

UNIVERSIDAD DE GRANADA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

**Identidad católica  
y juventud universitaria  
en la sociedad de hoy:  
la identidad del católico no practicante.**

Tesis doctoral presentada por Enrique García Jiménez  
para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de  
Granada bajo la dirección del Dr. D. Diego Becerril Ruiz.

Granada, octubre de 2012

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Enrique García Jiménez  
D.L.: GR 747-2013  
ISBN: 978-84-9028-429-2



*A los que siempre han estado a mi lado*



*«Los seres humanos construyen una estructura mental diferente del mundo. Cada persona ve de forma particular, individual, pero condicionada por normas culturales. Los ojos no pueden parar de ver. Pero no captan una situación social de golpe, ni siquiera un cuadro en un museo, sino que los ojos recorren incesantemente el entorno. (...) Para ver bien es importante haber visto mucho. Se puede, pues, aprender a ver.»*

**Jesús M. de Miguel**



## ÍNDICE

<b>ÍNDICE</b>	<b>7</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>17</b>
<b>OBJETIVOS Y METODOLOGÍA</b>	<b>31</b>
<b>1. Objetivos de la investigación</b>	<b>33</b>
1.1. Objetivos generales	33
1.2. Objetivos específicos	33
<b>2. Metodología</b>	<b>35</b>
2.1. Elección del método y técnicas de investigación	35
2.2. Diseño de investigación	39
2.3. Reflexiones acerca de la investigación	44
<b>PRIMERA PARTE: DEFINICIÓN DE CONCEPTOS CLAVE</b>	<b>47</b>
<b>1. Religiosidad</b>	<b>49</b>
1.1. Definición y concepto	49
1.2. Diversas tipologías de religiosidad	52
<b>2. Identidad católica</b>	<b>57</b>
2.1. Construcción teórica del concepto de identidad	57
2.2. Concepto de identidad católica	59
<b>3. Católico no practicante</b>	<b>63</b>
3.1. Aproximación a la figura del católico no practicante	63
3.2. Tipología de católicos no practicantes	66
3.2.1. Anticlericales religiosos	67
3.2.2. Anticlericales no religiosos	69
3.2.3. Autónomos independentistas	70
3.2.4. Culturalistas católicos	71
3.2.5. Devotos de religiosidad popular	73
<b>4. Juventud</b>	<b>77</b>
4.1. Introducción al concepto de juventud	77
4.2. ¿Jóvenes o juventud?	78
4.2.1. Juventud como grupo social homogéneo	78
4.2.2. Juventud como grupo heterogéneo que da lugar a muchos tipos de jóvenes	80

4.2.3. Perspectiva de unión entre juventud y jóvenes	83
4.3. Factores que influyen y condicionan el concepto de juventud	84
4.3.1. El paro juvenil	85
4.3.2. Dependencia y autonomía de la familia	86
4.3.3. Edad	86

## **SEGUNDA PARTE: FACTORES QUE INCIDEN EN LA DECADENCIA DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA 91**

1. Caída del muro de la Modernidad y advenimiento de la Posmodernidad	93
1.1. Introducción	93
1.2. Fin de la Modernidad y derrumbe de los muros de la ciencia, la razón y el progreso	95
1.2.1. Postulados básicos de la Modernidad	95
1.2.1.1. Progreso, ciencia y razón	96
1.2.1.2. El mito de Prometeo como expresión de la Modernidad	98
1.2.1.3. El malestar de la Modernidad	99
1.3. La era posmoderna y su construcción del individuo y la sociedad	100
1.3.1. Principales ejes sobre los que se asienta la Posmodernidad	101
1.3.1.1. Individualismo y autorrealización personal, narcisismo y hedonismo	101
1.3.1.2. Exaltación del cuerpo	103
1.3.1.3. El valor del consumo	104
1.3.1.4. El sentimiento por encima de la razón, la fragilidad, la moda de lo light y el individuo fragmentado	106
1.4. Revisión teórica de la Posmodernidad a la luz de sus principales autores	109
1.4.1. Anthony Giddens y su concepción de Alta Modernidad	109
1.4.2. Lipovetsky: hipermodernidad y la era del vacío	112
1.4.3. Baudrillard: hiperrealidad y crítica a la sociedad de consumo	115
1.4.4. La Modernidad líquida de Bauman	119
1.4.5. Habermas: antimodernidad y Teoría de la Acción Comunicativa	122
1.4.6. Foucault, gran ejemplo de autor posmoderno	126
1.4.7. Touraine: la sociedad postindustrial y el nuevo paradigma para la época actual	128

1.4.8. Vattimo y su concepción de Posmodernidad	131
1.4.9. Otros autores posmodernos de relevancia	134
1.4.10. El hombre light	139
2. El problema de la secularización y su validez explicativa para la situación religiosa actual	145
2.1. Concepto y definición	145
2.2. Dimensiones de la secularización	146
2.3. Teorías clásicas de la secularización	147
2.4. Críticas a las teorías de la secularización	152
2.5. Tesis de la desecularización del mundo	159
2.6. Teoría económica de la religión	168
2.7. Secularización en el contexto español en las últimas décadas	174
3. La religión en la Posmodernidad	179
3.1. El mundo de las credulidades al alza	180
3.2. Proliferación de sectas y nuevos movimientos religiosos	181
3.3. Desinstitucionalización y desregulación de la religión	184
3.4. Laicidad y laicismo en el contexto actual	194
4. Situación y planteamientos internos de la Iglesia como factores que favorecen el alejamiento eclesial de los jóvenes	201
4.1. Modelo tradicional de Iglesia	202
4.2. Modelo de Iglesia evangelizadora	204
4.3. Desajuste entre el modelo de Iglesia imperante y el modelo de sociedad, y vuelta al modelo tradicional	206
5. La perspectiva de la acción: el individuo como explicación del deterioro en la relación Juventud/ Iglesia	211
6. Perspectiva síntesis	213

### **TERCERA PARTE: DOS FENÓMENOS SOCIALES CLAVE: JUVENTUD UNIVERSITARIA Y RELIGIOSIDAD POPULAR** 217

1. Juventud universitaria y creencias religiosas	219
1.1. Afinidades y semejanzas entre los jóvenes universitarios y no universitarios	219
1.2. Principales diferencias entre la juventud universitaria	

y el resto de jóvenes	221
1.3. Postura ante la religión de los jóvenes universitarios	227
1.3.1. Menor religiosidad y práctica religiosa que el conjunto de la juventud española	227
1.3.2. Hipótesis explicativas de las menores tasas de religiosidad entre los jóvenes universitarios	230
2. El fenómeno de la religiosidad popular en Andalucía	235
2.1. Aproximación al concepto de religiosidad popular	235
2.2. Las formas de asociación en el contexto de la religiosidad popular: hermandades y cofradías religiosas	238
2.3. Hipótesis explicativas acerca del auge de la religiosidad popular en un contexto de pérdida de influencia social de la religión	241
2.4. Importancia y vivencia de la religiosidad popular entre los jóvenes universitarios de Granada	243
<b>CUARTA PARTE: ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD DE LOS JÓVENES UNIVERSITARIOS DE GRANADA NO PRACTICANTES</b>	<b>255</b>
1. Introducción	257
2. Variables sociodemográficas	259
3. Autoposicionamiento y creencias religiosas	269
3.1. Acotamiento del concepto de católico no practicante	269
3.2. Creencias de los jóvenes católicos no practicantes	272
3.2.1. Creencia en Dios	273
3.2.2. Creencia en la resurrección de Cristo y en la vida después de la muerte	274
3.2.3. Creencia en la Iglesia	277
3.2.4. Opiniones y valoraciones con respecto a la Iglesia	278
3.2.5. Importancia de la Iglesia dentro de la religión católica	307
4. Forma de vivir la religión católica	311
4.1. Introducción	311
4.2. Influencia de las creencias religiosas en el conjunto de la vida social	312
4.3. Opinión y valoración acerca de la religión católica	320
4.4. Vías o medios para la atención y el cuidado de la fe	330
5. Socialización religiosa	341

5.1. Presencia de la socialización religiosa en los jóvenes universitarios de Granada no practicantes	341
5.2. Distintos ambientes en relación con lo religioso	343
6. Experiencia eclesial	351
6.1. Acotamiento del concepto de experiencia eclesial	351
6.2. Valoración de la experiencia eclesial y causas de su abandono	352
6.3. Opinión acerca de sacerdotes y religiosos	357
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>363</b>
1. Conclusiones finales	365
1.1. Factores desencadenantes de la emergencia del católico no practicante y de la lejanía de los jóvenes con respecto a la Iglesia	365
1.2. Principales rasgos de la religiosidad de los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada	370
<b>ANEXO I: CUESTIONARIO</b>	<b>377</b>
<b>ANEXO II: FICHA DE PARTICIPANTES EN GRUPOS DE DISCUSIÓN</b>	<b>387</b>
<b>ANEXO III: GUIÓN TEMÁTICO PARA EL SEGUIMIENTO DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN</b>	<b>393</b>
<b>ÍNDICE DE TABLAS</b>	<b>397</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>399</b>



## AGRADECIMIENTOS

Tomando prestada la famosa frase del genial libro de A. de Saint-Exupéry, *El principito*, “lo esencial es invisible a los ojos”. De esta forma, lo más importante de esta Tesis Doctoral que ahora ve la luz no es aquello que se publica en la presente obra, sino todo el trabajo que hay por detrás durante largo tiempo, desde que decidí comenzar mi labor investigadora en torno a la temática de la juventud universitaria y su vinculación con la religión católica en España, y que ha dado como fruto la culminación de mi Tesis Doctoral para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Granada. Al fin y al cabo, las enseñanzas de *El Principito* constituyen una forma básica de introducción a la Sociología pues, como señala Peter Berger, “*las cosas no son lo que parecen*” (1963).

Y en ese trabajo oscuro, invisible a los ojos del lector, toman una gran relevancia distintas personas que han sido imprescindibles tanto en el proceso como en el resultado final de la presente Tesis Doctoral.

En primer y destacado lugar, mi familia y amigos, que siempre han estado presentes, viviendo conmigo este proyecto hoy hecho realidad desde su gestación, ofreciéndome su apoyo, su ayuda desinteresada o, simplemente, confiando en mí, ilusionándose conmigo, esperando conmigo... De manera significativa, entre todos ellos, quiero nombrar a mis padres, apoyo constante e incondicional, siempre a mi lado en todo momento, y a Beatriz y Luis, sin los cuales difícilmente podría haber visto completada esta Tesis Doctoral. Y a muchos otros, que han colaborado de alguna forma en este proyecto y son parte importante en mi vida.

Especial agradecimiento también para Francisco J. Carmona, que desde los comienzos ha trabajado conmigo, dedicándome tiempo y esfuerzo, asesorándome, guiándome en la orientación que debía darle a la Tesis. He aprendido mucho de él en estos años a nivel académico, porque lo considero un referente en la Sociología de la Religión, pero también, y lo más importante,

a nivel humano, aportándome su cercanía, disponibilidad, implicación y amistad a lo largo de todo este proceso. A pesar de que finalmente, y de manera oficial, no ha podido figurar su nombre como Director de mi Tesis Doctoral, lo es *de hecho*, porque sin él este proyecto no hubiera visto la luz.

Quiero dar las gracias, asimismo, a Javier Illanes, por su fuente de sabiduría sociológica, por su capacidad para la interpretación y el análisis crítico de la sociedad, pero sobre todo, por su apoyo y sus ánimos constantes en estos dos últimos años para que terminara mi Tesis, y por su gran calidad humana. En este tiempo ha contribuido a profundizar y reinterpretar en mi interior la perspectiva sociológica, a darme una nueva visión de la disciplina, que me ha sido muy útil a la hora de redactar la presente Tesis Doctoral.

Finalmente, gracias también a Diego Becerril, por asumir como Director este proyecto en su parte final, por implicarse y por mostrarme siempre su disponibilidad, poniendo todo de su parte para que mi Tesis Doctoral pudiera ser una realidad en el menor espacio de tiempo posible.

Termino retomando la cita célebre de *El Principito* -“Lo esencial es invisible a los ojos”- para mostrar mi objetivo al escribir estas letras de hacer visibles a esas personas “invisibles” que han sido pieza clave y esencial en esta Tesis Doctoral, formando parte, como ocurre ante cualquier realidad social, de un entramado invisible a ojos del profano en la materia, que actúa formando y reforzando la identidad y el conocimiento del actor protagonista de esta propia realidad –en este caso mi Tesis Doctoral-, modelando y configurando de alguna manera el resultado final.





# **INTRODUCCIÓN**



La religiosidad de los jóvenes españoles es un tema ampliamente estudiado en Sociología y en todas las Ciencias Sociales en general, desde finales de la década de los años cincuenta hasta la actualidad. Entre los estudios más destacadas podemos encontrar los informes periódicos que lleva a cabo el Instituto de la Juventud, los estudios socio-religiosos de la Oficina de Sociología y Estadística de la Iglesia, los informes del CIS (Centro de Investigaciones sociológicas), los del Instituto de la Mujer, los producidos por la Fundación FOESSA y, sobre todo, los informes de la Fundación Santa María, que desde 1984, fecha del primero de los informes, tienen carácter periódico, e incluyen una valiosa información sobre los procesos de cambio de la religiosidad juvenil en España.

El presente estudio se centra en los jóvenes universitarios residentes en Granada, y que por tanto, engrosan las listas de matriculados en la Universidad de Granada, que se autocaracterizan como católicos no practicantes en el terreno religioso, lo cual implica un estudio minucioso de la vivencia de la fe por parte de estos jóvenes, del grado de importancia que tienen la religión y la fe en su vida, de las características e implicaciones que conlleva esta forma de pertenencia a la religión católica en su historia personal, y de la matriz social, política, cultural, familiar, escolar y eclesial que ha propiciado su forma de vivir la fe católica.

Es cierto que la ausencia de práctica religiosa ha aumentado de forma relevante en todos los tramos de edad en las últimas décadas, pero especialmente entre las generaciones de jóvenes, al ser las más moldeables por la sociedad y las que más fácilmente se adaptan a cada tipo concreto de sociedad en cada momento histórico determinado. Por todo ello, el centro de análisis, respecto a los grupos de edad, ha de situarse en el colectivo juvenil, formando parte en el este caso que nos ocupa de una línea de investigación en torno a la relación entre los jóvenes españoles y la religión católica, aplicado al contexto universitario de la ciudad de Granada, haciendo especial hincapié de esta forma tanto en la especificidad de la cuestión religiosa en el mundo universitario como en la peculiaridad del caso andaluz respecto de la religiosidad popular, apartada tradicionalmente de la práctica religiosa ortodoxa

de la Iglesia católica, pero de hondo calado en el pueblo y la cultura andaluza, hasta el punto de configurar hábitos y comportamientos, no ya religiosos, sino también sociales y culturales.

La cuestión que nos alude, por tanto, se plantea en un contexto de pérdida de prestigio e influencia social de la religión católica, en todas sus dimensiones, en el panorama social actual en España, así como en la práctica totalidad de los países occidentales, especialmente europeos, en los que la relación entre los distintos ámbitos de la vida social, cultural, política y religiosa se ha venido desarrollando en las últimas décadas en torno a los conceptos de laicidad y secularismo, vigentes hoy día, si bien se han sostenido tradicionalmente en la hipótesis del avance inexorable de las teorías dominantes de la secularización. Éstas sostienen la incompatibilidad entre la religión y la sociedad moderna, al considerar a la propia religión como una etapa pasajera en la evolución de la humanidad, incompatible con el pensamiento racional. Por lo tanto, el mensaje es claro: a medida que las sociedades se van modernizando, comienza la progresiva secularización de las mismas, de tal manera que cuando una sociedad ha alcanzado un estado de total modernidad, la secularización en ella habrá completado su proceso.

Sin embargo, en palabras de Thomas Luckmann<sup>1</sup>, *“la religión no es una fase pasajera en la evolución de la humanidad sino, más bien, un aspecto universal de la vida humana, un componente de la conditio humana”*. Estas palabras nos muestran la constatación de un hecho: las teorías de la secularización han pasado de ser prácticamente incuestionables por la gran mayoría de los sociólogos de la religión a ser superadas, al haberse hecho patente el fracaso de las mismas, manifestado en la insostenibilidad de la oposición dicotómica entre religión y ciencia, así como en el florecimiento de nuevas formas religiosas, con el pluralismo que trae esto consigo en la escena religiosa.

---

<sup>1</sup> Luckmann, T.: “Reflexiones sobre Religión y Moralidad”, en Bericat Alaustey, Eduardo (coord.): *El fenómeno religioso: Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía, 2008.

En este sentido, como señala de nuevo Thomas Luckmann, en la sociedad moderna la religión ante todo se privatiza y cambia de significado, pero no desaparece ni pierde importancia.

De esta forma, las teorías de la secularización se han visto superadas y relegadas por otras visiones y perspectivas al respecto, como la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger -que apunta a la nostalgia del marco legitimador de la religión tradicional o pre-moderna, ante la crisis de sentido actual, que se encuentra ligada al origen, desarrollo y ocaso de las teorías de la secularización-, y la teoría económica de la Religión de Rodney Stark, que alude a la desacralización del mundo en lugar de la secularización, y que se basa en la aplicación de teorías económicas y de la elección racional a los fenómenos religiosos, y entiende al conjunto de las actividades religiosas de una sociedad como partes constitutivas de una *economía religiosa*.

Sin embargo, lo que sí es cierto, más allá de la secularización o la desecularización, es que se está produciendo en Occidente y, en el caso que más nos interesa, en España en las últimas décadas un aumento de la increencia y lejanía con respecto a la Iglesia, que se expresa en los fenómenos de desinstitucionalización y desregulación de la religión, que repercute directamente en el catolicismo, tanto a nivel europeo como en el caso español. Dichos fenómenos se ponen de manifiesto, de forma especial, como queda dicho, entre los jóvenes.

Los siguientes datos avalan estos postulados: en 2002 el 32% de los jóvenes españoles se declaraban no religiosos, y el 28% lo hacía como católico no practicante<sup>2</sup>. En 2005 el porcentaje de los jóvenes no religiosos es del 46%, y el de los católicos no practicantes del 30%<sup>3</sup>, mientras que en 2010<sup>4</sup> el 42% de los jóvenes españoles se consideran no religiosos, lo que significa un aumento significativo con respecto a 2002, concretamente del 10%, si bien se ha producido un retroceso de cuatro puntos porcentuales con respecto a 2005, y el

---

<sup>2</sup> Según datos del informe *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid, Fundación Santa María.

<sup>3</sup> Según datos del informe *Jóvenes Españoles 2005*. Madrid, Fundación Santa María.

<sup>4</sup> Según datos del informe *Jóvenes Españoles 2010*. Madrid, Fundación Santa María.

39% se declara católico no practicante<sup>5</sup>, con lo que se observa un incremento progresivo de la ausencia de práctica religiosa, al pasar de un 28% en 2002, a un 30% en 2005 y un 39% en 2010.

La figura del católico no practicante es una figura no exenta de debate y controversia, pues es objeto de las críticas y malestares de la institución jerárquica de la Iglesia, por la contradicción que desde el punto de vista eclesial genera en sí misma, al apartar a la comunidad de la fe de la persona, siendo ésta individualizada y, por tanto, privatizada. Pero al mismo tiempo es ensalzada y celebrada por la mayoría de los católicos de a pie, que se empeñan en separar su creencia en la divinidad del influjo y mediación de la Iglesia como institución jerárquica.

Ante esta situación, surge la necesidad de plantearse un estudio y un análisis pormenorizado de la figura del católico no practicante, analizando las causas de su emergencia social en las últimas décadas, estudiando el ethos y la cosmovisión del católico no practicante, su forma y su nivel de creencia, su identidad católica, su relación con la divinidad, etc., y previendo el horizonte futuro de esta figura dentro del universo católico, esto es, cómo y de dónde ha surgido esta categoría, cómo vive la fe y cuáles son sus señas de identidad católicas, y por último, hacia dónde se dirige en el futuro.

De esta forma, el católico no practicante exige ser referencia central en cualquier investigación al respecto que aluda a la religiosidad de la población, y más si cabe entre la juventud.

Así, el colocar al católico no practicante en el centro del análisis supone mirar este tema desde un punto de vista ciertamente innovador en los estudios sociológicos relacionados con la Institución social de la Religión, porque no existen estudios con esta temática y de esta magnitud. Es cierto que existen

---

<sup>5</sup> El porcentaje de jóvenes católicos no practicantes según los datos del Informe del Instituto de la Juventud (INJUVE) de Noviembre de 2011 es del 45%, si bien en este caso el intervalo de edad que se utiliza para hablar de juventud es de 15 a 29 años, contrariamente al intervalo clásico que viene utilizando la Fundación Santa María en sus distintos informes, cuya franja comprende de los 15 a los 24 años.

innumerables investigaciones sobre juventud y religión católica o religiosidad<sup>6</sup>; también es cierto que la categoría de católico no practicante ha sido objeto de estudio en más de una ocasión en el ámbito de la Sociología de la Religión. No obstante, siempre ha sido utilizada de manera marginal o complementaria en la tipología de las formas de pertenencia a la Organización católica, centrada habitualmente por intereses institucionales en el católico practicante, pero nunca desde la centralidad que el católico no practicante merece en pleno siglo XXI, como diagnóstico de los cambios sociales, religiosos y políticos, ya que hoy esta categoría es, como queda dicho, la mayoritaria, claramente por encima de las categorías más religiosas tradicionalmente (muy buen católico y católico practicante). Por consiguiente, ante el florecimiento de este nuevo tipo de catolicismo, la sociología de la religión debe dar una explicación social de este hecho.

Hasta ahora, prácticamente todos los estudios que han hecho referencia al católico no practicante hablan de esta categoría como el paso mayoritario hacia la indiferencia o la increencia religiosas. Sin embargo, todavía nadie se ha atrevido a ofrecer una hipótesis alternativa en este sentido. Esto es así, porque no se ha puesto la referencia central en esta categoría, porque se ha huido de un estudio serio al respecto, poniendo siempre el centro de atención en el católico practicante, entre otras cosas porque muchos de los estudios que se realizan al respecto en España son elaborados o dirigidos por empresas cercanas o afines a la Iglesia, como es el caso de la propia Fundación Santa María. De esta forma, el católico no practicante siempre ha estado mal visto, y sólo ha sido percibido desde aquello que le separa del catolicismo o de la Iglesia, sin pararse a estudiar lo que le acerca.

Andrés Tornos y Rosa Aparicio<sup>7</sup>, intentan profundizar algo más en el ethos y la cosmovisión del católico no practicante, a través de un estudio de carácter cualitativo, al plantearse algunas cuestiones acerca de la identidad

---

<sup>6</sup> Los más famosos estudios en este sentido son los informes de la Fundación Santa María sobre los jóvenes –el último de ellos es Jóvenes Españoles 2010–, donde siempre se alude a la religiosidad de los jóvenes, o los que relacionan explícitamente a los jóvenes con la religión, como el informe del año 2003: *Jóvenes 2000 y Religión*.

<sup>7</sup> *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid, PPC, 1995.

social del católico no practicante, marcándose un interrogante ciertamente interesante, y que hace referencia a si la identidad social del católico no practicante es igual o semejante a la del no creyente, o si por el contrario el no practicante tiene una identidad social propia y estable, integrada en la identidad social del creyente, aunque con sus particularidades y especificidades.

La conclusión a la que llegan ambos autores es que muchos de los católicos no practicantes son creyentes de religiosidad moral. Éstos no son practicantes en lo ritual, pero participan con mucha asiduidad en acciones relacionadas con su experiencia moral de cristianos. Los creyentes de religiosidad moral tienen muchas reservas ante el aparato eclesiástico, cuando no lo rechazan masivamente.

No obstante, a pesar de estas apreciaciones, no se detienen excesivamente tampoco los autores en el estudio del católico no practicante, ni de su identidad social; tan sólo marcan algunas pinceladas, apuntadas anteriormente.

Así pues, ¿Por qué los jóvenes se han alejado de la Iglesia? ¿Qué es lo que ha pasado en las últimas décadas para que la relación entre la juventud y la Iglesia católica haya cambiado tan drásticamente y se haya deteriorado tanto?

Existen, a mi modo de ver, tres explicaciones a la emergencia y desarrollo de la figura del católico no practicante en nuestra sociedad actual, que llegan desde la perspectiva estructural (una desde la estructura social y otra desde la estructura eclesiástica) y desde la perspectiva de la acción.

Primeramente, desde la perspectiva estructural, existen dos tipos de explicaciones, que tienen que ver tanto con la sociedad (causas externa del deterioro en la relación juventud – Iglesia) –estructura social-, como con la propia Iglesia (causa interna) –estructura eclesiástica-.

En lo referente a la estructura social, la categoría religiosa de católico no practicante comienza a ser visible y a tomar forma genéricamente desde los años 70 del pasado siglo XX<sup>8</sup>, junto con el advenimiento de la Posmodernidad y la caída del muro de certezas y credulidades que fue levantado en torno a la Modernidad. Desde entonces su crecimiento ha sido progresivo, hasta convertirse hoy en la categoría religiosa mayoritaria dentro del universo católico, aventajando de forma significativa a la de católico practicante.

Desde una visión sociológica, la categoría de católico no practicante es coherente con la forma de vida y el estilo propio de la Posmodernidad, puesto que se maneja en los parámetros posmodernos de la individualización, el sentimiento y el desapego respecto de las instituciones tradicionales, por lo que podemos encontrar en la consolidación de la Posmodernidad una explicación plausible para el surgimiento y desarrollo de la figura del católico no practicante.

Los valores, el modo y el estilo de vida de la juventud actual se encuentran fuertemente unidos a la Posmodernidad, pues los jóvenes son hijos de esta cultura posmoderna, además de constituir el grupo de edad más vulnerable y más fácilmente moldeable por la corriente de ideas, creencias, valores, pensamientos y formas de actuar que imperan en nuestra sociedad, debido a su propia etapa de crecimiento y adquisición de una madurez adulta en todas sus vertientes –afectiva, sexual, laboral, familiar, social, religiosa, política, etc.-.

En este sentido, la filosofía de la juventud actual podría definirse a modo de eslogan de la siguiente manera: *Nada me importa, nada me duele, nada me afecta, sólo hay que pasarlo bien disfrutando cada momento*. Obviamente, esto liga a la perfección con los planteamientos posmodernos del hedonismo y la búsqueda inmediata del placer, el individualismo y narcisismo, el tener propio del consumismo, la apariencia como encumbramiento del culto al cuerpo, el

---

<sup>8</sup> En el caso español, se hace palpable con el fin del Régimen dictatorial franquista, la época de la Transición política y la aprobación de la Constitución española en 1978, en la cual se suscribe la aconfesionalidad del Estado español, si bien la religión católica mantiene ciertos privilegios, que van en consonancia con su peso histórico, cultural y social.

sentimiento por encima de la razón, el relativismo del todo vale, y las credulidades fundadas en la superstición, magia, esoterismo, astrología, y también en la adhesión a nuevos grupos alternativos de naturaleza religiosa y estructura sectaria, entendiendo el concepto de secta desde el punto de vista sociológico, en oposición al de Iglesia<sup>9</sup>.

Pero en la Posmodernidad y su advenimiento por parte de la juventud actual no encontramos la única explicación a la poderosa y rápida incursión del católico no practicante en el panorama religioso actual. Existen otras explicaciones que, en el caso español, siendo extrapolable también al andaluz, han ayudado o posibilitado dicho fenómeno.

En este sentido, en lo referente a la estructura eclesial, encontramos en el seno de la Iglesia otra explicación en forma de respuesta a la pregunta acerca del porqué de la lejanía de los jóvenes respecto de la propia institución eclesial.

Actualmente, la Iglesia se halla inmersa en una lucha interna de poderes por ganar protagonismo y aceptación entre los fieles, entre un sector más conservador y tradicionalista, de carácter mayoritario, y otro de carácter más progresista y reformista. Ambos sectores proceden y se sustentan en los dos modelos de Iglesia que tradicionalmente han imperado en el seno de la institución católica: el modelo tradicional (Iglesia de cristiandad) y el modelo evangelizador (Iglesia evangelizadora).

El modelo tradicional era coherente y entraba en consonancia con la España nacional-católica franquista, que era más propia de una sociedad tradicional y católica, una sociedad, en definitiva, de cristiandad. En los años posteriores al Concilio Vaticano II se comenzó a abrir paso en el seno de la Iglesia española el modelo evangelizador, que significaba también la apertura de la Iglesia a la Modernidad y Posmodernidad, en un tiempo en el que España, en lo social y político, había pasado de una sociedad tradicional a la

---

<sup>9</sup> A la hora de abordar el tema de las sectas, M. Weber y E. Troeltsch son los principales referentes al respecto en los orígenes del concepto y de su estudio pormenorizado en la teoría sociológica.

Modernidad en los años de la Transición y, rápidamente, a la Posmodernidad en cuestión de unos cuantos años. Por tanto, este nuevo modelo de nuevo entraba en sintonía con el contexto cultural, social y político español.

El problema surge cuando en los años ochenta, justo cuando la sociedad española comienza a verse envuelta por el influjo de la Posmodernidad. En esos años, la Iglesia española da un giro al modelo de Iglesia y a la acción pastoral que desarrolla, promoviendo un repliegue y una vuelta a los postulados del modelo tradicional. Este hecho comienza a producir una disociación importante entre la jerarquía eclesiástica y, por tanto, la Iglesia en cuanto a estructura, y la feligresía o, más genéricamente, la sociedad en su conjunto.

De esta forma, la Iglesia comienza a alejarse cada vez más, tanto al nivel de las ideas como al de las acciones, de la sociedad española, hecho constatable de forma especial, como queda dicho, entre el universo juvenil, encontrando aquí, por tanto, junto con el origen y desarrollo de la Posmodernidad, una explicación válida de la escalada de la figura del católico no practicante hasta la cima de las categorías de religiosidad.

Asimismo, una tercera explicación la encontramos en la perspectiva de la acción, que se centra en el individuo como referencia. Desde este punto de vista, los jóvenes se alejan de la Iglesia atendiendo a sus preferencias, elecciones, motivaciones y metas de carácter individual. Por tanto, las causas de la lejanía de los jóvenes con respecto a la Iglesia son meramente individuales, si bien éstas se encuentran de alguna forma influenciadas y condicionadas, pero no determinadas, tanto por la estructura social como por la estructura eclesiástica.

Por otra parte, estudiar a fondo al católico no practicante significa también, además de ofrecer unas explicaciones veraces y loables acerca del porqué de la lejanía y desafección con respecto a la Iglesia, ahondar en el proceso de socialización de los individuos etiquetados ó autoetiquetados dentro de esta categoría religiosa que nos atañe, puesto que para acudir a la matriz

social, cultural, religiosa, etc. que ha provocado la forma característica de vivir la fe del católico no practicante, habrá que estudiar los focos más importantes de socialización en la vida de estos propios católicos no practicantes.

En este sentido, la forma de socializar e inculcar la religión católica ha variado sustancialmente de unas décadas a esta parte, motivado e influenciado también por el cambio de religiosidad y de valores religiosos entre los padres de los años 50, 60 y gran parte de los 70, y los padres de los años 80 en adelante, especialmente los padres del siglo XXI.

En las décadas de la España franquista, los padres de la época crecieron bajo el influjo del nacional-catolicismo y la cultura católica. Prácticamente todos conocían esta cultura y formaban parte de la Iglesia, al haber recibido los sacramentos de iniciación cristiana (Bautismo, Eucaristía y Confirmación), vistos también como ritos de paso católicos, siendo considerados muchos de ellos personas religiosas. Por lo tanto, transmitían e inculcaban el catolicismo y su cultura a sus hijos, independientemente de la profundización y vivencia interior de la fe que tuvieran. Al mismo tiempo, en la institución escolar también se socializaba al niño en esta propia cultura católica, ya se tratara de centros públicos o privados, porque formaba parte de la idiosincrasia de la España del nacional-catolicismo. De esta forma, el niño crecía impregnado de esta cultura y fe católicas, pues sus principales focos de socialización se las transmitieron e inculcaron.

Sin embargo, en los últimos años nos estamos encontrando ante el fenómeno de las primeras generaciones de padres que no han crecido ni se han socializado dentro de este contexto social de adhesión al catolicismo, por lo que, a su vez, no están socializando a sus hijos en las creencias, valores y prácticas católicas, así como los centros educativos también han dejado de hacerlo, al ser relegada la enseñanza de la cultura católica únicamente a la asignatura de Religión, que además, queda como optativa para el alumnado, manteniéndose, en muchos casos, fuera del curriculum oficial del propio alumno.

De esta forma, las influencias socializadoras del niño y/o joven respecto de la religión católica quedan en gran parte diluidas, lo cual sirve también de empuje para el avance de la ausencia de práctica religiosa en el mundo de la juventud actual. Quizás el nexo de unión más fuerte entre el joven y la religión católica, a efectos de socialización, se encuentra actualmente en los abuelos, pues aún forman parte de la generación que creció y se formó bajo el impacto socializador católico. No obstante, en los próximos años, a medio plazo, iremos caminando hacia una generación de abuelos que comenzaron a experimentar la secularización y la laicidad del contexto social en el que crecieron y se desarrollaron, por lo que este vínculo quedará también mermado, anulándose las referencias de socialización religiosa para el joven, de seguir caminando en la misma dirección y con idéntica tendencia en cuanto a religiosidad.

Ante todo esto, es necesario, por tanto, ofrecer una respuesta válida y fiable a estos interrogantes y planteamientos respecto del católico no practicante, desde el punto de vista de la Sociología como Ciencia Social, utilizando para ello los métodos y las técnicas propios de la investigación social aplicada al mundo de la juventud y la religión.



# OBJETIVOS Y METODOLOGÍA



## 1. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.

### 1.1. Objetivos generales.

- Descubrir los factores desencadenantes de la emergencia de la figura del católico no practicante y de la lejanía de los jóvenes con respecto a la Iglesia.
- Estudio de la religiosidad, en todas sus dimensiones, de los jóvenes de la Universidad de Granada denominados católicos no practicantes.

### 1.2. Objetivos específicos.

- Mostrar la influencia de la secularización y la posmodernidad en la lejanía con respecto a la Iglesia de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes.
- Profundizar en las consecuencias que ha originado para la práctica religiosa de los jóvenes el proceso de desinstitucionalización y desregulación religiosa actual.
- Ahondar en los fenómenos de laicidad y laicismo en España, así como en su repercusión para el fomento de la lejanía de los jóvenes con respecto a la institución católica.
- Insistir sobre la influencia y repercusión del contexto eclesial en el que se han movido estos jóvenes, para poder establecer el modelo de Iglesia que les ha rodeado y sus posibles consecuencias en la opción actual de no práctica religiosa.
- Atender la especificidad de la juventud universitaria respecto a la fe católica y del fenómeno de la religiosidad popular en el contexto andaluz.

- Profundizar en el universo del joven católico no practicante para conocer su ethos y cosmovisión católicas.
- Manifestar las creencias fundamentales de los jóvenes universitarios no practicantes respecto de la fe católica.
- Mostrar el nivel de adhesión o rechazo de los jóvenes no practicantes hacia la Iglesia católica.
- Descubrir el sentido y el significado de la religión católica en la vida del joven católico no practicante, para poder averiguar la manera de entender el catolicismo, bien como tradición o bien como vivencia y experiencia personal de fe.
- Conocer el sentimiento de pertenencia a la Iglesia católica de los jóvenes universitarios residentes en Granada en relación a los distintos focos de socialización que han tenido en su vida: el ambiente familiar, social, cultural, escolar, eclesial, etc.
- Averiguar el nivel de anticlericalismo de los jóvenes católicos no practicantes y su posible influencia en su autopoicionamiento religioso.

## 2. METODOLOGÍA

### 2.1. Elección del método y las técnicas de investigación.

A continuación se presenta el diseño de investigación empleado en función de los objetivos generales y específicos de la presente tesis doctoral.

Al abordar cualquier objeto de estudio, todo científico social dispone de diferentes opciones metodológicas, de tal manera que la mayor dificultad en el comienzo del trabajo suele ser la misma variedad de posibilidades. Así, la elección de la perspectiva metodológica en la presente investigación ha estado marcada por los criterios de la utilidad, las asunciones básicas de las que se parte y las necesidades particulares de la investigación.

