo en ello): el amor es la prueba de Dios, la razón de su credibilidad incontrovertible. Un amor, además, que no sólo respeta la autonomía y libertad, sino que también ha puesto en nuestras manos esa misma credibilidad, ¡con todas sus consecuencias! (que no han sido pocas a lo largo de la historia).

El ser humano que llama a la puerta de Dios, entonces, se topa con la réplica de un amor que da prueba de su sentido y valor: somos seres deseados por Dios, con un destino divino: esta es la fe de Dios, la fe que Él tiene en nosotros[38]. La respuesta de los hombres y mujeres, lo mismo que cabría decir respecto al modo como cada cual golpea la puerta o siente la voz del que está detrás de ella, es múltiple. Se puede responder con la duda o la confianza, con la inquietud o hasta con el alejamiento tras darse uno cuenta que se ha equivocado de dirección.

En cualquier caso, Dios provoca nuestra libertad con un proyecto de amor enraizado en lo más profundo de cada existencia personal, por lo que decir «sí» a la vida, a la permanente inquietud que comporta, esto es, decir «sí» a la realidad humana más íntima y radical es ya un «sí» a Dios, es ya fe del ser humano o, mejor, respuesta auténtica a la fe que Dios tiene en él.

El amor gratuito, incondicional y salvador de Dios es, en el fondo, la mayor *provocación* que contiene la realidad. Provocación en un doble sentido: por una parte, Dios nos expresa su amor para provocarnos, sembrando así el deseo de «algo más», la inquietud e insatisfacción permanentes que acompañan todo discurrir humano; por otra, ese amor constituye también la pro-vocación o la primera llamada de Dios, el soporte de la vocación de cualquier persona humana[39].

[38] Cf. A. Gesché, *Dios para pensar,* o. c., pp. 269-298.
[39] Cf. M. de Unciti, *Teología en vaqueros,* Ppc, Madrid 2000, 17-86.

Ni que decir tiene que esa previa iniciativa amorosa y esa llamada universal, por tantas causas humanas, lo mismo acaban ignoradas o prácticamente desconocidas que estimulan las respuestas más generosas y atrevidas. Dos conclusiones o implicaciones elementales saltan igualmente a la vista al respecto: 1/ Ninguna vocación cristiana específica aflora, desde este punto de vista, como «elección por selección» o «llamada a escogidos»; antes bien, el Dios que nos regala todo, don de la fe incluido, y que nos sostiene siempre, asimismo espolea y *provoca* la respuesta de la fe con la *tensión* y el arrojo con los que cada uno esté dispuesto a darla; 2/ La pastoral o praxis cristiana, además de colocarse en el horizonte del Reino, ha de canalizar sus propuestas recalcando el tema de la fe como respuesta a la provocación de Dios, a las instigaciones de la vida y de la historia a través de las cuales se nos revela ese *amor desafiante* y salvador; bajo tal óptica, anunciar el Evangelio no consistirá tanto en solicitar la fe en Dios a las jóvenes generaciones, cuanto en presentar y hacer creíble la asombrosa fe que Dios tiene en todos los seres humanos.

En definitiva, responder al Dios que nos provoca no es tanto cuestión de descubrimiento y afirmación de la divinidad, cuanto respuesta a la realidad humana primordial. Aunque *don,* la fe se manifiesta en tal respuesta y, en especial, Dios asume todo «sí» a dicha realidad humana cual si fuera un «sí» a Él mismo, pese a que el ser humano pueda ignorar a quién está entregando su «sí» o considerar incluso que Dios nada tiene que ver con ello. Y es que al Dios de Jesús de Nazaret "no crea para ser servido, sino en todo caso, y si queremos hablar así, para servirnos Él a nosotros"[40], o sea, le interesa mucho más que los seres humanos saquen adelante su proyecto que el simple reconocimiento del autor del plan.

Es por eso que, cabalmente, *lo humano auténtico* representa el *criterio común* de cualquier acción, eclesial y pastoral incluidas. Criterio que, desde nuestra perspectiva cristiana y de cara a los jóvenes, ha de poderse leer cual «criterio ético» –para señalar la línea de comportamiento que rechaza de raíz cuanto pueda con-

[40] A. Torres Queiruga, *Un Dios para hoy,* Cuadernos «Aquí y ahora» (n. 33), Sal Terrae, Santander 1977, 17.



tradecir la humanidad– y, a la par, cual «criterio místico» –por integrar, dentro de la autenticidad, la apertura a la trascendencia–[41]. Es la humanización, sin duda, el «terreno común» para redefinir la unión entre fe y vida, cultura y evangelio, y designa inmejorablemente el objetivo específico de una praxis cristiana consciente de la situación de los jóvenes: la ruta de la humanización para crecer y madurar de tal manera que se favorezca e implique en ello la experiencia de la fe. A fin de cuentas, creer significa amar… con tanta intensidad las personas, las cosas y el universo que resulte imposible declararlos un simple juego de azar y necesidad o un absurdo a sobrellevar como mejor podamos.

2.1.2. «Tiempo germinal»: descentrarnos/descentrar la Iglesia

¿Qué cristianismo, qué Iglesia; qué comunidades y qué generaciones nuevas de cristianos queremos? Todo nos conduce aquí; en buena medida, todo pende de este interrogante al que no acabamos de encontrar una respuesta adecuada. Las profundas transformaciones, rupturas y crisis hasta ahora citadas, al menos, nos hacen sentir la necesidad de repensar la fe y la religión. Resulta evidente, en tal perspectiva, que ni la «identidad laica» puede construirse contra la religiosa, ni ésta última en oposición a la primera. Se impone el respeto mutuo, el diálogo y la búsqueda de convergencias. En tal sentido, no es posible imaginar una ver-

[41] Tomo la formulación de C. Geffré *(Credere e interpretare,* Queriniana, Brescia 2002, 123), quien usa tal criterio en relación con el pluralismo religioso… Por lo demás, humanización y divinización conforman una única realidad. Los escritos paulinos nos hablan de que el ser humano ha de desnudarse de los ropajes del hombre viejo para vestirse con la forma nueva de Jesucristo (cf. 1Cor 15,49; Rm 13,14); Pablo se fija preferentemente en la imagen de Dios como la *humanización* plena. A su vez, los escritos joánicos más que remitir a las vestiduras del nuevo Adán, arrancan con la experiencia de la plenitud en Cristo (cf. 1Jn 1,1ss.) y darán pie al lenguaje de la *divinización.* Desde luego, la sensibilidad del hombre actual, celoso con razón de su autonomía y libertad, nos está indicando la necesidad de usar preferentemente la idea de humanización. Sintoniza mejor. Pero no es sólo cuestión de palabras: hablar de humanización –vinculada a la creación y salvación del hombre– también permite entender mejor que «Dios está de parte del hombre», qué está tan *implicado* en los proyectos humanos de emancipación y liberación como para –ya ahora– irlos transformando en signos de salvación que anticipan en la historia su culminación escatológica. La reflexión teológica empuja también en esa dirección. Hasta el concilio Vaticano II, el cristianismo buscó por encima de todo ser coherente con la divinización del hombre; pero quizá no hizo otro tanto para aceptar la humanización de Dios y el consiguiente *descentramiento* hacia la vida y humanidad que tan diáfanamente proclamó Jesús en su mensaje del Reino. En esta perspectiva –acaso sea bueno recordar que el centro de las relaciones entre Dios y los hombres no es otro que la vida (a secas)–; tanto la fe o la religión como la Iglesia tampoco existen para sí mismas sino al servicio de la vida y humanización íntegra del hombre.

dadera pastoral o praxis cristiana que no se funda con la vivencia de una ciudadanía activa, empeñada en la construcción de una sociedad más humana.

Todos reconocemos que una cosa es la experiencia de fe y otra la interpretación que hacemos de ella: lo importante es la primera; secundaria, la segunda. Verdad también que nunca son independientes, entre otras cosas, porque cualquier experiencia es siempre una experiencia interpretada y, en consecuencia, la fe vive necesariamente en una determinada teología o interpretación. Tampoco son idénticas: la interpretación no agota jamás la experiencia, aunque sí actúa dentro de ella como instancia crítica, en un proceso permanente donde la experiencia, por un lado, protesta contra las interpretaciones que pretendan arrollarla o anularla y, por otro, invita a progresar en el intento de comprenderla mejor.

De ahí una doble preocupación: 1/ Debemos vivir la fe en nuestro tiempo y cultura, y no podemos aceptar visiones de la misma que a la mujer y al hombre de hoy se presenten como pueriles, absurdas o sin sentido; 2/ Al mismo tiempo, necesitamos recuperar la experiencia original que está en la base de la vivencia y de la confesión de fe.

Ya no sirve apelar tan sólo a la autoridad de Dios («que no puede engañarse ni engañarnos») para justificar la fe; hemos de invocar, más bien, la credibilidad de los contenidos revelados por lo que, en última instancia, con la fe debemos orientarnos hacia la correlación, esto es: ¿qué *ajuste* existe o cómo enlazar coherentemente la realización plena del hombre y la experiencia-existencia cristianas?

El interrogante lleva dentro dos urgencias particulares que, nombradas provocadoramente, serían: la reconstrucción de la religión y el descentramiento de la Iglesia. Me explico.

Sin querer separar y, tanto menos, contraponer, hay que dejar claro, de todos modos, que fe y religión no son la misma y única cosa. Aún más: la religión está al servicio de la fe; y no al revés.



Escuetamente, sintetizo algunas notas y otros tantos enredos del tema de la religión que ya han ido apareciendo a lo largo de la conferencia. En principio, la religión, a diferencia de la fe, es una cuestión y, no pocas veces, un *tinglado* bien humano. Ni se mete ni hay que meter directamente a Dio en él. Los diversos grupos humanos que constituyen las diferentes religiones tratan de organizar su vida, sugerir pautas de conducta, etc., para sacar adelante el sentido que su fe da a la existencia. Los seres humanos no podemos vivir como ángeles; tenemos necesidad de estructuras que encaucen la vida. La religión es una de ellas. Las estructuras surgen para hacer posible el justo desarrollo de la vida, pero fácilmente la secan en lugar de revitalizarla. Eso mismo ocurre, a veces, con la religión.

Del enredo fundamental –conflicto de intereses Dios–Hombre– ya hemos hablado, así como del proceso básico de reconstrucción –*validar* la interpretación religiosa en diálogo con la visión a-religiosa–. Por otra parte, esa reconstrucción tiene que ser continua, a fin de evitar cualquier tipo de *dualismo religioso* que nos empuje a crear dos mundo o esferas de intereses: la de Dios y la del hombre. Entonces, aún con independencia de la intención de los propios sujetos, Dios aparece como un ser interesado y dominador o, en el mejor de los casos, como una inescrutable figura que «impone mandamientos» y se reserva un ámbito de intereses propios y exclusivos cuyo significado sólo alcanzaremos a descubrir después de «esta vida». Además, como *nuestros* intereses no siempre coinciden con los divinos, por un lado, hemos de acostumbrarnos a solicitar su ayuda y agradecérsela cuando se realizan; por otro, a *renunciar* a muchas cosas *por* o incluso *a favor* de Dios…[42] Continuar la descripción por estos derroteros quizá haga pensar a más de uno que callejeamos por los terrenos de la caricatura; nada más lejos de nuestra intención, no son ganas de parodiar y –menos aún– de herir, sino de forzar el reconocimiento del peligro.

La reconstrucción, en fin, tendrá que atender otros muchos aspectos bien conocidos: la «nebulosa fundamentalista» que se cierne hoy sobre las religiones, el devocionismo más vivo que nunca

[42] Cf. A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, o.c., pp. 33-39.

cuando el tiempo se hace oscuro… (por lo demás, nunca debemos confundir «lo específico» con «exclusivo»: lo específicamente cristiano jamás será algo que no puede encontrarse en otros hombres).

Entro en el segundo aspecto: el descentramiento de la Iglesia, obviamente, tiene que ver con la centralidad del Reino. Dios-Abbà y Reino, sin duda, constituyen los núcleos vertebradores de la personalidad y de la praxis de Jesús de Nazaret: si el primero fue su última referencia personal; hay que hacer notar que, para Jesús, incluso Dios es contemplado dentro de la totalidad más amplia que viene indicada por el «Reino de Dios». Esta perspectiva representa, sin duda, un descubrimiento clave para la teología moderna[43]. En todo caso, existe una confluencia general entre los expertos en considerar que el Reino constituye el eje del Evangelio, por lo que tanto la identidad personal de los cristianos como colectiva de las comunidades o la praxis en su conjunto deben pensarse a la luz del mismo, aceptando que esta centralidad resultó conflictiva en la vida de Jesús y no dejará de serlo en la de la Iglesia.