La elección del método puede basarse, en primer lugar, en criterios de utilidad: cuál es posible aplicar dependiendo de razones como la distancia geográfica, la lengua, el tiempo o los recursos económicos disponibles. Todos estos elementos establecen límites a las decisiones sobre qué es accesible y qué conviene en el proceso de investigación, al tiempo que determinan qué es ideal y qué es viable. En segundo lugar, la elección de la metodología se basa también en la determinación del investigador sobre la naturaleza de la ciencia y sobre cómo considera que se produce el conocimiento. Las consideraciones iniciales sobre la metodología de una investigación se basan en el interés del investigador en el fenómeno a estudiar y en las preguntas a las que se trata de dar respuesta. En tercer lugar, la elección de una u otra metodología depende igualmente del objetivo que pretenda el científico social con el estudio, ya sea explicar, interpretar o cuantificar, o más bien, de las necesidades que requiera al respecto una determinada investigación.

A partir de esto, el presente trabajo se encuadra en un enfoque tanto cuantitativo como cualitativo. En primer lugar, respecto al enfoque cuantitativo, siguiendo a García Ferrando (1998), *“una encuesta es una investigación realizada sobre una muestra de sujetos representativa de un colectivo más amplio, que se lleva a cabo en el contexto de la vida cotidiana, utilizando*

*procedimientos estandarizados de interrogación, con el fin de obtener mediciones cuantitativas de una gran variedad de características objetivas y subjetivas de la población.”*

Para Sierra Bravo<sup>10</sup>, existen una serie de rasgos que caracterizan la investigación sociológica por medio de la técnica cuantitativa de la encuesta:

- 1- La encuesta permite la observación no directa de los datos a través de las manifestaciones realizadas por los propios entrevistados.
- 2- En segundo lugar, la encuesta permite también una aplicación masiva que mediante los sistemas de muestreo pueden extenderse a comunidades nacionales e internacionales completas, facultando además para la obtención de informadores sobre un amplio abanico de cuestiones a la vez y no sólo sobre un problema o aspecto definido.
- 3- En último lugar, la encuesta hace posible que la investigación social se extienda a los aspectos subjetivos de los miembros de la sociedad y, por tanto, de los hechos a los fenómenos sociales.

El instrumento básico de toda investigación por encuesta es el cuestionario, que ha de ser cuidadosamente elaborado por los técnicos encargados de llevar a cabo un estudio de investigación social, y que cumple la función de enlace entre los objetivos de la investigación y la realidad de la población observada.

En segundo lugar, en referencia al enfoque cualitativo, siguiendo a Sandín<sup>11</sup>, la investigación cualitativa es aquella actividad sistemática orientada

---

<sup>10</sup> Sierra Bravo, R.: *Técnicas de investigación social. Teoría y ejercicios*. Madrid: Editorial Paraninfo, 1998.

a la comprensión en profundidad de fenómenos sociales, a la transformación de prácticas y escenarios sociales, a la toma de decisiones y también al descubrimiento y desarrollado de un cuerpo organizado de conocimientos. Pérez Serrano (1994:465), define la investigación cualitativa así: *“la investigación cualitativa se considera como un proceso activo, sistemático y riguroso de indagación dirigida en el cual se toman decisiones sobre lo investigable en tanto está en el campo de estudio.”* Strauss y Corbin, por su parte, deciden definir la investigación cualitativa en base a lo que no es cuantitativo (1990:17): *“Investigación cualitativa es cualquier tipo de investigación que produce resultados a los que no se ha llegado por procedimientos estadísticos u otro tipo de cuantificación.”*

Existen diferentes técnicas de investigación cualitativa, entre las que destacan las técnicas de observación y participación, la investigación documental, las entrevistas en profundidad, la metodología biográfica y los grupos de discusión.

Precisamente esta última técnica, la de los grupos de discusión ha sido la utilizada en la presente tesis para llevar a cabo el estudio que nos ocupa. El grupo de discusión es una técnica cualitativa que recurre a la entrevista realizada a todo un grupo de personas para recopilar información relevante sobre el problema de investigación. Por tanto la principal característica que se evidencia en esta técnica es su carácter colectivo que contrasta con la singularidad personal de la entrevista en profundidad. Se centra en abordar en profundidad un número muy concreto de tópicos o dimensiones de estudio. Asimismo, la configuración del grupo se hace a partir de la identificación de alguna prioridad compartida por las personas participantes del grupo.

Russi (1998) afirma respecto a los grupos de discusión: *“el grupo es una fábrica de discursos que hacen surgir uno solo, el del mismo grupo.”* Mientras tanto, según Krueger (1988), *“un grupo de discusión puede ser definido como*

---

<sup>11</sup> Sandín, MP: *Investigación cualitativa. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: Mc Graw Hill, 2003.

*una conversación cuidadosamente planeada. diseñada para obtener información de un área definida de interés.”*

El discurso del grupo de discusión se produce a través de discursos individuales que chocan y se escuchan, y a su vez, son usados por los mismos participantes en forma cruzada, contrastada y enfrentada. En esta situación discursiva los puntos de vista y las percepciones de las personas se desarrollan en su interacción con otras personas, e incluso pueden cambiar por medio de sus comentarios.

Las exigencias metodológicas que se requieren para la aplicación de la técnica de los grupos de discusión consisten en: planificar el contenido a tratar; planificar los objetivos pretendidos en un guión; y orientar los temas de conversación que son motivos de interés (Russi, 1998).

El moderador que dirige los grupos de discusión es llamado investigador u observador, pues cumple esa doble función de investigar un fenómeno concreto y observar el comportamiento de los miembros de los grupos sobre ese propio fenómeno.

El grupo de discusión como herramienta de investigación sociológica es desarrollado ampliamente también por Jesús Ibáñez. De hecho, éste es uno de los pioneros en desarrollar dicha técnica en España a partir de los años sesenta del pasado siglo XX. Para Ibáñez (2000), *“si las técnicas cuantitativas investigan el sentido producido, es decir, los hechos, la técnica del grupo de discusión investiga el proceso de producción de sentido, que no es más que la reproducción de la unidad social de sentido.”*

El lenguaje permite interpretar el mundo cognitivo en su dimensión estructural del componente simbólico. El grupo de discusión es una muestra estructural con características propias.

El grupo ha de ser considerado como un todo en el que cada integrante al participar, va generando cambios tanto en su discurso propio como en el

grupal, su importancia radica en concebir la discusión como la unidad mínima de interacción social que a partir de este juego reproduce el orden social.

Según Ibáñez (2000), *“frente a la encuesta –superficial, represiva-, el grupo de discusión es profundo y expansivo: la encuesta capta lo fenomenal – los discursos-, mientras que el grupo de discusión reproduce lo generativo (...). Su profundidad permite una manipulación más a fondo. No hay ciencias verdaderas ni técnicas buenas: todas son instrumentos del capital.*

Para llevar a cabo esta investigación, pensamos que no procede hablar de dicotomías entre técnicas buenas y técnicas malas, sino que todas pueden ser válidas en función de las características de cada investigación concreta. Por ello, para el estudio que nos ocupa hemos visto complementarias tanto la metodología cuantitativa a través de la encuesta sociológica, como la cualitativa a través de la técnica de los grupos de discusión. La primera describirá unos datos objetivos y cuantificables, mientras que la segunda profundizará en ellos para comprender e interpretar la realidad social que se desea estudiar.

Así pues, la presente investigación se inserta dentro tanto del paradigma positivista, al describir datos objetivos y cuantificables, como del paradigma interpretativo, puesto que nos permite conocer las percepciones que tienen los actores sociales implicados en la ausencia de práctica religiosa.

## **2.2. Diseño de Investigación.**

El diseño de la investigación, que ha estado guiado e influido por las concepciones teóricas de las que se ha partido, ha pretendido acercarse al objeto de estudio en diversas fases. De esta forma, el desarrollo concreto del diseño de investigación, por su misma naturaleza flexible, ha provocado que éste se haya ido modificando, o más bien, adaptando a las circunstancias propias de cada momento y a los hallazgos que se iban obteniendo. De ahí que entendamos el diseño como un proceso acumulativo e interactivo de toma de

decisiones en el que se ha puesto en relación el marco teórico de la investigación y su concreción empírica. De este modo, el análisis descriptivo de la opinión y valoraciones de la muestra, así como el análisis interpretativo del discurso de los miembros de los grupos de discusión en torno a la influencia de factores sociales y eclesiásticos en la eclosión de la figura del joven universitario no practicante y en relación a las características de su religiosidad, ha sido completado con un sólido marco teórico, con el objetivo de comprender la evolución de la ausencia de práctica religiosa en el contexto de las sociedades actuales.

Las distintas fases que se han llevado a cabo en el diseño de investigación han sido las siguientes:

#### **1- Fase de fundamentación teórica:**

En esta primera fase se ha realizado una intensa revisión bibliográfica acerca del tema objeto de estudio, y todo aquello que guarda relación con el mismo, para poder realizar y establecer la fundamentación teórica del estudio.

#### **2- Fase preparatoria:**

Esta es una fase de preparación para poder llevar a cabo posteriormente el trabajo de campo.

Durante el transcurso de esta primera fase se ha llevado a cabo el diseño muestral. En su confección se ha procedido a la selección de la población y muestra tanto para la metodología cuantitativa como para la cualitativa.

En relación a la metodología cuantitativa, la población corresponde al conjunto de jóvenes matriculados en la Universidad de Granada<sup>12</sup>. La muestra

---

<sup>12</sup> Se ha delimitado la población, al referirnos a los jóvenes, a los universitarios hasta treinta años, imponiéndose la limitación en esa edad por ser la que socialmente goza de un mayor reconocimiento como finalización de la etapa de juventud.

de la población ha sido seleccionada mediante un muestreo probabilístico. Los métodos de muestreo probabilísticos son aquellos que se basan en el principio de equiprobabilidad. Es decir, aquellos en los que todos los individuos tienen la misma probabilidad de ser elegidos para formar parte de una muestra y, consiguientemente, todas las posibles muestras de tamaño  $n$  tienen la misma probabilidad de ser seleccionadas. Sólo estos métodos de muestreo probabilísticos nos aseguran la representatividad de la muestra extraída y son, por tanto, los más recomendables. Dentro de los métodos de muestreo probabilísticos encontramos diversos tipos de muestreo, entre ellos el seleccionado para la metodología cuantitativa de la presente investigación: el muestreo aleatorio estratificado con afijación proporcional, que es aquel en el que se clasifica la población en grupos o estratos. Se trata de asegurar que todos los estratos de interés queden correctamente recogidos y, por tanto, representados en la partición. La afijación proporcional hace referencia a que el número de elementos muestrales de cada estrato es directamente proporcional al tamaño del estrato dentro de la población. En el caso de esta investigación, los estratos han sido, por una parte, las Facultades y Escuelas Universitarias de la Universidad de Granada, y por otra, las ramas de conocimiento existentes en base a las distintas titulaciones ofertadas por la propia Universidad de Granada, de tal manera que tanto facultades como ramas de conocimiento quedaran recogidas de forma proporcional al número de alumnos matriculados.

La muestra de población ha quedado compuesta por 618 individuos, con un nivel de confianza del 95,5% y un error muestral del 4%, siguiendo criterios estadísticos de representatividad de la población.

Por otra parte, en esta fase de la investigación, se ha procedido también al diseño y a la construcción del cuestionario. Para diseñar el cuestionario, fue necesaria una revisión bibliográfica, utilizada también para la elaboración del marco teórico de nuestro estudio. Se han utilizado preguntas ya establecidas en otros cuestionarios de estudios diversos sobre jóvenes y religión, sobre todo de los estudios de la Fundación Santa María. A su vez, otras preguntas han sido adaptadas, y otras han sido añadidas y elaboradas específicamente para este estudio. Estas preguntas elaboradas al efecto de esta investigación han

sido validadas a través de un estudio previo a modo de pretest, que sirvió como cuestionario y muestra para el trabajo destinado a la obtención del título del DEA (Diploma de Estudios Avanzados). A partir de las preguntas desarrolladas en dicho pretest, y en función de su idoneidad y fiabilidad, a partir de las respuestas ofrecidas por los encuestados, se ha llevado a cabo el cuestionario final de la presente investigación.

Asimismo, en este momento de la investigación se procede igualmente a la elaboración del guión de los temas específicos a abordar en el trabajo de campo cualitativo, y que han de aparecer en los distintos diálogos de los grupos de discusión. Dicho guión intenta completar y profundizar más en los distintos bloques tratados en el cuestionario. Asimismo, también abre nuevos temas de estudio en la temática que nos ocupa.

De igual manera, también se establece en este momento el perfil de los participantes en dichos grupos, que se corresponde con el establecido para la muestra de población seleccionada en el trabajo cuantitativo, quedando así: Jóvenes universitarios de Granada (18 a 30 años), autoposicionados en la escala religiosa como católicos no practicantes, pertenecientes a las distintas ramas de conocimiento de las titulaciones universitarias, de diversa procedencia social y geográfica y de ambos sexos.

El número de grupos de discusión con los que se trabaja en esta parte cualitativa es de cinco, compuesto cada uno de ellos por seis miembros. Cada uno de los grupos de discusión se encuentra moderado por un servidor, al ser el investigador y autor de esta tesis doctoral.

### **3- Fase de trabajo de campo:**

Es la fase de aplicación del cuestionario a la muestra seleccionada del conjunto de la población y de la ejecución de los grupos de discusión.

El trabajo de campo o recogida de datos de la parte cuantitativa ha sido llevado a cabo durante los meses de marzo, abril, mayo y junio de 2011, a través de la plataforma de administración y realización de encuestas limesurvey, de la Universidad de Granada. Para facilitar el ingreso de los jóvenes de la muestra a la plataforma para la cumplimentación del cuestionario, hemos contado con varios colaboradores / encuestadores que han sido distribuidos por las distintas facultades de la Universidad de Granada, portátil en mano, para la realización de las encuestas.

Los grupos de discusión se han realizado entre los meses de septiembre y octubre de 2011, previa notificación a los asistentes de fecha y hora. Los miembros de los grupos han sido seleccionados del conjunto de la muestra de la que nos hemos servido para la realización del estudio cuantitativo, teniendo en cuenta que cumplieran con el perfil requerido al efecto, descrito en líneas anteriores.

#### **4- Fase del análisis de datos:**

Llega en esta fase el momento de proceder al análisis de los datos obtenidos en los cuestionarios, análisis que es cuantitativo, a través de la estadística, utilizando para ello el programa informático de análisis estadístico SPSS. Para ello, se han exportado los datos desde la plataforma limesurvey hasta el programa SPSS, procediendo a las operaciones de depuración de datos, recodificación, gráficos, tablas de frecuencias, tablas de contingencia, etc., con el fin de obtener los datos porcentuales que nos permitan llevar a cabo el análisis de datos cuantitativo, a partir del comentario y la interpretación de los propios datos obtenidos.

Igualmente, también se procede al análisis de contenido de los grupos de discusión, que pertenece al análisis cualitativo, a través del programa de análisis cualitativo Nudist Vivo. Para ello, se realiza en primer lugar la transcripción completa del contenido de los distintos grupos de discusión trabajados, llevada a cabo por personal de apoyo que ha colaborado con esta

investigación, tanto para esta parte cualitativa como para la labor de encuestador en la parte cuantitativa. A continuación, tiene lugar el análisis de contenido de los propios grupos de discusión, a partir del esquema de temas, conceptos clave y discurso o contenido de cada uno de ellos, para establecer los principales focos de atención derivados de los distintos grupos de discusión, analizando e interpretando cada uno de ellos

### **5- Fase de Redacción de Tesis Doctoral y presentación de las conclusiones:**

Es la fase clave y fundamental de la investigación. Se trata de interpretar los resultados obtenidos, fundamentar el trabajo con un buen marco teórico que lo sostenga, presentar los puntos centrales y las claves a las que se ha llegado, relacionándolos con los objetivos de la investigación, y elaborar y redactar las conclusiones de la investigación.

#### **2.3. Reflexiones acerca de la investigación.**

Para llevar a cabo una investigación de alta calidad, cualquier enfoque fenomenológico debe facilitar al lector una descripción detallada que permita decidir si las conclusiones son realmente lógicas. Generalmente la medida de la ciencia son los conceptos de validez y fiabilidad. Ambos se basan en la habilidad del investigador, en su plan de trabajo, en los aspectos analíticos y en las conclusiones expuestas. La validez interna mide la calidad de las conclusiones, si pueden volver a ser medidas o no. La validez externa se refiere a si las conclusiones pueden o no ser generalizadas. Mientras tanto, la fiabilidad consiste en que si se lleva a cabo otra investigación sobre el mismo fenómeno obtendrá las mismas conclusiones. Su objetivo último es minimizar los posibles errores de una investigación.





**PRIMERA PARTE:**  
***DEFINICIÓN***  
***DE***  
***CONCEPTOS CLAVE***



Antes de entrar de lleno en la profundización sobre los distintos contextos y aspectos que inciden en la religiosidad de los jóvenes católicos no practicantes de la Universidad de Granada, se han de aclarar y especificar los conceptos de mayor relevancia al respecto, con el fin de unificar el significado que conllevará de ahora en adelante cada uno de los siguientes términos. Para llevar a cabo esta tarea de definición nos apoyaremos en la teoría sociológica existente al respecto de cada uno de los conceptos objeto de definición.

## 1. RELIGIOSIDAD.

### 1.1. Definición y concepto.

El primer concepto a definir es el de religiosidad, que es un concepto altamente complejo y pluridimensional, ya que conlleva diversos aspectos y dimensiones<sup>13</sup>.

Según el sociólogo Juan González- Anleo<sup>14</sup>, el concepto de religiosidad lleva consigo cinco dimensiones:

- 1- Dimensión identitaria: hace referencia al universo de símbolos, ritos y prácticas, que se convierten en señas de identidad y pertenencia comunitaria, tanto para los de dentro como para los de fuera.
- 2- Dimensión cultural: se refiere a las creencias, saberes, mitos e imágenes del universo religioso.
- 3- Dimensión ética: hace mención a las normas, valores y códigos religiosos.

---

<sup>13</sup> Que varían en número y contenido dependiendo del autor que utilice dicho concepto.

<sup>14</sup> “La Religiosidad Española: presente y futuro”, en Olegario González de Cardenal (dir.): *La Iglesia en España: 1950- 2000*, Madrid, PPC, 1999.

- 4- Dimensión emocional: se refiere a las experiencias religiosas de carácter afectivo que, ampliamente compartidas, constituyen el núcleo no racional de las comunidades emocionales.
- 5- Dimensión societaria: remite a la presencia e influencia de la religión sobre el resto de las Instituciones sociales.

Por otro lado, en el Informe *Jóvenes 2000 y Religión*, las dimensiones de la religiosidad que se miden y se tienen en cuenta son la práctica religiosa, la vinculación con la Iglesia (estas dos primeras dimensiones están muy vinculadas entre sí, pero no son lo mismo, ya que la vinculación con la Iglesia es una dimensión más amplia, que implica, además de la práctica religiosa, la aceptación de la autoridad eclesiástica, la vinculación afectiva con los sacerdotes y la participación activa en el tejido asociativo de la Iglesia), el clericalismo versus anticlericalismo (hace referencia a la valoración personal del estamento clerical y la actitud positiva o negativa frente al sacerdote) y la visión católica del mundo, esto es, el conocimiento y la aceptación de la cosmovisión y el ethos católicos.

Para saber algo más acerca de la religiosidad de los jóvenes católicos no practicantes habrá que tener en cuenta cada una de estas dimensiones que conlleva el concepto de religiosidad.

Asimismo, la religiosidad no es estática e inalterable, sino que varía en cuanto a sus formas y prácticas, producto de la propia dinámica de la sociedad, manifestada en los procesos de cambio social.

De esta forma, en la época posmoderna actual existen y se consolidan nuevas formas de religiosidad. Así, en la Posmodernidad se produce una importante metamorfosis de la ortodoxia creencial, o forma tradicional de creer, en otra forma de creencia, mantenida al margen de las iglesias.

Algunas nuevas formas de religiosidad se manifiestan en la proliferación de nuevas sectas y espacios de culto, que a menudo se disfrazan de religiones. Algunos ejemplos los encontramos en la Cienciología, los Hare Krishna o la Iglesia Adventista del Séptimo día. En otras ocasiones, estas nuevas formas de religiosidad nada tienen que ver con el concepto de Dios, por lo que son, en muchos casos, formas y prácticas pseudo-religiosas.

La Posmodernidad es la época del retorno de los brujos, como se le ha llamado en innumerables ocasiones. Se da un *boom* del esoterismo, la magia, la astrología, videncia, espiritismo, y en general de todas las ciencias ocultas. Prueba de ello es el enorme aumento de consultorios de pitonisas, videntes, etc., de librerías esotéricas y de comercio de amuletos que se ha producido en los últimos años en la práctica totalidad de los países occidentales.

En muchas ocasiones, se trata, por tanto, de religiosidad lúdica, ante la cual surge una inevitable pregunta: ¿qué significa ser religioso? Según datos de la *Encuesta Mundial de Valores* referentes a Andalucía, consiste fundamentalmente en sentimientos y no tanto en prácticas, de un determinado tipo de creencia aplicada a la vida cotidiana y al pensamiento vinculado a ella. Ante lo cual se deduce un amplio abanico posible de formas de religiosidad, en donde entra tanto lo específicamente religioso como lo pseudo-religioso. Las palabras de Chesterton al respecto vienen como anillo al dedo a la hora de definir la religiosidad en la Posmodernidad:

*“Desde que los hombres han dejado de creer en Dios, no es que no crean en nada. Ahora creen en todo.”* (1992: 175).

Por lo tanto, frente a la muerte anunciada de Dios y de la religión por tantos pensadores modernos, Dios retorna y está vivo, pero deja de ser un “Tú absoluto”, pasando a convertirse en una especie de energía que habita en el mundo.

## 1.2. Diversas tipologías de religiosidad.

A la hora de abordar el concepto de religiosidad desde la Sociología, se suelen establecer varias categorías a nivel individual, que tratan de etiquetar al individuo dentro de las coordenadas propias de religiosidad. En España, los principales estudios sociales de religiosidad, en todos sus aspectos, suelen utilizar las siguientes categorías de religiosidad que, aunque se basan casi siempre en la autopercepción de los encuestados, se pueden definir, a grandes rasgos, de la siguiente manera:

- *Muy buen católico*: conlleva la asistencia a misa a diario o más de una vez por semana, la pertenencia a grupos e instituciones católicas y, en general, la adhesión completa al catolicismo y a la Iglesia, al nivel de las ideas, creencias y prácticas.
- *Católico practicante*: asistencia a la misa dominical y participación activa en la vida de la Iglesia.
- *Católico no muy practicante*: asistencia a misa con carácter mensual o de forma esporádica, con motivo de la celebración de sacramentos, entierros, etc.
- *Católico no practicante*: pertenencia a la religión católica alejada de las prácticas y de la vida activa de la Iglesia.
- *Indiferente*: No se plantea ni cuestiona la cuestión religiosa en su existencia.
- *Agnóstico*: considera inaccesible para el ser humano el conocimiento de Dios; no niega la existencia de Dios, si bien insiste en que ésta no es demostrable.

- *Creyente de otra religión / ateo: el ateo es la persona que niega la existencia de Dios, mientras que el creyente de otra religión es aquel que profesa otra fe diferente a la católica.*

Existen multitud de tipologías más que sirven para clasificar la religiosidad de una población determinada a través de una serie de categorías sociorreligiosas. Cada autor establece la suya a partir de un estudio empírico sobre la cuestión, ya sea de carácter cuantitativo, cualitativo o de ambos tipos. A continuación, se exponen brevemente algunas de las que me parecen atractivas y dignas de mención.

Javier Elzo, en el Informe *Jóvenes 2000 y Religión*, diferencia entre los siguientes tipos de religiosidad en los jóvenes:

- *Católicos eclesiales:* se caracterizan por su catolicidad, su eclesialidad y el cumplimiento o la sintonía con respecto a las normas de la Iglesia sobre moral sexual y relaciones íntimas.
- *Católicos terrenales:* se dicen claramente católicos, pero su catolicidad no les retrae del mundo en materia de relaciones íntimas, lo que se expresa en una mayor flexibilidad al respecto.
- *Católicos no eclesiales:* existe en ellos desapego con respecto a las normas de la Iglesia, aludiendo a que la pertenencia a la Iglesia no es obligatoria para ser una persona religiosa, pudiendo vivir individualmente la fe. Casi siempre se da una visión negativa de la Iglesia como Institución.
- *Incrédulos hedonistas:* predomina en ellos la justificación y aceptación de una larga serie de comportamientos de carácter hedonista, independientemente de la opinión de la Iglesia al respecto, así como la desafección hacia la Iglesia y su posicionamiento en la no creencia en Dios, pero sin la rotundidad y seriedad que debe caracterizar al ateo.

- *No creyentes*: son los jóvenes que claramente y explícitamente declaran su falta de creencia.

El mismo autor, junto con sus colaboradores en el Informe *Jóvenes Españoles 99*, desarrolla una nueva tipología sociorreligiosa de los jóvenes españoles:

- *Irreligioso*: Para estos jóvenes Dios no existe, no se lo cuestionan o no lo saben a ciencia cierta, pero no tienen motivos para creer en Él.
- *Nominalistas, normativistas*: Son normativistas, pero solamente de forma nominal, esto es, son formalmente eclesiales y admiten que hay que seguir las normas de la Iglesia, pero solo de manera formal o nominal, pues en la práctica no las siguen ni las consideran necesarias para ser una persona religiosa.
- *No religiosos, humanistas*: No son ni religiosos ni eclesiales. Para ellos una persona religiosa es la que ayuda a los necesitados, es honrada y se pregunta por el sentido de la vida, pudiendo incluso no creer en Dios ni seguir los preceptos y normas de la Iglesia.
- *Moralistas religiosos*: Ponen el énfasis en la moral católica y los comportamientos que tienen que ver con ella.
- *Católicos autónomos*: Se dicen católicos, pero autónomos al mismo tiempo. No son antieclesiales, pero van por libre respecto a la Iglesia, pudiéndoles denominar “aeclesiales”.

Otra nueva tipología que trata de etiquetar la religiosidad de los españoles –esta vez ya no centrada en los jóvenes sino en la población española a nivel general- es la que sigue a continuación, y que ha sido formada

a partir de un estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) sobre secularización y religiosidad)<sup>15</sup>:

- *Anticlericalismo suavizado*: Suelen ser personas de la izquierda política tradicional y ateos; desde posiciones reflexivas niegan la existencia de Dios, al tiempo que han abandonado la práctica religiosa.
- *Catolicismo tradicional*: Militancia activa en la Iglesia, tanto a nivel de sacramentos y acción catequética y social, como a nivel de religiosidad popular. Presencia muy mayoritaria de mujeres.
- *Catolicismo de logro*: Proviene de familias católicas tradicionales y de un origen social de clases altas o medias-altas. Suelen educar a sus hijos en centros educativos católicos ultraconservadores y son religiosos, creyentes y practicantes.
- *Catolicismo traumatizado*: Vienen de una tradición católica fuerte que tratan de mantener en ellos mismos y en sus hijos. Ven desde un punto de vista negativo la pérdida de presencia pública de la religión en nuestra sociedad, y tienen en la familia el principal foco para el mantenimiento de la socialización religiosa. Son practicantes con cierta regularidad.
- *Catolicismo vacío*: Son un ejemplo del proceso de desinterés social y cultural hacia la religión católica en España en las últimas décadas. Algunos han ido perdiendo su religión; otros su adhesión a la Iglesia; y todos la práctica religiosa. En general siguen creyendo en Dios, pero mantienen una separación clara con respecto a la Iglesia.

---

<sup>15</sup> El estudio citado es el nº 2752 del CIS, con fecha de febrero de 2008.

- *Catolicismo desengañado*: Han ido dejando progresivamente la práctica religiosa, y se siguen definiendo como religiosos y católicos, pero en un sentido informal. Mantienen cierta neutralidad religiosa.
- *No católicos*: Ambiente familiar de la izquierda tradicional, y en lo religioso son no creyentes y no practicantes, pero sin hacer gala de oposición ni agresividad contra la religión y la Iglesia.
- *No religiosos*: Han llegado a una posición de separación en relación a la Iglesia y a la religión católicas, y a una autodefinición personal en términos de ateísmo o cercanos a éste. Suelen ser principalmente jóvenes.

Existen, como se comentaba más arriba, multitud de tipologías de religiosidad que aún faltan por describir, pero se han querido mostrar las que, a mi juicio, me parecen más significativas e interesantes a la hora de abordar el estudio que nos ocupa, además de las más influyentes en el panorama sociorreligioso español de comienzos del siglo XXI.

En el presente estudio no se ha elaborado una tipología propia, pues el mismo se centra en la figura del católico no practicante, dejando más de lado el resto de categorías del amplio espectro de religiosidad. Sí se ha establecido una tipología de las distintas formas de ser y vivir la ausencia de práctica religiosa, por aquellos que se autocaracterizan como católicos no practicantes. Dicha tipología, realizada a partir de los resultados y el análisis del trabajo de campo tanto cuantitativo como cualitativo elaborado al efecto del presente estudio, será descrita y presentada más adelante, en el momento de definir y analizar el concepto de católico no practicante.

## 2. IDENTIDAD CATÓLICA.

### 2.1. Construcción teórica del concepto de identidad.

Al aludir al concepto de identidad, nos remitimos en primer lugar a Manuel Castells (2004:16), quien la define de la siguiente manera:

*“La identidad es un conjunto de valores que proporciona un significado simbólico a la vida de las personas, reforzando su sentimiento como individuos (o autodefinición) y su sentimiento de pertenencia. Por supuesto, las personas pueden tener varias identidades, en función de las diferentes esferas de su existencia.”*

De esta definición, se puede entresacar una premisa clara a la hora de abordar el concepto de identidad.

Ésta proporciona un significado a la vida de las personas; es aquello que da respuesta a la pregunta: ¿Quién soy?, ofreciendo un refuerzo para el sentimiento como individuos y para el sentimiento de pertenencia de cada persona. Muchos de los rasgos que conforman la identidad de una persona son hereditarios e innatos; no obstante, el entorno o contexto social influye poderosamente en la formación de la propia identidad, por lo cual el proceso de socialización adquirido a través de los distintos agentes y focos socializadores que operan en la vida del individuo, posee un papel importante al respecto. Así pues, la identidad, al igual que otros procesos individuales, como la personalidad o la madurez afectiva o sexual, se encuentra en continuo crecimiento.

Pero al hablar de identidad, es necesario dar un paso más, y profundizar en la dimensión de la identidad colectiva. En este sentido, Habermas (2004:35-36) denomina identidad colectiva al consenso normativo de fondo que se encuentra implícito en las formas de vida y prácticas comunes de las personas que comparten normas y valores, aceptan obligaciones y derechos comunes, son leales al espíritu del grupo, confían entre sí para alcanzar sus expectativas

legítimas y desean compartir cargas y responder unos de otros. De esta forma, se consigue la solidaridad, que se define por la cohesión de una comunidad cuyos miembros se sienten vinculados entre sí por normas y valores compartidos. Así pues, la identidad colectiva se refleja en la solidaridad, la lealtad y la confianza mutuas, que son derivadas del sentido de pertenencia a una comunidad. Esta identidad diferencia y distingue a unas comunidades de otras, y a una comunidad de organizaciones menos cohesionadas.

La identidad colectiva nos lleva a la identidad social. El propio Manuel Castells (1997:6) define este concepto de identidad bajo una concepción social, como el proceso de construcción del significado en base a atributos culturales.

Asimismo, Gregory Stone<sup>16</sup> afirma que la identidad establece el *qué* y el *dónde* se encuentra la persona en términos sociales. Cuando una persona se encuentra provista de una identidad, se le sitúa dentro de la sociedad mediante el reconocimiento de su participación dentro de las relaciones sociales, reconocimiento que es dado por los otros miembros de la sociedad.

A su vez, Peter Berger y Thomas Luckmann (1968) entienden que la identidad constituye un elemento clave de la realidad subjetiva y, en cuanto tal, se encuentra en relación dialéctica con la sociedad. La identidad como subproducto de la realidad se forma a través de tres momentos dialécticos: externalización, objetivación e internalización.

Ervin Goffman<sup>17</sup>, inserto dentro de la corriente del interaccionismo simbólico, se centra en explicar cómo la identidad de la persona es una construcción social que emerge de la interacción y necesita de sutiles estrategias para mantenerse.

---

<sup>16</sup> En Stone, Gregory; Yardley, Krysia y Honess, Terry: *Self Identity: Psychosocial Perspectives*. New York, John Wiley and Sons, 1987.

<sup>17</sup> En *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959) y *Estigma: la identidad deteriorada* (1963).

## 2.2. Concepto de identidad católica.

Partiendo del concepto de identidad de Manuel Castells, descrito más arriba, la identidad católica, en cuanto a dimensión o parcela de la identidad global, se basa en un sentimiento de pertenencia a la religión católica, el cual dota de un significado simbólico la vida del individuo respecto del ámbito religioso. Pero también se fundamenta en la práctica que emana de la pertenencia a un grupo o institución, en este caso la religión católica. Por tanto, la identidad católica, o identidad religiosa a nivel más general, connota pertenencia y práctica.

En general, la identidad católica es significativamente menos influyente en la organización del universo simbólico de los individuos, también y de manera especial, tanto por lo que significa como por el interés que tiene para nosotros, de los jóvenes, pues la religión ha perdido peso en la configuración de la vida de los jóvenes.

Las identidades que se dan en una persona pueden ser varias, incluso múltiples, a lo largo de su desarrollo en la vida social. Así, pueden estar presentes en un individuo su identidad política, su identidad sexual, su identidad familiar, o también su identidad religiosa, entre otras muchas.

El peso o el papel que ostenta la religión, tanto a nivel individual como social, es cada vez menor, lo que conlleva que la identidad religiosa (católica) quede en muchos casos difuminada en pos de realzar otro tipo de identidades individuales o colectivas que ganan terreno entre los jóvenes.

Esto es así porque se ha dejado de pensar el mundo en categorías religiosas, al pasar a ser mucho menos significativas que antaño para construir una visión de la sociedad. Actualmente, la religión tiene un papel subordinado o marginal a otras instituciones o agentes sociales, lo que hace que la identidad religiosa quede relegada también a muchas otras identidades que operan en el universo del individuo.

Por tanto, hablar de lo religioso es hablar del proceso de debilitamiento progresivo del papel de la religión, de las iglesias e instituciones religiosas como parte del proceso de cambio de nuestra sociedad. Es decir, es hablar de crisis en el contexto religioso y, por ende, en la identidad religiosa. Pero esto no significa hablar de secularización, pues como quedará explicado más adelante, la secularización no ha llegado a ser tal en nuestra sociedad, habiendo quedado ampliamente superadas sus tesis. Es, más bien, un proceso de interiorización de lo sagrado, de individualización y privatización de la fe, y de humanización y supremacía de los Derechos Humanos, sin connotación religiosa.

En este sentido, muchos estudios muestran que las instituciones religiosas están en declive, mientras que un mundo religioso interior e individualizado, espiritual y guiado por la emoción, va adquiriendo mayor relevancia, adoptando formas religiosas o pseudo-religiosas.

Ante tal panorama, la identidad religiosa (católica) juvenil se edifica sobre tres pilares básicos<sup>18</sup> :

- La imagen que el joven tiene de sí mismo como persona religiosa o no religiosa, estrechamente vinculada a la concepción personal de religiosidad.
- La representación del entorno religioso como marco de referencia y como desafío personal.
- El proyecto cristiano de acción desde ese marco de referencia y de pertenencia.

Sin embargo, la dimensión clave del concepto de identidad católica es la vinculación con la Iglesia, y se mide, con datos sacados de los informes sobre la religiosidad juvenil<sup>19</sup>, a través de distintos aspectos:

---

<sup>18</sup> Según recogen los autores del informe *Jóvenes 2000 y Religión*.

- Si el joven se autodefine públicamente como católico, y si lo hace como católico practicante o no practicante.
- Si esta autoidentificación pública se ve corroborada por la práctica religiosa y por la aceptación o rechazo de la intervención de la Iglesia en la vida social.
- El grado de cercanía afectiva o rechazo existente hacia las autoridades de la Iglesia, que se mide desde el continuum clericalismo versus anticlericalismo.
- Si el joven está afiliado a algún grupo u organización de Iglesia.
- El nivel de aceptación de la cultura católica.

La tipología de identidades católicas convencional y, por tanto, más frecuentemente utilizada en los estudios acerca de la religiosidad de los españoles distingue, a partir de los elementos antes mencionados, y como queda descrito más arriba, en el apartado de religiosidad, entre muy buen católico, católico practicante, católico no muy practicante y católico no practicante.

---

<sup>19</sup> Principalmente se alude aquí a los informes de la Fundación Santa María y del Instituto de la Juventud, si bien el CIS también ha llevado a cabo algún estudio importante acerca de la religiosidad de los jóvenes.



### 3. CATÓLICO NO PRACTICANTE.

#### 3.1. Aproximación a la figura del católico no practicante.

El católico no practicante forma parte de la tipología clásica de categorías de religiosidad dentro del ámbito de la sociología de la religión. Esta tipología es de carácter subjetivo, puesto que no se elabora a partir de criterios objetivos, sino que su elaboración se deriva del autopoicionamiento en la misma por parte de las personas consultadas. Por lo tanto, en primer lugar, esta categoría de católico no practicante depende del criterio y la concepción que la persona entrevistada tenga de ella.

No obstante, la conceptualización de esta categoría es más clara y da lugar a un mayor consenso que otras categorías como muy buen católico o católico no muy practicante, que son más difusas. A pesar de esto, lo que una persona entienda por no practicar la religión católica puede no ser lo mismo que lo que entienda otra, puesto que, a modo de ejemplo, para la primera persona la práctica religiosa puede ser el asistir a misa todos los domingos, mientras que para la segunda puede ser estar integrado en la vida de la Iglesia (a través de diversos grupos: de oración, de catequesis, de formación, etc.), aunque no se asista a misa todos los domingos y sólo se haga de vez en cuando.

En la gran mayoría de los estudios realizados sobre religiosidad siempre se ha entendido la figura del católico no practicante formada por aquellos individuos que no cumplen con el precepto de la misa dominical. Desde esta visión, el católico no practicante se define por su lejanía con respecto a la práctica sacramental. Sin embargo, de esta forma, se vislumbra una realidad parcial, al no tenerse en cuenta otros aspectos del fenómeno, como la participación activa en la vida de la Iglesia.

Sobre todo entre los jóvenes, tiene lugar en ocasiones la ausencia de participación en la vida sacramental de la Iglesia, especialmente en la Eucaristía dominical. Sin embargo, esto puede no ir acompañado de una falta

de participación activa en la vida de la Iglesia. De hecho, encontramos muchos ejemplos de parroquias en las que existe un grupo de jóvenes, más o menos numeroso, que participa de las actividades de las mismas, al tiempo que vive y profundiza su fe bajo la vivencia y la experiencia de la comunidad y que, sin embargo, no asisten de forma regular a la misa dominical, o les cuesta mucho hacerlo, quizá porque la ven menos atractiva o porque no le han encontrado el sentido que para el cristiano ha de tener.

Esto queda constatado también a partir de las manifestaciones expresadas al respecto en los grupos de discusión con los que hemos trabajado. Un grupo importante de participantes, destaca que, a pesar de ser actualmente considerados como católicos no practicantes, tiempo atrás estuvieron insertos en parroquias, movimientos y asociaciones católicas. Por distintos motivos, que se explicitarán más adelante en los capítulos oportunos, abandonaron esta actividad religiosa. Sin embargo, según argumentan ellos mismos, mientras participaron activamente de la vida de la Iglesia, solían acudir a grupos de fe, de oración, de voluntariado cristiano o de ocio y tiempo libre, pero la práctica sacramental, esto es, la asistencia a la misa dominical, estaba mucho más descuidada dentro de su abanico de actividades religiosas, esencialmente por tres motivos principales:

- Les aburría, se les hacía pesada y larga y no les motivaba, pues no entendían lo que allí se celebraba. Por tanto, su experiencia cuando fueron no fue positiva.
- Preferían quedar con sus amigos y realizar con ellos otro tipo de actividades lúdicas.
- No la consideraban importante, pues les llenaba mucho más vivir y compartir su fe en otro tipo de actividades, donde podían expresarse libremente a partir de su experiencia personal de vida, sus miedos y desencantos, sus ilusiones y proyectos, etc.

¿Dónde habría que situar a estos jóvenes, distantes ante la práctica sacramental pero activos en la vida de la Iglesia y de su parroquia/ comunidad de referencia? ¿Tendrían que ser considerados católicos no practicantes o practicantes, aunque fuera de una forma “*sui generis*”?

Aunque es buena la diversidad de planteamientos al respecto, creo necesario tener en cuenta esta nueva forma de catolicismo que se está abriendo paso, especialmente entre los jóvenes, y que no se encuadra totalmente ni en la categoría de católico practicante ni en la de no practicante. Como posible solución ante este desajuste, se puede optar por posicionar a la persona que no asiste con regularidad a misa pero está integrada activamente en la vida de la Iglesia, en la categoría de católico no muy practicante. En todo caso, desde mi modo de ver, nunca se la puede considerar dentro de la categoría de católico no practicante, pues mantiene una vinculación práctica, derivada de la acción y no sólo del sentimiento de pertenencia, con la institución eclesial.

Lo que ocurre es que casi siempre que se utiliza la tipología clásica de categorías religiosas, se lleva a cabo a través del autopoicionamiento de los individuos, por lo que son ellos mismos quienes deciden, según su propio criterio, en qué categoría sociorreligiosa se encuadran.

Para dar solución y ofrecer una alternativa a estos desajustes conceptuales, en nuestro estudio se ha partido de una definición clara y explícita ya dada sobre el significado de la categoría de católico no practicante, y a partir de esta definición las diversas personas consultadas se autopoicionarán o no dentro de esta categoría. De esta forma, se conjugan tanto lo objetivo como lo subjetivo en la categoría de católico no practicante.

Dicho esto, la definición de católico no practicante de la cual partimos es la siguiente:

*El católico no practicante es aquella persona que mantiene viva su creencia en Dios (es una persona creyente) y su identidad católica, pero vive alejado de la Iglesia, tanto al nivel de las prácticas sacramentales, como al de la participación activa en la vida de la Iglesia y al de las ideas, esto es, al nivel de los postulados, normas y preceptos de la Iglesia católica. Por tanto, esta persona practica un catolicismo existencial o vivencial, de carácter personal y al margen de las directrices de la Iglesia, marcado únicamente por la vivencia y la experiencia personal de la fe y sólo en el ámbito privado, olvidándose de los conceptos de Iglesia y Comunidad<sup>20</sup>.*

### **3.2. Tipología de católicos no practicantes.**

A partir del trabajo de campo elaborado para nuestro estudio, con metodología tanto cuantitativa como cualitativa, se ha establecido una tipología de católicos no practicantes, gracias principalmente al análisis de discurso realizado de los grupos de discusión con lo que se ha trabajado.

Así, se ha constatado la presencia de diversos tipos de ser y actuar desde la identidad de católico no practicante. No existe, por tanto, un solo católico no practicante, ni una sola forma de vivir la religiosidad y la fe católica desde la ausencia de práctica eclesial. Hay católicos no practicantes que se encuentran más cerca de la indiferencia religiosa, o incluso del agnosticismo, tanto por su manera de pensar en categorías religiosas como por vivencia y su actuar respecto de la religión católica. Del mismo modo, existen católicos no practicantes mucho más próximos a las categorías más religiosas, pues su creencia en Dios y su forma de vivir y sentir la fe, le otorga una importancia relevante en la globalidad de su vida a la religión. Pero también se da la presencia de católicos no practicantes que se mantienen en equilibrio sobre la cuerda que va desde la religiosidad y la práctica religiosa hasta la indiferencia y el agnosticismo. Estamos, por tanto, ante una categoría religiosa mucho más

---

<sup>20</sup> Para más información acerca del cristianismo existencial o vivencial, y sus diferencias con el cristianismo oficial, véase Francisco J. Carmona: "Jóvenes y Religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1935 al 2000", en *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid, Fundación Santa María, 2004.

compleja de lo que puede parecer *a priori*, que requiere una profundización exhaustiva desde la raíz propia de la identidad católica y su manifestación en la ausencia de práctica eclesial.

A continuación, se presentan y describen los distintos tipos de católicos no practicantes recogidos y originados a partir de nuestro estudio<sup>21</sup>.

### **3.2.1. Anticlericales religiosos.**

Este grupo está formado por jóvenes que se definen principalmente por su oposición y su enfrentamiento contra la jerarquía eclesiástica, desde los sacerdotes hasta la propia cabeza de la Iglesia, manifestada en la figura del Papa; en definitiva, y a nivel general, su animadversión se hace ostensible a todo el orden episcopal.

Es el grupo mayoritario de jóvenes universitarios no practicantes, junto con el de *autónomos independentistas* que veremos más adelante, y tiene una presencia importante en la defensa del *ethos* y la *cosmovisión* del católico no practicante en nuestros grupos de discusión. Se da mayoritariamente en las titulaciones universitarias de las áreas de Humanidades y Ciencias Sociales, con una distribución de edad sin diferencias significativas en el intervalo de 18 a 25 años, y con una presencia mayoritaria de hombres, que suelen ser más radicales contra el estamento eclesiástico que las mujeres.

Los jóvenes que se encuadran en esta categoría de *católicos no practicantes anticlericales religiosos* suelen partir de una experiencia negativa con respecto al clero, y proceden de la práctica religiosa, de ahí su anticlericalismo, que reposa en la propia experiencia, y no sólo en la opinión a nivel abstracto sobre el actuar de sacerdotes y religiosos, enmarcado en la globalidad de su vida y su labor pastoral.

---

<sup>21</sup> Se presentan bajo la forma de tipos ideales, al estilo weberiano. Es decir, hablamos de tipos puros que, sin embargo, en la realidad se entremezclan y combinan ante diversas situaciones y acontecimientos.

Dicha experiencia negativa se fundamenta en principalmente en tres aspectos:

- 1- Crítica al estilo de vida del clero, en el sentido de que no dan ejemplo con su vivir cotidiano de aquello que predicán, al nivel de la relación con los demás, la opulencia y la ausencia de pobreza, y la falta de humildad y cercanía ante los problemas de la gente.
- 2- Manipulación y excesivo control sobre la vida privada de las personas, orientado sobre todo a los comportamientos que tienen que ver con la moral afectiva y sexual de la persona.
- 3- Pensamiento excesivamente conservador e intransigente a todos los niveles, pero centralizado también en los temas de moral.

Los sacerdotes y religiosos, con su mal ejemplo y el desgaste progresivo de su imagen social ante la experiencia de estos jóvenes, son erigidos los principales culpables de que los jóvenes *católicos no practicantes anticlericales* hayan abandonado la práctica religiosa, dejando un hueco vacío importante tanto en las iglesias y parroquias como en los salones y centros parroquiales.

Según el análisis de su propio discurso, su fe y su creencia en Dios continúan intactas, pero han pasado a vivirla y alimentarla de forma individual y autónoma, alejados de la vida de la Iglesia y enfrentados o en oposición directa, al menos al nivel del pensamiento, a la jerarquía eclesial.

La forma de alimentar su creencia en Dios y vivir su fe es llevada a cabo, sobre todo, a través de la práctica de la oración, que suele realizarse de forma frecuente, si no diaria, sí al menos dos o tres veces por semana.

### 3.2.2. *Anticlericales no religiosos.*

Este grupo es algo más reducido que el anterior, si bien constituye uno de los polos centrales del discurso católico no practicante de nuestros grupos de discusión.

Está constituido igualmente por una mayoría de hombres, y con un intervalo de edad predominante de 18 a 20 años, por lo que tiene mayor apego entre los universitarios más jóvenes o de primeros cursos. Predomina en las titulaciones universitarias con un perfil científico- técnico.

Al igual que el grupo anterior, los jóvenes *anticlericales no religiosos* expresan principalmente su identidad en cuanto a la oposición a la jerarquía eclesiástica, manteniendo una opinión y una imagen bastante negativas frente a ella. La diferencia respecto de los *clericales religiosos* reside en que la fe de los no religiosos sí se ha resquebrajado a partir de la experiencia negativa con respecto al clero.

También proceden mayoritariamente de la práctica religiosa, si bien en este caso existe un pequeño grupo de jóvenes que no han practicado la religión católica nunca, formándose su visión negativa y su oposición al clero a partir de la opinión personal desde fuera, dejándose guiar por impresiones propias y por opiniones y experiencias de los demás.

En todo caso, actualmente su concepción de católicos no practicantes está más cercana a posiciones no religiosas, como pueden ser la indiferencia o el agnosticismo, que a posiciones netamente religiosas, pues la creencia en Dios no adquiere una significación relevante en su transcurrir cotidiano, ni alimentan su fe de ninguna forma explícita. Su creencia se encuentra más, por tanto, al nivel de las ideas y los planteamientos teóricos, pero sin influir significativamente en su existencia ni en la forma de vivir ni de comportarse.

### 3.2.3. *Autónomos independentistas.*

El grupo que nos ocupa es el más numeroso junto al primero, el de los *anticlericales religiosos*, y es el resultado de una de las posiciones más relevantes defendidas desde la ausencia de práctica religiosa en los grupos de discusión con los que hemos trabajado.

Se aprecia un mayor predominio de este grupo en el intervalo de edad de 19 a 22 años, no encontrándose diferencias significativas respecto de las carreras universitarias que cursan. Tampoco existen excesivas diferencias entre hombre y mujeres, si bien existen más hombres encuadrados en este grupo, lo cual resulta coherente con el carácter general más independiente de los hombres frente a la mayor dependencia de las mujeres, sobre todo a los niveles afectivo y sentimental.

Los *autónomos independentistas* tienen sus señas de identidad en la separación no traumática, ni conflictiva, sino pacífica y sin heridas internas, de la Iglesia, al nivel de la práctica religiosa. No existe, por tanto, oposición a la Iglesia como institución ni al clero como parte de la propia Iglesia. Ciertamente, tampoco existen unos sentimientos idílicos de amor, respeto y veneración. Más bien, la relación que estos jóvenes mantienen con la institución eclesial se define en términos de indiferencia y autosuficiencia con respecto a la mediación de la Iglesia católica.

No mantienen una postura explícitamente negativa hacia la Iglesia como institución, ni hacia sacerdotes y religiosos, ni han sido ellos los “culpables” de la ausencia de práctica eclesial de estos propios jóvenes, recayendo el peso de esa culpa en otros factores, que se agrupan en tres tipos:

- Falta de interés y motivación por la Iglesia y sus prácticas.
- Pertenencia a otros grupos no religiosos que tienen efectos socializadores en los jóvenes y sustituyen de alguna forma su pertenencia a los diversos grupos religiosos.

- Sentimiento profundamente arraigado de independencia y autosuficiencia respecto a la fe, al creer únicamente en la relación personal con la divinidad, sin mediaciones de instituciones ni personas.

Finalmente, de forma mayoritaria, proceden de la práctica eclesial, si bien existe un grupo numeroso que no ha practicado nunca la religión católica<sup>22</sup>.

#### **3.2.4. Culturalistas católicos.**

El cuarto grupo de nuestra tipología de jóvenes católicos no practicantes también ha gozado de una presencia relevante en los grupos de discusión, pues la idiosincrasia propia de este grupo de *culturalistas católicos* se encuentra en sintonía con gran parte de los jóvenes de hoy.

Existe mayor presencia de mujeres en este grupo, y se da en mayor proporción en las carreras llamadas “*de letras*”, es decir, de las ramas de Ciencias Sociales y Humanidades. Respecto a la edad, predominan sobre el resto los jóvenes de 21 años en adelante.

Los jóvenes integrantes de este grupo se caracterizan por formar parte de la Iglesia mediante la recepción del Bautismo y la Eucaristía, y por

---

<sup>22</sup> La práctica religiosa no conlleva haber recibido los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, pues éstos se consideran ritos sociales que son recibidos por la gran mayoría de la población, debido a la cultura católica imperante en España, incluso aún hoy, a pesar de que cada vez se dan más casos de no recepción de dichos sacramentos. En este sentido, el proceder de la práctica religiosa significa la asistencia a la misa dominical y la participación en la vida de la Iglesia a partir de una cierta edad más madura y por voluntad propia, más allá de los momentos puntuales de práctica religiosa en la infancia, por motivación de los padres y familiares y con objeto de la recepción del Bautismo y la Eucaristía. De hecho, de no realizarse esta puntualización, y si se considerara que una persona procede de la práctica religiosa solamente por haber recibido el Bautismo o la Eucaristía, o ambos sacramentos, prácticamente todos o una gran mayoría procederían de dicha práctica eclesial, y esto tampoco es real, ya que una persona que no ha tenido más relación con la iglesia que para recibir estos sacramentos no debe considerarse como procedente de la práctica religiosa.

permanecer impregnados de la cultura católica en su día a día, pero sin tener contacto ni participar en la vida de la Iglesia, ni al nivel de la misa dominical ni al de los grupos de fe.

No se encuentran en posición de enfrentamiento con la Iglesia ni son anticlericales. La diferencia con el grupo anterior de *autónomos independentistas* radica en que éstos presentan niveles más elevados de religiosidad, de forma autónoma e independiente de los dictados de la jerarquía católica, pero se preocupan de potenciar su fe de alguna manera. Ciertamente, la fe católica no es un pilar fundamental en su vivir cotidiano, sino más bien algo secundario, pero aún así, cuidan su fe en algún momento de la semana, sobre todo en algún rato de oración, fundamentalmente en situaciones complicadas para buscar ayuda o intercesión divina, y de lectura de la Biblia o de algún libro o reflexión de carácter religioso.

Sin embargo, el grupo de *culturalistas católicos* no se preocupa prácticamente por el cuidado de su fe, ni mucho menos es algo preferente en su vida, ni siquiera secundario. Se puede decir que son católicos de cultura católica, de ahí su denominación de *culturalistas*. Es decir, pertenecen a familias con larga tradición católica, en las que se ha bebido desde siempre de las fuentes del catolicismo, y la religión ha estado muy presente en el transcurrir diario familiar. Los padres de estos jóvenes son católicos practicantes y les han inculcado desde pequeños los valores y creencias propias del catolicismo. Asimismo, matricularon a sus hijos en colegios religiosos y, por tanto, también en el terreno educativo se han visto envueltos por la influencia de la cultura católica.

Estos jóvenes, mayoritariamente, se prepararon en sus colegios religiosos para recibir la Primera Comunión, pero su proceso en la fe quedó cortado tras la recepción del sacramento. A partir de ahí fueron “obligados” por sus padres a ir a misa hasta que llegaron a la pre-adolescencia, en donde se desvincularon de la práctica eclesial. Desde entonces no han vuelto a tomar parte en la vida de la Iglesia, al tiempo que la vivencia interior de su fe se ha ido desvaneciendo poco a poco, hasta llegar a ser casi inexistente.

No obstante, la impronta de la cultura católica en la que han sido socializados les hace percibirse a sí mismos como católicos no practicantes, debido también a que los valores católicos han sido internalizados en su persona. Así, se declaran a favor del matrimonio religioso, de educar a sus hijos en el catolicismo y de llevarlos a centros educativos católicos. Al mismo tiempo, se sitúan en contra de determinadas acciones que tienen que ver con la moral, como el aborto y la eutanasia.

A pesar de todo, están más cercanos a la indiferencia religiosa que a los niveles de religiosidad, pues la vivencia y el cuidado de su fe son prácticamente inexistentes.

### **3.2.5. Devotos de religiosidad popular.**

El último de los cinco grupos de los referidos a la tipología establecida al efecto de católicos no practicantes es el de los *devotos de religiosidad popular*. Es el menos numeroso, pero no por ello, menos importante. La temática en torno a la religiosidad popular como expresión de la fe de los jóvenes ha sido largamente estudiada y explicada en los grupos de discusión, lo cuales han profundizado sobre las manifestaciones populares de la fe.

No existen diferencias significativas entre hombres y mujeres, ni respecto de la edad de los jóvenes pertenecientes a este grupo. Por lo que respecta a la titulación universitaria, se da una mayor presencia de las carreras técnicas y de las sanitarias, aunque existe presencia en todas las ramas.

Este grupo tiene la especificidad de la relevancia que adquiere el fenómeno de la religiosidad popular en Andalucía. Al estudiar a los jóvenes católicos no practicantes de la Universidad de Granada, ya esperábamos *a priori* que la religiosidad popular tuviera un importante papel en la identidad y el comportamiento de los propios católicos no practicantes.

Esta expectativa inicial ha quedado constatada, con la formación de este tipo de católicos no practicantes existente entre los jóvenes de la Universidad de Granada, caracterizado por unos niveles medios de religiosidad, y al mismo tiempo, por una ausencia de práctica eclesial, en la que intervienen numerosos factores. Pero no es un grupo que se encuentre en una oposición explícita a la Iglesia ni a la jerarquía católica.

La forma en que estos católicos no practicantes expresan y cuidan su fe es a través de las distintas manifestaciones de religiosidad popular, tales como las procesiones, en las cuales la Semana Santa adopta un papel predominante, las romerías o la devoción popular a alguna imagen que represente a la Virgen María, los santos o algún momento de la vida de Jesús, especialmente su pasión.

Lo que diferencia a este grupo del resto, respecto de la forma de cuidar su fe, es que para los *devotos de religiosidad popular* la pertenencia a una Hermandad o Cofradía religiosa sí es un aspecto central en sus vidas, no algo secundario. Lo que ocurre es que la centralidad de esta pertenencia tiene en ocasiones un sentido más folklórico que religioso, por lo que no se puede decir que la religiosidad sea un pilar fundamental a nivel interior. No obstante, como queda dicho, estos jóvenes tienen unos niveles medios de religiosidad.

Ciertamente, es un grupo de católicos no practicantes bastante peculiar, pues sí están insertos en la vida de la Iglesia, ya que las Hermandades y Cofradías forman parte de la propia Iglesia, por lo que siguiendo el criterio establecido para la definición de católico no practicante, se encontrarían fuera de dicha definición. Sin embargo, la religiosidad popular no ha de considerarse dentro de la práctica eclesial, pues en la mayoría de los casos, las Hermandades y Cofradías funcionan de forma autónoma y aislada de la parroquia, teniendo el epicentro de su vida cofrade en la Casa Hermandad. Asimismo, el hecho de que el sentimiento religioso se mezcle con el folklore y con otro tipo de motivaciones hace que la religiosidad popular quede fuera de la práctica eclesial.

Además, curiosamente, a pesar de ser un grupo activo relacionado con la vida de la Iglesia, aun con las peculiaridades esgrimidas, se encuentra en el punto de mira de la jerarquía eclesiástica, que en muchos casos no entiende y juzga como inapropiados los comportamientos y la forma de entender la religiosidad de este tipo de jóvenes.

En todo caso, en Andalucía supone una forma de expresión del ser católico no practicante nada desdeñable.

Existen también católicos practicantes dentro de las Hermandades y Cofradías religiosas, obviamente, pero no son de interés en nuestro estudio, por lo que nos hemos centrado en la pertenencia a una Hermandad o Cofradía siendo considerado católico no practicante.



## 4. JUVENTUD.

### 4.1. Introducción al concepto de juventud.

Hablar de Juventud supone hacerlo de un término de extraordinaria complejidad conceptual, que ha traído consigo una rica y abundante producción de literatura sociológica, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XX, al existir diversos enfoques y teorías que abordan de forma directa el tema de la juventud dentro del ámbito de las Ciencias Sociales.

La juventud es una categoría creada socialmente, esto es, una construcción social, no biológica. Muy genéricamente, la juventud supone la transición desde la niñez a la vida adulta. No obstante, no existen límites fijos de edad para la juventud, precisamente porque estos límites varían en función de convencionalismos sociales propios de las pautas y características propias de cada tipo de sociedad. Por tanto, el concepto de juventud no ha permanecido inmóvil a lo largo de los siglos, sino que ha variado en algunas de sus características con el fin de adaptarse a cada tipo concreto de sociedad<sup>23</sup>.

En la actualidad, el acceso al mundo adulto se produce tras una fase dilatada y, sobre todo, difusa. Nadie sabe con exactitud cuándo es considerado plenamente adulto un joven.

La juventud ya no es considerada como algo transitorio y provisional, sino como una fase duradera, continuada, con especificidad propia y susceptible de prolongarse casi indefinidamente, de ahí que queden desbordados los límites de la juventud. De esta forma, asistimos en el presente a la “juvenilización” de la sociedad. La juventud se ha convertido en uno de los mayores valores de la posmodernidad, y los jóvenes se están convirtiendo cada vez más en un grupo con una elevada repercusión en la dinámica de las sociedades posmodernas.

---

<sup>23</sup> Iglesias de Ussel, Julio: *La familia y el cambio político en España*. Madrid: Tecnos, 1998.

Igualmente, el concepto de juventud no es homogéneo, ya que bajo esta palabra se encierran mundos totalmente diferentes, que no pueden ser definidos sólo desde unas características psicológicas, comunes a esos tramos de edad, sino que han de ser ubicados en sus posiciones de clase y en las coordenadas históricas en que crecen y maduran. Por tanto, no existe propiamente una juventud, sino muchos tipos de juventudes.

## 4.2. ¿Jóvenes o juventud?

Existen dos enfoques contrarios en la forma de analizar la juventud<sup>24</sup>: el primero, ve a la juventud como un grupo social en sí mismo, específico, delimitado y aislado del resto de la sociedad. El segundo considera que no se puede hablar de juventud en sí misma, sino de muchos tipos de jóvenes muy diferenciados unos de otros.

### 4.2.1. Juventud como grupo social homogéneo.

Este grupo es el mayoritario dentro de la teoría sociológica de la juventud, y bebe sobre todo de las fuentes del funcionalismo y de las teorías de la cultura juvenil. Una buena prueba de que este enfoque resulta mayoritario la encontramos en el hecho de que la gran mayoría de los estudios realizados en España sobre la juventud procedentes del Instituto de la Juventud, de las administraciones públicas o de empresas y fundaciones privadas, toman a la juventud como un grupo social homogéneo, específico, diferenciado y aislado del resto de la sociedad, a través de considerarla como generación<sup>25</sup>, utilizando como técnica de investigación la encuesta sociológica, que permite la

---

<sup>24</sup> Para analizar cada uno de estos dos enfoques voy a seguir como base a Martín Criado, Enrique: *Producir la juventud*. Madrid: Istmo, 1998.

<sup>25</sup> El concepto de generación puede definirse como el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, e implica tener el mismo rango o intervalo de edad, que suele ser de 15 años, y tener algún contacto vital.

generalización de los resultados al conjunto de la población joven, siempre dentro de los límites de validez y fiabilidad de la estadística.

Existen dos claros precursores de este primer enfoque: Mannheim y Ortega y Gasset. Ambos teorizan sobre la sociedad en términos de generaciones, por lo que no dividen la sociedad en clases sociales, sino en generaciones. En este sentido, para Ortega y Gasset, el sujeto de las transformaciones en la sociedad ya no es el proletariado, como en la teoría marxista, sino la juventud. Por tanto, se produce una sustitución de las clases sociales por las clases de edad como motor de la historia.

Por otra parte, la Escuela de Chicago, dentro de este primer enfoque, introduce la perspectiva subcultural de la juventud. Igualmente, la teoría de la construcción psicológica de la adolescencia otorga a este periodo de la vida humana, junto con una serie de características y pautas de acción determinadas, la categoría de universal, por lo que asume de forma implícita que existe una cultura propia, o al menos una determinada forma de ser, que afecta a todos los jóvenes.

Pero quizá las máximas exponentes de este enfoque son las teorías de la cultura juvenil, que dominan claramente el espectro teórico en torno a esta cuestión durante las décadas de los 50 y 60 del pasado siglo XX.

En estas teorías se habla ya por vez primera de forma explícita de la existencia de una cultura común a todos los jóvenes. Este concepto de cultura juvenil fue introducido por Talcott Parsons en 1942 en estos términos:

*“El alargamiento de la estancia en instituciones educativas separa a los jóvenes, no sólo del sistema productivo, sino incluso de las relaciones de clase. En los institutos se estaría formando una cultura adolescente totalmente distinta de la adulta (en la que participarían todos sin distinción de clase) con un sistema autónomo de normas y valores, esencialmente hedonista e irresponsable.”*

Estas teorías ven la sociedad como una dicotomía entre dos grupos de edad opuestos y completamente diferenciados: los jóvenes y los adultos. Ambos grupos están separados por una cultura que les es propia y específica, y que les sirve para diferenciarse del otro grupo en cuestión.

Otros autores importantes que se sitúan dentro de este enfoque son Daniel Bell, Torregrosa, Amando de Miguel, Zárraga, Cecilio de Lara, Gil Calvo, López – Cerero, González – Anleo, etc.

J. Avelló Florez y A. Muñoz Carrión destacan especialmente tres valores como propios de la cultura juvenil: la sinceridad, la tolerancia y la solidaridad. Además, una serie de rasgos típicos de los jóvenes acompañan a estos valores, como son el grupo de iguales como referencia, el ocio y el tiempo libre, la cultura de la noche, la influencia de la moda, la idolatría de personajes famosos del mundo de la música, del deporte, de la cultura, etc. Todos estos rasgos formarían el núcleo central de la cultura juvenil.

#### **4.2.2. Juventud como grupo heterogéneo que da lugar a muchos tipos de jóvenes.**

El segundo enfoque al analizar la juventud es el que ve a la propia juventud como un grupo heterogéneo y dispar que no forma un todo homogéneo. Por tanto, este enfoque no habla de una sola juventud, sino de muchos jóvenes muy distintos entre sí, que lo único que tienen en común es la edad. Esto quiere decir que dentro de este enfoque se asume que entre los jóvenes existen grandes diferencias en función, sobre todo, del ambiente social, cultural y económico en el que se desenvuelven estos propios jóvenes.

En primer lugar, aparece una fuerte crítica a las teorías de la cultura juvenil en la teoría del etiquetaje, a través principalmente de Friedenberg, al afirmar que las teorías de la cultura juvenil se construyen a partir de una minoría que adquiere una enorme visibilidad, transformándose en representante de todo el grupo juvenil, esto es, a partir de la acción y el

comportamiento de una minoría de jóvenes, al resto de jóvenes se les etiqueta con esas mismas pautas de acción y comportamiento.

Igualmente, dentro de la misma teoría del etiquetaje se estudia el papel de las instituciones, especialmente los *mass media*, en la construcción de las culturas juveniles y de los problemas sociales en general.

En esta nueva vertiente de crítica a las teorías de la cultura juvenil se sitúan la Nueva Sociología de la Juventud británica y la nueva teoría subcultural, tomando como concepto primero el de clase social.

Por otra parte, desde el centro de Sociología de la Educación y la Cultura se parte de un marco teórico en el cual los estudios rompen con la imagen de una juventud unificada y de una cultura juvenil. Su máximo exponente es P. Bourdieu, que afirma con rotundidad que *“la juventud no es más que una palabra”*.

Dos autores importantes que niegan la imagen de la juventud como grupo social homogéneo son Alberto Moncada y Enrique Martín Criado (1998). Moncada admite que no existe una adolescencia (juventud), sino muchas y, por tanto, no es posible hablar de una subcultura juvenil. Mientras tanto, Martín Criado, niega los postulados de las teorías funcionalistas y culturalistas, al tiempo que establece una hipótesis de partida al respecto: la juventud no forma un grupo social; los jóvenes sólo tienen en común la edad. Este autor sostiene que considerar a la juventud como grupo social significa, al mismo tiempo, negar la importancia de la clase social en la dinámica de las sociedades.

Por su parte, Manuel Espín Martín<sup>26</sup> afirma que sólo es posible hablar de jóvenes, y no de juventud, ya que no es posible sintetizar un abanico tan amplio de estilos de vida y de tipologías como el que existe en la actualidad entre los jóvenes en un solo sustantivo.

---

<sup>26</sup> “La imagen de los jóvenes en los medios de comunicación: de la noticia al espectáculo”, en Rodríguez, Félix (ed.): *Comunicación y cultura juvenil*. Barcelona: Ariel, 2002.

En este sentido, se han realizado algunos trabajos empíricos que muestran las diferencias existentes entre los jóvenes según la clase social, la raza o la etnia, y la cultura. Todos estos trabajos se apoyan en la tesis de que los jóvenes no forman un grupo social homogéneo. Algunos de ellos son los siguientes:

En primer lugar, A.C. Comín y J. N. García-Nieto llevaron a cabo un trabajo sobre la juventud obrera de Cornellá, en Cataluña. Bajo el marco teórico del estructuralismo marxista observaron la importancia fundamental de la pertenencia de clase, puesto que esta juventud obrera tenía muy pocas cosas en común con otros jóvenes, como estudiantes, clases medias, etc.<sup>27</sup>

Por su parte, Arthur Pearl<sup>28</sup> realizó un estudio sobre la juventud de clase baja en Estados Unidos, llegando a la conclusión de que estos jóvenes tienen un estilo de vida y una cultura distinta a la del resto de jóvenes, dando lugar, debido a este motivo, a graves problemas de fracaso escolar o, en su caso, de salida o marginación del sistema educativo, a causa del déficit cultural, económico y lingüístico que acarrearán con respecto al resto de jóvenes.

Por último, David P. Ausubel<sup>29</sup> realizó un estudio entre la juventud maorí y pakeha<sup>30</sup> de Nueva Zelanda. Gracias a esta investigación observó que los alumnos maoríes estaban asimilando las aspiraciones académicas y vocacionales pakeha, debido al escaso contacto entre padres e hijos, y al mayor contacto con los jóvenes pakeha, aunque seguían existiendo notables diferencias entre ambos. En este sentido, es preciso indicar que la cultura maorí tiende a minusvalorar el sistema educativo y los valores vocacionales a largo plazo, inclinándose hacia satisfacciones hedonistas, debido sobre todo a sus bajos ingresos y al alto número de familias numerosas. Esta cultura no se preocupa por lograr prestigio ocupacional. Por el contrario, valora más las

---

<sup>27</sup> Martín Criado, Enrique: *Producir la juventud*. Madrid: Istmo, 1998.

<sup>28</sup> “La juventud en la clase baja”, en Sherif, Mustafaf y Sherif, Carolyn W.: *Problemas de la juventud*. México: Trillas, 1970.

<sup>29</sup> “Integración cultural psicológica en la moderna juventud maorí”, en Sherif, Mustafaf y Sherif, Carolyn W.: *Problemas de la juventud*. México: Trillas, 1970.

<sup>30</sup> La juventud maorí es la nativa de Nueva Zelanda, mientras que la juventud pakeha es aquella que tiene descendencia predominantemente europea en el contexto de las relaciones sociales de Nueva Zelanda, esto es, que no es maorí.

relaciones personales y el estatus derivado, la ayuda, la generosidad, la hospitalidad y la sociabilidad cuentan mucho más que la puntualidad, el ahorro y el orden. Dentro de este contexto, los jóvenes maoríes suelen dedicar mucho tiempo del día al trabajo en la casa, en el campo y en el establo, en detrimento de la escuela<sup>31</sup>.

#### **4.2.3. Perspectiva de unión entre juventud y jóvenes.**

En lo que respecta a esta controversia entre los dos enfoques expuestos con anterioridad, a mi entender existen notables y significativas diferencias entre los jóvenes en función de características tales como la clase social, la etnia, la cultura, el tipo de hábitat y la edad. Sin embargo, a pesar de estas diferencias se repiten en la gran mayoría de los jóvenes una serie de regularidades, sobre todo en cuanto a pautas de acción y comportamiento se refiere. No obstante, esto no quiere decir que los jóvenes formen una cultura juvenil específica, ya que la sociedad no representa una oposición o dicotomía constante entre dos grupos de edad: jóvenes y adultos, sino más bien una continuidad de pautas de acción y comportamientos sociales, aunque revestidos de formas externas y costumbres diferentes.

Por tanto, abogo por una postura intermedia entre la juventud como grupo social homogéneo y los distintos tipos de jóvenes diferentes unos de otros. Pues es cierta la gran heterogeneidad existente entre la juventud, debido a la gran pluralidad de jóvenes que, en muchas ocasiones, poco tienen que ver unos con otros, tanto a nivel de valores, como de estilo de vida, pautas de acción y comportamientos, formas de consumo, actitud ante los estudios y el mundo del trabajo, etc. Pero al mismo tiempo existen espacios de la vida social pensados y ejecutados exclusivamente para la juventud, ligados sobre todo con el ocio y el uso del tiempo libre.

---

<sup>31</sup> Todo esto denota ciertos vestigios de la situación que vivía la juventud en las sociedades tradicionales.

En este sentido, aunque el ocio y el tiempo libre han dejado de ser propiedad exclusiva de los jóvenes, pasando a formar parte de la cotidianeidad de la vida de la gran mayoría de las personas, con independencia de su edad, origen y clase social, etnia, entorno familiar o creencias y valores, sí es cierto que los jóvenes han buscado y han creado espacios sociales adaptados en exclusividad para el desempeño de su ocio y tiempo libre. Así, el fenómeno del botellón es un claro ejemplo de espacio social en el cual el joven expresa y siente su propia identidad de joven a través del desempeño de un ocio y tiempo libre marcado por un innegable estilo, que simboliza y se convierte en estandarte de la juventud actual que, asimismo, separa al joven del adulto en mundos y formas de ocio diferentes.