Es un dato reconocido: el *centro del mensaje de Jesús es el Reino*[44]. Pero se trata no sólo de la médula de su predicación sino que también fue el Reino la causa de su vida: por el Reino se explica su extraordinaria libertad ante la ley o la denuncia de toda injusticia y mentira; para expresar el «reinado de Dios» se hace compañero de los más débiles y se acerca a los pecadores; en fin, el proyecto de humanidad que comporta el Reino es asimismo el correlato de la oración-diálogo de Jesús con Dios (cf. Mt 6,9-13; Mc 14,32-42)[45].

Jesús introdujo tres *novedades* esenciales en el tema: 1/ A través de actitudes e intuiciones particulares, vincula el Reino a su persona; 2/ Subraya, además, el aspecto de que llega para todos y

---

43 Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador,* Trotta, Madrid 1991, 97.

44 "El centro de la predicación de Jesús no es su propia persona, ni tampoco la explicación de la ley, como podría esperarse de un maestro judío, ni tan siguiera Dios en sí mismo. Jesús anuncia el Reino de Dios" (R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994, 135). Cf. también: J.I. González Faus, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo,* Sal Terrea, Santander 2006, 35.

45 Cf. R. Aguirre, *Reino de Dios,* en: C. Floristán, *Nuevo diccionario de Pastoral,* San Pablo, Madrid 2002, 1236-1250.



gratuitamente; 3/ En fin, sus primeros destinatarios son los pobres, enfermos, marginados y, en general, la gente común. Las tres serán fuente de graves conflictos porque, ni ese modelo de Reino ni las formas de presentarlo Jesús, casaban con las ideas de los grupos y personas dirigentes de la época. Lo más indudable en el anuncio del Reino es el conflicto que provocó y las consecuencias o «la consecuencia» para la vida de Jesús, su muerte[46].

*Reino, vida y conflicto, e*n definitiva, tres realidades estrechamente unidas: los judíos imaginaban el Reino como triunfo de la ley; lo esperaban como un hecho o «asunto religioso» que se impondría en la sociedad humana sobre cualquier otra realidad; y sus primeros destinatarios eran las «clases nobles» o los dirigentes religiosos y sociales. Según Jesús, la *realización del Reino* no andaba básicamente por esos terrenos, sino por los de la *realización de la vida* (especialmente, aquella de las gentes sencillas del pueblo; por eso les entusiasmaba su mensaje). Desde luego, Jesús establece una ilación profunda y fundamental entre Reino y vida, y no entre aquél y la religión. Con esta última vivió un «desafío a muerte», nunca mejor dicho[47].

Poco a poco, por desgracia, esa doble identidad básica del Reino –vida, y para todos– se va desplazando del siguiente modo: al pueblo, como destinatario principal, le sustituyen «los llamados» a un seguimiento más de cerca; y hasta el mismo Reino se traslada de la vida a la virtud. Se instauran, pues, dos cambios fundamentales que gráficamente pueden reflejarse en pasos (de retroceso, por retrotraer a la religiosidad anterior a Jesús) que conducen, respectivamente, *del pueblo a los escogidos* y *del Reino a la virtud.*

Por un lado, pues, para analizar el *seguimiento* terminarán considerándose los textos que lo describen en relación con los discípu-

[46] Cf. J.M. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos,* DDB, Bilbao 1999, 27-34.

[47] Cf. Ibíd., pp. 63-124. Al respecto, parece claro que Jesús cayó en la cuenta de que sus posiciones sobre la ley y la religión le podían «costar la vida». Y aceptó el riesgo: asumió la *muerte* que estaba *implicada* en toda su vida y predicación sobre Dios, porque afirmar que Él es amor gratuito e incondicional y actuar en consecuencia era (¿es?) muy peligroso por entonces (cf., como un ejemplo prototípico, H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica,* Sígueme, Salamanca 1982).

los, sin hacer apenas caso de las narraciones en las que el pueblo es protagonista, cuya expresión va perdiendo sus raíces experienciales y sociológicas en general (así: «ser creyente» por excelencia se interpreta a partir de «ser discípulo» o, con otras palabras, el «ser cristiano» se entiende a partir de los discípulos, del grupo de «escogidos», y no de la gente o del pueblo que seguía a Jesús). *Por otro,* con el cambio del Reino a la virtud, en primer lugar, muchos creyentes en Jesús se persuadieron de que la expresión central de la fe estribaba en la práctica de la virtud, con lo que el *proyecto de vida* del Reino se convirtió en *proyecto de ascesis;* el interés por la historia cotidiana del pueblo, en preocupación por la perfección personal y por la «otra vida»; en segundo lugar, la «idea de monarquía» monopolizó la configuración y organización de la Iglesia, en detrimento de tomar el serio al pueblo cristiano[48].

El desenlace conclusivo parece más que obligado: hay que «volver al Reino» para redescubrir ese *descentramiento* personal y comunitario que guíe la experiencia hacia una comunidad cristiana y humana más justas, en grado de cuidar de todos y devolver «esperanza de vida» a las personas más pobres y sufrientes; a los jóvenes en nuestro caso. Hay que *volver al Reino* para repensar desde él tanto la identidad-espiritualidad como la acción-comunicación de un modo distinto: desde la vida del pueblo –más que desde la interioridad (selectiva) de unos pocos protagonistas– y como Jesús hablaba del Reino, es decir, transparentando un Dios que no quiere que sus hijos sufran, ni exige más allá de lo que las fuerzas pueden dar, sino que desea una existencia feliz para los seres humanos[49].

2.1.3. Nueva alianza con los jóvenes: cómo son, qué desean y cómo nos provocan

Me dispongo a hablar «de» los jóvenes, consciente del peligro: en general, hablamos más «de» que «con» ellos y, cuando de lo pri-

---

[48] Cf. J.M. Castillo, *El reino de Dios,* o.c., pp. 191-243 y 344-467, etc.

[49] Me gustaría haber concretado la «tarea del descentrar» relacionado el Reino con la categoría de «comunidad *ideal* de comunicación» y la Iglesia con la correspondiente de «comunidad *real* comunicación». Excedería los límites de la conferencia, así remito a textos donde he abordado la cuestión: cf. J.L. Moral, *Ciudadanos y cristianos,* o.c., pp. 598-614; Id., *¿Jóvenes sin fe?,* o.c., pp. 199-207.



mero se trata, olvidamos que ni tan siquiera es fácil hablar de los jóvenes, porque – a fin de cuentas– la mayoría de nosotros no somos jóvenes y nos ponemos a hablar de quienes seguramente preferirían hablar por sí mismos, aunque no estén muy acostumbrados. Es difícil llegar a convencerse de que muchas de las cosas que el joven piensa o hace no las entiende el que no es joven sino después de un profundo proceso de *simpatía* y *compasión,* en el que no es infrecuente quedarse a medio camino, es decir, en formas más o menos solapadas de *paternalismo* o simple *apenamiento*[50].

Por lo demás, nuestro momento histórico puede ser con razón denominado un tiempo de *cambio epocal* precisamente porque, por así decirlo, está naciendo un «hombre inédito», un nuevo modo humano de ser y vivir. Pues bien, los jóvenes anticipan en sí mismos–dolorosamente, como cualquier anticipación– este nacimiento. Su esqueleto y su carne ya no son los nuestros, portan la materia nueva (un tanto sin forma, al encontrarnos en medio de un proceso sin concluir)[51]. En este sentido, bien podemos considerar

[50] De resultas y sin darnos cuenta, los utilizamos como terreno gratuito para nuestras proyecciones y justificaciones de adultos: a los jóvenes se les pueden achacar muchos desmanes y atribuir la falta de sentido que notamos en tantos campos de la vida. Por otra parte, nadie piense que se puede hablar de la juventud como si de una naturaleza real y uniforme se tratara. Cada día descubrimos más palpablemente la inutilidad actual de la categoría sociológica de juventud: *no hay juventud sino jóvenes* –si algo caracteriza a la realidad juvenil es su diversidad y pluralidad– y la necesidad de conseguir un denominador común para todos ellos nos aboca, con frecuencia, al mundo de la caricatura. Y ya se sabe: ¡comenzamos con una caricatura y terminamos creyendo encontrarnos ante un retrato! Para una mayor complicación del asunto, ser joven hoy es algo cada vez más relativo, una realidad cada vez más determinada por la cultura y la sociedad y menos en función de la biología. Además, en todas las épocas, el debate alrededor de los jóvenes ha sido uno de los temas a través de los cuales la sociedad ha reflexionado acerca de sí misma. En este sentido, hemos de admitir que no existen tanto «problemas juveniles», cuanto problemas sociales que se reflejan particularmente en la juventud. En fin, la juventud ha sido frecuentemente un signo en manos de las ideologías más dispares…: son, sin duda, MÁS VÍCTIMAS QUE CULPABLES. Aquí está el *quid* que, sin querer, puede escapársenos: «todo es según el *dolor* con que se mira» o cuestión de entrañas. Si más que hablillas, habláramos en serio con o nos (pre)ocupáramos de *sentir con* los jóvenes, quizás descubriríamos cómo las nuevas generaciones son las más explotadas por los caprichos del mundo contemporáneo. Siendo en verdad compasivos *(patire cum)* hay reconocer que, por tantas razones, más que imagen del futuro, son un fiel reflejo de los disparates de nuestra sociedad y anticipan el rostro de las víctimas del mañana que esbozamos hoy. Lógico que los seres más débiles –niños, adolescentes y jóvenes– sean también los más indefensos ante las argucias manipuladoras del (injusto) sistema establecido. Sólo una «razón compasiva» o *intellectus misericordiae* (J. Sobrino) nos enseñará a amar la *imagen* concreta de cada uno de ellos.

[51] Quizá podamos hacer más visible la transformación que anticipan, si lo ejemplificamos a través de la imagen de la *brújula* y del *radar.* Pues bien, el *hombre-brújula* de antaño –conforme a cuyo modelo hemos sido educados la mayoría de los adultos– orientaba su vida por un norte fijo, el mismo siempre e igual para todos, que existía por sí mismo y señalaba la meta suprema del camino humano. Por el contrario, el nuevo *hombre-radar* –del que todos formamos inevitablemen-

que son «más víctimas que culpables» de cómo y cuanto viven, sin que por ello quiera suprimir la parte de responsabilidad que les corresponda.

A continuación, trato di describir muy esquemáticamente –excusándome por las generalizaciones, a veces un tanto pedestres, a las que he de recurrir– un dibujo-retrato de las nuevas generaciones *occidentales* de nuestros días[52]. Lo hago colocándome, con un cierto descaro, de su parte y, sobre todo, tratando de pensar con y desde los jóvenes.

Prefiero, por eso, hablar de «alianza» más que de amor. Mientras éste o la caridad acentúan el protagonismo de quienes quieren, la palabra alianza –además de las resonancias bíblicas– desplaza el acento a la reciprocidad de la relación –conjugando tanto el amor como el respeto y el derecho a la diferencia de aquellos a quienes amamos–, al tiempo que subraya el vínculo y el compromiso. Sin duda la Iglesia, en general, y las comunidades cristianas, en particular, necesitan establecer una *nueva alianza* con los jóvenes, basada en la «acogida incondicional»: lo mismo que Dios promete estar con su pueblo, pese a la infidelidad con que Israel vive la alianza, así hemos de colocarnos «con y de parte» de los jóvenes. Una «pedagogía de la alianza», en suma, que exige la actitud educativa básica de la acogida incondicional. En un mundo donde todo se colorea con el tinte de la utilidad, donde todo se compra y se vende, donde más que amistad existe intercambio –pues lo que importa es tener buenas relaciones más que buenos amigos–, la acogida incondicional viene a ser la *profecía* por excelencia de la praxis cristiana[53].

---

te parte y que ya configura el esqueleto de las jóvenes generaciones– se guía por una pantalla de cuyo centro arranca un rayo luminoso y vibrante que gira trescientos sesenta grados en torno a sí mismo, con respuestas siempre nuevas y cambiantes conforme a la realidad que encuentra en frente. No es mejor ni peor ser «persona-brújula» o «persona-radar»; simplemente son distintos y, frente a la distinción y a la diversidad, no cabe otra opción humana que la aceptación amasada con diálogo y conocimiento mutuos (cf. J.M. Lozano, *¿De qué hablamos cuando hablamos de los jóvenes?,* Cristianisme i Justícia, Barcelona 1991).