#### **4.3. Factores que condicionan e influyen en el concepto de juventud.**

A pesar de su amplitud y diferenciación, es preciso acotar el concepto de juventud de alguna forma, por lo que se suele delimitar siempre por cohortes de edad establecidas de forma consensuada por la sociedad del momento. Sin embargo, en nuestra sociedad actual cada vez se habla más de un nuevo concepto de juventud de carácter más cualitativo, que no se centra en unos límites de edad para acotar el concepto, sino que toma como criterio el espacio vital que separa a dos condiciones o estilos de vida: un modo de integración ligado a la familia de origen, y otro al trabajo y a la creación de un nuevo núcleo familiar. En este sentido, las cuatro condiciones que definen a los adultos de pleno derecho, según algunos autores<sup>32</sup> son: trabajo fijo, pareja estable, domicilio fijo y descendencia. Por tanto, el paso definitivo de la juventud a la edad adulta puede establecerse como el tránsito de la precariedad a la estabilidad, a nivel tanto emocional como laboral, sentimental y familiar, lo cual supone un proceso mucho más completo que el pasar de la juventud a la edad adulta al cumplir una determinada edad.

---

<sup>32</sup> Enrique Gil Calvo, José Avelló y Antonio Muñoz: “La comunicación desamparada. Una revisión de paradojas en la cultura juvenil”, en Rodríguez, Félix (ed.): *Comunicación y cultura juvenil*. Barcelona: Ariel, 2002

En este sentido, actualmente nos encontramos con dos problemas principales por lo que la juventud no puede abandonar el estado de precariedad, alargando su período de juventud:

#### **4.3.1. El paro juvenil.**

Cuando se habla de la situación de los jóvenes en el mercado de trabajo, lo primero que se suele destacar es su posición de desventaja con respecto a los adultos. El indicador que con mayor frecuencia se utiliza es la tasa convencional de paro. El paro en las edades juveniles siempre ha sido mayor que en el resto de las edades, además de que la inserción laboral que lleva a la consecución del primer empleo siempre es dificultosa para el grupo juvenil. A esto, hay que añadir la situación de inestabilidad que está atravesando el mercado de trabajo debido a la fuerte crisis económica que asola España y, en general, el conjunto de la Unión Europea, desde el año 2008, y que ha provocado unas cifras de desempleo históricas en nuestro país, con una cifra de 4.978.300 de parados en noviembre de 2011 (21,52% de la población activa española), según datos del Instituto Nacional de Estadística.

Por tanto, con una situación laboral como la actual, el problema de inestabilidad laboral para los jóvenes se acentúa aún más, haciendo muy difícil el objetivo de la consecución de un empleo fijo y duradero, que pueda hacerles dar el salto definitivo de la precariedad a la estabilidad.

Asimismo, existe una notable divergencia entre la incidencia del paro en los varones y en las mujeres, que ha variado a lo largo del tiempo. Durante la primera crisis, mediados de los setenta, el paro afecta por igual a los dos sexos, aunque las mujeres llevan una peor parte. Durante el período de recuperación, el paro masculino disminuye de forma muy sustancial, pero el paro femenino sólo mejora de forma paulatina. Durante este período se produce un claro proceso de feminización del paro, que dura hasta hoy. Sin embargo, la última crisis ha afectado más gravemente a los varones, derivado

sobre todo del hundimiento del sector de la construcción, mayoritariamente masculino, si bien la crisis se ha extendido ya a todos los sectores de actividad y está arrasando el mercado de trabajo a todos los niveles.

#### **4.3.2. Dependencia y autonomía de la familia.**

La dependencia económica y residencial de los jóvenes con respecto a su familia de origen, es actualmente muy prolongada en el tiempo y está incluso alargándose cada vez más, debido a la fuerte caída de la nupcialidad, aunque en España la pauta social imperante aún de forma mayoritaria entre los jóvenes es la formación de una familia a través del matrimonio civil o religioso, y el retraso en la edad de contraer matrimonio, provocado por la inestabilidad y precariedad laboral, que conlleva a su vez mayor dificultad para la independencia económica y la adquisición de vivienda, así como por los valores propios de la Posmodernidad, que incitan al joven a vivir inmerso en el hedonismo y la autorrealización constantemente, quedando postergado en muchos casos todo compromiso sentimental estable hasta una edad más madura.

Las encuestas de juventud realizadas en España, especialmente las del Instituto de la Juventud y la Fundación Santa María, evidencian una emancipación muy tardía de los jóvenes españoles del hogar familiar. En el año 2008<sup>33</sup>, sólo a partir de los veintiocho años (veintisiete en el caso de las mujeres) son mayoría los jóvenes que se han emancipado.

#### **4.3.3. Edad.**

Como queda dicho más arriba, la edad es importante a la hora de hablar de juventud, aunque no es crucial, pues existen otros factores antes

---

<sup>33</sup> Según datos del Instituto de Juventud (INJUVE).

desarrollados que adquieren incluso más importancia a la hora de hablar de juventud.

La edad sirve sobre todo para tener una referencia y poder acotar con plena objetividad el concepto de juventud, pues el resto de factores tienen un componente más subjetivo, al ser de carácter cualitativo.

Los límites de edad que se suelen imponer a la juventud, tanto por arriba como por abajo, varían en función de las características del estudio que se emprenda o de los intereses de quien estudie a la juventud, atendiendo a unos fines determinados.

Sin embargo, casi siempre se suele utilizar un intervalo de edad aprobado tácitamente por la mayoría de los estudiosos de la juventud. Dicho intervalo comprende de los 15 a los 30 años. Hasta hace pocos años, este intervalo se cifraba de los 15 a los 25 años, pero ha quedado ya aprobada socialmente la prórroga hasta los 30 años, para considerar a un individuo socialmente como joven, como causa de la existencia de una nueva percepción de los problemas de los jóvenes, que trae como consecuencia un alargamiento del estado de juventud.

Obviamente la percepción de la vida, el estilo y ritmo de vida y la propia madurez humana, en cuanto a la afectividad, la experiencia de vida, etc., no son iguales en los primeros años de este intervalo de juventud que en los últimos años, pertenecientes a la llamada *segunda juventud*, que comprendería de los 25 a los 30 años. No obstante, se suele englobar a esta *segunda juventud* dentro de la edad juvenil. En estos últimos años hasta los 30, el joven suele ir dando pasos cada vez mayores para pasar de la precariedad a la estabilidad en todos los órdenes de su vida.

Asimismo, por abajo, el intervalo de 15 a 17 años, también adquiere un componente distinto al del resto de la juventud: la adolescencia, marcada por la inestabilidad afectiva y sentimental, y el tránsito de la infancia a la juventud, y que da comienzo por lo general alrededor de los 12-13 años, pero a partir de los 15 adquiere su máximo esplendor hasta los 17, aproximadamente.

Por lo tanto, he querido establecer tres períodos diferenciados dentro del intervalo de edad socialmente aceptado para hablar de juventud:

- *Adolescencia tardía o pre-juventud*: comprende, como queda dicho, de los 15 a los 17 años, aproximadamente.
- *Juventud*: va de los 18 años, que supone la mayoría de edad y el paso a la Educación Superior, hasta los 24 años, aproximadamente, momento en el cual el joven ha terminado sus estudios y se dispone a buscar trabajo, o bien indica, generalmente, el momento en el que se accede a un puesto de trabajo mejor y con una mayor estabilidad, si el joven se encuentra trabajando desde los 18 años.
- *Segunda juventud*: oscila entre los 25 y los 30 años. El joven gradualmente se va acercando más a la estabilidad en todos sus órdenes, al tiempo que comienza a ir dejando atrás la precariedad ligada por naturaleza a la juventud.

Para la realización del estudio que nos ocupa, se ha establecido un intervalo de edad para hablar de juventud que va desde los 18 años, edad mínima de ingreso en la Universidad, hasta los 30 años, respetando así por arriba los límites socialmente aceptados de la juventud. Por lo tanto, diferenciaremos entre *juventud* y *segunda juventud*, obviando la etapa de *adolescencia tardía o pre-juventud*, al incluir como objeto de estudio únicamente a los jóvenes universitarios.

Dicho intervalo ha quedado establecido a sabiendas de las complicaciones y de la simplificación que la edad supone al hablar de la juventud, pero siendo conscientes, igualmente, de que es la mejor manera de acotar de forma objetiva el concepto de juventud.





**SEGUNDA PARTE:**  
***FACTORES QUE***  
***INCIDEN EN LA***  
***DECANDENCIA***  
***DE LA***  
***PRÁCTICA RELIGIOSA***



## 1. CAÍDA DEL MURO DE LA MODERNIDAD Y ADVENIMIENTO DE LA POSMODERNIDAD.

### 1.1. Introducción.

A partir de los años sesenta y setenta del pasado siglo XX, comienza a verse superada la era de la Modernidad en el plano social, a través del pensamiento y reflexión de sociólogos y científicos sociales, como Baudrillard, Vattimo, Leotardo, Lipovetsky, Bourdieu o Foucault, por citar sólo algunos de los ejemplos más notorios.

Estos pensadores, junto con otros teóricos de la Posmodernidad, comienzan a vislumbrar que los cimientos de la Modernidad se resquebrajan, poniendo en peligro la estructura moderna.

Tal es así, que con la Posmodernidad se advierte no sólo el comienzo de una nueva era, sino el fin definitivo del sistema de certezas y credulidades que ha acompañado a la Modernidad, en definitiva, el derrumbe de esa estructura moderna que dominó la esfera social desde la Revolución Industrial en el siglo XVIII, y que ha permanecido en la cúspide del pensamiento social durante gran parte del siglo XX.

No obstante, esto trae sus propias discrepancias, según autores. Para unos, la Posmodernidad es ante todo una época de antimodernidad, de ajuste de cuentas con la Modernidad, en la que se rechaza tanto el pensamiento como el estilo de vida modernos. Supone, por tanto, la superación de la concepción de la razón contextualizada en la era moderna y el surgimiento de un nuevo ordenamiento social, político, cultural y global; supone también la concepción de una sociedad y un hombre diferentes; igualmente supone la superación de la Modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades, de fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. Esta visión de la Posmodernidad se encuentra en la línea de las aportaciones de autores como Habermas, Lyotard o Vattimo.

Para otros, la Posmodernidad no supone una superación del estado de Modernidad, sino un paso más allá de la propia Modernidad, pero dentro del continuum de ésta. Así, un importante autor como A. Giddens (1997), denomina a la sociedad actual como radicalmente moderna, considerando el estado actual como de *Alta Modernidad* o *Modernidad tardía*. Giddens plantea la pertinencia del uso del término “postmodernidad”, a la hora de contextualizar la forma en la que se desenvuelven actualmente los sistemas sociales, políticos y culturales. La idea que subyace en el autor es establecer si se han producido cambios significativos en relación a lo que se entiende como “modernidad”, o si por el contrario, no se han llevado a cabo dichos cambios o no han sido significativos. Giddens evita en todo momento hacer uso del término Posmodernidad a la hora de conceptualizar la forma en que se desenvuelven en la actualidad los sistemas sociales, políticos y culturales, pues considera que lo que se ha producido en la esfera social actual es una profundización y radicalización de las consecuencias de lo moderno, o como él mismo denomina, “*consecuencias de la Modernidad*”, lo que supone que la nueva situación no conlleva un corte respecto de la Modernidad, al no producirse cambios significativos respecto a lo que es entendido como Modernidad desde su perspectiva clásica.

Otros autores se muestran igualmente reticentes a la hora de abordar el concepto de “postmodernidad” para hablar de la época actual, al mostrarse más cercanos a la dimensión de continuidad que a la de discontinuidad entre la época moderna y la actual. De esta forma, suelen emplear otros términos o denominaciones diferentes que sustituyen al generalizado de “posmodernidad”. Así, Rosa María Rodríguez Magda (1989), desde la filosofía, aunque cercana también al campo de lo social, denomina a la situación actual como “transmodernidad”, puesto que actualmente se trascienden los límites de la Modernidad, y estamos ante un mundo globalizado en constante transformación, en el que se traspasan las fronteras de tiempo y espacio en todos los órdenes de la vida social y cultural. La Transmodernidad, para la autora, por tanto, no es una meta, sino la descripción de la realidad que atravesamos, un punto de no retorno ante las antiguas certezas modernas. El prefijo “trans” conlleva además de los aspectos de transformación, la necesaria

transcendencia de la crisis de la modernidad, retomando sus retos pendientes, tanto éticos como políticos (igualdad, justicia, libertad, etc.), pero asumiendo las críticas posmodernas.

Por su parte, Zygmunt Bauman (1999) también rehúye del término “postmodernidad”, inclinándose por denominar al período actual como “*modernidad líquida*”. De hecho Modernidad y Posmodernidad son desplazadas del vocabulario de Bauman por los términos *modernidad sólida* y *modernidad líquida*, a través de los cuales caracteriza lo que considera dos caras de la misma moneda. Este autor se centra en la búsqueda de la identidad. En la *modernidad líquida*, las identidades se transforman constantemente, cambiando de forma. Éstas parecen estables desde fuera, pero desde el interior del propio sujeto aparecen la fragilidad y el desgarramiento constantes. La identidad en esta *modernidad líquida* busca reflexivamente la autonomía e independencia del resto, y la constante autorrealización, al tiempo que es inconclusa en sí misma.

## **1.2. Fin de la Modernidad y derrumbe de los muros de la ciencia, la razón y el progreso.**

En todo caso, tanto si consideramos a la Modernidad como el fin de una época o un punto y aparte en la historia, como si la consideramos como un punto y seguido, lo cierto es que la era moderna y los cimientos que la encumbraron, tal como se le han considerado desde la perspectiva clásica, han agotado su crédito en la época actual.

### **1.2.1. Postulados básicos de la Modernidad.**

Estos cimientos sobre los que se asentó la era moderna constituyen los postulados básicos de la Modernidad, los cuales han sido ya ampliamente expuestos y explicados innumerables veces por una gran cantidad de autores, al tiempo que son ampliamente conocidos en la teoría sociológica. No es este,

por tanto, el lugar para entrar en profundidad en el análisis de la Modernidad, si bien es necesario aludir brevemente en forma resumida a dichos postulados para hallar el origen y los antecedentes del estado actual de Posmodernidad.

#### 1.2.1.1. Progreso, ciencia y razón.

La Modernidad es el tiempo de las grandes utopías sociales, en el que se persigue el sueño de la transformación de la sociedad. Existe, por tanto, una gran inquietud y una enorme conciencia social. Se trabaja constantemente por la mejora de la sociedad, al considerar que la mejora del proyecto social trae consigo también una ganancia a nivel individual. La sociedad se encuentra en el centro del análisis y del pensamiento moderno, mientras que la mejora del proyecto individual de la persona viene dada por la transformación de las estructuras sociales. En la línea de este proyecto social se encuentran algunos acontecimientos como los movimientos estudiantiles de mayo del 69, o los movimientos feminista y ecologista.

El proyecto social de la Modernidad tiene su arraigo en la fe en el progreso de la sociedad, que caracteriza el período moderno, según la cual la sociedad avanzaría inexorablemente hacia una mejora constante, en definitiva, un progreso sin retorno, a través del cual, y según palabras de L. González Carvajal (1993: 137), *“todos los hombres modernos se incorporarían a la Gran Marcha de la Historia”*.

Asimismo, existe en el pensamiento moderno una fe ciega en la razón y en el avance de la ciencia, que también provocarían y facilitarían esa transformación de las estructuras sociales que se encuentra bajo la cabecera de la utopía moderna.

Sin embargo, en los últimos cincuenta años, todas las esperanzas de utopía y transformación, de progreso, ciencia y razón, de avance social se han manifestado inconsistentes y se han venido abajo. Aunque es cierto que la ciencia ha traído consigo grandes avances a nivel social, beneficiando de

manera notable al conjunto de la humanidad, como el descubrimiento de curas para determinadas enfermedades hasta entonces mortales, por poner sólo un ejemplo, también ha provocado o, en todo caso, ha posibilitado algunas tragedias mundiales que han asolado gran parte de la humanidad, trayendo consigo innumerables víctimas y tragedias humanas, como el caso del Holocausto judío o las tragedias de Hiroshima y Nagasaki. Asimismo, y como consecuencia de la aparición de la cara menos buena de la ciencia, la fe en el progreso se ha resquebrajado también, al constatarse que la sociedad no avanza ya únicamente y de manera consolidada hacia el ideal progresista que se había propagado desde la esfera de la Modernidad.

Por otra parte, la Modernidad se caracteriza por la racionalización de la existencia, de tal manera que se ensalza a la razón con honores de diosa, por herencia del pensamiento ilustrado que emana de la Revolución Francesa, y que hace girar todo el universo humano y social alrededor de la razón. Por tanto, en el período moderno se da una continua exaltación de la razón, al tiempo que se prioriza igualmente la libertad. Ambas, razón y libertad, confluyen en el ideal de la autonomía del hombre moderno.

Fruto del imperio de la razón, la vida social moderna se desarrolló en tres mecanismos racionalizados que la determinaron y configuraron el proyecto moderno o, como lo denomina Jesús Conill<sup>34</sup>, *capitalismo democrático*:

- El Mercado como racionalidad económica (relaciones de producción y consumo).
- El Estado como racionalidad política y jurídica (autoridad de la ley y de los derechos universales para el bien común y la libertad social).

---

<sup>34</sup> Según tesis esgrimida a lo largo de su obra: *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1991.

- El Derecho como racionalidad jurídica (asegura derechos y libertades individuales y colectivas para pasar al Estado social de Derecho).

Pero el racionalismo moderno, desprovisto ya de la aureola romántica de tiempos pasados, se viene abajo también. La confianza plena e ingenua que los ilustrados depositaron en la razón se llegó a convertir en tiranía de la razón, y la propia Modernidad se encargó de corregir en parte dicha confianza desmedida. Se puede decir que la modernidad creía irracionalmente en la razón. Pero, como decimos, el castillo de naipes formado en torno a la soberanía absoluta de la razón se viene abajo, ayudado por algunos pensadores como Marx, que se encargó de recordarnos cuánto perturban a la razón intereses del tipo económico o de clase social, aunque en el fondo de su persona continuaba creyendo en las posibilidades de la razón.

En conclusión, si bien la Modernidad condujo a algún tipo de desarrollo social, lo propició solamente para aquellos que idearon este proyecto, esto es, los países europeos y occidentales, al no adaptarse fácilmente a las distintas realidades socioeconómicas y políticas que existieron en el mundo. Pero incluso en Occidente, se derrumbó el mito y los ideales modernos de ciencia, progreso y razón, por los efectos perniciosos de éstos.

#### **1.2.1.2. El mito de Prometeo como expresión de la Modernidad.**

El mito de Prometeo es en su origen un mito de origen griego. Sin embargo, es transformado a partir de la época renacentista, convirtiéndose en el gran mito de la Modernidad, de tal manera que la era moderna se ve representada y simbolizada en el dios mitológico Prometeo. Este mito de Prometeo formula el espacio mítico de todas las utopías de la Modernidad, desde la utopía de Tomás Moro en adelante. Incluso tiene presencia en el pensamiento crítico de la Modernidad burguesa, por lo que contiene también una clave del pensamiento utópico de Marx.

La Modernidad encuentra su identidad, por tanto, en la figura mitológica de Prometeo. De la misma manera, el hombre moderno se identifica con Prometeo.

Prometeo, desafiando la ira de Zeus, roba del cielo de los dioses el fuego para inculcar a los hombres el alma. Con el fuego comienza el desarrollo de la civilización, desencadenando el progreso de toda la humanidad, a pesar del castigo que le es impuesto por Zeus, debido a su actitud rebelde.

Muchos pensadores encuentran en Prometeo la figura sobre la cual expresan su ideología de progreso dentro del contexto moderno. Así, Goethe le dedica una oda y un fragmento dramático<sup>35</sup>. A su vez, Fichte lo eligió como símbolo de su ideología. Pero quizá el autor más significativo que aborda y profundiza sobre la figura mitológica de Prometeo es, como queda dicho más arriba, Karl Marx, quien llegó a afirmar que “*en el calendario filosófico, Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires.*”<sup>36</sup>

Pero lo más importante del mito de Prometeo, y por lo que adquiere sentido aquí, es por el hecho de haber sido el referente identitario de la Modernidad, sobre el cual se han expresado las utopías sociales propias de la época, sustentadas en las ideas de progreso y desarrollo, y auspiciadas bajo el imperio de la razón y el impulso de la ciencia.

### 1.2.1.3. El malestar de la Modernidad.

En un momento dado en el desarrollo de la Modernidad, los individuos de las sociedades modernas comienzan a experimentar un malestar creciente. La causa de este malestar la encontramos en la alienación y consiguiente frustración del propio individuo, al sentirse extraño tanto en la sociedad como consigo mismo.

---

<sup>35</sup> Aparece reflejada en su obra: *Prometeo*. Aguilar: Madrid, 1973 (4ª edición).

<sup>36</sup> Marx, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Ayuso: Madrid, 1971.

Tanto la alienación como la frustración humana, en definitiva, el malestar con la Modernidad, tienen lugar como consecuencia del debilitamiento de la idea del progreso, y del derrumbe de la fe en la ciencia y en la razón que caracterizaron a la era moderna. La situación de inestabilidad de la última etapa de la Modernidad, con el desvanecimiento de los ideales modernos, supone un trasvase del optimismo progresista en el pensamiento moderno a la situación de pesimismo y malestar en la que se ve envuelta el final del estado de Modernidad. En definitiva, es como si el optimismo progresista fuera víctima de una profunda mutación hacia el temor al cambio y los malestares frente a sus efectos.

En este malestar creciente comienza el declive de la Modernidad, y tiene lugar igualmente el punto de partida para el surgimiento de la nueva era posmoderna. Pero en la Posmodernidad no se rompe con el descontento o malestar de la sociedad, más bien todo lo contrario. La era posmoderna se caracteriza principalmente por lo efímero, lo débil, por la volatilidad, la fragmentación y la relativización. Por tanto, en esta atmósfera de desequilibrio e inestabilidad, el malestar no sólo no se reduce, sino que aumenta y se consolida como un elemento configurador del sistema social y cultural posmoderno, que estará presente y marcará la acción y el pensamiento en muchas ocasiones de las sociedades avanzadas propias de la era posmoderna.

### **1.3. La era posmoderna y su construcción del individuo y la sociedad.**

Debido a la crisis y el declive en que se ve envuelta la Modernidad, diversos autores comienzan a vislumbrar una nueva era en la sociedad de la última parte del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Es la Posmodernidad, que llega como respuesta al declive moderno y la crisis de la ciencia, la razón y el progreso.

Primeramente, desarrollaremos en modo resumido y abreviado las principales aportaciones y postulados de la era posmoderna, para proseguir con un estudio más en profundidad sobre el pensamiento de algunos de los más influyentes teóricos de la Posmodernidad.

### **1.3.1. Principales ejes sobre los que se asienta la Posmodernidad.**

La sociedad posmoderna tiene una serie de características propias, la gran mayoría de las cuales entran en conflicto o contraposición a los postulados esenciales de la Modernidad.

Como consecuencia del desengaño de la de la Modernidad, en sus vertientes de progreso, ciencia y razón, el mundo de pronto se viene abajo para una generación entera. Aquí encontramos la raíz y origen de la era posmoderna.

#### **1.3.1.1. Individualismo y autorrealización personal, narcisismo y hedonismo.**

El individuo moderno tiene una gran conciencia social, lo que le lleva a una lucha activa por la transformación de las estructuras sociales, auspiciada por la idea del progreso y el desarrollo constante de la sociedad. Cuando llega el desengaño, como decimos, todo se viene abajo, y no sólo eso, sino que comienza a gestarse un pensamiento y una conciencia individual que se aleja de lo social, poniendo el énfasis en el bienestar y el desarrollo personal.

En palabras de Luis González Carvajal (1993), *“los posmodernos tienen experiencia de un mundo duro que no aceptan, pero no tienen esperanza de poder cambiarlo.”* De esta forma, el desencanto provocado por el desengaño de la Modernidad se traduce en el protagonismo supremo del “yo”. Por tanto, la Posmodernidad se convierte por excelencia en la era del “yo”.

Como consecuencia de ello, la sociedad posmoderna ha promovido y encarnado de forma masiva un valor supremo y fundamental, como es el de la realización personal, a través del proceso de personalización, lo que ha llevado a encumbrar a la cima de la Posmodernidad los valores del individualismo, hedonismo y narcisismo<sup>37</sup>.

Lo que ahora importa sobre todo, en este tiempo de Posmodernidad, es la autorrealización, llevada a cabo a través de la búsqueda del placer inmediato, ejemplificada en las ideas del hedonismo y narcisismo. Narciso se erige en la figura mitológica propia de la Posmodernidad, la que mejor representa esta época posmoderna, pues enamorado de sí mismo, Narciso ya no tenía ojos para nadie, solamente para él.

Para G. Lipovetsky (1986), el narcisismo es *“consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo <limitado> al individualismo <total>, símbolo de la segunda revolución individualista”*. Narciso es el símbolo de nuestro tiempo, un tiempo que avicina el fin del *homo politicus* y el nacimiento del *homo psicologicus*. Narciso, obsesionado por sí mismo, únicamente trabaja para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía de independencia.

Desencantado con el devenir del declive moderno, el individuo posmoderno ha cerrado los ojos al mundo y sus problemas, injusticias y desengaños; ha perdido la esperanza en la transformación social que otrora resultaba el eje estructurador de su vida, decidiendo volcar todas sus expectativas y esfuerzos en sí mismo, esto es, en su realización personal, en su bienestar, en su placer.

---

<sup>37</sup> Lipovetsky, Gilles: *La era del vacío*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.

### 1.3.1.2. Exaltación del cuerpo.

En el contexto posmoderno, el culto al cuerpo se convierte en un eje estructurador del individuo posmoderno. La estética sustituye a la ética moderna, por la que goza de mayor preponderancia el mundo de la apariencia. Proliferan los productos de belleza, las tiendas especializadas de cosmética y maquillaje, los gimnasios y los centros de depilación y bronceado, etc. Asimismo, todo esto ha dejado de ser exclusivo del universo femenino, pasando los hombres a convertirse en consumidores de este tipo de productos y centros e instalaciones, si no al nivel de las mujeres sí al menos en gran proporción. Como consecuencia de ello, surge y se define el concepto de metrosexualidad, intrínsecamente ligado a los valores de la Posmodernidad. El hombre metrosexual, por antonomasia, es aquel para el cual su imagen es uno de los ejes centrales de su personalidad y su identidad, por lo que siente una gran preocupación por el cuidado de su imagen, fomentado a través del uso de cosméticos y productos de belleza, de la asistencia a gimnasios y centros de estética.

Asimismo, la mujer también ha sido objeto del encumbramiento del culto al cuerpo, imponiéndose una moda de delgadez extrema como ideal de belleza femenina, de cuerpo diez, lo que está propiciando a su vez la proliferación de enfermedades relacionadas con el culto al cuerpo, tales como la bulimia o la anorexia, que se están desarrollando mayoritariamente entre jóvenes y adolescentes.

Por lo tanto, en la Posmodernidad el individuo vive para sí mismo y su imagen es su principal acreedor, ya sea hombre o mujer.

En este contexto de autorrealización, hedonismo y culto al cuerpo, la sociedad posmoderna ha erigido al individuo libre como valor cardinal. De esta forma, el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición. Ahora ya, la autonomía privada no se discute, y la libertad personal se ha convertido en el valor supremo de esta sociedad, por encima de

los valores otrora dominantes, como, por ejemplo, el de la igualdad o el de la justicia social.

### 1.3.1.3. El valor del consumo.

Por otra parte, aunque como consecuencia de lo anterior, en la Posmodernidad se produce una exaltación de los procesos de consumo de la sociedad. De hecho, esta era posmoderna es denominada también como *sociedad de consumo*, que se caracteriza por el consumo masivo de bienes y servicios, disponibles gracias a la producción masiva de los mismos.

En esta sociedad de consumo, se consume para tener, para poder autorrealizarse, para satisfacer no sólo las necesidades de los individuos, sino también sus deseos y proyectos. Por tanto, el consumismo es consecuencia del individualismo y narcisismo posmodernos, al tiempo que facilita la consolidación de dichos valores. Por tanto, la sociedad se ve envuelta en una espiral de consumo y autorrealización de la cual le resulta muy difícil salir.

En este tipo de sociedad, todo está al alcance de los individuos, pero bajo un precio que hay que pagar: el consumirlo. El propio individuo es seducido por la idea de consumo como medio para lograr la felicidad, para manifestar la libertad individual y para potenciar el placer de lo inmediato.

De esta forma, la fantasía posmoderna, ejemplificada a modo de slogan publicitario podría ser: *Me afirmo por lo que soy, y lo que soy se plasma en lo que tengo*. De ahí que al individuo posmoderno cada vez le haga falta tener más cosas, para reafirmar su propia identidad. Por tanto, asistimos al imperio del consumo.

El consumismo ha terminado por ser un elemento básico de la vida cultural de las sociedades avanzadas, esto es, de la cultura posmoderna. En este contexto, las identidades se forman mediante procesos de consumo

selectivo. En este sentido, R. Bocoock (1993) expresa algo semejante con estas palabras:

*“El consumo afecta ahora los modos en que las personas construyen y mantienen un sentido respecto de quiénes son, de quiénes desean ser.”*

Asimismo, según David Lyon (2002):

*“El consumo, de esta forma, pasa a ser el centro, democratiza la cultura en la medida en que las elecciones se realizan en un abanico de signos circulantes, se hace cada vez más indiferenciado, con lo que destruye las antiguas fronteras, y desplaza al menos algunos aspectos de la cultura que en otro tiempo tal vez han estado más relacionados con el trabajo.”*

Estas citas nos muestran la centralidad del consumo en la era posmoderna y en la formación de las identidades individuales. Consumo de todo tipo, no sólo de bienes y servicios, sino también de tiempo libre y tiempo de ocio. De hecho, el consumo de ocio y tiempo libre se ha hecho tan relevante en las sociedades avanzadas que forma parte del día a día de millones de personas, y adquiere una importancia crucial en la configuración de las identidades posmodernas.

La vida contemporánea se estructura cada vez más en torno al consumo, por lo que se convierte en una manera de ver el mundo y de responder a sus propios desafíos.

Como decimos, al forjar el consumo las identidades posmodernas, los consumidores posmodernos no solamente se encuentran en constante elección de nuevos bienes de consumo, sino que también, al potenciar el consumismo, prueban constantemente personalidades renovadas.

La satisfacción general que se deriva del consumo se relaciona con las posibilidades de acceder a ellos, que dependen en gran medida de la posición socioeconómica o la clase social.

El consumo ha llegado a adquirir tanta centralidad, que incluso afecta a los grupos e instituciones de la sociedad. Citamos de nuevo a David Lyon (2002), con las siguientes palabras al respecto:

*“Los efectos de la sociedad posmoderna se dejan sentir mucho más allá de la tienda y del mercado, puesto que cada vez son más las instituciones –escuelas, hospitales, museos, departamentos gubernamentales, universidades, bibliotecas, etc.- que tratan a sus usuarios como consumidores, y como tales responden tanto sus miembros como los usuarios.*

#### **1.3.1.4. El sentimiento por encima de la razón, la fragilidad, la moda de lo light y el individuo fragmentado.**

Por otra parte, en la Posmodernidad el sentimiento sustituye a la razón. El individuo de la era posmoderna es el *homo sentimentalis*, que valora el sentimiento muy por encima de la razón. En este *homo sentimentalis* se da también la explosión de la sensibilidad y la subjetividad. En definitiva, el *homo sentimentalis* es el individuo que ha hecho del sentimiento un valor central de su existencia.

Precisamente este sentimiento, ligado al individualismo y el hedonismo, reafirma el sentido de fragilidad que envuelve a la Posmodernidad. Fragilidad en el sentido de fragmentación, de relativización. En la época posmoderna no existen valores supremos que dominan el mundo y que buscan la transformación social. Ahora todo es relativo, porque todo depende del sentimiento y la propia percepción del individuo, máximo protagonista de la Posmodernidad. Al mismo tiempo, todo tiene fecha de caducidad en el tiempo, todo es efímero, lo que importa es el “aquí y ahora”.

El imperio de lo efímero domina todas las esferas posmodernas, y otorga sentido a la idea de hedonismo, al consumismo propio de la época, al relativismo y la fragilidad. Por tanto, lo efímero domina el mundo, lo volátil está

de moda; no existe nada que tenga tanta importancia como para que alcance magnitudes de valor universal ni atemporal.

Ante este panorama, la Posmodernidad y sus valores se convierten en un escenario *light*, en el que todo parece descafeinado. Es la moda de lo *light*; abundan constantemente los productos y bebidas *light*, para no engordar y cuidar la línea, en definitiva, para mantener la forma física y el cuerpo a punto, en sintonía con el culto al cuerpo imperante. Pero de esta moda *light* se ha apoderado también el conjunto de la sociedad, no sólo las bebidas y productos de alimentación. Todo lo que nos rodea se convierte en *light*, es inconsistente, ligero, sin sustancia. Tan ligero que pierde en muchas ocasiones su esencia, de tal manera que se desvanecen los valores supremos. En palabras de Luis González Carvajal (1993): “*Ahora ya no hay nada que se escriba o se pueda escribir con mayúscula.*”

Ante el escenario de lo débil, efímero, frágil y *light*, y con el marco de fondo del individualismo desbordante, que enaltece los valores del hedonismo, la estética y el culto al cuerpo, el individuo posmoderno se encuentra fragmentado. Ya no existe un *yo integrado* en el individuo, sino una multiplicidad de “yo”, es decir, de situaciones, de personajes, de personalidades, de roles y contextos. El individuo posmoderno se convierte, en sí mismo, en una contradicción. No existe una continuidad en su línea de acción, ni en su comportamiento y actitud, ni siquiera en sus valores o forma de pensar.

En muchos momentos de la vida posmoderna, el individuo puede convertirse en un ser en cierto modo esquizofrénico, que adopta personajes y personalidades distintas, e incluso radicalmente diferenciadas unas de otras, según el contexto o situación.

Por lo tanto, cada individuo compone a su parecer los elementos de su existencia. Es como una especie de menú a la carta, donde el propio individuo elige dentro de una gama amplísima de opciones lo apropiado, o más bien lo que le apetece, en cada momento, a todos los niveles de su existencia y su

vida social, sin preocuparse demasiado por la mayor o menor coherencia del conjunto, sino por lo que le haga sentir bien, lo que muestra el claro triunfo del sentimiento sobre la razón.

El individuo posmoderno, de esta forma, se encuentra en continuo *zapping* en su vida, buscando aquel “canal” o “programa” que le satisfaga en cada momento, si bien no lo acaba de encontrar nunca, debido a la inmediatez o a lo efímero de la posmodernidad, que hace que cuando encuentra el “programa” que tanto quería ver se cansa de él al cabo de un rato, o aproveche “la publicidad” para cambiar de “canal” y no volver al anterior, al quedarse prendado, hasta que se vuelva a cansar, del nuevo “programa”. Aunque con este paralelismo televisivo, en cierto modo, así transcurre la vida del individuo inmerso en la Posmodernidad, que acaba optando por vagabundear de unas ideas y pensamientos a otros, de unos comportamientos y actitudes a otras. Citando de nuevo a Luis González Carvajal (1993), podemos decir que *“el posmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas. Pasa a otra cosa con la misma facilidad que cambia de detergente.”*

Como venimos diciendo, este contexto de lo light, de fragilidad y fragmentación se muestra en todos los ámbitos de la vida social. Así, en la política vemos cada cierto tiempo cómo existen tráfugas de un partido a otro, o cómo se cambian las ideas de un día para otro, según el contexto o la conveniencia. Igualmente, entre los Medios de Comunicación de Masas las noticias en muchas ocasiones se tratan con superficialidad y sensacionalismo. En las relaciones sociales, los matrimonios cada vez duran menos, las parejas son menos estables, y se potencia un tipo de relación mucho más superficial, en la que el sexo y el placer físico goza cada vez de mayor importancia, mientras que la idea del amor romántico parece entrar en crisis. Se dan con más frecuencia encuentros furtivos durante el tiempo de ocio nocturno, especialmente entre los jóvenes. No obstante, en los casos donde la idea de amor romántico triunfa, a menudo tiene una corta duración, pues la relación se vuelve inestable al cabo de un tiempo, dándose por concluida dicha relación. Por tanto, el amor en la Posmodernidad se vuelve light, de escasa intensidad y

poca a ninguna pasión, pues de esta manera se sufre menos, y se vive más instaurado en la provisionalidad posmoderna. Es el reino de la tibieza, de la apatía y el pasotismo como refugio ante una sociedad desde la que todo se torna negativo.

En definitiva, la totalidad de la vida social se ve envuelta por esta ola posmoderna. Se puede decir que en la era actual todo es de usar y tirar.

#### **1.4. Revisión teórica de la Posmodernidad a la luz de sus principales autores.**

En las páginas siguientes, vamos a desgranar el análisis de la Posmodernidad que realizan sus principales autores, desde la denominación que realizan de la etapa actual hasta los ejes centrales de la misma.

##### **1.4.1. Anthony Giddens y su concepción de Alta Modernidad.**

El primer autor reseñable, tratado ya con detenimiento más arriba, es Anthony Giddens, quien como queda dicho, entiende el período posmoderno no como un corte con respecto a la Modernidad, sino como una continuación de la misma, considerando el período actual como una Modernidad radicalmente avanzada o, como él mismo la llama, Alta Modernidad. En esta Alta Modernidad está muy presente el riesgo y el peligro provocado por las consecuencias de la Modernidad y del fenómeno globalizador.

Según Giddens (1993), Muchos de los fenómenos frecuentemente denominados posmodernos en realidad conciernen a la experiencia de vivir en un mundo en el que presencia y ausencia se combinan en formas históricamente inéditas. En este sentido, Giddens pretende trazar un puente conceptual entre la Modernidad y la etapa actual, que se plantea en términos de continuidad y discontinuidad.

En el paso de lo premoderno a lo moderno, se trastocan sustancialmente las formas en que se manifiestan las relaciones humanas en general. Con la modernidad, comienza a configurarse un esquema global de desenvolvimiento económico y político sobre nuevas bases ontológicas en lo que respecta al espacio y al tiempo, por lo que sí se aprecia discontinuidad entre una época y otra.

En la Modernidad se produce un desanclaje, configurado a partir de la separación espacio-temporal. En palabras del propio Giddens (1993), *“la separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y vacías dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su anclaje en las particularidades de los contextos de presencia (...), este efecto es dependiente de la coordinación conseguida entre tiempo-espacio (...) (y) sirve para abrir un abanico de posibilidades de cambio al liberar de las restricciones impuestas por hábitos y prácticas locales.”*

El *desanclaje* producido por la separación ontológica y práctica espacio-temporal de la Modernidad, es “reanclado” por medio de la fiabilidad, mediante la cual se establece cierta complicidad de la vida en sociedad por parte de sujetos que pueden ser totalmente extraños el uno para el otro, pero que su relación social hacen parte de un sistema más complejo de relaciones relativamente “fiables”.

La fiabilidad tiene lugar en un contexto donde los sistemas sociales abstractos, difundidos en la Modernidad, sitúan al individuo común en una posición de anonimato en relación a los “expertos”. Dicho anonimato implica en cierta forma una relación en la cual de no ser por un principio de *fiabilidad* primaria la desconfianza y la incertidumbre generalizadas, ya que numerosas prácticas de la vida cotidiana implican decisiones relevantes que son tomadas por dichos expertos.

Por tanto, la fiabilidad es indispensable en la situación actual, debido al amplio distanciamiento espacio- tiempo. Pero, ¿por qué la mayoría de la gente, en muchas ocasiones, se fía de prácticas y mecanismos sociales sobre los que su propio conocimiento técnico es limitado o más bien nulo?

La influencia del *currículum oculto* en los procesos educativos, es probablemente un factor decisivo, pues al niño en la escuela no sólo se le enseñan unos conocimientos técnicos relativos a las distintas materias que se imparten, sino también un respeto por dichos conocimientos técnicos y científicos, lo cual crea un clima no sólo de respeto sino también de receptividad ante dicho conocimiento. De esta manera la ciencia ha mantenido por mucho tiempo la imagen de conocimiento fiable, que revierte en la actitud de respeto por casi todas las formas de especialidad técnica. Eso sí, sólo es indispensable la fiabilidad allí donde existe ignorancia. Y sin embargo, la ignorancia proporciona siempre el terreno para el escepticismo, o, por lo menos, para la cautela.

El respeto por el conocimiento técnico existe normalmente en conjunción con una actitud pragmática hacia los sistemas abstractos, que se sustenta sobre actitudes de escepticismo y reserva. Mucha gente parece haber hecho un «pacto con la modernidad», en términos de la fiabilidad que invierten en las señales simbólicas y en los sistemas expertos. Pero la naturaleza de dicho pacto está gobernada por mezclas específicas de deferencia y escepticismo, confort y miedo.

La fiabilidad es el resultado de una fe ancestral en la confianza y formación de las personas. Confiar en los demás, es una necesidad psicológica persistente y recurrente. Por ello, en la época actual, se continúa y se hace más fuerte la fiabilidad que en cualquier época, debido a los avances científicos y técnicos, y al riesgo que se deriva de los mismos.

En todo caso, esta situación de riesgo y conocimiento científico, que desemboca en el concepto de fiabilidad, resulta de una continuidad respecto a la Modernidad, por lo que según Giddens, no se produce una ruptura con la Modernidad, sino una radicalización de sus consecuencias.

#### 1.4.2. Lipovetsky: hipermodernidad y la era del vacío.

Gilles Lipovetsky ocupa gran parte de su pensamiento sociológico en analizar en profundidad la sociedad posmoderna. Los pilares básicos de esta época de Posmodernidad que él llama *era del vacío*, gira en torno a los conceptos de consumo, hiperindividualismo, hipermodernidad, cultura de masas, hedonismo, *mass media*, la moda, lo efímero, la sociedad humorística, el culto al ocio, la cultura como mercancía y el ecologismo como disfraz.

Lipovetsky analiza la era actual, que está marcada por una separación de la esfera pública, y a la vez una pérdida del sentido de las grandes instituciones colectivas (sociales y políticas), y una cultura *abierta*, en la que predominan las relaciones humanas basadas en los valores de tolerancia, hedonismo, personalización de los procesos de socialización, educación permisiva, liberación sexual, humor...

Esta visión de la sociedad plantea un nuevo individualismo de origen narcisista. Lipovetsky (1986) la llama *segunda revolución individualista*. Este autor gira su obra en torno a la evolución y desarrollo del individualismo actual. Estos análisis se centran en la creación de una nueva categoría de pensamiento: la de *hipermodernidad*. La hipermodernidad, según Lipovetsky (2006), viene de la mano de un *hiperindividualismo* feroz. El concepto de posmodernidad, por tanto, considerado por Lipovetsky como ambiguo y poco cercano a la realidad, ya no es útil para definir el momento actual.

Con este término de hipermodernidad, Lipovetsky muestra una realidad social que se caracteriza por la invasión de las Nuevas Tecnologías y la modificación del concepto de cultura. En la sociedad actual, la imagen, lo

visual, se ha convertido en un icono, muy relacionado con esta emergencia de las Nuevas Tecnologías, que trae consigo una pantalla global que ha roto el discurso narrativo continuado a favor de lo plural e híbrido, sin forma definida y con total heterogeneidad. De esta forma, se ha redefinido el concepto de cultura poniendo el acento en la formación de la misma a través del capitalismo, del imperio del hiperindividualismo y de la tecnociencia.

Según Lipovetsky<sup>38</sup>, la sociedad posmoderna se caracteriza por una seducción continua, que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres, etc. Las relaciones de seducción han desbancado a las relaciones de producción.

Por otra parte, la era actual se caracteriza igualmente por el vacío del sentido, el hundimiento de los ideales. Sin embargo, todo esto no ha provocado, como cabría esperar, la angustia o el pesimismo, sino una indiferencia total. Se ha optado por la indiferencia, pero no por la angustia metafísica. Existe en la sociedad una apatía generalizada en todos los niveles de la vida social. Sin embargo, es una indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, saturación, información y aislamiento, no por privación. Ante esta situación, *“únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación personal, la obsesión por el cuerpo y el sexo”* (Lipovetsky: 1986).

A este respecto, no se debe pasar por alto el problema de la indiferencia moral. Es muy posible que estemos creando ya unos hábitos de convivencia con *mass media* que tienen repercusiones para la actitud que tomamos ante el sufrimiento ajeno. La televisión, en especial, se ha convertido en uno más de la familia, ha sido domesticada, convertida en rutina, de manera que las imágenes de guerra y de violencia, las noticias de desastres, dejan de ser problemáticas y se hacen banales porque son consumidas en el contexto de situaciones cotidianas que estructuran y dotan de significados a esos reportajes por adelantado<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Ibídem. 34.

Igualmente, en la sociedad posmoderna se vive sólo en el presente, y no en función del pasado ni del futuro, fruto de la búsqueda narcisista del placer inmediato. En este sentido, el clima postmoderno equivale a estar en un ambiente que no promete nada, donde el sentido de la historia se confunde, y donde reinan la incertidumbre y el temor al futuro. Se tiene miedo a perder todo lo que se tiene, en particular el mundo de convenciones y jerarquías en que se fundan nuestras seguridades, esto es, todo lo que se conoce y todo lo que se es; por eso, se vive sólo desde el presente y para el presente. Porque ser posmoderno es también, en este sentido, comprender que el futuro no existe; nada hay ya que podamos esperar del futuro.

Esta sociedad vive también un culto generalizado al cuerpo, procedente nuevamente del narcisismo. La decrepitud física se ha convertido en una infancia. Lo que prevalece es la estética del cuerpo, el mantener en forma, siempre joven, de ahí la *juvenilización* de la sociedad.

En la sociedad actual se han abandonado las afiliaciones políticas, sindicales, religiosas. Narciso, demasiado pendiente de sí mismo, renuncia a este tipo de militancias; sus adhesiones siguen la moda, sin mayor motivación.

Debido al narcisismo, Lipovetsky admite que se ha pasado de la guerra de clases a la guerra de todos contra todos. Es la victoria del *homo psicologicus*. Lo que importa es uno mismo absolutamente, florecer independientemente de los criterios del otro.

En este contexto, se ha generalizado la actitud humorística de la sociedad. Lipovetsky llama a este tipo de sociedad la *sociedad humorística*. Todo se banaliza, se utiliza el sarcasmo, los juegos de palabras, etc. En definitiva, parece que ante estos tiempos posmodernos la sociedad al completo adopta la ironía, el sarcasmo y el tono humorístico.

Por otro lado, también consecuencia directa del proceso de personalización actual, en la sociedad posmoderna aparecen difusos los distintos roles que desempeñamos en el transcurso de nuestra vida social, con

lo que se han perdido gran parte de las seguridades del pasado. En la sociedad tradicional, el hombre o la mujer que salían a la calle estaban seguros porque “sabían” qué significaba ser hombre, mujer, profesor, alumno, empresario u obrero, y comportarse como tales. Los papeles sociales, que prescribían los comportamientos, hacían que el ajuste de expectativas en los comportamientos no sufriera mucha frustración. Hoy día, sin embargo, ese modelo de estabilidad ha entrado en crisis. El individuo se define ahora menos por los papeles sociales que por sus intereses propios y su posición en el mercado, así como por la defensa de una subjetividad que lo defiende de una sociedad demasiado organizada.

#### **1.4.3. Baudrillard: Hiperrealidad y crítica a la Sociedad de Consumo.**

Jean Baudrillard es una de los teóricos más representativos de la Posmodernidad. Por tanto, su trabajo se relaciona sobre todo con el análisis de la sociedad posmoderna y también de la Sociedad de consumo, de la que es un gran crítico. En su análisis de esta sociedad de consumo tiene una gran presencia como hilo conductor el concepto de *Sistema de objetos*, que da lugar al título de una de sus principales obras.

El Sistema de los objetos supone una redefinición de la relación entre el hombre y sus objetos. La visión del objeto que presenta Baudrillard se centra en un sistema doble. El primer nivel, radica en el objeto mismo, en su materialidad, en su cuerpo, y la relación que muestran los sujetos hacia el objeto (comprarlo, coleccionarlo, atesorarlo, usarlo, diferenciarlo...) El segundo nivel, lo encontramos en el signo ó símbolo que existe en el objeto. El objeto material significa algo, ofrece emociones, estatus, relaciones inconscientes, posición en una sociedad, códigos de comportamiento... Este segundo nivel del signo es el realmente interesante para el Sistema de los objetos. Para Baudrillard, el signo domina, mientras que el objeto material es sólo barro para ser moldeado.

Baudrillard (1969), define el consumo en los siguientes términos:

*“El consumo no es ni una práctica material, ni una fenomenología, de la abundancia, no se define ni por el alimento que se digiere, ni por la ropa que se viste (...) sino por la organización de todo esto en sustancia significativa; es la totalidad virtual de todos los objetos y mensajes constituidos desde ahora en un discurso más o menos coherente. En cuanto que tiene un sentido, el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos.”*

Antes de la era actual, el consumo no existía, entendido de esta forma; se entendía simplemente como proceso de satisfacción de necesidades básicas. En esta nueva definición de consumo ideada por Baudrillard, lo que se consume no corresponde a la materia de las cosas, sino su sistema de signos. Por tanto, y en definitiva, ya no se consume el alimento o el producto determinado, sino que lo que se consume es su significado. Y su significado tiene mucho que ver con el contexto de globalización y cultura posmoderna que nos envuelve, que han hecho del consumo una pieza clave del engranaje social actual. Por lo tanto, el consumo ya va mucho más allá de la satisfacción de necesidades, y adquiere un significado de autorrealización que encumbra al individuo y lo envuelve en una esfera hedonista de la cual le resulta muy complicado salir. En este sentido, el consumo marca un estatus social para la persona, e indica una jerarquización de los individuos en cuanto a los bienes de consumo que pueden adquirir, tanto por la cantidad de los mismos como por la calidad, que viene impuesta por el imperio y la moda de las marcas.

En la misma línea, Baudrillard admite que el proyecto de los seres humanos ha desaparecido, pues *“ya no hay proyecto, no hay más que objetos.”* El proyecto de vida de los individuos ha fracasado en la era actual, en la sociedad mercantil, y los objetos han pasado a convertirse en sucedáneos de la necesidad en vez de satisfactores de la necesidad. Jean Baudrillard (1970) lo expresa con las siguientes palabras: *“El proyecto mismo de vivir, fragmentado, decepcionado, significado, se reanuda y se reanima en los objetos sucesivos”.*

Pero el resultado de volver a revitalizar el proyecto de vivir poniendo el énfasis en los objetos es tan sólo un espejismo que deriva hacia el fracaso, según Baudrillard. De esta manera, como queda dicho más arriba, este autor se convierte en un enorme crítico de esta sociedad de consumo imperante en nuestro orden social, y que se ha convertido en una ideología totalizante que es capaz de envolverlo todo.

En este análisis de la sociedad posmoderna, además de la idea de consumo como Sistema de objetos, como significado, es de vital importancia en la obra de Baudrillard el concepto de *hiperrealidad*.

Dicho concepto alude a la incapacidad de la conciencia de distinguir o diferenciar la realidad de la ficción, el mito, la leyenda o la simple fantasía. La hiperrealidad mantiene un estrecho vínculo con el surgimiento y el auge de los *mass media* y, por tanto, con las sociedades tecnológicamente avanzadas.

En el mundo actual, los Medios de Comunicación de masas se erigen en los grandes jueces de la verdad, los verdaderos dominadores del nuevo orden mundial. De esta manera, pueden modelar y filtrar la forma en que percibimos la realidad o una parte de ella. En definitiva, pueden manipular esa realidad.

Aquí encontramos el origen de este concepto de hiperrealidad. El consumo, elevado a la categoría de ideología suprema de la Posmodernidad a través de la concepción de consumismo, por su dependencia del valor de signo, es el mayor factor contribuyente para la creación de la hiperrealidad. Ésta engaña a la conciencia hacia el desprendimiento de cualquier compromiso emocional verdadero, optando en cambio por la simulación artificial, e interminables reproducciones de apariencia fundamentalmente vacía. Por lo tanto, y en esencia, la satisfacción, el placer y, en definitiva, la felicidad individual se encuentra a través de la simulación e imitación de lo real, más que a través de la realidad misma.

Baudrillard (1978) define la hiperrealidad de manera muy sencilla y al mismo tiempo extremadamente clara: “*La simulación de algo que en realidad nunca existió.*” En definitiva, Baudrillard habla de representaciones de la realidad o, al menos, de lo real; de simulaciones y simulacros. Y al final, es esto precisamente lo que predomina en nuestro contexto actual, esta simulación de lo real mucho más que la realidad propia.

Baudrillard admite que los medios construyen el mundo en el que nos movemos y el contexto que nos rodea, y esta construcción no es real, sino una simulación de lo real. El sonido de la revolución mediática bombardea a las audiencias con ilusiones, con construcciones, y disuelve lo inconveniente. Es la era de la hiperrealidad. En este contexto, el individuo se ve en muchas ocasiones incapaz de distinguir en su conciencia lo verdaderamente real de la simulación de lo real.

Nuestra cultura posmoderna, y los distintos elementos que la componen, han contribuido enormemente al predominio de la hiperrealidad, ensalzada sobre todo, como queda dicho, por los Medios de comunicación de masas. En este sentido, el consumo y su correspondiente ideología consumista, el individualismo como valor supremo tras el cual se esconden el hedonismo y el narcisismo, la relativización y fragmentación, lo efímero y cambiante, y la seducción del cuerpo y la estética, han colaborado y facilitado la tarea de los *mass media* de encumbrar a lo alto de la cima social la hiperrealidad, de tal manera que lo que aparece como real, es en muchas ocasiones una simple simulación, un “*crimen perfecto*”, como lo denomina el mismo Jean Baudrillard (1996).

Jean Baudrillard, en definitiva, y a la vista de lo desarrollado más arriba, es reconocido fundamentalmente por sus investigaciones vinculadas con el tema de la hiperrealidad, en particular, en una sociedad como la estadounidense, donde la autenticidad fue reemplazada por la copia. Asimismo, su obra se relaciona con el *postestructuralismo* y está dedicada, en particular, al estudio y análisis crítico de la Sociedad de consumo –sobre la cual

carga vehementemente en numerosas ocasiones-, como rasgo esencial de la era posmoderna y globalizada, y de los nuevos mitos de la comunicación, a las necesidades inducidas y nunca satisfechas que sustituyen los valores primarios, transformando al hombre en prisionero de simulacros.

#### 1.4.4. La Modernidad líquida de Bauman.

Otro autor de gran renombre entre los teóricos de la Posmodernidad es Zygmunt Bauman, el cual ha sido nombrado en páginas anteriores por su concepción de Modernidad líquida, desarrollándolo a continuación más pormenorizadamente.

Efectivamente, como ya se ha comentado en el presente capítulo, Bauman no considera a la época actual como Posmodernidad, utilizando para definirla un concepto a través del cual girará toda su obra: *Modernidad líquida*.

La Modernidad líquida, como categoría sociológica, es una figura o un elemento que representa y manifiesta el cambio y la transitoriedad, la desregulación y la liberalización de los mercados. La metáfora de la liquidez expresada por Bauman (1999), pretende manifestar la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad individualista (individualizada) y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones.

La sociedad individualizada, incrustada de forma ostensible en la Modernidad líquida, es el fruto de un proceso de desregulación de las relaciones sociales que creaban lazos de complicidad basados en un proyecto compartido de futuro realizable en el marco de aspiraciones del todo posibles. Mucho más importante que la desregulación del mercado es la desregulación de las vidas. La destrucción de las complicidades. La aniquilación del sujeto moderno como un uno con los otros (un nosotros) en un uno entre los otros (masa, individualización).

La Modernidad líquida es un tiempo sin certezas, donde todo es relativo y donde todo fluye; donde todo es cambiante, incierto e imprevisible.

Sin embargo, Bauman considera a la Modernidad y la Posmodernidad como dos caras de una misma moneda, pasando a denominarlas *Modernidad sólida* y *Modernidad líquida*.

El propio Bauman (1999) expresa en los siguientes términos la diferenciación más importante entre un tipo y otro de Modernidad:

*“Los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo: duran, mientras que los líquidos son informes y se transforman constantemente: fluyen. Como la desregulación, la flexibilización o la liberalización de los mercados.”*

Este tiempo sin certezas que representa la Modernidad líquida nos lleva a un tiempo sin seguridades, en el que lo que hoy es blanco mañana puede ser negro, y al día siguiente gris. De ahí el calificativo de *“líquida”*, puesto que no existe consistencia, algo que sí ocurría en la etapa anterior, que Bauman califica como *“sólida”*. En la Modernidad sólida se luchó durante la Ilustración por la obtención de libertades civiles y deshacerse de la tradición. Ahora, en la Modernidad líquida, el individuo se encuentra con la obligación de ser libre. Asimismo, ante esta *“liquidez”*, nos encontramos sin un proyecto de futuro. Lo que cuenta, lo único que importa y ante lo cual podemos responder es el presente, puesto que el futuro se desvanece ante lo incierto y volátil, ante la *“liquidez”* imperante en nuestra sociedad de hoy.

Esta incertidumbre propia del *“hoy”*, da lugar a transformaciones como el debilitamiento de los sistemas de seguridad que protegían al individuo, así como la renuncia del individuo, casi por obligación, a planificar la vida a largo plazo, pues si el mismo presente es incierto, mucho más lo es el futuro, que se percibe con una sensación de miedo y escepticismo ante lo que pueda deparar.

En este contexto, se produce igualmente un olvido y un desarraigo afectivo. La incertidumbre y la volatilidad líquidas posibilitan una desafección con respecto a las relaciones personales y afectivas. Es lo que Bauman llama “*amor líquido*”<sup>40</sup>.

Así pues, en el terreno afectivo existe también una liquidez manifiesta. Esta situación exige a los individuos flexibilidad, fragmentación y compartimentación de intereses y afectos, lo cual conlleva un miedo aparente a establecer relaciones estables y duraderas, y una fragilidad ostensible de los lazos afectivos, que parecen depender únicamente del interés, esto es, del beneficio que generan. De esta manera, según Bauman, la esfera comercial lo impregna todo. Las relaciones afectivas se miden en términos de costo y beneficio, de liquidez en definitiva.

Se podría decir que en el contexto de las relaciones afectivas casi todo es hoy de usar y tirar. Predominan, en consonancia con la liquidez propia de este tipo de sociedad, las relaciones superfluas y temporales, provisionales y de escasa intensidad. La idea de amor romántico parece que se está viendo sustituida por el encuentro furtivo, tan pasional como efímero, el ligue de fin de semana o las relaciones descomprometidas, en las cuales se evita en todo momento el compromiso y la responsabilidad de pareja.

Obviamente, no todo es así en el terreno afectivo, pero la liquidez propia de este tipo de sociedad predomina igualmente en el orden de las relaciones humanas.

Por otra parte, Bauman (2005) trabaja en profundidad también el tema de la identidad. La identidad es la tarea y la responsabilidad vital del sujeto y constituye al mismo tiempo la última fuente de arraigo en una sociedad desarraigada.

---

<sup>40</sup> A lo largo de su obra *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, Bauman realiza un análisis pormenorizado del significado de este concepto, y de sus consecuencias en las relaciones afectivas y personales en nuestra sociedad actual.

En la Modernidad líquida, las identidades son fruto de las inseguridades y la falta de certezas propias de la época, por lo que se transforman constantemente, cambiando de forma. Por tanto, como todo lo que forma parte de esta Modernidad líquida, las identidades son volátiles. Parecen estables desde fuera, pero desde el interior del propio sujeto aparecen la fragilidad y el desgarramiento constantes.

En el contexto de la Modernidad líquida, se da la necesidad de hacerse con una identidad flexible y versátil que haga frente a las distintas mutaciones que el sujeto ha de enfrentar a lo largo de su vida.

La propia identidad se recicla, según Bauman, en la sociedad actual de consumo. Por lo tanto, la pregunta acerca de la identidad se convierte en delirante, por razones obvias de su liquidez intrínseca. La identidad en esta *modernidad líquida* busca reflexivamente la autonomía e independencia del resto, y la constante autorrealización, al tiempo que es inconclusa en sí misma.

#### **1.4.5. Habermas: Antimodernidad y Teoría de la Acción Comunicativa.**

Jürgen Habermas es uno de los más importantes defensores del proyecto modernista. Habermas critica la Posmodernidad, y es considerado como un reconstructor - reformista de nuestra sociedad, al considerar que estamos ante una sociedad defectuosa que debe ser reformada.

Por tanto, Habermas defiende las propuestas de la Modernidad como válidas para la sociedad actual. A pesar de las contradicciones internas existentes en la Modernidad, no ha de abandonarse como causa perdida, sino, en palabras del mismo Habermas (1988), "*aprender de los errores*" y ofrecer una salida. Ante la visión y la interpretación posmoderna del mundo y de la historia, el sociólogo alemán aboga por mantener un proyecto de Modernidad anclado en los ideales ilustrados.

Queda claro, por tanto, que Habermas no quiere renunciar al proyecto moderno, pero rechaza de manera tajante sus efectos perversos.

Habermas dirige muchos de sus esfuerzos en intentar demostrar cómo la Posmodernidad es, en el fondo, una antimodernidad, y cómo esta palabra indica una corriente conservadora que niega lo moderno. En consecuencia, pone el acento en la continuidad de la época actual con la Modernidad.

En este sentido, Habermas plantea que existe una confusa diferencia entre lo moderno y lo clásico. Lo que se convierte en clásico es porque en su momento fue auténticamente moderno; de lo contrario, simplemente se pasaría de moda, convirtiéndose en algo anticuado u obsoleto. Si la modernidad se concibe de esta manera, no se la puede enmarcar en una etapa o período definido, ni mucho menos hablar de su finalización, ni de la llegada de la Posmodernidad.

Según Habermas, la Modernidad se rebela en contra de las funciones normalizadoras de la tradición, por lo que el romper paradigmas, ir a la vanguardia e innovar en todos los aspectos, moral incluida, son sinónimos claros de una constante Modernidad, no de un dejar atrás dicha etapa histórica. Por tanto, no vivimos una superación de la etapa moderna, sino una constante Modernidad.

Habermas pretende retomar el proyecto de la Ilustración, tratando con ello de volver encauzar a la Modernidad por lo que él considera el camino correcto, para poder demostrar así que la Modernidad que muchos creían muerta y enterrada, resurge con fuerza para acallar las voces que hablaban del fracaso de la misma.

En este contexto de intento de resurgimiento del proyecto moderno se enmarca quizá su aportación más relevante al tema de la Modernidad y la Posmodernidad: la Teoría de la Acción Comunicativa. Dicha teoría tiene sus orígenes tras la II Guerra Mundial.

Habermas (1981) propone un modelo que permite analizar la sociedad como dos formas de racionalidad que operan sincrónicamente: la racionalidad sustantiva del mundo de la vida y la racionalidad formal del sistema. El mundo de la vida representa una perspectiva interna como el punto de vista de los sujetos que actúan sobre la sociedad, mientras que el Sistema representa la perspectiva externa, como la estructura sistémica.

Jürgen Habermas (2003) define la acción comunicativa como *“una interacción mediada por símbolos”*. Su núcleo principal es el de las normas o reglas obligatorias de acción que definen formas recíprocas de conducta y han de ser entendidas y reconocidas intersubjetivamente. Este tipo de acción da lugar al marco institucional de la sociedad en contraposición a los sistemas de acción instrumental y estratégica.

Según Habermas, la acción comunicativa y el mundo de la vida son dos conceptos complementarios, pues la acción comunicativa puede considerarse como algo que ocurre dentro del mundo de la vida. Lo explica con las siguientes palabras (1981):

*“Por decirlo así, el mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus posiciones encajan en el mundo... y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos “.*

El mundo de la vida se compone de la cultura, la sociedad y la personalidad<sup>41</sup>. Cada uno de estos elementos hace referencia a pautas interpretativas o suposiciones básicas sobre la cultura y su influencia sobre la acción, a pautas apropiadas de relaciones sociales (la sociedad) y al modo de ser de las personas (la personalidad) y de comportarse. Comprometerse en la acción comunicativa y lograr la comprensión en cada uno de estos elementos conduce a la reproducción del mundo de la vida mediante el refuerzo de la

---

<sup>41</sup> En este punto existe una notable influencia de Talcott Parsons y sus sistemas de acción.

cultura, la integración de la sociedad y la formación de la personalidad. La racionalización del mundo de la vida implica la creciente diferenciación entre la cultura, la sociedad y la personalidad.

El lenguaje y la cultura son constitutivos del mundo de la vida, por lo que no es posible huir de éste. Por tanto, si la acción comunicativa es posible, es gracias al horizonte aproblemático del mundo de la vida.

La Teoría de la Acción Comunicativa se basa en la existencia de tres mundos: mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. El contexto externo alude a los mundos objetivo y social, y el interno al mundo subjetivo.

El hablante y el oyente se entienden desde y a partir del mundo de la vida que les es común, porque esta simbólicamente estructurado, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. De manera que, entender un acto de habla, significa, para el oyente, saber qué lo hace aceptable. Así, la acción comunicativa se basa en el consenso simbólico.

A través de la diferenciación entre *trabajo* e *interacción*, Habermas reconstruye la evolución de la sociedad desde la Edad Media hasta la época actual. En la sociedad tradicional, el marco institucional se legitima mediante interpretaciones míticas, religiosas y metafóricas de la realidad en su conjunto. Mientras tanto, en la sociedad capitalista se amplían cada vez más los subsistemas de acción instrumental, particularmente, la economía.

El tipo tradicional de *racionalidad comunicativa* se ve confrontada en los tiempos modernos con la racionalidad instrumental, que es de tipo científico-técnico, saliendo derrotada la primera, en virtud de que las interpretaciones míticas y religiosas se ven sustituidas por las interpretaciones científicas.

La superación de la antigua racionalidad comunicativa viene dada por una futura *pragmática universal*, una ciencia del lenguaje basada en estructuras universales y válidas en cualquier situación y contexto comunicativo. Habermas lo expresa así (1984):

*“La pragmática universal pone de manifiesto las condiciones lingüísticas que hacen posible la razón comunicativa. Es a través de ella que, la razón instrumental /capitalista deviene nuevamente razón comunicativa.”*

#### **1.4.6. Foucault, gran ejemplo de autor posmoderno.**

Michel Foucault es un autor de suma importancia a la hora de atender la transición entre la Modernidad y la Posmodernidad.

Foucault estudió ampliamente el poder, lo que le hizo tener una abundante implicación política, siendo un activo opositor de todo despotismo, esforzándose por dar voz a las personas encarceladas.

A Foucault<sup>42</sup> se le ha etiquetado de postestructuralista y posmoderno, pero él siempre intentó distanciarse de estas etiquetas, rechazándolas enérgicamente. Él mismo prefirió clasificar su propio pensamiento como una crítica histórica de la Modernidad con raíces en Kant. Lo expresa de la siguiente manera (1997):

*“No creo que sea necesario saber exactamente lo que soy. En la vida y en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio.”*

Pero lo cierto, más allá de que el mismo Foucault rehúya de etiquetas, es que es un claro ejemplo de pensador posmoderno. En primer lugar, se mantiene en una posición contraria al proyecto ilustrado, con un rechazo total hacia la ideología de la Modernidad, al considerar insalvable el proyecto moderno. En segundo lugar, Foucault no cree en la posibilidad de ningún principio absoluto, ningún criterio que tenga una fundamentación firme y

---

<sup>42</sup> Para la exposición de los principales postulados de Foucault se han seguido fundamentalmente dos de sus principales obras: *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 1997 y *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

absoluta. Tampoco cree en una única forma de ser humano, negando el universal humano. Es plenamente relativista. Asimismo, en su persona se da un escepticismo sistemático frente a todos los universales antropológicos, incluido el universalismo ético. En definitiva, Foucault se opone a todos los universales, a todo discurso con pretensiones totalizantes, y a todo esencialismo y todo planteamiento teleológico. En tercer lugar, la propuesta de salida de la Modernidad por parte de Michel Foucault es individualista y estética: la vida humana como la realización de una obra de arte. Todo esto va en clara consonancia con el planteamiento posmoderno de vida. En cuarto lugar, el único progreso experimentado desde los orígenes de la etapa moderna es el progreso de la Modernidad.

Por otra parte, aunque seguimos en el mismo contexto, una de las aportaciones relevantes de estudio de Foucault, ha sido la importancia de la discontinuidad. Su forma de entender la discontinuidad no suponía una ruptura ni un salto radicales de una época histórica a otra, sino la de una progresiva constitución de un nuevo estado de cosas. No existía, por tanto, un punto de partida, un empezar de cero. Por tanto, la Posmodernidad supone una discontinuidad con respecto a la Modernidad; no es por tanto, como aluden otros autores, una continuidad o una especie de versión más avanzada de la época moderna. Sin embargo, esta discontinuidad no supone arrasar con el legado de la Modernidad, sino partir de él para acometer el análisis de la situación actual de Posmodernidad.

Finalmente, Foucault es un gran estudioso del poder unido al saber. En este sentido, es inseparable en la obra de Foucault la unión saber – poder. Foucault señala que *“la verdad no está fuera del poder ni sin poder.”*

Esta verdad se caracteriza principalmente por cinco rasgos:

- Está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen.
- Está sometida a una constante incitación política y económica.

- Es objeto de una gran difusión y consumo.
- Es producida y transmitida bajo la dominación de los grandes aparatos políticos y económicos.
- Es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social.

#### **1.4.7. Touraine: La sociedad postindustrial y el nuevo paradigma para la época actual.**

Alan Touraine es un sociólogo francés de gran repercusión en el siglo XX y comienzos del siglo XXI, cuyas investigaciones principales tratan sobre todo de la sociedad postindustrial, término o concepto acuñado por él mismo, y los movimientos sociales.

Touraine admite que la época moderna ha finalizado, se ha dado por concluida. Por tanto, se abre ante nosotros un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy y la sociedad actual<sup>43</sup>.

Actualmente existe una gran fragmentación en todo lo referente a la sociedad, que puede llevar a la muerte de lo social, causada de forma especial por el individualismo feroz dominante en nuestros días. En este sentido, Touraine reivindica al sujeto frente al individualismo moderno, y se propone la solución en el fundamento de los derechos culturales.

Touraine propone tres causas por las que la Modernidad ha llegado a su fin, en cuanto que paradigma social propio de la cultura occidental:

---

<sup>43</sup> Para el desarrollo de este nuevo paradigma nos basaremos en una de las principales obras de Alain Touraine: *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós, 2005.

La primera de ellas supone la pérdida de tensiones dinámicas en la sociedad. La democratización occidental consiguió la eliminación de las tensiones de clases sociales, sindicatos o de género, con lo que se logró la pacificación de las sociedades. Pero esta pacificación ha sido un arma de doble filo, que ha llevado a la pérdida de iniciativas colectivas, y a la exaltación del individualismo y el interés por el bienestar propio.

La segunda alude a la sumisión a una dictadura represiva, puesto que el triunfo y la hegemonía de la democracia en los países occidentales han significado también el triunfo del Estado total, de tal forma que *“el modelo de sociedad fue destruido en beneficio de un poder absoluto del Estado”*.

La tercera indica la disolución del voluntarismo en la economía de mercado. Esto es, la sociedad se ha rendido al mercado y sus leyes, enmarcadas en un contexto global en el que el propio mercado se ha consolidado como el poder dominante de la sociedad, y el consumismo se ha convertido en uno de los elementos indispensable de nuestra etapa actual.

El proceso de globalización en el cual andamos inmersos, según Touraine, acabará por disolver una sociedad caracterizada por una profunda crisis de las instituciones. En este sentido, una institución significativa como es la escuela, se encontrará en una profunda crisis por su incapacidad de socializar. El influjo socializador de la escuela, de esta forma, perderá terreno a pasos agigantados en este contexto global.

Lo individual, incluyendo la moral, separado totalmente de lo social, nos anuncia que el viejo paradigma social de modernización ha muerto. Ante esta situación, se dejan entrever varios peligros, entre los que Touraine pone especial énfasis en la cuestión de los nacionalismos. En este sentido, se postula manifiestamente en contra de los nacionalismos, para los cuales dirige algunas palabras como éstas (2005):

*“El nacionalismo es un proyecto puramente político que trata de inventar una nación al dar a un Estado poderes no controlados para hacer emerger una nación e incluso una sociedad.”*

El nacionalismo se encuentra muy alejado del proyecto moderno, en definitiva, de la Modernidad, y es doblemente peligroso para la democracia. Primero, porque funciona de arriba a abajo, esto es, de forma opuesta a la democracia. Segundo, porque sustituye la complejidad de las relaciones sociales por la pura afirmación de una pertenencia que se define menos por su contenido que por la naturaleza de sus adversarios.

Ante el nacionalismo y la falsa identidad que puede otorgar, Touraine reivindica al sujeto, que debe desarrollarse en base a “derechos culturales”, en los cuales debe tenerse presente a colectivos de todo tipo, apostando por la reivindicación de las minorías, la integración de inmigrantes e incluso la reconsideración de los nuevos derechos sexuales. Sin embargo, ciertos derechos culturales no pueden ser interpretados como un absoluto, siendo necesaria la imposición de unas limitaciones.