[52] La ocasión no me permite mucho más y, por supuesto, se trata de un dibujo-retrato muy interpretativo, *impresionista* si se quiere y más que de pintura realista. En cualquier caso, he descrito ampliamente el tema en cuestión en otros muchos lugares: cf., por ejemplo, J.L. Moral, *¿Jóvenes sin fe?,* o.c., pp. 77-111.

[53] Esta «nueva alianza» nos remitiría a una *pastoral juvenil del compartir con los jóvenes tiempos, espacios y temas:* el tiempo de la vida cotidiana, en el espacio privilegiado de la escuela, para



Al asunto: de entrada (y simplificando, como ya advertía), estamos ante una *juventud feliz,* perfectamente integrada en la sociedad y que ha hecho del consumo y del ocio las piezas claves de identificación. Indudablemente existen grandes diferencias entre los países ricos y pobres, pero una buena mayoría de los jóvenes manifiesta estar contento con la vida que lleva; pocos afirman contar con menos libertad de la que debieran, y hasta un número bien significativo considera que tiene más de la necesaria. Obligados a permanecer (por razones estructurales obvias de corte socio/económico) en el *nido* familiar y alargar la juventud, lejos de molestarse, se acomodan a esa *autonomía truncada* y, haciendo de la necesidad virtud, permutan el tradicional proceso de identificación por el de experimentación, integrando como pueden ese su «ser de personas material y simbólicamente dependientes»[54].

El *discurso moral sobre los jóvenes,* por otro lado, les pinta sirviéndose de tres datos, más o menos negativos: 1/ *Parámetros de su visión del mundo:* rechazo de los sistemas y amnesia frente a la historia (viven del *zapping,* no tienen un saber sistemático, conforman una «generación sin memoria»); han perdido la percepción del futuro, son presentistas…; 2/ *Búsqueda de la autorrealización posible:* son vitalistas, en el sentido de quererlo todo de modo inmediato y personal; buscan la felicidad aquí y ahora, y la quieren agarrar en el ámbito privado, más que referirla a logros colectivos...; 3/ *Perspectivas éticas:* encuadradas en el paso de la llamada «ética de la perfección» a la de la «satisfacción»; en fin, el verdadero sentido moral no cuenta demasiado en sus vidas; incapaces para percibir la norma, ajenos a la culpa, nada es bueno o malo mientras las circunstancias no lo tiñan de uno u otro color.

Tengo para mí que para bien catalogar, esas y otras muchas características similares, hemos de emplear una curiosa particularidad

---

resucitar constantemente el tema del sentido; el tiempo libre, tiempo de calle y –¡ojalá!– de centro juvenil, para introducir el tema de la solidaridad en una identidad (tejida en el *grupo de iguales)* expuesta al peligro del aislamiento egoísta; el «tiempo interior», amasado en la soledad, para abrir huecos a la invocación y a la trascendencia.

[54] Dos *lógicas* fundamentales siguen en su vivir cotidiano: «*doble vinculación*» (obedientes a lo largo de la semana; transgresores durante el fin de semana) e «*implicación distanciada*» (reconocen y estiman los valores que merecerían la pena, pero no están dispuestos a «ejercitar la voluta» para alcanzarlos…). Sus *centros vitales:* familia, amigos, «noche», diversión y consumo.

del vocabulario marinero. Las personas del mar, en efecto, describen los barcos denominado «obra muerta» de los mismos a su parte más visible y deslumbrante en ellos –los mástiles o la cubierta–; por el contrario, designan como «obra viva» aquello más oculto y discreto –el casco bajo el agua o la sala de máquinas–. Respecto a los jóvenes cabría decir algo semejante: lo sumergido o lo oculto conforma su zona viva; la epidermis o superficie, la muerta. Por ende, resulta más fácil identificar esto último y hasta olvidar su zona más oculta y difícil de conocer, aquélla responsable de los más auténticos movimientos vitales.

Así es que, ideas e imágenes superficiales como las citadas, suelen impedirnos captar un aspecto de su existencia más importante que cuanto definimos como «realidad»: la *metáfora del cambio* que encarnan los jóvenes. Es decir, con su formas de comportamiento nos hacen llegar un mensaje claro y agudo, el de las quejas por el mal estado en que les queremos dejar el mundo (guerras, injusticia, sin sentido, etc.). La hoja de servicios de los adultos no está muy limpia. En este sentido, *la mayor denuncia que los jóvenes hacen a nuestra civilización está en el desinterés que muestran por ella*. Ni tan siquiera persiguen acusar o atacar: simplemente ignoran sus instituciones, sus voces. Tiran por su lado, sin preocuparse mucho por los caminos que toman a condición de no repetir los de antes, los de los adultos, que ya saben a dónde conducen. A su modo, la juventud nos está diciendo que, *así como somos los mayores, no les interesamos*. Cargadas de escepticismo, pluralismo y adaptabilidad, las generaciones jóvenes perciben las instituciones de la sociedad adulta y sus cuadros éticos de referencia como mantenedores de unas fachadas sin casi nada detrás, como estructuras y principios en los que esa misma sociedad cree poco y practica menos.

Por último, los jóvenes no sólo viven una encrucijada en la que resuenan de manera especial los problemas fundamentales de la persona y de la sociedad, sino que asimismo con sus gestos, palabras y actuaciones, denuncian el presente y anuncian el *sueño* o la «utopía pequeña» de una sociedad distinta, más comunitaria y humanizadora, más justa y fraterna. Es decir: exponen, aunque



de modo balbuciente, el deseo de una sociedad alternativa, una voluntad de ver las cosas de otra manera, de vivir de otra forma. Inventan signos y liturgias *laicas* que tratan de dar nombre y significado a lo que se encuentra en lo profundo de sensibilidades que aún no han podido hallar expresiones sociales –y eclesiales– concretas. Sus vivencias, lo experimentado, lo intuido y lo soñado... van más allá de la simple metáfora para convertirse en «fuerza profética» en pos del sentido. Tres las direcciones de la profecía, por pequeña que fuere, que encarnan las nuevas generaciones: 1/ *Demanda* de *acogida,* a la par que búsqueda de padres y maestros; 2/ *Denuncia* de la *exclusión;* 3/ *Deseo* de *sentirse necesarios*.

- **Demanda de acogida**, de afecto: paradójicamente, una de las notas iniciales con las que se suele caracterizar a los jóvenes de hoy se resume en la extendida afirmación de que lo tienen o han tenido todo. Sin embargo, se les ha dado de todo, menos quizá lo único o lo que más necesitaban. Se les ha llenado la vida de cosas y vaciado de afecto, de compañía, de modelos para aprender a vivir *(autoridad,* padres y maestros, etc.).
- **Denuncia de la exclusión:** es el nuestro un «tiempo de espera»... (para largo, como bien sabemos). La *espera* que tienen que soportar los jóvenes en nuestra sociedad, hace que se tomen la vida con la *filosofía* que mejor les conviene. ¿Qué hacer cuando uno está en «lista de espera», sabedor de que no le tocará el turno hasta transcurrido tiempo y tiempo? Su respuesta no dejar lugar a dudas: «Puesto que nuestra vida no cuenta casi nada, no la tomaremos en serio; ¡mejor jugar y divertirse!». La diversión y hasta burlarse de la vida no serían sino respuestas espontáneas para pasar el rato lo mejor posible, «hacer el tonto» (con la vida)... Aunque sea por huir, entonces, terminan por considerar la vida como un simple espectáculo –por lo menos hasta ser acogidos en cualquier *ventanilla* donde diligenciar el futuro–. Es claro que, mientras se encuentran en la fila, la vida entera pierde valor o resulta algo muy relativo que se pude emplear en cualquier apuesta, por banal que sea... ¡hasta perderla en el intento!

— **Deseo de «sentirse necesarios»**: los jóvenes intentan llamar la atención de todos los modos posibles. Pintan o queman papeleras no sólo o no tanto por pintarlas o quemarlas, cuanto para escribir con cierto carácter indeleble un recado que no se atreven o no aciertan a decirnos a la cara: «Aunque pocos o nadie parece caer en la cuenta, nosotros existimos; estamos aquí: ¡mira, esto para que os enteréis!». Así... no sólo denuncian, también *anuncian* o comunican el deseo, la necesidad de un sentido no tanto filosófico cuanto concreto para algún otro. «Ser necesario para otro» que tiene necesidad de ti y sentir que se cuenta para él, bien a través de la solidaridad, de la amistad o del amor: tres modalidades que los jóvenes utilizan para expresar la necesidad de servir, sintiéndose necesarios; la necesidad de entrega a algo o a alguien.

2.2. Texto-Reconstrucción B Orientación vocacional: «Educar-nos» con los jóvenes afrontando la realidad

La despreocupación con la que nuestra cultura y sociedad se relaciona con las nuevas generaciones exige un cambio de dirección, es decir, debemos «pre-ocuparnos» y ocuparnos seriamente de ellas: los jóvenes han de *dominar* nuestro pensamiento y ser los compañeros permanentes de nuestra acción. *Pre-ocuparnos* o tenerlos siempre previamente en cuenta, en primer lugar, para repensar todo, nuestra vida incluida, «desde» los jóvenes (claro está que imaginar desde otro punto de vista distinto del nuestro –confundido espontáneamente con «el punto» de vista mejor– no es nada sencillo). Y, en segundo lugar, *ocuparnos* de los jóvenes, sentir y actuar «con» y «para» ellos.

2.2.1. «Teo-lógica» y vocación: una vida «con Espíritu»

Ya he dejado claro dónde me parece que se debe situar la vocación: en la «provocación» del amor salvador, gratuito e incondicional de Dios, más que en ese otro mundo –poco claro– de la «elección-selección» de unos cuantos escogidos. No se pretende negar la clásica «teología de la vocación»; al contrario, se trata

de afirmarla de verdad en contexto cultural donde, de seguir con las formulaciones literales de antaño, existe el peligro no sólo de resultar poco significativa sino, incluso, de llegar a decir hoy algo muy distinto –y hasta algo contrario– a cuanto indicaba ayer.

Porque hoy, más que «teo-logía», necesitamos «teo-lógica». Esto es, para pensar la vocación, hemos de entrar en la «lógica de Dios», más que construir discursos abstractos y esencialistas. Y no hay más teológica que la de un amor universal, creador y salvador. Somos seres que habitamos un misterio cuya realidad, más que superar nuestra inteligencia, la ilumina. Esta es su luz: «Dios es amor», consiste en amar a todos gratuita e incondicionalmente –y asimétricamente, deberíamos añadir–. Somos seres deseados por Dios, seres con un destino divino: esta es la fe de Dios, la fe que Él tiene en nosotros.

A partir de esa lógica, el aspecto fundamental de cara a cómo evangelizar, en general, o qué pastoral vocacional, en concreto, promover en este nuevo contexto que nos toca vivir reside, sin duda, en la «espiritualidad cristiana». En principio, habrá que *recuperar* el concepto, remitiéndolo esencialmente al carácter con el que cada cual afronta con más o menos decisión *(«¡con espíritu!»)* la vida: todo ser humano debe enfrentarse con la realidad –interpretar su existencia y cuanto le rodea, tomar posturas, etc.–; por eso mismo (por ser capaz de conocer, nombrar, comprender, optar…), tiene una «vida espiritual» en el sentido más elemental del término (inteligencia con capacidad de ir más allá de lo material). Sea más o menos consciente, lo quiera o no, el ser humano está abocado a confrontarse con la vida[55].

Esa espiritualidad *(fundamental* y teologal), por tanto, remite primordialmente a la manera como cada cual unifica y orienta su respuesta ante la situación, ante lo real; es decir, al quicio sobre el que las personas construyen su proyecto de existencia. Ahora bien, confrontarse con lo real, antes de nada, exige respetar la verdad de

[55] Cf. J. Sobrino, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús,* en: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis I,* Trotta, Madrid 1990, 449-476 (utilizo el texto para formular, más en concreto, los dos párrafos que siguen); cf. también J. Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad,* Sal Terrae, Santander 1995.

la realidad: captarla tal cual es, y no inventarla «a nuestro gusto», para responder a sus exigencias. Y... la realidad más real, valga la redundancia, la *realidad mayor* no es otra que el *abismo de injusticia* que separa a unos seres humanos de otros; el abismo infernal de la injusta pobreza, por encima de todo.

Si aquélla, la *fundamental;* su concreción cristiana representa una «espiritualidad *especial*» o específica que, conforme a la observación anterior, consistiría en vivir la fundamental según y «con el espíritu» con que vivió Jesús de Nazaret, quien al encarar la realidad de su tiempo, verdaderamente, «se dejó llevar por el Espíritu de Dios»: "El Espíritu de Señor está sobre mí, porque me ha ungido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y para proclamar el año de gracia del Señor. […] Esta escritura… se cumple hoy" (Lc 4,18-21; cf. Is 61,1-2).

Torno a la pregunta sobre «*qué cristianismo, qué Iglesia, qué comunidades, qué presbíteros…queremos?* A la luz de esta identidad–espiritualidad cristiana, los jóvenes –más que un problema para las comunidades eclesiales– son un *desafío* y una oportunidad: las nuevas generaciones constituyen una ocasión inmejorable para repensar la experiencia cristiana original y correlacionarla creativamente con la existencia humana hodierna. Hará falta, sin embargo, encarar la situación de la fe y de la religión para *pensarlas desde* y *pensarlas para* ellos y ellas. El futuro del cristianismo pasa por estas nuevas generaciones.

El Concilio fue consciente de que "el futuro de la humanidad estaba en manos de quienes supieran dar a las generaciones venideras razones para vivir y esperar" (GS 31), por eso quiso aclarar cómo la misión de la Iglesia conectaba "con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de su destino más alto. Su mensaje, lejos de empequeñecer al ser humano, infunde luz, vida y libertad para su progreso" (GS 21).



No obstante, referido a los jóvenes y expresado muy esquemáticamente, no parece encontrarse –por el momento– en grado de «infundirles luz, vida y libertad». Entre otras cosas, porque la Iglesia apenas si suscita interés entre ellos: a sus ojos, aparece como una institución antigua y *pasada* que, al decir de no pocos analistas, se ha ganado a pulso esta irrelevancia por el exceso y la ininteligibilidad de sus palabras o el anacronismo de su organización interna. Con tino, termina por preguntarse F.J. Carmona "si la relación que la Iglesia mantiene con la juventud, más que fruto del secularismo militante y la postmodernidad, es consecuencia de aferrarse a un proyecto concreto de Iglesia"[56] que le impide encarnarse en nuestro tiempo.

Entonces, ¿qué proyecto de Iglesia o de vocación cristiana, desde dónde lo estamos imaginando y construyendo? ¿Hacia dónde apuntamos y qué futuro cabe… si nos concentramos en pensarlo todo para «que sea como nosotros somos», si las preocupaciones nacen del conservar –en el bueno o en el peor de los sentidos– lo que tenemos? ¿Qué mañana espera al cristianismo si, por ejemplo, nos interesan más los «signos de Iglesia» que los «signos del Reino»? ¿Cómo pueden los jóvenes realizar experiencias cristianas si están interpretadas o diseñadas con una sensibilidad y presupuestos extraños a su vida?

2.2.2. «Practicar a Dios» y narrar la experiencia cristiana

Eso de «practicar a Dios», aunque lo parezca, no ha sido ni es algo obvio. Antes de nada, porque nuestra pobre psicología –máxime con el amor: que esto es Dios y de eso se trata – no deja de jugarnos malas pasadas. También porque, desde los orígenes del cristianismo, la apropiación e interpretación de la experiencia de Jesús, por fuerza de la lógica humana, comportó una doble explicación: por un lado, había que *conocer a Dios* porque era «la verdad»; por otro, se debía *practicar a Dios* por ser «el amor». No obstante el contexto cultural judío y el propio lenguaje bíblico entendieran la

[56] F.J. Carmona, *Jóvenes y religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1935 al 2000,* en: J. González-Anleo (Dir.), *Jóvenes 2000 y religión,* Fundación «Santa María», Madrid 2004, 306.

verdad como fundamento de la acción, la experiencia cristiana y la teología se decantaron por una interpretación que primaba el (recto) conocimiento de Dios *(ortodoxia)* por encima del «practicar a Dios», es decir, por encima de la acción o construcción del Reino *(ortopraxia)*, del «agapé» asentado sobre la roca firme del amor divino.

Tenemos los occidentales un «pensamiento sustancialista» y ya en los inicios, tras la inculturación griega, costaba creer que a Dios se le conocía mejor en su hacer *(amor)* que en su ser (ente primero o *primer motor)*. Aunque Jesús evidenció que, por así decirlo, a Dios no se le puede conocer sino practicar, la interpretación del cristianismo optó por construir una barroca trama conceptual que acentuaba el conocimiento de la verdad, subrayaba una definición de la fe como aceptación de un credo y reglamentaba con todo lujo de detalles la «práctica de la religión». No se trata de contraponer, sino de unir en su justa medida; y comenzar por donde se debe comenzar, «practicando a Dios»[57].

Tras Jesús, las primeros comunidades narraron su *experiencia* de vida y salvación, *traduciéndola* poco a poco en «enunciados de fe» construidos con arreglo al esquema mental, la cultura y las circunstancias de la época. Expresar la fe que sostenía la experiencia creaba y crea, entre otras cosas, un agudo problema de lenguaje y comunicación. Si los cristianos, durante muchos siglos, fueron capaces de hacer tan creíble y significativa su experiencia como para evangelizar con la convicción y efectos que lo hicieron, se debe a varias condiciones que supieron cumplir admirablemente. Las enuncio aplicándolas a nuestra situación.

La *primera* se refiere al *engarce experiencial* de cuanto comunicaban. Todo partía y se refería a lo vivido con Jesús de Nazaret.

[57] Por otro lado, la teología sabe que hace falta prestar mucha atención, no sólo a la revelación en cuanto tal, sino también al modo humano con el que se expresa e interpreta. Aunque la fe cristiana está radicada en una palabra gratuita y previamente dada, esa palabra de Dios sólo se hace lenguaje con palabras humanas y en una determinada situación y contexto históricos. Sea la revelación de Dios que la respuesta humana a la misma, vistas desde la óptica de la comunicación, entrañan una profunda relación con la cultura y la historia.



Es tornando a la experiencia como, por una parte, accedemos a las intenciones de fondo de la Escritura y de la tradición y, por otra, reconocemos la historia hodierna de los avatares humanos. Hay que volver constantemente a la experiencia: a *palpar* la fundante y recuperar su meollo más que insistir en las formas; a la experiencia presente de cómo se vive la fe, de si sus formulaciones transmiten lo fundamental y conducen a una praxis adecuada, no a un mero adoctrinamiento.

En *segundo* lugar, los contenidos de la fe se fueron organizando con una profunda *ensambladura antropológica:* descubrían el sentido de los dinamismos humanos, a la par que estos últimos esclarecían y contribuían a la razonabilidad de la fe.

La palabra divina nos llega bajo formas humanas, con todas las implicaciones que esto acarrea; y del mismo modo que la divinidad de Jesús se realiza en su auténtica humanidad, cabe afirmar que la revelación de Dios «acontece» en la realización del hombre. Dicho de otra manera: Dios ha querido *limitarse* y, pese a tratar de revelársenos constantemente, sólo lo consigue en la medida en que el hombre lo descubre, acepta y comprende; por lo que, cuanto más ahondamos en la condición humana, tanto mejores serán las disposiciones para «caer en la cuenta» de quién nos habla en ella y qué nos dice.

La *tercera* condición: una *praxis coherente* que servía para verificar el valor y sentido del mensaje.

En los inicios cristianos, se vivía con la constante preocupación de unir estrechamente las realidades que ahora, precisamente, nos resultan más problemáticas, esto es: la identidad y orientación vital que comportaba la experiencia de los seguidores de Jesús, con la comunicación y acción que realizaban las anteriores en la vida concreta. Por un lado, pues, ni la religión ni la fe católicas pueden desentenderse de la conflictiva recomposición de la identidad humana que vivimos actualmente, por lo que han de ser repensadas ellas mismas conforme a esa nueva identidad que está naciendo; por otro lado, la praxis cristiana tiene que tomarse seriamente en cuenta como ámbito tanto para verificar la manera histórica de

expresar y comprender el mensaje cristiano como para revisar y reformular sus contenidos[58].

2.2.3. «Educar-nos» en las relaciones afrontando la vida cotidiana

Toca cerrar la exposición. Habría que diseñar un camino concreto de pastoral vocacional, pero tal objetivo excede las posibilidades de una conferencia que comprende otros muchos aspectos. Me limitaré, pues, a esbozar el elemento educativo de cualquier proyecto de praxis cristiana con jóvenes preocupada de ese aspecto fundamental de la misma, es decir, del referido a la «orientación vocacional».

Estoy dando por supuesto –lo que no significa dar por superado–: 1/ Que la pastoral vocacional no puede entenderse sino dentro de una pastoral juvenil que contiene el aspecto vocacional como una especie de realidad trasversal; 2/ Que debemos alejarnos de cualquier pastoral vocacional que huela a reclutamiento o que simplemente contenga estructuralmente contradicciones del tipo querer presentar la vocación cristiana en general y dar la impresión que el objetivo oculto es más específico y determinado, o sea, un particular ejercicio de proselitismo. Con mayor razón, lo repito de nuevo, sería absurdo que la vocación pudiera entenderse como «selección» y huida del mundo, cuando debe representar una inmersión más radical en él y entre la gente. Esto dicho y unido a criterios centrales de la pastoral con jóvenes, como el «principio-Encarnación», reitero que es la *humanización* el mejor terreno educativo para entrelazar la fe y la vida. Ahí situados, será la *educación* a conducirnos.

Las reflexiones sugeridas sobre la relación «cristianismo–mundo contemporáneo» (a raíz, sobre todo, de la autenticidad laica y la religiosa) empujan en la dirección de construir el *ciudadano* y el *cristiano,* sin quedarnos sólo en lo segundo y dándonos cuenta que, a veces, la dificultad salta donde menos la esperamos (por

[58] Cf., para un ulterior desarrollo específico del tema: J.L. Moral, *Fe y paciencia educativa en la impaciencia del amor,* «Misión Joven» 375(2008), 15,26.



ejemplo: puede que se favorezca la construcción de «ciudadanos en el mundo y cristianos en la Iglesia», más no la otra de «ciudadanos en la Iglesia, cristianos en el mundo)[59]. En esta perspectiva, antes de nada, resulta evidente que ni la «identidad laica» puede construirse contra la religiosa, ni ésta última en oposición a la primera. Se impone el respeto mutuo, el diálogo y la búsqueda de convergencias. En tal sentido, no es posible imaginar una verdadera pastoral y orientación vocacional que no se fundan con la vivencia de una ciudadanía activa, empeñada en la construcción de una sociedad más justa, más humana.

Si indiscutibles resultan las dificultades que rodean a la *identidad-orientación,* no menos evidentes son las interferencias y rumores de todo tipo –piénsese a las infinitas y, cuanto menos, contradictorias informaciones que reclaman continuamente nuestra atención– que, por un lado, distorsionan la *comunicación-acción* humanas y, por otro, han roto prácticamente la sintonía de los jóvenes con la religión[60]. En consecuencia, pues, nada mejor que afrontar el problema optando seriamente por la educación.

Conforme directa o indirectamente vengo reiterando, ya no es suficiente –si alguna vez lo fue– que la acción pastoral se concentre en el crecimiento de cristianos responsables; hay que fortalecer, al mismo tiempo, su ciudadanía con idéntica exigencia de responsabilidad. Al respecto de esto último, es cierto que la *idea de ciudadanía* difícilmente se podría explicar sin el «factor cristiano», pero los cambios y desafíos actuales la convierten en algo diverso de sus orígenes o de los pasos que fueron acompañados por una mayoritaria concepción cristiana de la vida. En cualquier caso, nadie posee la exclusiva acerca de la cuestión «qué es ser

---

[59] Para unas cuantas reflexiones concretas en esa dirección: cf. J.L. Moral, *Giovani e Chiesa. Ripensare la prassi cristiana con i giovani,* Ldc, Torino 2009.

[60] Entiendo estas dos crisis actuales –«identidad-orientación» y «comunicación-acción»– cual síntesis de los dos obstáculos fundamentales de cualquier proceso formativo. En la primero *(identidad-orientación)* se concentra el desafío del futuro, es decir, humanidad o inhumanidad, justicia e injusticia; el segundo *(comunicación-acción),* a su vez, señala la alternativa del diálogo y de la colaboración. Refiriéndome exclusivamente a la pastoral juvenil y a la orientación vocacional, en tanto que empeñadas en formar ciudadanos y cristianos responsables, *humanización* y *educación* vendrían a ser las claves correspondientes a esas dos crisis esenciales, al tiempo que componen igualmente la definición más general del objetivo y del camino de la praxis cristiana con los jóvenes de hoy.

ciudadano y cómo serlo»; más aún, en sí misma exige el empeño y la participación de todos, sin que ninguno pueda apropiársela o negar al otro la libertad de proponer sus propias visiones[61].