Por otra parte, respecto de las sociedades postindustriales<sup>44</sup>, que como queda dicho más arriba, él mismo denominó, pueden ser definidas como aquellas que han sustituido la economía de la fábrica por la de los servicios, y aquellas que han trasladado los referentes de las identidades desde los grandes esquemas de clase a rasgos particulares evanescentes.

El concepto de sociedad postindustrial designa el estadio alcanzado por las sociedades desarrolladas en el que ya no es posible distinguir las condiciones económicas del crecimiento de una serie de factores estrechamente integrados a las fuerzas de producción, como, por ejemplo, la investigación técnica y científica, la educación, o la información.

---

<sup>44</sup> Para el análisis de la sociedad postindustrial, se sigue fundamentalmente la siguiente obra de Alain Touraine: *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel, 1973.

La sociedad postindustrial se caracteriza por una mayor capacidad para programar el cambio, para actuar sobre las necesidades y las actitudes. Las formas de dominación se transforman.

Según Touraine, la sociedad postindustrial es creadora de alienación más que de explotación. El hombre alienado es el integrado y manipulado en un sistema que no controla, aunque participe de un consumo creciente y de algunas ventajas sociales. Pero, debido a esta misma alienación, surgirán nuevos conflictos que adoptarán un carácter de índole más social y cultural que económico. En la juventud y en otros sectores abiertos al cambio, se desarrolla una voluntad de ruptura y de reconquista de la autodeterminación que puede llegar a rechazar la participación en una producción y una gestión dependientes.

De esta manera se puede explicar el hecho de que la Universidad se haya convertido en el centro de protesta contra los aparatos político y económico. Los estudiantes, investigadores, técnicos y que ejercen funciones de responsabilidad serán los promotores de los movimientos más revolucionarios. En el lado opuesto, la clase obrera dejará de ser un actor social privilegiado, al igual que el poder patronal ya no será el principal elemento del sistema de poder en la sociedad postindustrial.

Sin embargo, esta tesis de Touraine se ha visto contestada y ampliamente rebatida por las organizaciones políticas y sindicales del movimiento obrero, al reafirmar a la clase obrera como fuerza directriz de la dinámica social.

#### **1.4.8. Vattimo y su concepción de Posmodernidad.**

Gianni Vattimo es un autor importante de la Posmodernidad, si bien su formación es más filosófica que sociológica. No obstante, su pensamiento en torno a la Posmodernidad resultan de un gran interés desde el punto de vista

sociológico, de ahí que se le incluya aquí entre los autores más destacados de la era posmoderna.

Para Vattimo, hemos entrado de lleno en la Posmodernidad, una especie de *babel informativa*, donde la comunicación y los *mass media* obtienen un carácter central en nuestra sociedad. La Posmodernidad marca la superación de la Modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades y los fundamentos consistentes. Según Vattimo, la Posmodernidad abre el camino a la tolerancia y a la diversidad, debido fundamentalmente al relativismo y la fragmentación propios del período posmoderno.

El tránsito de la Modernidad a la Posmodernidad supone el paso del pensamiento fuerte, metafísico, de las creencias verdaderas, al pensamiento débil, a un pasar despreocupado y, por consiguiente, alejado de la acritud existencial. Para Vattimo, las ideas de la Posmodernidad y del pensamiento débil están íntimamente vinculadas con el desarrollo del escenario multimedia, con el poder mediático en el nuevo esquema social de valores y relaciones.

Gianni Vattimo admite que el término *Posmodernidad*, a pesar de haber sido utilizado demasiado y, en ocasiones, en una vertiente poco propicia, adquiere pleno sentido en una sociedad actual. Lo expresa con estas palabras (1990):

*“Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (“mass media”).”*

Si tiene sentido hablar de Posmodernidad es porque la Modernidad como tal es un proyecto que ha finalizado. Esta idea es inherente al

pensamiento de Vattimo<sup>45</sup>. Éste afirma que la Modernidad se acaba cuando, debido a múltiples razones, deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario, esto es, historia concebida como una evolución progresiva. En este sentido, Vattimo critica la visión progresiva y unilineal de la historia humana. Por tanto, desaparece la preocupación histórica, pasando a centrarse la sociedad en el presente y la finitud. De hecho, el factor más desencadenante del final de la historia unitaria fue el surgimiento de la sociedad de la comunicación. Pero el hecho de que haya emergido esta sociedad de los *mass media* no significa que la era actual sea más transparente, más bien todo lo contrario, pues la transforma en algo mucho más complejo y caótico. Los Medios de Comunicación de Masas han dotado al mundo de una pluralidad absoluta, con diversas visiones del mundo, surgidas de la libertad de expresión. El crecimiento de la información ha acarreado, por tanto, una serie de cambios que fueron modelando la sociedad actual. En definitiva, el surgimiento, crecimiento y auge de los *mass media* ha traído consigo una etapa posmoderna en la que la realidad es más compleja, la sociedad más pluralista y con ambición de emancipación, y el contexto muestra una gran relativización y fragmentación.

Por otra parte, según Vattimo, otras características más generales de la sociedad Posmoderna, más allá de la influencia hegemónica de los *mass media*, tienen que ver con el rechazo sistemático de los medios de socialización y de las instituciones, lo cual conlleva el declive inexorable de la institución en el contexto de la sociedad Posmoderna, lo que a su vez nos lleva a un proceso de desinstitucionalización al nivel general de la sociedad, que se expresa de forma manifiesta igualmente en el contexto de la religión, que es el que más centra la atención de estas páginas<sup>46</sup>.

Finalmente, la estética es otro de los aspectos que destaca Vattimo de la Posmodernidad. En este sentido, el desarrollo de la persona comienza por el

---

<sup>45</sup> Esta línea de pensamiento en Gianni Vattimo aparece reflejada en su obra: *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990, la cual se ha seguido de base para exponer las ideas principales de Vattimo respecto a este tipo de sociedad.

<sup>46</sup> Este tema del declive de la institución y la consiguiente desinstitucionalización, especialmente de la religión, serán tratados en profundidad en páginas siguientes.

desarrollo de su propio cuerpo. Es la estética del individualismo ontológico, en el cual el individuo es la única realidad que cuenta, siendo todo lo demás secundario y circunstancial. A través de esta estética se produce una seducción continua en todos los aspectos de la sociedad, que lleva al hedonismo y la vida placentera, así como al humorismo descafeinado o de sonrisa falsa, caracterizado por una disposición mental alegre, abierta, divertida, que atenta contra todo concepto serio.

Gianni Vattimo destaca también por tratar detenidamente en varios de sus textos y escritos el tema de la religión, dedicados especialmente al futuro de ésta. La temática respecto de la religión en Vattimo será reseñada más adelante, en páginas siguientes, pues la Religión requiere un análisis y un espacio propio y especial en el trabajo que nos ocupa.

#### **1.4.9. Otros autores posmodernos de relevancia.**

Se recogen a continuación las ideas fundamentales, en modo resumido, de otros autores destacados respecto de la Posmodernidad.

En primer lugar, Manuel Castells es un sociólogo español que analiza en profundidad la sociedad de la información, siguiendo la misma línea que Vattimo respecto de la importancia de la comunicación en el mundo de hoy. También destaca por sus estudios en Sociología urbana.

Al analizar la sociedad posmoderna, Castells observa que está envuelta por una capa de globalización que lo envuelve todo, y que sirve de contexto para el desarrollo de la era de la información, el cual, él mismo define de la siguiente manera (2001):

*“Es un periodo histórico caracterizado por una revolución tecnológica centrada en las tecnologías digitales de información y comunicación, concomitante, pero no causante, con la emergencia de una estructura social en red, en todos los ámbitos de la actividad humana, y con la interdependencia*

*global de dicha actividad. Es un proceso de transformación multidimensional que es a la vez incluyente y excluyente en función de los valores e intereses dominantes en cada proceso, en cada país y en cada organización social. Como todo proceso de transformación histórica, la era de la información no determina un curso único de la historia humana. Sus consecuencias, sus características dependen del poder de quienes se benefician en cada una de las múltiples opciones que se presentan a la voluntad humana.”*

En su trilogía *La era de la información*<sup>47</sup>, analiza primeramente la sociedad red, abordando el proceso de globalización que amenaza con hacer prescindibles a los pueblos y países excluidos de las redes de la información, al tiempo que examina los efectos de los cambios tecnológicos sobre la cultura de la *virtualidad real* de los *mass media* en el contexto global actual. Asimismo, en esta trilogía analiza igualmente el poder y relevancia de la identidad cultural, religiosa y nacional como fuente de significado para las personas en el contexto globalizante e informacional. Finalmente, analiza el fin de milenio y las consecuencias que se derivarán de la dominación absoluta de los Medios de Comunicación y del estado actual de globalización.

Por otra parte, Francis Fukuyama es conocido en lo concerniente a la Posmodernidad por su teoría del fin de la historia, que causó un gran revuelo en el campo de la ciencia de la historia<sup>48</sup>.

Lo cierto es que la historia se está viendo hoy severamente trastocada por los cambios que el proceso de globalización y la Posmodernidad están provocando en la sociedad actual. Aquí encontramos el origen de la teoría de Fukuyama, que es una crítica clara a la Modernidad, puesto que precisamente debido a la finalización del proyecto moderno y el fin de los grandes ideales de la Modernidad, nos encontramos ante el final de la historia. Su teoría también se enmarca en el contexto del desmoronamiento de los regímenes del

---

<sup>47</sup> Castells, M.: *La era de la información. Vol. I: La sociedad red*. México, D.F.: Siglo XXI, 2001.

*La era de la información. Vol. II: El poder de la identidad*. México, D.F.: Siglo XXI, 2002.

*La era de la información. Vol. III: Fin de milenio*. México, D.F.: Siglo XXI, 2002.

<sup>48</sup> Para exponer la tesis fundamental de la teoría del fin de la historia, se sigue la obra de Fukuyama, con el mismo nombre que su teoría: *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992.

socialismo de Europa Oriental. Fukuyama prevé el triunfo final y definitivo del sistema capitalista sobre el socialismo, con el advenimiento del liberalismo (y, sobre todo, neoliberalismo) como sistema político hegemónico.

Por tanto, ya no existen alternativas viables al capitalismo como sistema económico, lo que supone asimismo el triunfo de la idea occidental, que para Fukuyama es principalmente la cultura occidental de consumo.

Aquí encontramos el sentido del fin de la historia en Fukuyama, en la universalización de la democracia liberal como forma final del gobierno humano. Es, por tanto, el triunfo de la idea, de la razón universal concretizada en el Estado capitalista. No obstante, este régimen capitalista no está vigente aún en todo el mundo, además de que muestra continuas imperfecciones. Sin embargo, esto no significa un contratiempo para Fukuyama, pues la victoria del fin de la historia es suficiente en el nivel de las ideas, si bien pronto llegará también al nivel material. Fukuyama lo expresa de esta forma (1992):

*"En el fin de la historia no es necesario que todas las sociedades se conviertan en exitosas sociedades liberales sino que terminen sus pretensiones ideológicas de representar diferentes y más altas formas de la sociedad humana."*

El triunfo del capitalismo y del liberalismo, acompañados del triunfo de la cultura del consumismo, significan el fin de las ideologías y, por tanto, el fin de la historia.

Las dos principales amenazas al triunfo de estas ideologías son la presencia de movimientos religiosos en política y el papel de los nacionalismos. Sin embargo, para Fukuyama no constituyen un peligro alternativo que compitan en la realidad con la democracia liberal dominante.

Para Fukuyama, el fin de la historia elimina o, al menos, aminora los conflictos internacionales entre Estados. En la sociedad posthistórica, por tanto, desaparecen los conflictos a gran escala interestatales. Asimismo, se producirá una división de la humanidad en sociedades históricas y posthistóricas.

El mismo Fukuyama describe la sociedad posthistórica como una sociedad unipolar y sin conflictos, en la cual no habrá gran aliciente (1992):

*"El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida de uno por un fin puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que pone de manifiesto bravura, coraje, imaginación e idealismo serán reemplazados por cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período post-histórico no habrá arte ni filosofía, simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana. Puedo sentir en mí mismo y ver en otros que me rodean una profunda nostalgia por el tiempo en el cual existía la historia. Tal nostalgia de hecho continuará alimentando la competición y el conflicto incluso en el mundo post-histórico por algún tiempo. Aunque reconozco su inevitabilidad, tengo los sentimientos más ambivalentes para la civilización que ha sido creada en Europa desde 1945 con ramales en el Atlántico Norte y en Asia. Quizás esta misma perspectiva de siglos de aburrimiento en el fin de la historia servirá para hacer que la historia comience una vez más."*

Esta tesis del fin de la historia ha sido objeto de innumerables críticas, siendo una de las teorías que más resonancia han tenido en el período posmoderno, tanto para ensalzarla como para criticarla.

Por otra parte, y en último lugar, pasamos al análisis de la cultura posmoderna a través de Roberto Bocoock, catedrático de Sociología de origen británico, que destaca principalmente por su estudio del consumo y del valor que éste adquiere en las sociedades actuales.

Bocock, en su obra *El consumo*. Madrid: Talasa, 1995, la cual seguimos para exponer la línea de pensamiento de este autor, analiza el desarrollo histórico del consumo desde la época de posguerra, así como las aportaciones de los principales sociólogos al respecto.

El consumo resulta clave para entender las sociedades de los países desarrollados en el contexto de la Posmodernidad, ya que opera de manera conjunta con los *mass media*, como las características centrales y configuradoras de la Posmodernidad.

Según señala Bocock, hoy día el consumo afecta a la forma en que los individuos establecen una conciencia de lo que son, por lo que se puede afirmar que el consumo cultiva y ayuda a adquirir la propia identidad. Pero el consumo también otorga una conciencia de aquellos que a los individuos les gustaría ser, por lo que se relaciona con el deseo del cumplimiento de la satisfacción de necesidades creadas social y culturalmente en el contexto actual y en la era del consumo.

Ante esto, se puede afirmar con rotundidad que el consumo es un proceso social, económico, psicológico y cultural de una enorme importancia en la sociedad de hoy.

La noción de identidad, como queda dicho, está hoy determinada por los patrones de consumo de la población, más que por otros factores como su posición laboral, económica o social. Este hecho se enmarca en el contexto de la Posmodernidad. En otras fases históricas, el sentido de la identidad de las personas quedaba constituido por el trabajo o por su posición de clase o estamento, cosa que no ocurre en el período posmoderno, en el que el consumo se ha erigido en el gran configurador de identidades individuales y colectivas. Admite Bocock que la pregunta “¿Quién soy?” puede quedar respondida hoy tanto por la posición laboral que se ocupa a nivel social como por los procesos de consumo que una persona lleva a cabo en su vida, formando parte de un estilo y una cultura de vida marcados por el valor del propio consumo, que se manifiestan en la necesidad de consumir

compulsivamente. En la sociedad de hoy, asimismo, todo es susceptible de ser consumido, no sólo los productos o bienes propios de consumo, sino también los servicios, las instituciones, las ideas, el ocio y tiempo libre, las creencias, etc.

En este sentido, los efectos del consumismo van más allá de la tienda y el mercado, puesto que las propias instituciones tratan a sus usuarios como consumidores, por lo que toda relación entra dentro de la lógica del consumo.

Por lo tanto, el consumo y su ideología consumista, se convierten en la forma de organización social por excelencia en la actualidad. En este sentido, el foco de la interacción social y del significado cultural se ha desplazado a la esfera del consumo. En palabras de Bocoock (1995):

*“No tener capacidad de consumo, en sentido posmoderno, se convierte en fuente de profundo descontento.”*

El consumo posmoderno tiene mucho que ver con la satisfacción instantánea e inmediata de los consumidores, por lo que se encuadra en el contexto volátil y hedonista posmoderno, pues el deseo está presente de manera muy marcada en los procesos de consumo.

Las grandes superficies y centros comerciales se han erigido en los santuarios del consumo, al estar destinados fundamentalmente a alimentar el consumo de la población. De hecho, estas superficies comerciales posibilitan la formación de la identidad basada en el consumo de la que constantemente habla Bocoock al referirse a la Posmodernidad.

#### **1.4.10. El hombre light.**

Este último apartado dedicado a los máximos exponentes de la Posmodernidad desde la Sociología y las Ciencias Sociales, está dedicado a la

exposición de las líneas fundamentales de un libro que nos presenta al hombre de la Posmodernidad como un “*hombre light*”<sup>49</sup>.

Enrique Rojas, su autor, no está incluido dentro del universo de la Sociología. Es más, es catedrático de Psiquiatría y Psicología Médica. Sin embargo, es de carácter humanista y ha trabajado muchos temas concernientes con lo social, desde la Psicología Social. Con esta obra que nos ocupa consiguió captar la atención del mundo de la Sociología, al presentar al individuo tipo de la Posmodernidad, según su propia visión. Por ello, hemos considerado esta obra de relevancia para este desarrollo que estamos realizando en torno a la Posmodernidad, dedicándole a este *hombre light* posmoderno el último apartado de este punto.

La visión del autor respecto de la era posmoderna y sus valores es claramente negativa. El título del libro ya lo dice todo: *El hombre light. Una vida sin valores*. Por tanto, se parte de una perspectiva negativa de la Posmodernidad.

El hombre Light surge en la sociedad occidental de la mano de la cultura posmoderna, y tiene una tetralogía nihilista basada en los valores cardinales de la propia Posmodernidad: el individualismo por encima de todo, el hedonismo como opción placentera de vida, el consumismo por satisfacción y no por necesidad, la estética y el culto al cuerpo que ensalzan la cultura de la imagen y la apariencia, la permisividad y relatividad del “todo vale”, la fragmentación y la volatilidad del momento. Todo ello unido por el afán del poder, el dinero y el prestigio y estatus.

En definitiva, y de forma más extensa, el hombre light queda definido como un ser sin esencia, que se rige en base a estos mismos valores, que ahora se desarrollan más en profundidad:

---

<sup>49</sup> Rojas, Enrique: *El hombre light. Una vida sin valores*. Madrid: Temas de hoy, 1999.

- Permisividad: Puede quedar definida como la tolerancia excesiva, respeto o consideración, hacia opiniones o prácticas de los demás, aunque sean contrarias a las nuestras. Esto en cierto modo y de una manera racional es positivo, pero el hombre light lo lleva a un extremo exagerado y se convierte en una pasividad ante todo, a una indiferencia ante problemas de cierto peso, de tal manera que todo está permitido en nuestra sociedad. No existen límites, vale todo. El hombre light no tiene sus valores definidos, ya que éstos representan fronteras que moderan nuestras acciones. El respeto, la fidelidad o la honestidad, no son otra cosa más que límites que nos imponemos a nosotros mismos.
  
- Relatividad: Para el hombre light no existe ni bien ni el mal, ya que todo depende del enfoque con que se percibe la realidad. Por tanto, la moral queda en entredicho, pasando a un estado de crisis continua. El hombre light, en definitiva, es un hombre amoral, un manojó de instintos y deseos sin un sentido. Esta amoralidad conduce al propio hombre en muchas ocasiones a la indiferencia más absoluta, puesto que si no existe ningún absoluto que indique claramente lo que está bien y aquello que está mal, al final se acaba viviendo al margen de todo, con actitud de pasotismo y con un sentido de indiferencia existencial ante todo y ante todos.
  
- Consumismo: Vivimos en la abundancia. Estamos inmersos en la cultura del exceso, de la cual todos formamos parte. De esta forma, el hombre light es poseído por sus pertenencias. Su única meta es tener más; sin embargo, al ser permisivo y no tener límites ni un objetivo definido claramente, su ambición nunca podrá ser satisfecha. El deseo de las pertenencias se acaba precisamente cuando se posee algo; entonces surge la ambición por nuevas pertenencias, y así sucesivamente. El resultado es una frustración continua y una profunda depresión.

- Materialismo: Nuestro mundo actual es un mundo plástico donde todo es desechable y no existe trascendencia. Los ámbitos espirituales y culturales son ignorados; lo único que tiene un valor, es aquello que tiene un precio. De esta forma, el dinero adquiere el máximo valor en el contexto de hoy.
- Hedonismo: El hombre light vive por y para la consecución inmediata del placer. Sólo adquiere importancia y es deseable aquello que resulta placentero, agradable, cómodo. Estas son las claves de la felicidad. De esta forma, sólo existe interés por vivir el instante inmediato. El mundo gira alrededor del hombre light, y la realidad existe tan solo para satisfacer sus necesidades. En este contexto, el sexo adquiere una gran relevancia para este hombre light, convirtiéndose en uno de los máximos exponentes del placer en el mundo de hoy. Hoy se buscan principalmente relaciones superficiales que se centran en el sexo. Las relaciones afectivas terminan convirtiéndose en relaciones físicas, porque el sexo adquiere más importancia que el amor, al ser más placentero físicamente.

Estamos en una sociedad en la que lo *light* está de moda. Existen bebidas light bajas en calorías, al igual que algunos tipos de comida, de alimentación e incluso de formas de vida. En esta sociedad de la imagen y la apariencia, en la que cuenta mucho más quién se es para los demás, en función de la imagen que se ofrece de uno mismo, que quién se es en realidad, lo light se ha convertido en una moda. Así, el hombre que habita en este tipo de sociedad ha acabado “contagiándose” de esta moda, siendo absorbido por ella, de tal manera que ha pasado a ser un hombre light.

Este ser es, como su propio nombre indica, un ser bajo en esencia, como estas comidas de las que hablamos más arriba, bajas en calorías, sin azúcar, sin glucosa..., es decir, bajas en todo. El hombre de hoy también es bajo en todo. No tiene valores, ni verdades, ni idealismo, sólo se motiva por el éxito, el dinero, el consumo, el poder, pero todo ello sin demasiado entusiasmo,

porque ha perdido la motivación existencial, y vive a golpe de momentos que emanan una felicidad exterior, que no es más que un espejismo, una falsa felicidad que sirve de careta para esconder el vacío existencial que este hombre light vive y siente en su interior, ya que en el fondo no es feliz, porque le falta lo esencial de la vida: el amor, la cultura y la felicidad verdadera.

En este sentido, según Rojas, existen dos mundos: el mundo exterior y el mundo interior. El mundo exterior es la realidad perceptible, lo que se es de cara a los demás. Tiene mucho que ver con la cultura de la imagen y la apariencia. El mundo interior, por el contrario, es el de la conciencia, la realidad imperceptible. El hombre light huye del mundo de la intimidad para refugiarse en el exterior, creando así un ser hueco. Se ha convertido en un ser para los demás, pero ha abandonado su esencia de ser en conciencia.

Sin embargo, la felicidad, según el autor, sólo puede lograrse a través de un proyecto de vida coherentes decir, otorgándole un sentido a nuestra vida, para lo cual no basta sólo con tener un objetivo, sino que también hay que tener la determinación para sobreponernos a cualquier eventualidad que pudiera acontecer en cualquier momento de nuestra vida. Además, el proyecto de vida debe ser coherente, debe ser acorde con la realidad y con nuestros valores.

Por tanto, aquí se encuentra presente la visión tan negativa y pesimista de Rojas respecto de la Posmodernidad y los valores que promueven, que han cultivado en esencia al hombre light, desprovisto de todo tipo de valores positivos, tanto de carácter personal como social. Su discurso tiene, por tanto, una fuerte carga moral y ética, respecto de lo que el propio autor reconoce como bueno o malo. En este sentido, el hombre light es la representación de la decadencia de la humanidad en el tiempo posmoderno.

Por otra parte, a pesar de que en el tiempo en que vivimos abunda la información y la comunicación, es decir, la información es masiva y podemos encontrar sin esfuerzo aquello que nos proponemos, debido al poder oculto de

los Medios de Comunicación de masas, se puede afirmar que esto aturde tanto al hombre light que le provoca un desinterés por todo, pues sólo le interesa aquello que realmente le ocupa, su vida profesional, sin tener una visión más abierta e intentar una formación más amplia.

Asimismo, la información es masiva, pero por esto mismo el hombre light se encuentra saturado de información, pues la información que prevalece hoy es superficial y se rige por el imperio de lo que vende y atrae al público. No está enfocada, por tanto, en la formación del hombre ni en la educación. Entre los Medios de Comunicación que nos dominan, la televisión se ha convertido en el máximo exponente de la cultura de los Medios. El hombre light se ha hecho dependiente de la televisión.

En la sociedad de hoy, libertad es igual a verdad, pues el cimiento de la libertad es la verdad. Y la libertad surge del entendimiento y la comprensión de la realidad.

Por otro lado, nuestra sociedad está impregnada por la moda. Imbuidos por el espíritu de la moda, somos fundamentalmente productos en serie. El hombre ha dejado su lado humano, para convertirse en un simple objeto. De esta forma, nos dejamos llevar por el consumismo y nos saturamos de accesorios para disimular y llenar de alguna forma el vacío espiritual e interior en el que nos movemos.

## 2. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN Y SU VALIDEZ EXPLICATIVA PARA LA SITUACIÓN RELIGIOSA ACTUAL.

### 2.1. Concepto y definición.

Con el advenimiento de la Modernidad, comienza a desarrollarse un importante movimiento de arrinconamiento de la religión en el ámbito social, que vino a llamarse secularización.

Por secularización, según Peter Berger (1999), se entiende *“el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos.”* El proceso de secularización se manifiesta en la progresiva pérdida de antiguos ámbitos de influencia y control de la Iglesia católica. Dos ejemplos notorios los encontramos en la separación Iglesia – Estado y en la emancipación de la educación en referencia a la tutela de la Iglesia. No obstante, la secularización afecta al conjunto de la vida cultural e ideológica. José Casanova (2000) añade al respecto de la definición de secularización que ésta designa el paso de personas, cosas, funciones, significados, etc., desde su lugar tradicional en la esfera religiosa a las esferas seculares.

Casanova, además, distingue tres significados del concepto de secularización que debieran analizarse por separado: En primer lugar, secularización como diferenciación de la religión de las esferas seculares, que constituye el componente central de las teorías clásicas de la secularización. En segundo lugar, secularización como declive de las prácticas y las creencias, que es la representación más reciente y extendida de la secularización. Y en tercer lugar, secularización como privatización de la religión, es decir, atiende al concepto de secularización de la conciencia, que más adelante trataremos con detenimiento.

La secularización ha estado en la cumbre de la explicación de la sociología de la religión sobre el hecho religioso y acerca de la relación entre la religión y la sociedad durante muchos años. Toda crisis en el seno de la

religión, así como la pérdida de peso de la institución en la sociedad o la disminución del número de creyentes y la pérdida de influencia social de la jerarquía eclesiástica, ha sido interpretada tradicionalmente a través del proceso de secularización de la sociedad. De hecho, la secularización ha sido durante mucho tiempo el comodín para explicar y dar sentido a todo aquello que tenía que ver con la religión.

Sin embargo, el panorama ha dado un giro radical en los últimos años. Hoy es absolutamente mayoritaria la corriente crítica ante la secularización, por lo que queda rechazada y superada por la práctica totalidad de los teóricos en sociología de la religión.

En las páginas siguientes analizaremos en profundidad las teorías clásicas de la secularización, así como las teorías alternativas a la secularización, surgidas en los últimos años, contra los postulados secularizadores de la sociedad.

## **2.2. Dimensiones de la secularización.**

La teoría de la secularización tiene un importante referente en la obra de Max Weber<sup>50</sup>. Pero, asimismo, la secularización ha sido estudiada y utilizada por una gran multitud de sociólogos, al tiempo que ha sido asumida por un buen número de teólogos, y popularizado para designar las situaciones históricas en las que la religión y las iglesias pierden su influencia o monopolio sobre las instituciones sociales y los comportamientos individuales.

En la secularización se distinguen tres dimensiones o aspectos principales, siguiendo la línea seguida por Pedro González-Blasco y Juan González-Anleo<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> La problemática de la secularización es desarrollada principalmente en su obra: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

<sup>51</sup> *Religión y Sociedad en la España de los 90*. Madrid: Ediciones SM; Fundación Santamaría, 1992.

La primera de estas dimensiones es la diferenciación, que tiene lugar cuando las diversas esferas de la estructura social se van diferenciando progresivamente de la religión, instaurándose como instituciones no religiosas. De este proceso de diferenciación emanan algunas consecuencias, como la autonomización de las instituciones sociales -que implica su separación de la esfera religiosa, por lo que se hacen plenamente seculares-, la privatización de la religión -conlleva una interpretación individualizada del mundo y de la religión-, la generalización -supone la infiltración de la religión en otras instituciones sociales- y la pluralización -que implica la proliferación de religiones en competencia.

En segundo lugar, otra dimensión de la secularización es la racionalización, en la que las instituciones no religiosas, ya separadas del vínculo con lo religioso, operan según sus propios criterios, que se encuentran relacionados de forma racional con sus funciones sociales concretas. La racionalización presenta dos consecuencias principales: por un lado, la cientificación, que supone una nueva interpretación científica del mundo, y por otro lado, la sociologización, que trae consigo la aplicación de esta nueva interpretación a los problemas de la vida social. Esta situación trae como consecuencias el colapso de la cosmovisión religiosa y la increencia.

En tercer lugar, la última de las dimensiones de la secularización corresponde a la mundanización de las esferas religiosas, a través de la cual, la religión pierde su especificidad, su carácter distintivo, y se mundaniza para poder adaptarse a las necesidades psicológicas de sus fieles. En definitiva, la mundanización supone la disminución de lo sagrado en la realidad social.

### **2.3. Teorías clásicas de la secularización.**

A continuación vamos a profundizar en la validez de las teorías clásicas de la secularización y su aplicación actual.

En este sentido, uno de los autores más importantes a la hora de tratar la cuestión de la secularización es José Casanova. Éste realiza una reflexión en torno a la secularización, tomando como discernimiento central si son ciertas y plausibles las teorías de la secularización todavía hoy, o si por el contrario éstas ya no tienen validez<sup>52</sup>.

Hoy día, la gran mayoría de los sociólogos de la religión han abandonado el paradigma de las teorías de la secularización, siendo derribadas y superadas por otras teorías alternativas. Apenas nadie ya insiste en afirmar que las teorías clásicas de la secularización aún conservan un valor explicativo a la hora de dar cuenta de los procesos históricos modernos.

Sin embargo, hace unas décadas la aceptación de las teorías de la secularización fue prácticamente consensuada por la gran mayoría de sociólogos de la religión, con la misma precipitación irreflexiva que ahora la desechan, según Casanova.

¿Cómo se explica este cambio? José Casanova señala que desde los años sesenta se han acumulado muchos datos contrarios a la teoría de la secularización, pero, no obstante, estas pruebas han existido siempre y, sin embargo, o no se veían o se descartaban por improcedentes. Por tanto, no es la realidad misma lo que ha cambiado, sino nuestra percepción de la misma.

Prácticamente todos los padres fundadores de la Sociología compartían la teoría de la secularización. El acuerdo era tan unánime que la teoría no sólo quedó incontestada, sino que aparentemente no era ni siquiera necesario demostrarla, dado que todo el mundo la daba por sentada.

Hubo dos sociólogos de estos padres fundadores que sentaron las bases de la teoría de la secularización posterior: Weber y Durkheim. Según éstos, las viejas religiones no pueden sobrevivir al ataque violento del mundo moderno.

---

<sup>52</sup> Casanova, José: *Las religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.

Hasta los años sesenta del siglo XX no se encuentran las primeras críticas a la teoría de la secularización. En esta época también se postula la nueva teoría funcionalista de la secularización de Luckmann. Esta teoría no afirma la decadencia inevitable de la religión en las sociedades modernas, sino la pérdida de la religión de sus funciones sociales y públicas tradicionales, y la privatización y marginación de la religión en el seno de su propia esfera diferenciada, que dará lugar al desarrollo de una de las subtesis que se derivarán de la tesis central de la teoría de la secularización.

Respecto de la tesis central de la teoría de la secularización, ésta conlleva la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares respecto a la esfera religiosa, y la diferenciación y especialización de la religión dentro de su propia esfera. En este sentido, las sociedades se encuentran cada vez más marcadas por la recíproca exclusión de Religión y Modernidad, lo que da lugar a esta diferenciación y especialización antes mencionadas.

De esta tesis central emanan dos subtesis de la teoría de la secularización: la de la decadencia de la religión, que argumenta que, dentro del contexto de la modernidad, la religión sufrirá un proceso de deterioro y declive en la sociedad, hasta llegar a su ocaso y desaparición absoluta, debido a la incompatibilidad entre la modernidad/ posmodernidad y religión, y la de la privatización de la religión, que advierte la pérdida de las funciones sociales y públicas tradicionales de la religión, lo que desemboca en una privatización y marginación de la propia religión en el seno de la sociedad al ámbito meramente individual de las personas.

Para Casanova, estas dos subtesis y, por tanto, las teorías de la secularización, son una falacia, puesto que, de hecho, la decadencia de la religión no es y ni ha sido tal, al contrario, desde la II Guerra Mundial la mayoría de las tradiciones religiosas o bien han experimentado un crecimiento o bien han mantenido su vitalidad. La excepción más contundente a este fenómeno es

el progresivo y constante declive de la religión en Europa Occidental. Éste es el argumento que ha servido como base empírica para la mayoría de las teorías de la secularización. Si no fuera porque la religión no muestra signos de decadencia en Japón y Estados Unidos, dos sociedades igualmente modernas a la Europea, quizá se podría seguir manteniendo la suposición del desarrollo modernista, de que no es más que una cuestión de tiempo el hecho de que las sociedades más atrasadas se igualen a las más modernas. Pero tal suposición no se puede sostener por más tiempo.

Ante esta situación, algunos sociólogos, para seguir defendiendo la teoría de la secularización y la tesis de la incompatibilidad entre la modernidad y la religión, han eliminado el caso americano por considerarlo irrelevante. Weber, por ejemplo, afirma que la religión americana se ha hecho tan secular que ya no puede considerarse religión, porque las funciones que realiza son puramente seculares.

En cuanto a la tesis de la privatización de la religión, José Casanova la caracteriza con las siguientes palabras:

*“Ésta se convierte en problemática cuando se aplica de tal manera que pasa de ser una teoría empírica refutable de las tendencias históricas dominantes a ser una teoría normativa prescriptiva de cómo deberían comportarse las instituciones religiosas en el mundo moderno”.*

Thomas Luckmann (1963), al hilo de la privatización de la religión, señala que en la sociedad actual la religión sobre todo se privatiza y cambia de significado, pero no desaparece ni pierde importancia. Por tanto, este autor relaciona religión con privatización, al emigrar del ámbito público al privado.

Asimismo, Bryan Wilson (1985) afirma que la religión habría de continuar la tendencia de marginación de la vida pública hasta quedar condenada a la indiferencia entre la mayoría de la sociedad.

Por lo tanto, el consenso respecto a la teoría de la secularización, en la que se daba una relación directa, observada y esperada entre modernización y secularización, de tal forma que a medida que las sociedades se iban modernizando se hacían más seculares, llegó a estar tan extendido entre los sociólogos de la religión, que incluso muchos sociólogos creyentes la suscribieron.

En España tuvo una gran influencia Peter Berger, y su libro *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós, 1999. Berger admite que la secularización no se puede reducir a una sola causa, pues es un proceso altamente complejo, ya que históricamente se le han ido añadiendo una serie de capas de las que no siempre la sociedad en su conjunto es consciente. Esto condena a la secularización irremediabilmente a la ambigüedad, por lo que resultan frecuentes los malos entendidos en lo que respecto a dicho concepto de secularización, incluso entre especialistas.

Para Berger, la secularización tiene, paradójicamente, raíces religiosas, concretamente en el judaísmo antiguo.

David Martin<sup>53</sup> veía una relación inversa entre el grado de pluralismo religioso en el nivel institucional y la secularización en el plano individual. Cuanto mayor monopolio tuviera la religión en un contexto determinado, mayor y más brusca sería la tendencia hacia la secularización. Por el contrario, un escenario plural respecto a la religión, solía llevar consigo una tendencia más moderada hacia la secularización.

Sin embargo, David Martin reacciona contra el concepto de secularización, afirmando que éste estaba preso de deformaciones ideológicas y generalizaciones superficiales y distorsionadas que no daban cuenta de los procesos y situaciones específicas del momento. De esta forma, si el concepto no podía explicar la realidad que se supone debía explicar, Martin proponía la eliminación del término secularización del vocabulario sociológico.

---

<sup>53</sup> *A general theory of secularization*. New York: Harper and Roe, 1978.

#### 2.4. Críticas a la teoría de la secularización.

A partir de la década de los años 80, la secularización comienza a verse cuestionada de manera creciente. Se argumentaban hechos que ponían en tela de juicio la validez de esta teoría de la secularización, como la creciente importancia de la religión en la política internacional, el surgimiento de líderes religiosos relevantes en torno a la política, o el florecimiento de nuevos y viejos fundamentalismos en Europa y Occidente. Estos hechos, junto con el declive del marxismo como religión secular, propiciaron el hecho de que muchos sociólogos fueran críticos ante la secularización, incluso aunque décadas atrás defendieran y respaldaran la secularización.