Algo parecido ocurre con la educación. Si, por fortuna, a estas alturas pocos discuten que la pastoral juvenil se especifica como una camino de *educación* a la *fe,* donde ambas realidades se entrelazan hasta fundirse en procesos de *mutua implicación,* debemos ser escrupulosos con la identidad y autonomía del «hecho educativo».

Antes de nada, la idea de educar jamás puede ser sinónimo de modelar a las nuevas generaciones e inculcarles nuestros mejores ideales. Así que, en principio y estando como están las cosas, hemos de revisar a fondo los conceptos de educación e instrucción, distinguirlos y hasta separarlos cuidadosamente. Afirmando, por descontado, su complementariedad, pero desenmascarando la perniciosa confusión de entender la educación con la misma óptica de la instrucción[62].

El verbo trasvasar y la acción del trasvase funciona en el aprendizaje, pero no en la educación. Mientras que en la instrucción o "en la enseñanza siempre hay algo que se traspasa desde uno que sabe a otro que ignora, desde uno que tiene a otro que carece, desde quien da a quien recibe; en la educación no. Entonces –se pregunta J.L. Corzo–, ¿con qué verbos nos educamos? ¡Con los intransitivos!: vivir, crecer, aumentar, salir, surgir, florecer, fructificar, relacionarse… Con ellos cambia completamente la acción educadora y se comprende mejor que nos educamos juntos y, sobre todo, que *nadie educa a nadie"*[63], porque nadie crece a nadie, ni le surge, ni le florece, ni le desarrolla…, ni le educa.

Fue P. Freire a dejarlo claro: "Nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comu-

---

61 Cf. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo,* Alianza, Madrid 1997; Id, *Hacia un concepto de ciudadanía para el siglo XXI,* «Misión Joven» 314(2003), 17-24.

62 Cf. J.L. Corzo, *Educar es otra cosa. Manual alternativo,* Ed. Popular, Madrid 2007, 9-52.

63 Ibíd., p. 64.

nión, mediatizados por el mundo"[64]. Nos educamos juntos «mediatizados por el mundo»: la realidad reclama nuestra relación con ella y es ahí donde nos jugamos todos el crecimiento y desarrollo personal. En el fondo, es la realidad vivida la única que de verdad puede ser nuestra educadora. En definitiva, nos educamos juntos afrontando los desafíos de la vida colectiva; de ese modo, cada cual va construyendo, va creciendo como persona al descubrir, confirmar o reelaborar las relaciones implicadas en la realidad que envuelve nuestra existencia[65].

La educación no es algo que se da y se recibe. Nos constituimos y nos construimos como personas, por así decirlo, en las relaciones que establecemos con los otros y con las cosas. El desarrollo vital humano depende del crecimiento ligado a las relaciones que establecemos con la realidad, al cómo la afrontamos, al modo en qué nos afectan aquellas referencias visibles y conscientes con las que tejemos libremente nuestra existencia, o a las otras ocultas y hasta inconscientes. Florecemos o nos marchitamos según nos relacionamos más y mejor, con más o menos realidades. La educación, al igual que la posibilidad de ser educador o educadora, pasa por suscitar la conciencia de todas esas relaciones, para asumirlas y responder a ellas, es decir, para ser responsables a la hora de nombrarlas y reinterpretarlas.

Y… ¡nos educamos aquí y ahora, con los desafíos actuales de la vida colectiva! Cada uno de los datos que preceden a este último epígrafe intentaba evidenciar algunas de las relaciones hodiernas que, para bien o para mal, «nos constituyen» y condicionan de raíz tanto el estado de conciencia de las personas como el anuncio de la fe cristiana y la opción vocacional al interno de cada comunidad eclesial.

---

64 P. Freire, *Pedagogía del oprimido,* Siglo XXI, Madrid 1992, 90.

65 Cf. J.L. Corzo, *Educar es otra cosa,* o.c., pp. 53-119.



Mundo Juvenil y pastoral de las vocaciones

Germán Medina Acosta, Pbro.



“El amor guía la mirada”
Santo Tomás

Introducción

Celebro que se ponga al centro de nuestro interés a los jóvenes. Cada vez más nos extrañamos y sorprendemos de “lo otro bien distinto” que “parecen”, cada vez más nos preocupa la distancia creciente entre ellos y nosotros adultos supuestos “referentes” en la sociedad y en la comunidad eclesial. Como educadores y formadores en la fe de Jesucristo nos compete la tarea común de proponerles la fe y acompañar su respuesta vocacional.

Al pensar en estas palabras introductorias vino espontáneamente a mi mente el relato bíblico por todos nosotros conocido de la llamada de Dios a Samuel (2 Sm 3, 1-18). Según el texto: en aquel tiempo era “rara la palabra de Yahvé, y no eran corrientes las visiones”; Samuel escuchó el llamado de Yahvé pero no le fue fácil reconocerle porque “no conocía Samuel a Yahvé”, porque no le había sido revelada la palabra de Yahvé; El anciano sacerdote Elí tomó también su tiempo para comprender que “era Yahvé quien llamaba a Samuel”.

Algo así nos puede estar ocurriendo hoy: que en este tiempo sea “rara la palabra de Dios”, no porque Dios no hable, -sabemos que ha hablado y continúa hablándonos en Jesucristo resucitado, que su lugar preferido para comunicarse es el interior mismo de cada persona, su vida, la historia humana- sino porque más bien sea raro encontrar hoy ambientes favorables, contextos que permitan al joven escuchar, reconocerle con atención.

Como Samuel, no pocos jóvenes, pueden estar experimentado la llamada de Dios pero se encuentran con grandes dificultades para reconocerlo porque no lo conocen, porque no se les ha dado a conocer.

Muchos de nosotros sacerdotes, fatigados por el peso de nuestras responsabilidades y por el paso de los años en la paciente tarea de acompañar en su formación a los jóvenes, podemos estar experimentando -como el anciano sacerdote Elí- la dificultad para discernir y ayudar a discernir la llamada de Dios en los jóvenes. Puede ocurrir entonces que la mediación del adulto esté flaqueando, se esté debilitando.

Contextos poco favorables, desconocimiento del Dios de Jesucristo, fatiga y cansancio de las mediaciones pueden ser algunos de los factores que impidan el reconocimiento y el cultivo de las vocaciones. En estas líneas estos factores reaparecerán y tendrán que necesariamente ser considerados.

Mi reflexión recoge sobre todo las propias búsquedas, experiencias e intuiciones acerca de la puesta en diálogo mundo de los jóvenes – evangelio y apunta más a provocar el interés y el cuestionamiento que a dar respuestas acabadas.

Asumo como perspectiva "la mirada de fe" (el amor guía la mirada decía Santo Tomás). Nuestra mirada es creyente: ver/escuchar, sentir/pensar/discernir, responder/actuar creyentes, a la manera de Jesús que escucha y mira con misericordia, piensa con razón compasiva y actúa liberando y transformando. Dicha mirada se traduce para este trabajo en escuchar las voces de los jóvenes, discernir los signos de la presencia de Dios en ellos y responder con una acción pastoral renovada.

He estructurado el artículo en cuatro partes: primero pondré en común mi experiencia de trabajo con los jóvenes subrayando algunas de las intuiciones pastorales que me han acompañado y que después he tenido que llevar al campo del estudio para profundizarlas y confrontarlas; posteriormente insistiré en algo que considero fundamental en el trabajo pastoral de la Iglesia y particularmente en el trabajo con los jóvenes: la elaboración de una especie de hermenéutica teológico-pastoral del cambio. No basta con describir los cambios que están aconteciendo en nuestro tiempo y su impacto en la vida de los jóvenes, es importante interpretarlos,

comprenderlos desde la fe; por último abordaré la necesidad de seguir trabajando por la conversión de la pastoral vocacional, por un planteamiento más amplio de la pastoral vocacional, por hacer el paso de la pastoral vocacional a la pastoral de las vocaciones.

1. El recurso a la experiencia

El ejercicio del ministerio pastoral está lleno de vivencias, pero sobre todo de voces y gritos de jóvenes concretos que nos han interpelado; estoy seguro que todos nosotros podemos reconocer en la historia de la propia práctica, multitud de vivencias, voces y gritos de jóvenes que, como en el caso del pueblo del Éxodo, re-claman salvación (cf Ex 3, 7). Quisiera señalar y compartir dos ejemplos de estas voces que, en mi caso, han significado fuertes llamados de atención, momentos de iluminación y motivos de inspiración.

1.1. *Voces de los jóvenes*

¡Con mi gana hago lo que me da la vida!

Se trata del graffiti que un joven dejó plasmado en uno de los muros de la torre de la capilla de la universidad nacional en Bogotá, en donde fui capellán hace varios años. Resulta bien interesante el giro, el cambio de perspectiva que este graffiti (este joven) está sugiriendo acerca de él (ellos) mismo. Por lo general pensamos que "los jóvenes hacen lo que se les da la gana" (libertinos, vagos, irresponsables...) en cambio aquí nos dice que tiene ganas (deseos, fuerzas, pasión...) y que con sus ganas hace lo que la vida le ofrece; que aprovecha y hace con sus ganas las posibilidades que la vida le ofrece, no importa que éstas no sean muchas, pero que aprovechan lo que hay.

¡Somos expresión no subversión!

Se trata de la respuesta dada por un joven rapero a un investigador en un barrio del sur de Bogotá cunado se le indagaba acerca de

su estilo de vida. En aquella ocasión se estaba investigando sobre los campos semánticos o lugares generadores de sentido de los discursos de estos jóvenes y entonces la investigación arrojó que eran principalmente tres: la calle, Dios y la expresión.[1]

Vuelve y aparece aquí un giro: por lo general los adultos pensamos que los jóvenes son subversivos, peligrosos... Esta respuesta manifiesta un cambio en la percepción y compresión de ellos mismos: estos jóvenes se auto-perciben esencialmente como polifonía expresiva.

Experiencias como estas, vividas en la interacción directa con los jóvenes, me han permitido transformar la mirada, acercarme para acogerlos, conocerlos y comprenderlos desde ellos mismos, desde sus sensibilidades, desde sus formas de expresión, desde sus estéticas y lógicas. Esto me ha permitido valorarlos y reconocer la importancia de la escucha y del diálogo a la hora de relacionarnos con los jóvenes.

1.2. *Ecos a las investigaciones*

En Colombia también se está asistiendo a un cambio de mirada sobre los jóvenes. Considero que este cambio de mirada puede verificarse, por ejemplo, al seguir las diversas iniciativas de investigación realizadas en Colombia durante los últimos quince años. Hay que reconocer que dicha producción es variopinta y que denota pluralidad de perspectivas.[2] De manera resumida, se puede reconocer que las investigaciones sobre los jóvenes en Colombia advierten sobre la importancia de explorar las representaciones que socialmente se han construido sobre ellos y desde las cuales tanto el mundo adulto como el de los jóvenes establecen sus for-

---

[1] Mario PEREA, *La sola vida te enseña. Subjetividad y autonomía dependiente*, en Jesús MARTÍN BARBERO, *Umbrales. Cambios culturales, desafíos nacionales y juventud*, Medellín, Corporación Región, 2000, 75 y 76.

[2] La Iglesia, ONGs, universidades, empresas, diversos ministerios de gobierno (educación, agricultura, defensa), son algunas de las instituciones que han establecido lecturas de la realidad juvenil con rigor científico. Diagnósticos pastorales, proyectos de intervención, tesis de grado, programas de atención, etc., hablan de la multiplicidad, diversidad y pluralidad de perspectivas, intereses y metodologías.

mas de interacción y sus visiones de mundo. Estas representaciones ayudan a comprender los estereotipos y estigmatizaciones que se proyectan sobre los jóvenes. Los resultados de estas investigaciones invitan además a reconocerlos como sujetos de derechos, actores y productores culturales, nos permiten valorar sus sensibilidades, su heterogeneidad; invitan, más que a hablar de los jóvenes, a hablar con los jóvenes, más que a nombrar a los jóvenes, a permitir que ellos mismos se nombren y se narren; advierten la relación entre la problemática juvenil y las dinámicas de pobreza y polarización social en Colombia; descubren el abismo cultural entre el mundo de los jóvenes y el mundo adulto.