En esta época, los tres componentes de la secularización -representados en la separación y contradicción de las instituciones religiosas; la privatización de la práctica; y el declive de las creencias individuales-, comienzan a verse cuestionados. Con lo cual, la teoría de la secularización, vencedora abrumadora en la explicación del papel de la religión en la sociedad décadas atrás, se veía ahora desafiada. Incluso la propia disciplina de la sociología se puso bajo cuestión, por su identificación con la secularización. En este sentido, en algunas líneas de pensamiento se llegó a afirmar que la sociología había sacralizado su compromiso con la secularización, defendiéndola y argumentándola contra toda corriente, ya desde los orígenes de la propia sociología, con sus fundadores a la cabeza. Por ello, los críticos de la teoría de la secularización manifiestan abiertamente que la defensa a ultranza de la sociología durante muchas décadas de la secularización iba más allá de toda prueba empírica o teórica.

El pensamiento de muchos teóricos al respecto de la secularización admite que lo que realmente podría pasar es que el cristianismo se encuentre en una fase temporal de decadencia, como ya ha ocurrido en más fases de la historia, sin ser una fase final de su decadencia, esto es, sin estar ante la condena final de la religión.

Asimismo, el hecho de que Estados Unidos presente tasas elevadas de religiosidad, es un índice a favor de los críticos de la teoría de secularización, pues el caso estadounidense advierte que no es cierta la correlación positiva marcada por dicha teoría entre modernización y secularización, pues Estados Unidos es la primera potencia mundial y, por tanto, el país más modernizado. A su vez, dentro de Europa, continente más aquejado por la secularización, Alemania es más moderna y al mismo tiempo menos secular que otros países europeos. Fuera de Occidente, ni Japón ni otros países de industrialización tardía, como Corea del Sur, están acompañados de un proceso de secularización. Por lo tanto, los hechos avalan la caída de la hipótesis de la secularización, según la cual la progresiva modernización de una sociedad conllevaría paralelamente su secularización.

La posición actual de algunos autores, como Peter Berger, va en esta misma línea, al afirmar que la secularización no es una teoría de alcance general, ya que sólo es válida para un período de tiempo muy concreto de la historia europea. En Europa la creencia no ha desaparecido, pero es cierto que la creencia es muy baja. De esta manera, ha pasado de ser una de las figuras más importantes y representativas de la teoría de la secularización a renegar de ella. De hecho, Peter Berger es el autor y máximo exponente de una tesis alternativa y contraria a la teoría de la secularización: la tesis de la desecularización del mundo, que será analizada pormenorizadamente en páginas siguientes.

Siguiendo en la misma línea de crítica a la teoría de la secularización, José Casanova (2000) admite que, aunque no se puede desechar por completo la teoría de la secularización, debe formularse de nuevo. Debería ser también lo suficientemente compleja para explicar la contingencia histórica de que puede haber formas de religión pública en el mundo moderno; que puede haber formas de religión pública que no pongan en peligro necesariamente la diferenciación funcional moderna; y que puede haber formas de religión pública que dejen un margen para la privatización de la religión y para el pluralismo de las creencias religiosas subjetivas. La teoría de la secularización deberá reconsiderar tres de sus prejuicios particulares, históricamente fundados: su

inclinación a las formas de religión subjetiva protestantes; su inclinación por las concepciones liberales de la política y de la esfera pública, y su inclinación por la nación – Estado soberana como unidad de análisis sistemática.

Asimismo, Casanova admite que la experiencia de la secularización en Europa es ante todo la de la contradicción del tamaño, poder y funciones de las iglesias frente a las instituciones seculares. La secularización como declive de prácticas y creencias religiosas es posterior y derivada de la primera. La separación de Iglesia y Estado no significa la eliminación de la religión del debate público.

Otro de los grandes autores que sintonizan con Casanova en la crítica a la teoría de la secularización es Joan Estruch, que ve la secularización como un mito creado por la sociedad, pero carente de fundamento real.

En este sentido, la pérdida de importancia de las creencias e instituciones religiosas tradicionales no supone la desaparición de la dimensión religiosa del ser humano, que se manifiesta de muy diversas formas. Por tanto, Estruch considera la teoría de la secularización como una falacia. Dicha teoría lleva implícita una función ideológica, que no es otra que la de legitimar los principios de la sociedad industrial moderna, con su creencia en el progreso, la ciencia y la razón. Creencias estas que, ciertamente, terminan adoptando un carácter religioso.

Por otra parte, Enrique Gil Calvo<sup>54</sup>, critica la teoría de la secularización, señalando que más que secularización se ha producido un proceso contrario, de creciente reencantamiento, que se basa, según sus propias palabras, en *“la emergencia proliferante de una gran variedad de nuevas formas institucionalizadas de religión y parareligión, que van desde la revitalización de las viejas iglesias oficiales (catolicismo, evangelismo y fundamentalismo islámico), hasta el irresistible ascenso de las nuevas subculturas de la Modernidad (el deporte, la moda, el sexo, las drogas y el rock and roll),*

---

<sup>54</sup> “Religiones laicas de salvación”, en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner, y Fernando Velasco: *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, 1994.

*pasando por un sinnúmero de otras manifestaciones de culto supersticioso y fanático (el nacionalismo, la xenofobia, la adivinación del porvenir, el ingreso a sectas iniciáticas).*” Por tanto, el efecto de la modernización sobre las instituciones religiosas no ha sido la extinción de las mismas, sino su diferenciación interna, por lo que el autor propone una tipología de religiones secularizadas.

Asimismo, David Lyon (2002) admite que lo que quizá está ocurriendo en el terreno religioso sea el regreso de lo religioso al estado de no diferenciación. Según Lyon, los estudios de secularización eran esencialmente erróneos, pero fueron sumamente importantes para el estudio de la cuestión religiosa.

Lyon afirma que en la sociedad actual se ha de concebir la religión como recurso cultural. Asimismo, la secularización puede ser parte del estímulo del crecimiento de la religión. Lyon lo expresa así:

*“Si la secularización se refiere exactamente al proceso de diferenciación, que acaba con los antiguos monopolios religiosos –como el cristianismo–, los fragmentos en competencia que de ello resultan, obligados ahora a reevaluar su visión, su misión y sus estrategias, podrían encontrar renovado vigor en una situación pluralista competitiva.”*

En este sentido, determinadas condiciones de la Posmodernidad pueden actuar en ocasiones como impulsos de tipos particulares de desarrollo religioso, debido a las múltiples aspiraciones de todo tipo que quedan pendientes o imposibles de satisfacer en la era actual, lo que lleva a la religión a encontrar en el vacío provocado por la frustración de la insatisfacción un espacio natural para ejercer la actividad religiosa.

Karel Dobbelaere<sup>55</sup>, aunque dentro de la línea de la teoría clásica de la secularización, define la propia secularización como un concepto multidimensional, que trae consigo tres niveles diferentes:

En primer lugar el institucional, en el cual tiene lugar una laicización, al producirse un desfase entre las organizaciones religiosas y el Estado moderno. Sin embargo, esto no significa necesariamente la decadencia de la religión, sino más bien que deja de tener un papel dominante en la esfera sociopolítica, abandonándose el monopolio de la institución religiosa de turno según el contexto;

El nivel organizacional hace referencia al cambio y las alteraciones que se producen en el seno mismo de la organización religiosa. Esto supone, en cierto, sucumbir a la secularización desde dentro, al acomodarse cada vez al mundo moderno. En este contexto, la religión se encuentra ante un grave dilema: acomodarse a la Modernidad y correr el riesgo de que se produzca un debilitamiento de la fe o, por el contrario, resistirse a ella y correr el riesgo de quedar marginados como algo intrascendente. Sin embargo, frecuentemente los grupos religiosos se enfrentan a ambas cosas conjuntamente, lo cual provoca no pocas veces ambivalencia y desajustes internos.

Por último, el nivel personal, que hace alusión a lo que Peter Berger calificó como "*secularización de la conciencia*", al producirse un alejamiento de las personas respecto de la fe, debido a que se comienzan a buscar otro tipo de explicaciones, justificaciones o esperanzas ante los problemas de la vida, más allá de la interpretación religiosa al respecto, y que se encuentran muy relacionadas con el *boom* del esoterismo, la astrología, los horóscopos, la magia y este tipo de prácticas en la era actual. Esta secularización de la conciencia está en sintonía con la lógica individualista de la Posmodernidad y la acentuación de distintas formas de individualismo. Sin embargo, no se trata de formas no religiosas de individualismo, lo que quiere decir que el individualismo imperante no implica necesariamente una ausencia de fe, sino

---

<sup>55</sup> Seguimos un artículo publicado por Dobbelaere: *Secularization: a multi-dimensional concept*, en "Current Sociology", n° 29, 1981.

un cambio de la propia fe, de parámetros más sociales en los que los conceptos de comunidad y sociedad adquieren gran importancia, a parámetros más individuales. En otras palabras, el enfoque más individualista de lo religioso en la sociedad actual no supone irremediabilmente la fuga respecto de la fe, sino más bien la fragmentación de la fe. De esta forma, la perspectiva de la secularización queda en entredicho.

Según David Lyon (2002), la fragmentación de la fe refleja al menos dos aspectos del individualismo actual. Por un lado, el individualismo expresivo, que se centra en el yo, y cuyas necesidades se satisfacen mediante experiencias, principalmente corporales. Por otro lado, el individualismo adquisitivo, que pone el énfasis en el consumo y la acumulación de cosas, que traen consigo un modo de vida consumista, en el que prima la elección.

Otra gran crítica a la secularización viene de la mano de J. Hadden<sup>56</sup>, quien critica la secularización porque está orientada por una preferencia ideológica y doctrinal antes que teórica. Según Hadden, la teoría de la secularización actual fue una creación de teóricos europeos en la década de los años cincuenta. Dichos teóricos romantizaron el pasado religioso de sus países de origen, elaborando la tesis con materiales heredados del evolucionismo. De hecho, la ideología de la secularización se basa más en creencias pertenecientes al pasado que al tiempo presente. Sin embargo, son creencias no empíricas, que por tanto, no vienen acompañadas de datos que las sustenten.

Realmente, numerosas voces se alzan hoy contra la teoría de la secularización, pues el contexto actual no es el de hace unas décadas. Es verdad que muchos movimientos y organizaciones religiosas parecen haber pasado su momento de auge y esplendor, situándose ya en la cuesta abajo, después de haber pasado por la cima. El catolicismo en nuestro país es un claro ejemplo, pues ha pasado a mejor vida el tiempo de la España católica, de las grandes masas en las iglesias, de la influencia crucial de la Iglesia en la

---

<sup>56</sup> Se siguen las líneas centrales de su Artículo "Toward desacralizing secularization theory, en *Social Forces* 65, 1987.

vida social, política, económica y cultural del país. En definitiva, ha pasado el tiempo de cristiandad, situándose ahora la Iglesia y el catolicismo en un contexto adverso, caracterizado por un laicismo creciente y una importante limitación de la influencia eclesial en el contexto español.

Sin embargo, a pesar de esta cuesta abajo del catolicismo y de otras organizaciones religiosas, la tesis de la secularización hoy no se sostiene, pues en muchas zonas del mundo el despertar y el resurgimiento de la religión son claramente patentes, como el catolicismo en muchas partes de Sudamérica, el Islam en África del Norte y en Oriente Medio, o la tan comentada presencia y relevancia de la religión en Estados Unidos, por poner sólo unos cuantos ejemplos.

Por tanto, y en todo caso, habría que hablar de secularización muy localizada y contextualizada, esto, en zonas y lugares muy concretos. Aún así, la teoría de la secularización como tal tampoco resulta válida para estos casos, pues en España, por ejemplo, el catolicismo no ha desaparecido ni mucho menos se encuentra en vías de extinción, a pesar del contexto adverso en el que concurre. De hecho, la cultura católica todavía sigue bastante impregnada en nuestro país, a través, por ejemplo, del calendario de festivos y vacaciones, en el que en la mayoría de los casos está presente la religión católica, las fiestas de los pueblos en honor a su patrón, o la celebración mayoritaria de sacramentos, como son los casos de la Primera Comunión o el Matrimonio católico, apartados en muchos casos del sentido y el significado que marca la propia religión católica, pero consensuados por una gran parte de la sociedad como ritos y actos sociales, lo cual conlleva una pérdida del matiz religioso, pero una ganancia de lo social en estas celebraciones religiosas.

Por ende, ante tal contexto, se podría discutir el posible debilitamiento de la fe, pero no el de la cultura católica, que sigue muy presente entre los españoles.

Asimismo, en el final del siglo XX y en los primeros años de este siglo XXI, asistimos a un fenómeno de reencantamiento extenso y de relevancia, al existir abundantes pruebas de la implicación de muchas clases de creencias, prácticas y espiritualidades no convencionales, muchas de las cuales han quedado apuntadas anteriormente.

Así pues, parece claro que la secularización hoy se encuentra al filo de la cuerda, a punto de caer al vacío. En definitiva, lo que se ha propiciado en la sociedad actual es la restructuración de la religión, su desregulación y desinstitucionalización. Esto supone una relocalización del panorama religioso en la Posmodernidad, la cual acometeremos en profundidad en el capítulo siguiente.

Ante la situación de punto muerto en la que se encuentra hoy la teoría de la secularización, al ser vigente solamente y con muchas matizaciones en Europa, aparecen dos desafíos importantes a ella: la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger y la teoría económica de la religión de Rodney Stark.

## **2.5. Tesis de la desecularización del mundo.**

Existe un punto de inflexión en la obra y el pensamiento de Peter Berger respecto de la religión, que trae consigo un antes y un después en su obra. Lo encontramos en su obra *The desecularization of the world*, publicada en 1999. A partir de esta obra se produce un cambio de paradigma religioso en el pensamiento de Peter Berger.

Berger, con esta publicación, pasa de ser una de las principales figuras de referencia de la teoría de la secularización, a no estar tan seguro de su validez, predominando la crítica hacia la secularización, con el objetivo de desmontarla, a través de la formulación de la tesis de la desecularización del mundo.

Este cambio de paradigma se expresa a la perfección en las siguientes palabras de Berger (1999):

*“La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Además, la secularización al nivel societario no está necesariamente vinculada con la secularización de las conciencias individuales. Determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso. A la inversa, las instituciones religiosas pueden jugar importantes papeles políticos o sociales incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan. Como mínimo, la relación entre religión y modernidad es muy complicada.”*

A partir de su obra *The desecularization of the world*, Berger se deja seducir por la corriente del resurgimiento religioso que muchos autores de la época ponen en evidencia.

A partir de 1999, la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger es el ejemplo más notorio del cambio de rumbo que toma la religión en la era actual, aunque es importante destacar que Berger reclama siempre una cláusula de excepción en su tesis para el caso europeo, ya que admite Berger que en Europa sí se encuentra muy presente y desarrollada la secularización, si bien él mismo es consciente de no proporcionar una explicación satisfactoria de porqué el continente europeo es diferente respecto de la situación religiosa, y la cultura secular europea se ha extendido de manera impactante de norte a sur de Europa.

Resulta curioso que no se encuentre en toda la obra de Berger anterior a 1999 ni una sola definición del término *desecularización*. La propia desecularización es entendida por Berger como nostalgia del nomos –marco legitimador- religioso tradicional. Dicha nostalgia tiene lugar debido a que nos

encontramos ante una crisis de sentido que se origina por la ausencia de soporte legitimador tras la debacle de la secularización como universo simbólico de sentido en la Modernidad. Ante esta visión, encontramos en la desecularización una búsqueda del sentido perdido en la Modernidad y durante el desarrollo de la teoría de la secularización, que ha afectado fundamentalmente a la conciencia humana.

La desecularización de Berger tiene dos vertientes: la pública y la privada. Por un lado, la desecularización pública hace referencia al resurgimiento social y político, en un contexto globalizado, de la esfera religiosa, debido a la creciente importancia del aspecto religioso en la sociedad y la cultura globalizadas y de la política y las relaciones internacionales. Sólo hay que mencionar al respecto, a modo de ejemplos, el tema cultural de la integración de minorías religiosas en numerosos países, gracias al fenómeno creciente de la inmigración, o la presencia insoslayable de la religión en los principales conflictos internacionales actuales o en diversos actos de terrorismo internacional, como el caso del 11-S, en el atentado contra las torres gemelas de Nueva York. Por otro lado, la privada hace referencia a lo que él mismo denomina como *desecularización de la conciencia*, que se origina por una necesidad existencial de dotar de sentido la vida humana. Abandonado el sentido existencial moderno puesto en la ciencia, la razón y el progreso de la humanidad, ante su irrefutable crisis, el individuo tiene la necesidad psicológica de acudir de nuevo al terreno religioso para dar respuesta a sus interrogantes más profundos y dotar así de sentido su existencia. Por lo tanto, se produce una vuelta a la religión como marco legitimador de la existencia humana, que sustituye a la ciencia, la razón y el progreso. En definitiva, se instaura un universo de sentido religioso como respuesta a la crisis de sentido actual.

La desecularización es un movimiento contra la secularización y la Modernidad, que provocó la crisis de la religión y la exaltación de la teoría secularizadora. La crisis de sentido de la Modernidad, es superada por una vuelta a lo que Berger llama "*matriz mítica*", esto es, un mundo en el que sus estructuras se legitiman en lo sobrenatural y en la trascendencia.

Berger relaciona el proceso de secularización como *desencantamiento* del mundo, es decir, como pérdida de lo sobrenatural y la trascendencia, y lo contrasta con el proceso de *reencantamiento* del mundo, que alude a todo lo contrario, esto es, a la recuperación de lo propiamente sobrenatural y trascendente, y que tiene lugar en el contexto de su tesis de la desecularización.

Berger, junto con otros autores de suma importancia en el estudio de la religión, como José Casanova, considera que es necesaria una deconstrucción de la secularidad. Según Berger, el hombre necesita seguridades para afrontar las preguntas básicas de su existencia. La incertidumbre posmoderna y la crisis de sentido actual no ayudan mucho al respecto. Por tanto, la desecularización se presenta como respuesta a esta necesidad, frente a la incapacidad de la teoría de la secularización de responder a tales planteamientos existenciales. La secularización es entendida por Berger como una mera "*filosofía diurna*", que no es válida, por tanto, cuando llega la noche, es decir, el dolor, la enfermedad, la muerte y todas las situaciones de fracaso y sufrimiento humano. Ante estas situaciones, los individuos se percatan de que la secularización no tiene respuestas satisfactorias para su consuelo existencial. Por eso, Berger apuesta por la instauración de una nueva cosmovisión religiosa que aporte las seguridades y consuelos que los humanos requieren para su propia existencia. Berger admite que la cultura secular está condenada al fracaso o deconstrucción por su naturaleza pluralista y relativista.

Pero la desecularización para Peter Berger también es entendida o está relacionada con un resurgimiento religioso. Esta visión de la desecularización es la que más aceptación y seguimiento ha tenido dentro del mundo de la Sociología.

Berger alude a un contexto de resurgimiento religioso, que tiene su origen hacia la década de los años setenta del pasado siglo XX, pero no se hace especialmente fuerte hasta los años noventa, debido a dos factores principales: por un lado, la aceptación generalizada entre los sociólogos de la época de la crisis de la secularización y de la necesidad de una nueva

interpretación de la religión en la era actual, si bien esto podría ser tanto causa que origina el resurgimiento religioso como consecuencia de este propio resurgimiento. Por otro lado, la presencia y desarrollo de Nuevos Movimientos Religiosos, sectas y fundamentalismos de todo tipo, han propiciado un panorama de pluralismo y desregulación religiosas que traen consigo un resurgimiento de todo lo relacionado con la religión a nivel público, esto es, a nivel social, político y cultural. Por tanto, según Berger, una de las formas mediante las cuales se manifiesta la desecularización es la nueva religiosidad global, sustentada en la aparición de estos nuevos movimientos religiosos.

Este resurgimiento religioso es causa y efecto de la crisis de sentido de la Modernidad, que construyó sus seguridades existenciales sobre arena, al poner su confianza y su fe en la ciencia, la razón y el progreso. Al derrumbarse el castillo de naipes de las seguridades modernas, el panorama se repleta de incertidumbre, de relativismo existencial y axiológico, por lo que tiene lugar una necesidad humana ontológica de buscar certidumbres, seguridades, para aferrarse a ellas y ofrecer una explicación plausible al sentido de la vida y la existencia humana. De este contexto emerge este resurgimiento religioso. En palabras de Peter Berger:

*“Muchas personas temen que vivamos en una era secular, pero nuestra era, lejos de caracterizarse por la secularización, ha presenciado importantes erupciones de pasión religiosa.”*

Asimismo, el resurgimiento religioso actual tiene un carácter antiseccular, puesto que supone una crítica al mundo secular, al haber perdido la referencia en la Trascendencia. En este sentido, el resurgimiento religioso, y con él la desecularización, se hacen fuertes ante la crisis de plausibilidad de la teoría de la secularización. Así pues, en el debate anterior acerca de pensar la secularización como causa o como consecuencia del resurgir religioso, la balanza se decanta por la causa. Parece asumido que la crisis de la secularización fue antes que el resurgir religioso, y no al contrario. Por lo tanto, la tesis de la desecularización del mundo se legitima a partir de la crisis de la teoría de la secularización. Dicha crisis, parte del estudio de Kepel y

Huntington, poniendo en tela de juicio la secularización y otorgando un especial énfasis al resurgir religioso. Ambos autores, entre otros, señalan los años setenta como referencia o *época bisagra* para el cambio de interpretación sobre la secularización, al servir de punto de inflexión entre la adhesión a la teoría de la secularización y el distanciamiento con respecto a ella, su crítica y los planteamientos alternativos que comienzan a darse. En definitiva, en los años setenta se comienzan a poner los cimientos que culminarán con la teoría de la desecularización, así como con la teoría económica de la religión, que trataremos más adelante.

Pero para desarrollarse plenamente la tesis de la desecularización es necesario un detallado examen de conciencia y reconocimiento de culpa. Este es el procedimiento interno que lleva a cabo Peter Berger, de tal manera que reconoce y admite su error respecto de su postura inicial ante la teoría de la secularización, al comprobar que el dualismo Modernidad-secularización no se corresponde con la realidad empírica, puesto que la era moderna no conlleva el declive de la religión, pues tanto nuevas como viejas creencias religiosas continúan formando parte de la vida de las personas, por lo que Modernidad y secularización no están necesariamente conectadas. Con la Modernidad y la Posmodernidad, los individuos no han dejado de creer, sino que más bien han visto modificadas sus formas de creer, instaurándose un pluralismo en el terreno religioso, que otorga a los propios individuos más autonomía para la construcción de sus identidades religiosas. Asimismo, el pluralismo religioso no conlleva necesariamente la crisis de la religión, más bien al contrario, ya que, a juicio de Berger, el pluralismo en el contexto actual de globalización conduce a la desecularización.

Sin embargo, aunque su obra *The desecularization of the world* fue publicada en 1999, previamente, a lo largo de los años anteriores, ya había comenzado a forjar su postura crítica ante la secularización, poniendo en tela de juicio la argumentación a favor de la inevitable e irresistible secularización del hombre moderno, y manifestando la crisis de la secularización como un hecho que comienza a evidenciarse, hasta que, finalmente, en 1999 lanza su tesis de la desecularización del mundo, argumentándola así:

*“Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo, hoy, con algunas excepciones, es tan religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Por tanto, la teoría de la secularización está esencialmente equivocada.”*

Hasta aquí la exposición de las ideas fundamentales de la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger.

Evidentemente, existen voces críticas contra la nueva postura de desecularización de Berger, que afirman que su postura anterior de defensa de la teoría de la secularización está mejor elaborada que su postura actual. En este sentido, en más de una ocasión, como crítica a Berger, se ha admitido que el hecho de señalar excepciones y reordenar los términos de las comparaciones sirve para socavar generalizaciones, pero no pone las bases de nuevas teorías que den cuenta de los errores del paradigma rival.

A mi modo de ver, éste se equivoca cuando le da a esta tesis una dimensión global, es decir, le otorga una validez mundial con una excepción claramente desarrollada en su obra y pensamiento: el caso europeo. Berger aparta a Europa de su teoría de la desecularización, por haberse contrastado empíricamente cómo en el viejo continente la religión pierde cada vez más fuerza y vigor a nivel social, cultural y político. Las iglesias y templos cada vez se quedan más vacíos y la sociedad es menos religiosa. Sin embargo, digo que a mi juicio se equivoca Berger al apartar a Europa de esta desecularización porque no creo que en el continente europeo la secularización sea tan evidente. Es verdad que a nivel público la religión cada vez tiene menos presencia en la vida pública. Incluso en España, de fuerte raigambre católica, este fenómeno toma mayor relevancia por momentos. Lo estamos comprobando en los últimos años, con el debate sobre la mesa a nivel político acerca del Estado laico y el laicismo. Sin embargo, el texto constitucional le otorga a la Iglesia católica un papel relevante dentro de la sociedad española, y los acuerdos del Estado español con la Santa Sede así lo corroboran. Esto hace que, a pesar de ser España un Estado oficialmente laico y aconfesional,

la Iglesia siga teniendo una importancia real en la configuración de la cultura y la sociedad españolas, a pesar de su progresivo y paulatino descenso de fieles católicos. De hecho, la Iglesia es todavía hoy un fuerte grupo de oposición frente a las medidas y leyes promulgadas por los diferentes gobiernos españoles que se encuentran impregnadas por un marcado carácter laicista. Y en el resto de Europa ocurre algo semejante, puesto que las diferentes confesiones cristianas mayoritarias en los distintos países europeos aún gozan de repercusión e influencia en la vida pública, en mayor o menor grado según el país del que se trate, pero no se puede hablar, por tanto, de secularización ni ocaso de la religión. En todo caso, de un declive evidente, pero manteniendo todavía un considerable peso a nivel social, cultural y político.

Pero es que a nivel privado, tampoco se puede hablar en el caso europeo, y más concretamente en el español, al ser el que más nos interesa, de secularización de las conciencias. Es un hecho la pérdida de fieles, que además va en progresivo aumento, pero esto no implica necesariamente una pérdida de fe. Lo que sí conlleva es una independencia y autonomía de los fieles respecto de la religión institucionalizada. En definitiva, se puede hablar más de una transformación en la forma de creer, que de una pérdida de fe.

En este contexto emerge con fuerza, dentro del universo católico, el católico no practicante, centro del análisis y objeto de estudio de la presente tesis, el cual vive su fe de forma autónoma e independiente respecto de los dictados que marca la Iglesia católica a través de la jerarquía eclesiástica, y se encuentra cada más en aumento. En el católico no practicante se ejemplifica esta transformación en la forma de creer de la que hablamos más que la pérdida de fe.

Por tanto, en Europa existen rasgos y síntomas claros de declive y de privatización de la religión, aunque no llegan ni más que probablemente llegarán a los posicionamientos extremos de la teoría clásica de la secularización, tanto en lo referente al ocaso y desaparición de la religión como a la completa privatización de la misma. De hecho, la religión difícilmente desaparecerá de la sociedad, ya que siempre mantendrá una función pública y

social que la haga mantenerse viva, aunque con mayor o menor peso y relevancia, en la vida social, cultural y política de los distintos países y Estados. Por lo tanto, no podrá convertirse únicamente en producto de las conciencias individuales.

Por todo ello, creo que la distinción clave en este tema se encuentra en la diferenciación micro-macro (privado-público). En este sentido, a nivel macroestructural (público) el declive de la religión, que no la secularización, como queda explicitado más arriba, es evidente en Europa, aunque sin llegar, ni mucho menos al ocaso religioso. Por otra parte, a nivel microsociedad, es decir, al nivel privado o propio de los individuos, como ya ha quedado claro, es preciso hablar de transformación o cambio en la manera de creer, pero no de ausencia o falta de fe, por lo que la llamada secularización de la conciencia no tiene tampoco validez en la actualidad. Creo, por tanto, que no ha llegado la secularización en este nivel microsociedad o privado, ya que al nivel de los individuos se sigue teniendo presente la religión y la fe, y se sigue viviendo la religiosidad como una característica importante en la vida de los propios individuos, ya sea en mayor o menor grado. Así pues, es necesario tener clara y muy presente esta distinción micro- macro, puesto que resulta fundamental para entender este fenómeno de la secularización.

Respecto de la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger, pienso que se ha demostrado sobradamente a nivel general que la incompatibilidad entre la modernidad y la religión no es tal, como afirma el propio Berger, ya que la religión sigue teniendo fuerza y vigor en la gran mayoría de las sociedades actuales, ya sean éstas más o menos desarrolladas. Incluso, en algunas zonas el fenómeno religioso adquiere en nuestra época un vigor y una fuerza mayor que en momentos pasados, haciendo gala de un resurgimiento religioso y un reencantamiento de la sociedad.

## 2.6. Teoría económica de la religión.

Rodney Stark, junto con una serie de colaboradores, desarrolla una teoría económica de la religión, planteada como crítica y alternativa a la teoría de la secularización. Stark es un sociólogo estadounidense para el cual la teoría de la secularización resulta muy insatisfactoria y limitada, pues ésta consideraba que el ocaso de la religión se llevaría a cabo de forma gradual hasta su completa desaparición, a la par que la modernización de las distintas sociedades. Asimismo, también se vaticinaba desde la teoría clásica de la secularización la desaparición de la religión de las mentes y conciencias de los individuos, esto es, la secularización de la conciencia.

Sin embargo, en opinión de Stark<sup>57</sup>, ninguna de las dos predicciones se ha cumplido, puesto que la secularización no ha sido tal, ya que la religión no ha desaparecido de las conciencias de los individuos, y además, en un largo plazo, nunca se ha demostrado un declive de la participación religiosa en Europa. Por tanto, Stark afirma que la irreversibilidad de la secularización es un mito<sup>58</sup>. Prueba de ello es, por ejemplo, el renacer religioso en la Europa del Este después de un predominio casi absoluto del ateísmo durante décadas.

Ante tal situación, la pregunta conveniente sería plantearse porqué a pesar de las altas tasas de creyentes en el viejo continente, éstos no ven la necesidad de participar en las instituciones religiosas asiduamente.

En opinión de Stark<sup>59</sup>, la secularización constituye una teoría del cambio religioso, que resulta inútil, sin embargo, para explicar las variaciones empíricas que se producen en el terreno religioso. Por tanto, frente a las limitaciones de la teoría de la secularización, Stark intenta levantar una teoría coherente que explique las variaciones reales a nivel religioso, y explique de manera científica, la pervivencia de la religión.

---

<sup>57</sup> “An economics of Religion”, en R. Segal (ed.): *The blackwell companion to the study of religion*, Malden: Blackwell, 2006.

<sup>58</sup> Aquí, Stark sigue en un alto grado la tesis de Joan Estruch en respuesta a la secularización, al afirmar que ésta es un mito, que no ha llegado a formar parte de la realidad.

<sup>59</sup> Stark, Rodney: “Secularization, R.I.P.”, en *Sociology of Religion*, 60, 1999.

La teoría económica de Stark, cuando analiza la religión en el nivel individual, enfatiza las relaciones de intercambio en el individuo y la divinidad. Así, el enfoque de Stark se encuentra inspirado directamente en la economía neoclásica, en sintonía con las teorías de la elección racional.

En el nivel colectivo, la teoría de Stark se basa en los conceptos económicos de oferta y demanda. Según afirma Rodney Stark, otros muchos enfoques sobre religión se han basado también en la demanda, a través del concepto de necesidad, aunque se han olvidado frecuentemente de la oferta. Estos enfoques suelen proponer, en palabras de Stark (2006), *“que la gente se acerca a la fe motivada por privaciones sociales, deseos sublimados, neurosis, ignorancia, miedo, el complejo de Edipo, la falsa conciencia, o cualquier otro defecto, carencia o necesidad que puedan tener los seres humanos.”*

Sin embargo, la teoría económica de Rodney Stark se aparta de esta visión, adoptando una visión de la demanda religiosa entendida de manera más o menos constante en todo tiempo y lugar. Desde esta teoría económica, la religión es el intento de asegurarse recompensas socialmente deseadas cuando no hay medios alternativos. Las ideas religiosas son una guía para la obtención de recompensas ante las diversas privaciones que tienen lugar a lo largo de la vida humana.

Según Stark, al ser la demanda más o menos estable y constante, la parte que realmente explica las variaciones en el compromiso religioso es la oferta. En este punto radica lo realmente novedoso de esta teoría económica de la religión, puesto que hasta ahora las interpretaciones del cambio religioso han tenido como protagonista siempre a los cambios en la demanda, es decir, de los cambios en las preferencias de los fieles a nivel individual. Por tanto, si los fieles dejan de creer o transforman su fe y la mantienen al margen de la institución religiosa de referencia, es por un cambio a nivel individual en las preferencias y motivaciones relacionadas con la fe de los creyentes. Esta interpretación desemboca en la teoría de la secularización, al interpretarse que estos cambios de preferencias vienen motivados por la pérdida de necesidad

en la religión, al quedar impregnada la conciencia individual de la secularización.

Rodney Stark, con su teoría, rompe con esta interpretación del fenómeno religioso, al admitir que el cambio en materia religiosa es producto de importantes transformaciones en el lado de la oferta. La demanda permanece estable, o sin grandes sobresaltos, mientras que la oferta es mayor o menor, y el nivel de participación o práctica religiosa depende de la variedad, la energía, el dinamismo y la competencia de las empresas o instituciones religiosas que dedican a ofertar. Por lo tanto, la propia religión, y las instituciones religiosas que operan dentro de ella, son las que provocan el cambio religioso, ya que según sea su actuación o su fuerza para llegar a los fieles, así estos participarán en mayor o menor medida de los ritos religiosos.

Es cierto que los individuos varían en sus gustos y necesidades religiosas, así como en el grado de compromiso que demandan, por lo que ninguna religión ni institución religiosa podrá satisfacer plenamente tanta diversidad individual. Ante lo cual se instaura en nuestra sociedad como algo natural el pluralismo religioso, tanto al nivel externo de la confluencia de numerosas confesiones religiosas, como al nivel interno de las religiones, sobre todo centrándonos en las religiones cristianas, y más concretamente en el catolicismo, al ser la religión que más nos interesa en el presente trabajo, en las que conviven diferentes movimientos, congregaciones, órdenes y asociaciones religiosas, cada una impulsada por un carisma concreto.

Sin embargo, el pluralismo a nivel externo ha sido tradicionalmente sustituido por un monopolio religioso, esto es, por la religión establecida en cada país. Sin embargo, los monopolios religiosos, de forma análoga a lo que sucede en el mundo de la economía, no tienen incentivos para atraer a su mercado. Por ello existe una apatía religiosa generalizada en los países en los que está presente un monopolio religioso. Sin embargo, esta apatía no trae consigo una falta de creencia y de fe, pues la demanda sigue ahí presente, y las tasas de religiosidad de sociedades con monopolio religioso, como es el caso de España, siguen siendo muy elevadas, a pesar de la posmodernidad, la

secularización y todos los factores explicativos que podamos encontrar a nivel social. En este lugar, tiene lugar lo que Davie<sup>60</sup> llama “*creyentes sin pertenencia*”, puesto que necesidades concretas de los fieles, que traen consigo demandas específicas, pueden dejar de cubrirse, por la propia incapacidad de la religión de turno, debido a su posición de monopolio, de dar cobertura a las mismas.

En este contexto, aparecen las sectas, como aire fresco en esta situación de monopolio, intentando satisfacer ciertos segmentos del mercado religioso. Estas sectas emergen con fuerza desde cero, con todo el mercado por conquistar, pero con un alto nivel de compromiso. Es por ello por lo que ganan adeptos con mucha facilidad, pues la gente, ávida de ver satisfechas sus necesidades y demandas religiosas, se entrega por completo a estas sectas, al observar con gratitud su elevado nivel de compromiso y su entusiasmo que emerge desde abajo.