2. Por una hermenéutica del cambio

En nuestra época cultural el cambio ocupa el centro. Hoy se da paso a la inestabilidad en todo lo que sea posible y no se puede entender ni que algo deba permanecer, ni que alguien busque defender permanencias.[3] Más aún, la realidad extensiva, vertiginosa y profunda del cambio nos ha llevado a reconocer hoy que se trata de un verdadero cambio de época que afecta a todo el hombre en sus maneras de ser, percibir, sentir, ver, comprender, relacionarse, vivir, crear y creer. Son múltiples las voces, las disciplinas y sobre todo las realidades que hablan y confirman dicha condición radical del cambio de época.[4]

2.1. *La metamorfosis sociocultural*

El paisaje sociocultural ha cambiado y se encuentra en constante ebullición: las mentalidades se han secularizado, la pluralidad

[3] Ciertamente el cambio es un ingrediente en toda cultura: ninguna cultura posee una estabilidad absoluta; sin embargo, hasta ahora los hombres venían haciendo prevalecer la permanencia sobre el cambio, hasta ahora consideraban que el cambio era un complemento de la permanencia que era secundario ante ella. Hoy se da por sentado que no debe darse tregua a la permanencia, ella no puede instalarse: *hay que vivir cambiando* (cf Raúl MENDEZ, *Por una Iglesia viva. Propuesta para el discernimiento. Penetración y adecuación de la pastoral en una cultura contemporánea*, Bogotá, Publicaciones de la Arquidiócesis, 1996, 15).

[4] Acerca de la exigencia modélica que caracteriza una época cultural y su correspondiente modo de ser véase *ibid.*, 10 y 11.



estalla por todas partes, la memoria cristiana se pulveriza, la práctica religiosa continúa flaqueando. Estos cambios también se manifiestan en la religión: la religión ha llegado a ser para algunos un asunto del pasado y, para un buen número, una opción personal que se quiere tener y mantener en el secreto íntimo de la conciencia. Los jóvenes crecen en un medio, donde la cultura religiosa no ocupa necesariamente un lugar de elección; la fe cristiana parece ya no contar en la vida real y las nuevas generaciones están buscando dar un sentido a sus vidas por otras vías planteándose preguntas fundamentales sobre la existencia humana.[5]

Por otra parte, nuestra cultura se presenta: pragmática, marcada por los medios de comunicación, la ciencia y la técnica, que valora la autonomía de las personas, la participación, el debate y la crítica. Estos rasgos impregnan fuertemente las mentalidades y la sensibilidad de los jóvenes y representan a la vez amenazas y probabilidades para el despertar y la transmisión de la fe.[6]

En América Latina no renunciamos a buscar una sociedad más inclusiva y democrática; sin embargo esta búsqueda se estrella contra el creciente deterioro económico, la incertidumbre, la fuga del futuro, una problemática compleja generada por el debilitamiento de los mecanismos de integración tradicional (escuela, trabajo...) aunado a la crisis estructural y al descrédito de las instituciones políticas. Parecen ganar terreno la conformidad, la desesperanza, ante un destino social que se percibe como inevitable. [7]

2.2. *Las formas organizativas juveniles*

En este contexto de desesperanza, los jóvenes se han autodotado de formas organizativas que actúan: hacia el exterior -en sus relaciones con los otros- como formas de protección y seguridad ante un orden que los excluye; hacia el interior como espacios de per-

---

[5] Cf ASAMBLEA DE OBISPOS DE QUÉBEC, *Proponer la fe a los jóvenes: una fuerza para vivir. Documento de orientación* [= *AOQ*], Marzo de 2000, 3.

[6] Cf *ibid.*, 4 y 5.

[7] Rossana REGUILLO CRUZ, *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Bogotá, Norma, 2000, 13.

tenencia y adscripción identitaria, a partir de los cuales es posible generar un sentido en común sobre un mundo incierto. [8]

No obstante las diferencias entre los distintos tipos de adscripción identitaria, las cuales dan forma al territorio de las culturas juveniles, parece haber una constante: el grupo de pares, que opera sobre la base de una comunicación cara a cara, se constituye en un espacio de confrontación, producción y circulación de saberes, que se traduce en acciones. Lo que caracteriza a estas grupalidades es que han aprendido a tomar la palabra a su manera y reapropiarse de los instrumentos de comunicación.[9]

2.3. *Quiebre de la socialización religiosa y declive en la religiosidad juvenil*

En medio del mutante paisaje sociocultural evidenciado, emerge la pregunta acerca de ¿quién o quiénes están socializando para la vida? Considero que esta pregunta constituye el cuestionamiento central a la hora de valorar y pensar tanto la educación como la evangelización de las nuevas generaciones jóvenes. Asistimos hoy a un quiebre de la socialización religiosa de los jóvenes y por consiguiente a un declive en sus creencias y prácticas religiosas.

Comparto el diagnóstico que, al respecto, señala el sociólogo Juan González Anleo: "Los jóvenes se encuentran con un problema que la mayoría de sus mayores no conocieron: la socialización religiosa, la transmisión de creencias y valores cristianos, la memoria cristiana trasmitida de generación en generación, la conciencia de formar parte de un linaje católico. Todo esto ha sufrido el impacto del relativismo ambiente y del laicismo oficial. La quiebra de la socialización religiosa es un factor fundamental en el declive de la religiosidad de los jóvenes y una de las claves de la aridez del paisaje religioso juvenil".[10]

---

[8] Cf *ibid.*, 14

[9] Cf *ibid.*

[10] Juan GONZÁLEZ-ANLEO, *Para comprender la juventud actual*, Madrid, Verbo Divino, 2008, 261-283.



3. La conversión de la pastoral

Los obispos latinoamericanos en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano han reconocido la necesidad que tiene la Iglesia en América Latina de una "fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente ... de un nuevo Pentecostés que nos libre de la fatiga, la desilusión, la acomodación al ambiente;... de una venida del Espíritu que renueve nuestra alegría y nuestra esperanza"[11] También reconocen ellos la necesidad de una verdadera conversión de la pastoral, del paso de una pastoral de la mera conservación a una pastoral decididamente misionera.[12] Esta conversión supone recomenzar desde Cristo, encontrarnos verdaderamente con él, horizonte, orientación decisiva de nuestra vida.[13]

Para que se favorezca esta conversión, se hace necesario reasumir el dinamismo profundo de la tarea pastoral-pedagógica de la Iglesia: la Iglesia como lugar en el que se "escucha y habla a partir de lo escuchado".[14] El escuchar es siempre cuestión de ojos y de oídos como nos lo describe el icono bíblico de la primera carta de Juan:

> "Lo que existía desde le principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestra manos acerca de la palabra de la vida-pues la vida se manifestó y nosotros la hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó-, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos estas cosas para que vuestro gozo sea completo" (1 Jn 1-14).

---

[11] *Cf Aparecida*, n. 362
[12] Cf *ibid., n. 367 y 370.*
[13] Cf *ibid.*, 11.
[14] Cf Amedeo CENCINI, *¿Cómo educar y acompañar la respuesta vocacional?*, en "Seminarios" 49 (2003) 169, 351-380.

Se trata de la escucha originaria, de la acogida radical de la propia identidad, esto es, dejarse continuamente hacer por parte de Dios en Cristo por el Espíritu y así ser signo y posibilidad para otros. El creyente acoge su identidad no como algo estático y fijo en el misterio que celebra, sino que la descubre y acoge como algo vivo y dinámico de la experiencia más global del anuncio de este evento: ello sucede cada vez que un creyente expresa lo que ha visto, oído y lo comparte con otros para conducirles también a la misma experiencia y a la alegría.[15]

Este comenzar desde Cristo posee como inspiración originaria o principio común vocacional: "la vida es un don recibido que tiende, por su propia naturaleza, a convertirse en un bien entregado".

3.1. *El salto de cualidad*

Respecto de la pastoral vocacional tendríamos que hablar también de una conversión, de un paso de la tradicional pastoral vocacional a la nueva pastoral de las vocaciones, de lo que denomina Amedeo Cencini, el salto de cualidad, es decir, el paso de la "emergencia" a la estabilidad y coherencia en la acción pastoral; de la exclusividad a la inclusión de todos los miembros del pueblo de Dios; del miedo a la crisis a la esperanza cristiana fundada en el acontecer mismo de Dios; de la inseguridad y timidez al reconocimiento del Don de Dios; del "reclutamiento" al discernimiento de las vocaciones; de la "importación de vocaciones" al trabajo local; de la animación episódica de algunos vocacionados a una educación cristiana y de las vocaciones inspirada en un método de acompañamiento comprobado; de la acción individual y aislada, a la acción coral; de la "patología del cansancio" y la resignación, al coraje de la evaluación.[16]

---

[15] Cf *ibid.*

[16] Cf *ibid.; OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES ECLESIÁSTICAS; Nuevas vocaciones para una nueva Europa. Documento final del Congreso Europeo sobre las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada en Europa, Roma, 5-10 de Mayo de 1997, Madrid, Edice, CEE, 1998.*



3.2. *Una pastoral de la disposición*

Para favorecer los procesos de conversión -personales y pastorales- y sobre todo para ayudar al desarrollo del principio común vocacional en todos lo miembros del Pueblo de Dios es preciso ante todo impulsar una pastoral de la disposición.

La cultura en la contemporaneidad se halla en diversidad de situaciones que dejan muchas veces a las nuevas generaciones impedidas para acceder a la experiencia de fe. Nuestra cultura occidental se encarga de generar y transmitir bloqueos a la fe (alienación, rabia, apatía) cuyas raíces se hunden en formas de falta de fe culturalmente radicadas (la anemia religiosa, la marginación secular, la espiritualidad privada de anclas, la desolación cultural).[17]

Se hace necesario ayudar a las personas a desbloquearse, a liberarse de las raíces que originan estos bloqueos culturales a la fe. La más grave de de todas ellas, es la desolación cultural. La cultura dominante deja muchas personas bloqueadas en su disponibilidad a la fe; ésta secuestra su imaginación en modos triviales; ésta hace que no sea más libre en la confrontación con la Revelación, que no seamos capaces de prestar la escucha que viene de la fe; ésta se ubica sobre todo en el ámbito de la sensibilidad.

Es ineludible ayudar a las personas a salir del estado de desolación que está trasmitiendo nuestra cultura y a pasar a la experiencia de la consolación que abre a la vida y a la esperanza. Sólo desde la consolación seremos capaces de mirar con otros ojos, reconocer e interpretar los signos de la presencia de Dios en la cultura y captar el horizonte y las vías hacia donde Él nos invita a caminar. Se trata de un verdadero trabajo de disposición de las comunidades y de las personas para ayudarles a abrirse al Evangelio.

---

[17] Michael Paul GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflictuale*, Torino, San Paolo, 1999, 161.

4. La convergencia en la acción

Lo anterior desemboca en la necesidad inapelable de trabajar todos en la Iglesia, en estrecha comunión -de intentos y realizaciones prácticas- a partir de un principio común: el descubrimiento del sentido de la existencia (la vida es un don recibido que tiende, por su propia naturaleza, a convertirse en un bien entregado)[18] y a la vista de una finalidad común: contribuir a la edificación del cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia, a través del crecimiento de cada miembro, cada uno llamado por Dios a realizarse según su propia vocación al servicio de todos.[19]

4.1. *Desde el ámbito familiar*

Solo los padres pueden transmitir la verdad de la vida: "la existencia como bien recibido que tiende por naturaleza a ser bien entregado". Ninguno como los padres puede depositar mejor en el corazón y en la mente del hijo esta convicción: "la vida don recibido que se hace bien entregado". Esta es la auténtica condición de felicidad: reconocer la vida como don recibido, conformar el sentido de la gratitud, el aprecio del don, la convicción de que todo lo que tengo y soy lo he recibido, no soy el origen de mi mismo, el Otro (Dios) me ha preferido a la no existencia (origen de la seguridad emotiva, condición para cualquier opción). Esto implica el trabajo vocacional radical y primario: el que hay que llevar a acabo con las familias. Se trata de cultivar las familias, formar a los novios, a los padres para que ofrezcan este sentido de la vida humana, para que transmitan a los hijos esta lógica vocación de la vida.[20]

4.2. *Desde la pastoral juvenil*

A los padres les corresponde transmitir la verdad de la vida como bien recibido. A la Pastoral Juvenil le corresponde proponer la fe como lo que encarna y engrandece, hace operativa y consecuente,

---

[18] Verdad fundamental sobre el hombre y la existencia terrena. Acoge diversas perspectivas y sensibilidades en la que se puede reconocer el sentido de la vida.

[19] Cf Amedeo CENCINI, *¿Cómo educar y acompañar la respuesta vocacional?*, 375.

[20] Cf *ibid.*

en la propia historia, esta verdad, permitiendo al joven descubrir y realizar en plenitud la verdad de sí mismo y de la vida.

La educación familiar da razón de la vida como bien recibido, la formación juvenil debe estimular a aceptar la conexión entre bien recibido y bien entregado, a ponerla en acción prácticamente con opciones coherentes, desarrollando una capacidad de decisión correspondiente, y encontrando cada vez en ella la propia identidad.[21]

La fe permite actualizar el sentido de la vida, experimentar a través de itinerarios concretos y personalizados la verdad de la conexión entre bien recibido y entregado y aceptar la vida. Los itinerarios pastorales de crecimiento en la fe (catequesis y liturgia, de experiencias de diaconía y koinonía) son itinerarios para reencontrar la propia identidad y la verdad de la vida y sentirse solicitado para hacer opciones concretas en esta dirección. Así la pastoral juvenil, la vocacional y la familiar podrán caminar juntas hacia la vocacionalización de toda pastoral.

[21] Cf *ibid.*



Los jóvenes y otra Iglesia

Manuel José Jiménez R., Pbro.



Alternatividades juveniles

En muchos campos de la vida lo alternativo está de moda. Medicina alternativa. Economía alternativa. Agricultura alternativa. Educación alternativa. Energía alternativa. El término "alternativo" en muchos de estos casos no corresponde a la definición estricta de un diccionario. Allí se dice que "alternativo" es lo que se dice, hace o sucede con alternación. Y alternación es la acción de alternar, turnar, relevar.

Tampoco el término "alternativa" en su significado tomado de un diccionario ayuda mucho. Puede significar opción entre dos o más cosas, servicio que se turnan dos o más personas, acción o derecho de una persona o entidad para ejecutar algo o gozar de una cosa.

Para comprender mejor su sentido, puede ser útil aproximarse al concepto de medicina alternativa. Con ella se designa los métodos y prácticas usados en lugar, o como complemento, de los tratamientos médicos convencionales para curar o paliar enfermedades.

La clave del asunto está en que tanta importancia se le da al ser complemento, o al usarse en lugar de lo convencional, lo que otros llaman lo tradicional. En algunos se expresa una oposición radical, llegando al punto de la confrontación, en otros se busca que se apoyen mutuamente. El algunos casos lo alternativo toma el sentido de propuesta marginal y contracorriente. En otros de transformación de una realidad desde el interior de la misma.

Para el caso que nos ocupa sobre una experiencia particular del amplio y heterogéneo mundo juvenil, lo alternativo puede asumir varias significaciones. Puede hacer referencia a lo opuesto. Y se busca lo opuesto porque lo tradicional o lo convencional no convence, no convoca, no atrae. Por ser tradicional se considera atrasado, premoderno, de otro mundo, lejos de los paradigmas de las sociedades avanzadas de hoy. Es un modo de buscar vivir la experiencia de fe cristiana, fuera de los cauces tradiciones de formación y de expresión. Su interés es buscar un tipo de expe-

riencia diferente y ajena de la convencional, con el propósito de transformarla desde fuera, desde el margen.

En otros casos no se expresa a modo de una experiencia marginal y fuera de lo convencional, sino como una experiencia diversa pero al interior de la misma Iglesia y sus cauces convencionales. Aquí su interés si es transformar la práctica convencional y tradicional, y reorientarla a modos "más contemporáneos" de expresión.

En el primero de los casos, encontramos cantidad de jóvenes que buscan una experiencia espiritual aparte y hasta en oposición radical con la Iglesia tradicional o convencional. Está en su forma actual, que no consideran actualizada, les resulta ajena, distante, atrasada, arraigada en prácticas del pasado, poco ligada a los valores del momento. La ven poco democrática, demasiado machista y patriarcal, y clerical en sus más profundas raíces. Ellos anhelan una experiencia espiritual y religiosa más horizontal, que tenga en cuenta la perspectiva de género, más dialógica, que valore el cuerpo, donde todos y todas se traten y sean vistos como iguales. A la Iglesia convencional o tradicional la ven oligarca, burguesa, del lado de los ricos y de los poderosos.[1]

Los convoca una Iglesia encarnada, comprometida, pobre y al lado de los pobres. Una Iglesia que parece darle más importancia que el culto que a la vida, no les llama la atención. Quieren y buscan construir una Iglesia alternativa, no como complemento de la existente, sino en oposición a la convencional. O en el mejor de los casos, una forma de ser Iglesia que "reemplace" la existente, porque es un modelo desgastado y trasnochado.

Quienes están del otro lado, del convencional, ven a estos, a los que dicen ser alternativos, con recelo, con temor, no lo consideran de los suyos. Para muchos son grupos peligrosos, revolucionarios, alborotadores, rebeldes sin causa, a quienes hay que mantener distantes, para evitar que otros se contagien de sus ideas y de sus posturas anclericales, antipapales y antieclesiales.

---

[1] María Eugenia Espitia – Wilson Armando Acosta – Jenniffer Vargas Reina – María Helena Céspedes Siabato, *Soy joven, creo en Dio… ¿y qué? Miradas de teología y espiritualidad juvenil. Sistematización de saberes,* Dimensión Educativa, Bogotá 2008.

Buscar un diálogo, un punto de encuentro entre los dos grupos no es tarea fácil. Las intolerancias, los desconocimientos y los prejuicios mutuos, impiden un acercamiento valedero y constructivo. Unos tildan a los otros de conservadores y tradicionalistas. Los otros de falta de comunión, de exagerados, de radicales y de liberados.

El grupo de los jóvenes creyentes alternativos es más grande, amplio y variado de lo que puede imaginarse. Y no sólo se encuentran entre los pobres o los de clases populares como podría imaginarse. Es más, podría decirse que la gran mayoría de los jóvenes, así no se encuentren adscritos en los grupos alternativos en forma de oposición, desarrollan, en sus términos, "otros modos" de ser Iglesia, tienen una mirada "alternativa" sobre la Iglesia.

Esperan de ella cierta modernización en sus prácticas y en sus formas. Todos piden una Iglesia dialógica, de comunión, de participación, sin machismos, patriarcalismos, autoritarismos, pobre y del lado de los pobres. Todos piden superar el clericalismo y los verticalismos. Desean una Iglesia de relaciones horizontales, más cercana a su vida y a sus intereses, menos moralizante y menos preocupada por la sexualidad de las personas, más ocupada en la causa de los pobres y marginados. En este sentido, puede decirse que la gran mayoría de nuestros jóvenes, los alternativos de oposición o los alternativos de transformación, comparten una visión "renovada" de la Iglesia, de sus prácticas y de sus formas de relacionarse y de anunciar el Evangelio.

De este modo los jóvenes comparten, muchos sin darse cuenta, lo que en teología hoy se conoce como nuevos paradigmas teológicos y pastorales. Su "alternatividad" es expresión de toda esta serie de "alternatividades" eclesiales y pastorales.

Alternatividades teológicas y pastorales

Es común hoy día hablar de nuevos paradigmas en los distintos campos del saber, incluso el teológico y el pastoral. Sobre teología y



nuevos paradigmas existen varios estudios[2] . La pregunta de fondo en casi todos ellos es la siguiente: ¿qué rasgos tendría una teología que se apropiara del talante postmoderno para expresar el mensaje del Evangelio? A la pregunta sobre la teología se añada otra sobre el cristianismo en general: "¿qué sugerencias y desafíos lanza la postmodernidad al pensamiento y a las prácticas cristianas?" [3].

Para Mardones los nuevos paradigmas de la teología han de responder a los valores de la postmodernidad, tales como el pluralismo, la diversidad, la fragmentación (o pluralidad) de la racionalidad, así como dar respuesta al vasto mundo de la exclusión y marginación. De ahí que teología ha de ser ahora ecuménica, de los pobres, de la diferencia y mística. Ante el hecho de un cristianismo verdaderamente católico, es decir, universal, enraizado en todo el mundo y ante el amanecer de lo que él llama una "Iglesia policéntrica", la teología ha de ser, en su nuevo paradigma, una teología igualmente pluralista y universal, que asuma e incorpore a la vida cristiana las riquezas de las diversas tradiciones culturales. Todo ello exige que la teología sea al mismo tiempo ecuménica, es decir, una teología que responde a la situación transcultural y universalista en que nos encontramos. Lo novedoso de esta teología ecuménica es que la "ecumene es el mundo entero". Ecumenismo que tendría como objetivo no reducir la diversidad religiosa a uniformidad, sino aprender a con-vivir en la diversidad y la inter-relación de creencias culturales y prácticas culturales.

Debe, del mismo modo, llevar a los cristianos a superar la mentalidad de "gheto" y de "guerra" frente a los que son diferentes. Ha de ser, por lo mismo, una teología de apertura a las diferencias y de diálogo con ellas. Todo ello supone despojarse de la prepotencia y la dominación cultural occidentales, para que se dé una auténtico dialogo con las demás culturas y religiones. Y entrar, por tanto, en una cultura del reconocimiento y del diálogo mutuamente transformador.

---

[2] Márcio FABRI DOS ANJOS (editor), *Teología y nuevos paradigmas,* Mensajero, Bilbao 1999.

[3] José María MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento,* Sal Terrae, Santander, 1988; Andrés TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte,* Sal Terrae, Santander 2000; Juan José TAMAYO ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico,* Editorial Trotta, Madrid 2003.

La teología actual recibe en este sentido varios aportes de la teología liberadora de las religiones y de la teología de la liberación latinoamericana, en las direcciones en las que ella se despliega: ecologista, feminista, campesina, indígena, afroamericana y económica.

La apertura a los demás y a su ser diferente ha de concretarse en la opción por los pobres. En el nuevo paradigma, la teología de la diferencia y la teología de los pobres, se implican mutuamente.[4] Que conduce al mismo tiempo a una teología de la liberación y a una liberación de la teología. Pues se trata de una teología que tiene en cuanta a las minorías marginadas económica, cultural y sexualmente. En donde la opción por el diferente se acentúa al lado del marginado y oprimido en el curso de la historia: el no occidental, el no blanco, el no europeo, el no varón, el no incluido.

Pensados estos nuevos paradigmas en la pastoral, una de las preguntas fundamentales es: ¿cuáles son los valores positivos de la actual cultura postmoderna que hemos de aceptar y potencializar desde la fe, y cuáles los desvalores que hemos de trasformar y superar? Pregunta que surge desde una opción más de fondo: buscar puntos de encuentro y de diálogo de cara a la inculturación. Por eso, hay autores que invitan a la Iglesia, y como presupuesto de la misma inculturación, a superar posiciones erróneas frente a la posmodernidad. En primera instancia, se hace necesario superar actitudes temerosas o de rechazo ante lo postmoderno, que llevaría a rechazarlo, a condenarlo, a huir, o a callar, pues nos hace incapaces de dialogar con la cultura postmoderna. En segundo lugar, actitudes amenazadoras, llena de condenas y anatemas. Sin negar lo negativo que caracteriza a la cultura postmoderna actual, se necesitan, más bien, actitudes de comprensión, de apertura, de aceptación y de diálogo. “Es necesario que la Iglesia no entre prejuzgando negativamente contra la postmodernidad, rechazándola y exorcizándola, como hizo con la modernidad, y cuyos efectos se concretaron en la ruptura entre cultura y evangelio”. Y se ha de

[4] Gerardo REMOLINA, *El dialogo intercultural. Una dimensión de la justicia. Orientaciones y opciones de la Compañía de Jesús en su 34ª Congregación General (Enero-marzo 1995)*, en “Pastoral Xaveriana” 1 y 2 (1996), 37-57.



evitar "que la Iglesia simplemente conviva con esa cultura y discurra a su lado, como dos extraños, o que se toleran mutuamente porque ninguno de los dos tiene que ver con la otra".[5]

Distintos estudios reconocen la solidaridad, la defensa y protección de los derechos y la dignidad humana, el reconocimiento y valoración de las diversas culturas, la defensa de las minorías étnicas y culturales, la condena de la guerra y de la violencia, la búsqueda de la justicia social, el respeto por la naturaleza, el rechazo de todo tipo de xenofobia y racismo, como valores que favorecen la humanización. Por el contrario, como factores de deshumanización, señalan, la exclusión, la pobreza, la injusticia, la lógica de mercado, los fundamentalismos, el relativismo ético y moral, el individualismo y el subjetivismo, el relativismo, el consumo desenfrenado, la intolerancia, la homogeneización cultural, el materialismo positivista, la guerra, los fundamentalismos, la violencia y toda forma de terrorismo.

Todo lo anterior exige para la pastoral, superar toda pretensión de verticalismo y autoritarismo, y por lo tanto, toda evangelización impositiva, dejando de lado valores de la cultura postmoderna, como la libertad y la consciente aceptación. [6] Se pide a la Iglesia repensar el modo y las formas que educa en la fe para hacerlos menos beligerantes e impositivos, así como le plantea un nuevo objetivo/exigencia: educar a los creyentes para que puedan vivir la fe en la pluralidad y vivencia y aceptación de la diversidad. Es decir, educarlos en la lógica de la ética de la alteridad.[7]

Si se aplica todo esto al creyente, se habla de una nueva forma de creer. La pregunta por la presencia de la Iglesia en la sociedad de hoy posee muchas y variadas aristas. Una de ellas consiste en pensar de un modo nuevo la relación fe y política. Otra relacionada con la presencia social de la fe y de la Iglesia. Otra con el

---

[5] Jaime VELEZ CORREA, *Evangelizar la postmodernidad desde América Latina*, CELAM, Bogotá 2000.

[6] Jaime VELEZ CORREA, *Evangelizar la postmodernidad* 77.

[7] Un ejemplo de esta nueva exigencia/objetivo lo encontramos en Juan E. VECCHI., *¿Qué catequesis y qué pastoral para los jóvenes en los pluralismos de la nueva sociedad?*, en "Didascalia" 494 (1996) 36-42.

modo o los modos de evangelizar. Otra con el tipo de Iglesia y el tipo de creyente para el mundo de hoy. Muchas de ellas convergen en una frase que se ha hecho común sobre todo en el mundo de la catequética: un creyente adulto, en una Iglesia adulta, en un mundo adulto.

Como lo señalan algunos, el cristianismo necesita "retraducirse" en estos nuevos marcos. En donde "retraducirse" no significa venderse a la moda, ni abdicar al propio ser. Todo lo contrario: significa ejercer el derecho a conservarse mediante la transformación en el tiempo, mediante la creación de una nueva historia. Lo otro, agarrarse a las formas del pasado, parece continuidad, pero significa momificación. Más bien significa "tener coraje para el cambio". [8] Cambio que es mucho más que arreglos de fachada o retoques superficiales. Pues se debe pensar más en el futuro que en la conservación nostálgica del pasado. En donde la exigencia consiste en "reformular" la propia identidad, como Iglesia y como discípulos, en una sociedad en transformación.[9]

Es claro, que el modelo tradicional de pastoral no es ni acorde con el momento ni con el tipo de cristiano que se necesita hoy. Se necesitan potenciar los modelos liberadores, evangelizadores y comunitarios, que formen un cristiano que descubre la necesidad de estar presente en donde se conforma la sociedad del presente y del futuro. Un creyente para quien la fe no es una realidad marginal o una zona peculiar de la vida. Un creyente y una Iglesia que abandona la actitud de cristiandad asentada y adopta la actitud del testimonio, desde la cual se comprenden las funciones cultuales y sacramentales. Dicho de otra manera, son un creyente y una Iglesia "*de frontera*". [10] Porque comprenden que creer en Cristo es continuar su encarnación. En donde la fe es una fuerza histórica en la transformación del mundo, desde el lugar privilegiado de los pobres. "La fe, es por tanto, la adhesión al Dios encarnado en Jesucristo que busca proseguir su causa en la historia humana". Pide entonces "un cristianismo de frontera", caracterizado por un

[8] Andrés TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno* 211.
[9] Emilio ALBERICH, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale,* Elledici, Torino 2001, 39.
[10] Cf Jose Maria MARDONES, *Para un cristianismo de frontera,* Sal Térrea, Bilbao 2000.



estilo de creyente en el mundo, una fe que se realiza en el mundo, orientada a la liberación del ser humano en su necesidad. "El creyente del nuevo milenio, si quiere ser cristiano, será secular o no será". Será este un creyente apto para el encuentro y vinculaciones con todos los seres humanos que buscan salidas humanas a los problemas humanos. Que hace presencia desde la fe donde se construye la sociedad de hoy y de mañana. Ser creyente cristiano a la altura del mundo actual es serlo de forma secular y encarnada, es mucho más que ser "fieles practicantes", en el sentido tradicional y de cristiandad del término.

Este tipo de fe, abierta, en diálogo, encarnada y comprometida con las víctimas de la historia, es una fe que supera la credulidad, la irracionalidad y lo mágico del resurgir religioso hoy, más cercano a actitudes premodernas. Es una fe que humaniza y que es humanizadora de la ciencia y de la tecnología. "Es una fe que se sabe fe", en palabras de Mardones. "Que lo razonable le acompaña un trecho, pero que después hay que saltar al riesgo existencial de la opción". "Es una fe más contaminada de la increencia. Todos advertimos que la fe es más cuestión de opción, de riesgo en el amor, de gracia, que de saber". Una "fe como riesgo esperanzado". "Una fe que se sabe firme en el riesgo y acepta dosis de no certeza, no saber, no comprender. Sin renunciar al espíritu crítico ni a la conciencia de vivir y convivir en medio de un pluralismo de visiones. Una fe dialogante y abierta a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, que se presenta con la inseguridad de toda opción existencial y de sentido, y en permanente búsqueda de coherencia de vida. Una fe no exenta de oscuridades ni del cierre de caminos y los horizontes[11] La fe no es visión. Es equivocado pensar que el creyente lo tiene todo claro y que siempre tiene una respuesta para todas las preguntas. [12]

[11] Cf José Maria MARDONES, *Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana,* en UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA – INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio. XI semana de estudios de teología pastoral,* EDV, Navarra 2001, 37-68.

[12] Franco ARDUSSO, *Aprender a creer* 72.

Encuentro de alternatividades

Si los jóvenes, casi todos ellos, en su alternatividad al margen o en su alternatividad dentro, expresan en sus modos de vivir la fe y en sus búsquedas todos estos nuevos paradigmas teológicos y pastorales, se exige por parte nuestra escucharlos, acogerlos, dejarnos interpelar por ellos. Ellos pueden darnos una mano en los intentos de renovación eclesial y pastoral. Ayudarnos a comprender mejor el encuentro de la Iglesia con el mundo moderno y posmoderno.

No se trata ni de idealizar a los jóvenes, ni su mundo, ni sus experiencias. Es acoger sus búsquedas, como modo de entender los rumbos que puede tomar el encuentro de la fe cristiana con la modernidad y la posmodernidad. Al fin y al cabo, son las nuevas generaciones las que mejor reflejan el espíritu de los tiempos modernos.

Con ello se acoge en toda la Iglesia, y no sólo los jóvenes, el mensaje del Papa Juan Pablo II a los jóvenes españoles en mayo del 2003, acerca de la posibilidad de "ser a la vez moderno y seguidor Jesucristo". Pues es claro que la antinomia que ha tomado mayor fuerza no está entre ser ateo o católico, sino antiguo o moderno.[13] Y la mayor acusación que reciben los católicos hoy, y entre ellos en mayor cantidad los jóvenes, es asemejar lo católico a conservador, premoderno, anticuado, medieval. Para quienes piensan así, no se puede ser católico y moderno a la vez. El reto, para todos en la Iglesia, es mostrar que esto sí es posible, y que además es motivo de gran dicha y de plenitud humana.

Pensar desde esta perspectiva la pastoral juvenil, como encuentro de alternatividades, no sólo les devuelve el protagonismo a los jóvenes en la misma, los hace de verdad sujetos en la Iglesia, sino que además permite entender que los verdaderos problemas de la pastoral juvenil, son los mismos de toda la pastoral en los actuales contextos misioneros. La pregunta ya no es tanto por los lenguajes que hemos de usar, por los instrumentos o por las herramientas

[13] Jesús Rojano – Pedro González Blasco, Identidad, en José María Bautista (editor), 10 palabras clave sobre pastoral con jóvenes. Fórum pastoral con jóvenes, EDV, Navarra 2008, 179-215.

a modo de receta. Las preguntas fundamentales tienen que ver con las siguientes opciones: ¿Qué imagen de Dios? ¿Qué modelo de comunidad - Iglesia? ¿Qué modelo de creyente? ¿Qué proyecto de vida cristiana?[14]

En estas preguntas sobre Dios, Iglesia y creyente se encuentran las alternatividades de los jóvenes, sean estas al margen o al interior de la misma Iglesia, con los nuevos paradigmas teológicos y pastorales. Porque lo que está en juego no es tanto la recepción de uno que otro sacramento, la participación de los jóvenes en la Eucaristía dominical, o su vinculación a algún grupo de carácter pastoral, sino el dialogo de la Iglesia con la modernidad. Cuya expresión mayor, de encuentro o de desencuentro, es el modo como se piense y se realice la pastoral juvenil.

Si pensamos los problemas pastorales a partir de la urgencia del dialogo fecundo, constructivo y significativo entre Iglesia y cultura moderna, la Iglesia y los jóvenes tienen más puntos de encuentro que de desencuentro. Y no sólo con los jóvenes católicos, sino con los jóvenes en general. Quienes, en medio de sus búsquedas personales y de sus incertezas, aún no han perdido el anhelo por un mundo mejor. Jóvenes e Iglesia se encuentra en la búsqueda por una sociedad más justa, fraterna y solidaria. Jóvenes e Iglesia se encuentran en la renovación y conversión pastoral, cuyos términos pueden ser comprendidos en muchos de los nuevos paradigmas teológicos y pastorales. Y en todo este tipo de encuentros, todos, creyentes o no, entenderemos que no hay oposición entre ser católico y ser posmoderno.

[14] Rogelio Núñez – Merche Mas – Helena Román, Futuro, en José María Bautista (editor), 10 palabras clave sobre pastoral con jóvenes. Fórum pastoral con jóvenes, EDV, Navarra 2008, 47-76.

Conferencistas

Dra. Martha Lucía Gutiérrez Bonilla

Enfermera y Magíster en Desarrollo Rural. Fue Directora de Acción Cultural Popular, ha trabajado en Proyectos de desarrollo juvenil a nivel local- municipal y en la formación de agentes de pastoral social para el desarrollo juvenil. Actualmente es Coordinadora del Observatorio Javeriano de Juventud y profesora de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana.

Dr. Francisco Cajiao Restrepo

Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Javeriana y Magíster en Economía de la Universidad de los Andes. Fue Rector de la Universidad Distrital y de la Universidad Pedagógica Nacional; Director de la División de Educación de la Fundación FES y Secretario de Educación de Bogotá. Actualmente es miembro permanente de la Academia Colombiana de Pedagogía y Educación.

Dr. William Mauricio Beltrán Cely

Sociólogo, Magíster en Sociología de la Universidad Nacional y candidato al Doctorado en Sociología de la Universidad de la Sorbona. Ha sido Docente de las universidades: Nacional (Departamentos de Sociología e Historia, Facultad de Ciencias Humanas); San Buenaventura (Facultad de Teología); Santo Tomás (Facultad de Sociología) y Politécnico Gran Colombiano (Facultad de Mercadeo y Publicidad).

Dra. Ana María Ternent de Samper

Nutricionista y Magíster en Educación de la Pontifica Universidad Javeriana. Fue integrante de la Junta Directiva UNCOLI, Consejera del Consejo Nacional de Estudios Científicos en Educación – Conciencias, Directora Regional del programa Rainbowx de atención a familias en crisis. Actualmente es rectora del Colegio Santa María y Tutora de cursos en línea para profesores y directivos docentes en la plataforma Wide de la Universidad de Harvard.

José Luís Moral, S. D. B.

Sacerdote salesiano y Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Salesiana (Roma). Estudió Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela y Teología en la Universidad Pontificia «Comillas». Ha enseñado Filosofía en el Instituto Superior de Teología «San Juan Bosco» (Salamanca) y Teología en el Instituto Superior de Teología «Don Bosco» (Madrid). Ha sido Director de la revista «Misión Joven». Actualmente es profesor de Teología Práctica en la Universidad Pontificia Salesiana (Roma).