Desde este punto de vista, según Stark (2006), se explica a la perfección el hecho de que en Europa existan unas tasas de participación religiosa tan bajas, habiendo sido considerado siempre el viejo continente como un exponente claro de la veracidad de la teoría de la secularización o, en su defecto, como una excepción a las teorías alternativas a la secularización, sobre todo la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger. En Europa las religiones establecidas, o los monopolios religiosos, han sido la norma. La apatía del mercado religioso, pues, es consecuencia directa de la regulación religiosa que tiene lugar desde hace mucho tiempo. La religión es una empresa colectiva, por lo que si carece de la fuerza y el compromiso para socializar, la participación religiosa se resiente. Esto ha pasado en buena parte de Europa en muchos momentos, que la religión –principalmente la cristiana, en sus distintas versiones, al tratar el caso europeo- desde dentro, manifestada en la jerarquía eclesiástica, se ha acomodado debido a su situación de monopolio, a la falta de competencia, dejando de trabajar activamente y con un alto grado de compromiso por ver cumplidas las satisfacciones religiosas que

---

<sup>60</sup> “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?”, *Social Compass* 37, 1990.

los fieles demandan, e instaurando, por el contrario, en muchos casos, un trabajo con los fieles o pastoral de mínimos, con lo que la oferta no satisface la demanda de los propios fieles. Así pues, para Rodney Stark, si Europa aún no ha despertado al renacer religioso es porque el auténtico pluralismo en materia religiosa es muy reciente, y todavía no ha calado de manera suficiente entre los distintos fieles europeos.

En opinión de Stark, a pesar de que gran parte de los estudios que avalan su teoría son norteamericanos, su modelo es válido para dar una explicación plausible del renacimiento religioso en otros lugares. De esta forma, en América Latina el protestantismo emprendedor ha logrado entrar en un mercado religioso previamente mal atendido por el monopolio católico, estimulando a su vez nuevas respuestas católicas, o el renacimiento islámico por la competición entre sectas.

Por lo tanto, según la teoría económica de Rodney Stark, no existe secularización, sino monopolios religiosos que provocan insatisfacción en las demandas de los fieles por una dejadez de sus funciones y un acomodamiento de la jerarquía eclesiástica. A medida que el monopolio va cediendo paso al pluralismo religioso se disipan los atisbos de secularización y de crisis de la religión, produciéndose un renacer de lo religioso, que trae consigo una alta participación religiosa de los fieles, así como una acentuación de la influencia religiosa en la vida social, cultural y política de cada país. De esta forma, el pluralismo puede haber acabado con el dosel sagrado bergeriano, pero en oposición a la primera fase del pensamiento de Berger, en la que él mismo se encuentra en sintonía con la teoría de la secularización, es la mejor garantía de vigor religioso de una sociedad.

La teoría de Stark va mucho más allá de ser una crítica o una teoría alternativa a la secularización, pues su visión del mercado religioso, al estilo económico, resulta novedosa, al tiempo que trae aire fresco al mundo de las interpretaciones del papel de la religión en la sociedad ante la modernidad y la posmodernidad.

Según José Casanova<sup>61</sup>, el contraste entre las teorías de la secularización y la teoría económica del mercado religioso es también un contraste entre la religión en Europa y en Estados Unidos. La teoría de la secularización ha intentado universalizar la teoría europea ha intentado universalizar la experiencia europea, poniendo la excepción en el caso estadounidense. Sin embargo, la teoría económica de la religión interpreta la situación desde la perspectiva estadounidense, contemplando el caso europeo como una anomalía en curso de ser reparada a medida que sus condiciones se asimilen a la situación estadounidense.

Casanova denomina esta situación -en la que la teoría de la secularización, aunque con grandes matizaciones, es válida sólo para Europa, y la teoría económica del mercado religioso tiene como mejor exponente el caso estadounidense- como de *"punto muerto"*. La crítica a ambas teorías, por parte de José Casanova, viene dada por su provincianismo, al poder ser aplicadas solamente en contextos concretos y determinados, valiéndose de las excepciones que ambas promulgan. Pero recurrir a las excepciones resulta una pobre manera de encarar adecuadamente cualquier teoría al respecto del papel de la religión en la sociedad.

Personalmente, no veo una debilidad en la teoría económica del mercado religioso de Rodney Stark el hecho de que se centre en el caso estadounidense para explicarla y validarla, pasando más de largo ante el caso europeo. Y no me parece una debilidad porque, a mi entender, no deja de lado la situación religiosa en Europa; más al contrario, intenta explicar el porqué del supuesto avance de la secularización en este continente, encontrando una vía explicativa en el monopolio religioso ejercido durante muchos siglos por la religión cristiana, en sus distintas vertientes, en la gran mayoría de los países europeos. Es decir, no esquiva el caso europeo, sino que lo explica y fundamenta. Es más, ofrece una visión respecto del futuro de la religión en el viejo continente, al afirmar que a medida que vayan estableciéndose y consolidándose diferentes religiones en los países europeos se terminará con

---

<sup>61</sup> "Beyond European and American Excepcionalisms: towards a global perspective", en G. Davie y otros (comps.): *Predicting religion: Christian, secular and alternative futures*, Aldershot: Ashgate, 2003.

el monopolio predominante, con lo que aumentarán de nuevo en alto grado las tasas de participación y práctica religiosa, produciéndose un renovado renacimiento religioso.

## 2.7. Secularización en el contexto español en las últimas décadas.

Con el fin de la dictadura franquista, en 1975, y el advenimiento de la Constitución y la democracia, en 1978, se abre un nuevo panorama en nuestro país ante el papel de la religión, al pasarse del nacional-catolicismo franquista al Estado laico y aconfesional actual. Comienza a desaparecer, por tanto, de forma paulatina el llamado catolicismo sociológico, y la Iglesia comienza a sufrir el proceso de diferenciación respecto a las esferas seculares de la vida social, cultural, política y económica de España.

A partir de los años 80 comienza a manifestarse con fuerza, por un lado, el declive en la influencia social y política del catolicismo, expresada en la referencia de la Iglesia católica, en nuestro país y, por otro lado, la reducción manifiesta en las tasas de práctica religiosa y, por tanto, de participación en la vida de la Iglesia, a través de celebraciones, sacramentos, etc.

En este sentido, Amando de Miguel<sup>62</sup> señala que *“secularización no es sólo que disminuya el número de prácticas religiosas, sino que la Iglesia católica deje de tener la proyección pública y aún política que mostró en otros tiempos.”*

Sin embargo, esto no quiere decir que no siga constituyendo una importante fuerza social en España, ya que la Iglesia y el catolicismo en España están lejos de desaparecer o privatizarse por completo, pues el arraigo de la cultura católica aún es muy considerable, aunque esto no se vea reflejado en las prácticas religiosas, que disminuyen a medida que avanzan los años.

---

<sup>62</sup> *La sociedad española 1992-93*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

A comienzos de los años 90, la situación religiosa en España se encuentra caracterizada por un avance importante del descrédito social de la Iglesia, y por un retroceso paulatino en las prácticas y en el papel de la propia Iglesia en el contexto sociopolítico español. Por tanto, se podría afirmar que existe una secularización creciente de la sociedad española, en sintonía con lo que está ocurriendo en buena parte del continente europeo. Esta secularización avanza en mayor medida en el terreno político y cultural, y más lentamente en el privado y familiar.

No obstante, como queda dicho más arriba, a mi entender no se puede hablar de secularización, puesto que la presencia de la religión católica en España, tanto en la esfera pública como en la privada, es aún hoy considerable y no tiene visos de ser inexistente. Es por ello que, a mi entender, se puede hablar con más propiedad de retroceso de la práctica eclesial o de pérdida de influencia y prestigio social, que de secularización. Incluso el hablar de laicismo se acerca mucho más a la realidad del caso español que el hecho de hablar de secularización.

Actualmente, los ámbitos más afectados por esta corriente de laicismo y pérdida de prestigio social de la Iglesia son los siguientes:

Primeramente, en el ámbito político y cultural este proceso ha crecido progresivamente y de forma bastante rápida. Prueba de ello es la desaparición de la religión católica en las referencias políticas de los españoles, la transformación laica del Estado, con la apertura a temas como el divorcio, el aborto o la eutanasia, y la ausencia casi total de movilizaciones políticas de católicos en cuanto tales, si bien en los últimos años se han producido algunas manifestaciones promovidas por movimientos católicos o por la propia jerarquía eclesiástica, principalmente en contra de leyes promulgadas por el gobierno español que se encuentran relacionadas con temas de moral, como el caso del aborto o el matrimonio de homosexuales. Aunque representan un número muy escaso de movilizaciones, estas manifestaciones representan la actividad de la Iglesia católica, y ponen de manifiesto que la religión católica, aunque se esté

viendo afectada por la corriente laicista en nuestro país, está muy lejos de desaparecer de la sociedad española.

En segundo lugar, en el sector de los servicios sociales, la pérdida de prestigio social por parte de la religión católica se manifiesta principalmente en la década de los años ochenta, años en los que se produce un rápido crecimiento de nuevos servicios públicos, que superaron a los tradicionales centros sociales que la Iglesia había instaurado desde los años sesenta con el apoyo de Cáritas. Debido a la extensión de este proceso, se creó el Ministerio de Asuntos Sociales en 1988, para dar cobertura a estos nuevos servicios públicos.

En tercer lugar, en los Medios de Comunicación se desarrolla una pérdida de prestigio católico por la acción de los medios, quienes fomentan en muchos casos, y de forma mayoritaria, un anticlericalismo radical. Así, desde los Medios se suele proyectar una imagen un tanto falseada de la religión católica, ejemplificada en la Iglesia como jerarquía, lo cual ha supuesto un ambiente enrarecido y de crispación a nivel eclesial, lo que supone, al mismo tiempo, consecuencias negativas en la relación entre el poder político y la Iglesia.

Pero el ámbito o el sector más relevante para nuestro estudio, donde se ha manifestado más directamente el declive de la práctica eclesial y la pérdida de prestigio e influencia social de la Iglesia, es el de la juventud. El alejamiento de los jóvenes respecto a la Iglesia se manifiesta en un fuerte aumento de las posturas de indiferencia religiosa, de agnosticismo y de ateísmo, pero sobre todo, en el enorme crecimiento de los católicos no practicantes, que son mayoría actualmente entre los jóvenes. De hecho, en esta categoría religiosa se plasma la distancia cada vez mayor entre los jóvenes españoles y la jerarquía eclesial.

El católico no practicante es una categoría religiosa, que forma parte de la postura creyente en torno al catolicismo, pero que implica una gran desafección respecto de la institución de referencia para el universo católico: la Iglesia. Actualmente, existe un grupo de jóvenes católicos no practicantes.

Teniendo en cuenta los últimos datos de la religiosidad de los jóvenes españoles, derivados de los Informes Santa María, del INJUVE y de los informes FOESSA, se puede predecir una disminución aún mayor de la influencia de la Iglesia en la sociedad española, lo que llevará al catolicismo a ser una esfera más de la vida social española, relevante en mayor o menor medida, pero no central, como sucedía en épocas pasadas.

Finalmente, dentro de la Iglesia como institución católica, se notando igualmente el avance de la secularización o de pérdida o retroceso de lo religioso. En concreto, se ha manifestado entre el clero, en constante crisis de vocaciones y pérdida de las mismas, y entre los militantes católicos, cuyo número ha bajado considerablemente en las últimas décadas, especialmente el de los militantes de movimientos y organizaciones católicas.



### 3. LA RELIGIÓN EN LA POSMODERNIDAD.

Después de realizar un pormenorizado análisis de la Posmodernidad y sus principales características, así como del posible influjo de la secularización en la sociedad actual, a continuación nos centraremos en el papel de la religión dentro de esta etapa posmoderna en la que nos hallamos inmersos.

Como queda dicho, la Religión como institución en la Modernidad entró en crisis. Quedaron ensalzadas la razón y la ciencia, y el proyecto moderno que emanó de la Ilustración dejó arrinconada a la religión en el rincón del olvido. Todo ello provocó, y al mismo tiempo tuvo como consecuencia, la secularización creciente de la sociedad, a través de la cual la religión fue perdiendo peso y prestigio social a pasos agigantados. De esta forma, ganaron fama y honor las teorías clásicas de la secularización, que explicaban el retroceso de la religión hasta su futura desaparición del contexto social.

Sin embargo, con la llegada de la Posmodernidad el panorama religioso cambia. Con la época posmoderna se pasa de no creer en nada a creer en todo, esto es, aflora el mundo de las credulidades, en el que se acaba creyendo en todo lo creíble. Sin embargo, estas credulidades no han propiciado un auge de la religión institucional.

En la religión que nos ocupa, el catolicismo, no se ha producido una vuelta a una creencia generalizada en la religión católica; no se ha incrementado la fe de las personas ni ha aumentado el número de católicos en la Posmodernidad. Sin embargo, ya no es de recibo hablar de secularización, y así lo entienden los teóricos de la religión. En este sentido, se la está reemplazando de forma lenta e inexorable, por otro tipo de enfoques con pretensiones menos totalizadoras.

Si no existe un incremento de la fe católica pero ya no resulta apropiado hablar de secularización, ¿qué está ocurriendo en el panorama religioso dentro del contexto posmoderno?

Principalmente, están aconteciendo cuatro fenómenos importantes: en primer lugar, se produce un auge de todo tipo de credulidades y certezas; en segundo lugar, tiene lugar un aumento considerable de sectas y nuevos movimientos religiosos; en tercer lugar, se produce dentro de la religión y en el seno del catolicismo un importante proceso de desinstitucionalización y desregulación; y por último, tiene lugar en nuestra era posmoderna la consolidación de la laicidad y el laicismo, encontrando un buen ejemplo de ello en el caso español.

### **3.1. El mundo de las credulidades al alza.**

En la época actual, ahondando de nuevo, se produce un auge de las creencias de todo tipo. Es el auge de las credulidades, que llevan a la sociedad a creer en casi todo. De esta forma, emergen con fuerza fenómenos como el esoterismo, la magia, la astrología, etc. Estas creencias pseudoreligiosas han ganado mucho terreno en la era actual, debido a la necesidad que precisa el individuo posmoderno de aferrarse a algo que le dé cierta seguridad en un contexto sin certezas ni certidumbres.

En este sentido, con nuestro trabajo de campo cualitativo, se han refrendado estas credulidades, al encontrar ciertas pinceladas interesantes en forma de línea de pensamiento al respecto entre los jóvenes objeto de estudio. Así, existe una actitud generalizada de certidumbre y credulidad ante los temas de esoterismo, magia, brujería, fenómenos paranormales, astrología... De hecho, se afirmó con rotundidad que muchas de estas cosas son difíciles de creer, por lo que en un principio se adopta una postura escéptica, pero no se atreven a asegurar que no existan o no se den realmente. Es más, “prefieren no tentar a la suerte, vaya a ser que haya algo o bastante de verdad en todo esto”, por lo que, en el fondo, predomina la credulidad, con un matiz de escepticismo si se quiere, pero credulidad al fin y al cabo.

Asimismo, el perfil de estos jóvenes al respecto, incluye la lectura de los horóscopos en revistas y periódicos de forma diaria o semanal, si bien se

insiste en dejar claro que “sólo se hace por simple curiosidad”, pues tienen claro que no es verdad. No obstante, la forma de tener este comportamiento y de justificarlo con la curiosidad es, a mi modo de ver, un síntoma claro de una cierta credulidad.

En esta tónica, también existe un interés general en programas que tratan fenómenos paranormales y temas de esta índole, así como existe una afición afianzada en la lectura de libros de este tipo.

### **3.2. Proliferación de sectas y nuevos movimientos religiosos.**

En el contexto posmoderno afloran las llamadas *sectas destructivas*, que se reproducen tanto a gran escala como a nivel local y ganan miles de adeptos. Este tipo de sectas son minoritarias y no se encuentran institucionalizadas.

El tema de las sectas adquiere una gran complejidad social, pues el significado sociológico de secta dista mucho de acercarse al comúnmente aceptado a pie de calle, cuando a una secta se la etiqueta con el apellido de “destructiva”.

En este sentido, Max Weber distingue a las sectas de las iglesias sobre la base de sus mecanismos de crecimiento: sectas son comunidades dinámicas, en las que el individuo, debido a una decisión personal y sólo después de un minucioso examen por parte de la propia secta, entra a formar parte de ella. En contraste, las iglesias son aquellas en las que se nace de nuevo.

La pertenencia a la iglesia es obligatoria y se funda en las cualidades de sus miembros, mientras que la pertenencia a una secta es voluntaria, basándose en la aceptación de los candidatos a formar parte de la misma. La iglesia es una especie de institución para el logro de unos fines sobrenaturales, en la que tienen cabida tanto los justos como los pecadores. Sin embargo, la

secta se considera a sí misma como la comunidad constituida exclusivamente por los verdaderos fieles (Weber: 1968).

Asimismo, las sectas tienen un número limitado y minoritario de miembros, situándose a contracorriente del mundo, al entrar en oposición directa con la creencia mayoritaria, formada por las iglesias. En el momento que una secta comienza a ser mayoritaria y pasa de ser perseguida a perseguir se va convirtiendo en iglesia.

Por lo tanto, el concepto de secta no guarda relación intrínseca con el apelativo de “destructiva”. Sin embargo, ha ido adquiriendo una connotación más relacionada a grupos radicalizados, de carácter religioso, por lo que se las considera de forma negativa y se las etiqueta como “destructivas”.

El caso es que en el contexto actual emergen con fuerza estas sectas, también llamadas en numerosas ocasiones *nuevos movimientos religiosos*. Éstos comienzan a extenderse por Estados Unidos y Europa tras la II Guerra Mundial, gracias en gran medida a los flujos migratorios, que permitieron dar a conocer nuevas creencias religiosas. A partir de ahí, el fenómeno no se concentra exclusivamente en Occidente, sino que se ha universalizado.

Existen múltiples dificultades para el uso de este concepto de nuevos movimientos religiosos. Entre ellas el que no abarcan a todos los grupos: algunos provienen de la síntesis de otros, mientras que otros no son nuevos, y bastantes no se reconocen como religiosos, sino que más bien son de carácter pseudoreligioso, prefiriendo adjetivos tales como espirituales, educacionales, filosóficos e, incluso, ateos<sup>63</sup>.

Pero lo novedoso de estos grupos es su visibilidad social a partir de la II Guerra Mundial, si bien en España esta visibilidad se manifiesta a partir de la transición política y la instauración de la Democracia en 1978 con la

---

<sup>63</sup> Pedro Castón y María del Mar Ramos: “Historia y evolución de los conceptos iglesia y secta en sociología”, en Bericat, Eduardo (coord.): *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2008.

Constitución. Su aspecto religioso alude, fundamentalmente, a que dan respuesta a las preguntas sobre la vida y sobre la existencia de aspectos sobrenaturales.

Todo este tema de la aparición de sectas y Nuevos Movimientos Religiosos alude a la cuestión del pluralismo religioso, el cual toma su significado en la coexistencia y/o convivencia de distintos credos religiosos coincidentes en tiempo y lugar.

El fenómeno del pluralismo religioso es el resultado de la suma de diversos procesos históricos complejos: desarrollo técnico, crecimiento demográfico, auge de los *mass media*...

El pluralismo exige una cierta coexistencia pacífica, ensalzándose en este sentido algunos valores clave como la tolerancia, el respeto o la empatía. Sin embargo, estos valores, aunque nos muestran cómo comportarnos con el extraño, no sirven para contrarrestar de forma directa la propagación de las crisis de sentido, es decir, no tienen soluciones acerca de cómo deberíamos conducir nuestra vida cuando comienza a resquebrajarse el orden tradicional.

El espacio religioso en términos de institución ha sido el que se ha visto más perjudicado por el contexto del pluralismo social como valor, ya que en el mundo moderno, otras instituciones compiten con la Iglesia, poniendo en peligro la centralidad que tradicionalmente ha tenido ésta, recabando para sí el derecho de autonomía de valores con arreglo a fines racionalmente decididos y específicos de esas instituciones.

En definitiva, el pluralismo permite al individuo salir de la institución religiosa donde se encuentra inserto para poder entrar a formar parte de otras alternativas religiosas, siendo éstas en muchos casos un producto del espíritu plural de la época.

### **3.3. Desinstitucionalización y desregulación de la religión.**

En la Posmodernidad se produce una desinstitucionalización y una desregulación en el seno de la religión, especialmente en el caso del catolicismo, al ser la religión que nos ocupa.

Este es el fenómeno que tiene que ver con las creencias religiosas, de entre los que acontecen en la era posmoderna, que más nos interesa, y al cual vamos a dedicar más tiempo.

Toda esta caracterización del período de posmodernidad tiene una consecuencia o implicación clara para los jóvenes en lo referente al objeto de investigación del presente estudio: los jóvenes, por su naturaleza, son los más vulnerables al influjo de la posmodernidad. Ésta, con su proceso de personalización y su individualismo, narcisismo y hedonismo ha llevado a los jóvenes a una identificación con estas características propias de la posmodernidad. Esto, a su vez, ha provocado un cambio en el terrero religioso, tanto al nivel de las creencias como al nivel de las prácticas. De esta forma, y desde esta perspectiva, se explica el porqué los jóvenes se han alejado de la Iglesia, abandonando la creencia o la práctica religiosas, ya que el individualismo y la libertad y realización personal por encima de todo propios de la posmodernidad tienen como consecuencia en este sentido el abandono de la creencia religiosa (falta de afiliación, como ocurre con otro tipo de afiliaciones: políticas, asociacionales, sindicales, etc.) y/o el abandono de la práctica religiosa, fomentando una religiosidad marcada por el signo de la individualidad, y perfectamente coherente, por tanto, con las coordenadas de la sociedad posmoderna.

Sin embargo, no es justo hacer responsable a la Iglesia de su propia crisis de institucionalidad, que desemboca en una separación entre los fieles, de manera especial los más jóvenes, y la propia institución eclesiástica, pues la desinstitucionalización religiosa, y la consecuente deslegitimación de la Iglesia, tienen lugar en un contexto de crisis generalizada de las instituciones sociales, que tienen como misión fundamental la transmisión de determinados valores,

pautas de comportamiento, visiones del mundo, etc. En este sentido, durante las últimas décadas, la imagen de las instituciones sociales se ha visto profundamente desestabilizada. Esta decadencia, según Fraçois Dubet<sup>64</sup>, forma parte del relato de la Modernidad, pues la mayor parte de los elementos que se descomponen institucionalmente se encuentran inscritos en el proyecto moderno. Dubet afirma que la gran fuerza de las instituciones radicaba en la creencia en la homogeneidad de los valores y principios. Sin embargo, con el declive y la crisis institucional esta homogeneidad comienza a perderse, como veremos más detenidamente en el ámbito de la religión.

Según Luis Duch<sup>65</sup>, todas las instituciones, incluida la religión, “*deben hacer frente a una creciente deslegitimación. Cuya consecuencia más notoria es la desinstitucionalización.*”

Junto con esta desinstitucionalización, Duch añade que se está produciendo también una “*desecclesiatización de la vida social*”, que significa una relegación de la Iglesia al espacio privado e individual de cada persona, y una relajación de los vínculos normativos establecidos entre las instituciones eclesíásticas y las actitudes y comportamientos de los individuos.

Adentrándonos en el caso español, la desinstitucionalización de la religión católica es cada vez más evidente a todas las edades, pero especialmente entre la población joven. En este sentido, encontramos tres indicadores de desinstitucionalización de la religión católica, basados en las aportaciones de los jóvenes que han formado parte de nuestro trabajo de campo cualitativo a través de distintos grupos de discusión, y en las respectivas conclusiones extraídas de estas aportaciones:

En primer lugar, los jóvenes han ido reduciendo a pasos agigantados la legitimidad que otorgan a la Iglesia católica para intervenir en la sociedad, desligándose cada vez más de ella, no sólo al nivel de las prácticas sino

---

<sup>64</sup> *El declive de la institución*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.

<sup>65</sup> *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC, 1995.

también, y quizás tan importante como el primero, al nivel de las ideas y de la moral.

La negación de esta legitimidad conlleva de forma indirecta la autonomía de los individuos para interpretar y vivir la fe católica. Esto supone también restarle importancia al cumplimiento de las normas o preceptos de la Iglesia, que dejan de ser vistas como “obligatorias”, para pasar a un segundo plano. Esta es una idea generalizada de los jóvenes estudiados que, si bien, son no practicantes y aparentemente mucho más en sintonía con esta idea que los practicantes, es la idea mayoritaria también del conjunto de los jóvenes, sea una u otra su relación con la religión católica o su religiosidad, a la luz de algunos datos extraídos de los distintos informes de la Fundación Santa María acerca de la realidad de los jóvenes españoles, concretamente en los años 2002 y 2005.

Esto es debido, como venimos argumentando, al influjo de la Posmodernidad y sus valores dominantes y a la posible influencia de la secularización en nuestra sociedad, pero también a la propia actuación de la Iglesia a nivel interno, como esgrimiremos en el capítulo siguiente.

En segundo lugar, es un hecho que la Iglesia ha perdido importancia respecto a otras instituciones a la hora de proveer de sentido y orientaciones adecuadas la vida de los jóvenes, lo que resulta al mismo tiempo una causa y una consecuencia de la desinstitucionalización, que como ya se ha apuntado anteriormente, forma parte de un proceso más amplio de crisis generalizada y declive de las instituciones.

Este es quizás el indicador más directo de la desinstitucionalización de la religión católica. La crisis general de las instituciones se hace palpable especialmente a la hora de hablar de la Iglesia, ya que en todas las encuestas y estudios realizados en España la institución eclesial aparece siempre en la cola en cuanto a valoración e importancia en la vida de las personas.

En todos nuestros grupos de discusión este tema ha sido uno de los principales hilos conductores del diálogo y la discusión, ya que la Iglesia, en cuanto jerarquía eclesiástica e institución estratificada, está por lo general mal vista entre los jóvenes, máxime si hablamos de jóvenes no practicantes, criticándole muchos más aspectos de los que se le valora o agradece<sup>66</sup>.

Por tanto, se produce en la actualidad una fuerte pérdida de la trascendencia social de la Iglesia, y no solamente entre aquellos jóvenes no practicantes y, por tanto, más alejados *per se* de la institución eclesiástica. De hecho, entre los católicos practicantes son también clara minoría (10%) los que reconocen la importancia de la Iglesia en la satisfacción de esta función orientadora<sup>67</sup>, en el año 2005, siguiendo en la misma línea en años sucesivos.

Como resultado de todo esto, y en tercer lugar, los jóvenes no se sienten ligados a las disposiciones y normas de la institución eclesiástica, o simplemente no las comparten, dando lugar de este modo al desarrollo y expresión de una religiosidad autónoma respecto de la Iglesia, manifestada sobre todo en la religiosidad del católico no practicante.

El rechazo hacia la Iglesia, en base a las conclusiones de nuestro trabajo de campo, viene dado sobre todo por dos aspectos:

Primeramente, las cuestiones morales, referentes a la moral personal y sexual del individuo. Aquí entran a escena temas de tanta actualidad y polémica como el aborto, la eutanasia, las relaciones prematrimoniales, el uso de métodos anticonceptivos o el matrimonio entre personas del mismo sexo. La posición de la Iglesia respecto de estos temas es clara y contundente; sin embargo, se produce una disociación importante entre la postura jerárquica de la Iglesia y la de los propios fieles, ya sean practicantes o no.

---

<sup>66</sup> Más adelante trataremos más en profundidad las opiniones y valoraciones concretas de los jóvenes que han formado parte de nuestro estudio, tanto a nivel cualitativo como cuantitativo.

<sup>67</sup> Según datos del Informe *Jóvenes Españoles 2005*, Madrid: Fundación Santa María, 2005.

En este sentido, al igual que la postura oficial de la Iglesia es contundente, no menos lo ha sido la postura de los jóvenes que han formado parte de nuestro estudio, afirmando estar en desacuerdo con la gran mayoría de estas normas o preceptos morales impuestos por la jerarquía eclesiástica, al tiempo que no le otorgan gran importancia en su universo de religiosidad. Es decir, no consideran estos temas de primer orden para ser considerado creyente o no, en definitiva, para vivir y experimentar la fe católica.

A nivel social, el tema de la moral resulta ciertamente controvertido en la actualidad, al estar en la cima de la polémica de la vida social y política española desde hace ya varios años, siendo objeto de diálogo y disputas incluso a nivel de Estado, estando muy presente en todo esto el fenómeno de la laicización o laicismo tanto del propio Estado como de la sociedad española, y que tan de moda se encuentra actualmente.

En segundo lugar, otro gran foco de rechazo hacia la Iglesia viene dado por la excesiva riqueza y ostentación de poder por parte del clero. La jerarquía es vista como ostentosa, poco humilde, tanto en su forma de vida como en su *forma de pensar, y amante del poder y las relaciones desiguales con respecto a los fieles de a pie.*

Este hecho resulta especialmente llamativo, pues es totalmente contradictorio con el mensaje tradicional cristiano de pobreza, humildad y sencillez. Para muchos de los jóvenes protagonistas de nuestro estudio, *“la Iglesia se ha desviado enormemente del camino marcado por Jesús de Nazaret, haciendo ostentación de riqueza, poder y prepotencia en el trato con los creyentes, en su forma de llevar la Iglesia y en su posición dentro del contexto social actual.”*

En cuanto a la riqueza se afirma de forma generalizada que *“es antievangélico que los Obispos vivan en palacios”* y que *“la Iglesia tenga tantos bienes y tanto patrimonio”*. Por tanto, estos jóvenes no entienden que la institución eclesiástica tenga tantas riquezas y que, además, haga ostentación de ellas. El ejemplo del Vaticano suele ser muy recurrente a la hora de hablar

de estos temas, habiendo sido puesto criticado por estos jóvenes en más de un momento de la conversación en torno a este tema.

Asimismo, existe también una opinión bastante generalizada no muy positiva respecto de la forma de vida del clero, pues “los curas *viven demasiado bien y no dan ejemplo con su vida de aquello que predicán.*” Esta afirmación tiene también matices peyorativos, al suponer que su vida va por un lado y sus palabras por otro. Es cierto que se intenta dejar claro en todo momento que no todos los sacerdotes son así, valorando la experiencia personal que han tenido estos jóvenes, en la que se han encontrado con “*sacerdotes buenos, humildes y que han sido ejemplo de vida para la gente que se ha relacionado con ellos.*”

En lo referente a la ostentación de poder y estratificación, se tiene una visión de la Iglesia como excesivamente estratificada y jerarquizada, al tiempo que no se duda en afirmar que a la jerarquía le gusta hacer ostentación de poder frente a los cristianos de a pie, y frente al resto de la sociedad, incluso fuera del alcance de la propia religión, pues en el contexto social sigue manteniendo una postura de oposición política y social con actitud en muchos casos prepotente, derivada del poder que la Iglesia ha tenido en España durante décadas, no sabiendo gestionar actualmente la propia jerarquía el papel que le corresponde en el contexto político y social de la España actual.

Estas son los dos principales puntos débiles de la Iglesia, a tenor de los resultados de nuestro estudio, los aspectos más criticados y rechazados por parte de los jóvenes, que en buena medida, potencian el mayor desarrollo y auge de la desinstitucionalización de la religión católica, con la consiguiente independencia respecto de la Iglesia.

Los indicadores de desinstitucionalización recogidos de las conclusiones de nuestro estudio, muestran que la Iglesia ha perdido gran parte de la capacidad y legitimidad que tuvo en el pasado para orientar la vida de los individuos. En consecuencia, los jóvenes, no ya sólo los no practicantes sino incluso los practicantes, muestran un amplio margen de libertad en el

seguimiento de las directrices eclesiásticas y en la vivencia y expresión de su religiosidad.

En la gran mayoría de los estudios de religiosidad realizados en España, la mayoría de jóvenes se siguen considerando católicos. Es decir, no han perdido su identidad católica ni su dimensión religiosa. Así lo corroboran los datos, puesto que en el año 2000 el 72% de los jóvenes entre 15 y 29 años se consideraban creyentes; en 2005 esta cifra fue del 66%; mientras que en el 2008 fue del 63%<sup>68</sup>. Así pues, aunque las cifras sean menores que en años y, sobre todo, en décadas anteriores, los jóvenes españoles se siguen considerando católicos de forma mayoritaria.

Lo que sí ha cambiado es la forma de creer, entrando aquí en juego y ganando terreno con fuerza el proceso de desinstitucionalización de la religión católica. Es decir, la forma de creer mayoritaria de los jóvenes de hoy es autónoma e independiente de la institución católica de referencia, la Iglesia, producto de un cambio social total, que tiene como protagonistas tanto la sociedad como la propia Iglesia. Y al cambiar la forma de creer, cambia también en cierto modo la identidad católica, que ya no se basa tanto en su ser de creyente respecto a las normas y preceptos de la Iglesia y a la vivencia de la fe en comunidad, sino cada vez más en referencia a la relación que se establece directamente entre la persona y la divinidad, sin mediaciones institucionales de por medio, por lo que en la identidad propia del católico se estaría perdiendo el concepto y la vivencia de la comunidad y de la afiliación al nivel de ideas, pensamientos y prácticas a la institución eclesiástica.

Por lo tanto, es inadmisibile desde la perspectiva sociológica afirmar, como se hace desde la perspectiva eclesial y la jerarquía eclesiástica, que los únicos depositarios de una religiosidad y una fe auténticas sean los católicos practicantes, y que el resto se identifique como católicos por inercia social y cultural. De hecho, sociológicamente, la forma de creer desinstitucionalizada y al margen de la Iglesia, resulta más coherente con el contexto social

---

<sup>68</sup> Según datos recogidos en los distintos informes del INJUVE.

posmoderno actual y con el cambio social acaecido en las últimas décadas. Los no practicantes mantienen viva su identidad católica y su religiosidad, aunque en muchos casos no se siga a rajatabla la ortodoxia de la Iglesia.

En definitiva, ante la convivencia de distintas ofertas institucionales y el valor de la autonomía del individuo por encima de las instituciones, éstas son deslegitimadas en la Posmodernidad por el juicio autónomo, individualista y subjetivo de los creyentes.

Por otra parte, nos encontramos ante un pluralismo bastante fuerte dentro de la propia religión católica institucionalizada. Esto quiere decir que no todos los creyentes creen lo mismo ni de la misma manera. Ciertamente, el pluralismo siempre ha caracterizado a la Iglesia católica, pero en la actualidad se da una agudización de esta pluralidad, que procede de la iniciativa personal y no tanto ya de situaciones sociales o culturales. Son los propios individuos, imbuidos por la esfera plural de nuestra sociedad, los que eligen de manera independiente la forma de creer, y en qué normas o preceptos creer y en cuáles no, así como en qué concepción de Dios se cree o no se cree. Por lo tanto, la marca individual es la que señala el modo de vivir la fe católica. Así pues, existe una vinculación muy fuerte con la vivencia personal e individualista de la religión por parte de los católicos.

Esto, según José María Mardones<sup>69</sup>, nos lleva dentro del catolicismo hacia una tendencia a la desdogmatización, que se agudiza especialmente en aquellos que se han separado o independizado de la institución eclesial. Esta desdogmatización supone una religiosidad cada vez más amplia. Pero para Mardones, la desdogmatización va más allá incluso:

*“La desdogmatización supone un proceso de liberación simbólico-religiosa por el cual una serie de signos, símbolos, ritos, mitos, quedan desvinculados de su lugar original y comienzan a vagar libremente, a la deriva, hasta que encuentran un naufrago o interesado que quiere hacer uso de ellos*

---

<sup>69</sup> ¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Madrid: Sal Terrae, 1996.

(...) *El potencial de lo sagrado se manifestaría ahora no monopolizado o administrado ya del todo por la religión católica institucionalizada, sino más suelto, como un conjunto de útiles simbólicos a libre disposición para ser empleado en la reconfiguración religiosa de nuestro tiempo.*"

Esta desdogmatización, consecuentemente, nos lleva a un desplazamiento religioso desde la institución eclesial hacia un tipo de religiosidad menos institucionalizada, configurada según las preferencias individuales y al margen de la Iglesia. La desinstitucionalización hace referencia también a un proceso de personalización de la religión, a través del cual cada individuo personaliza su fe de manera individual. Por tanto, se puede decir que la religiosidad de hoy es mayoritariamente una religiosidad "a la carta", potenciada por la propia desinstitucionalización, en la que cada cual toma los preceptos o las normas que quiere o que le resultan más afines, así como los aspectos de la fe con los que más se identifica, todo ello de manera autónoma y libre de los dominios de la institución eclesiástica, con lo que se enfatiza mucho más el pluralismo que en épocas pasadas, como queda dicho más arriba.

Esta religiosidad *a la carta* es condenada en multitud de ocasiones por la jerarquía, calificándola como una pseudoreligiosidad o, en el mejor de los casos, como una religiosidad de segunda división. Sin embargo, sociológicamente se aprecia un cambio en la forma de creer, en la religiosidad de los jóvenes, no una pérdida de religiosidad o una mala interpretación de la fe. Asimismo, el creyente desinstitucionalizado se muestra tolerante con las diversas visiones o propuestas religiosas, por lo que las fomenta y aprueba.

En esta misma línea de la jerarquía eclesiástica, y como ocurre con todos los fenómenos de cierta importancia social y cultural, los cambios en el ámbito de la religión no suceden sin contra-movimientos o reacciones contrarias, de tal manera que en algunas esferas religiosas fundamentalistas y neoconservadoras se está produciendo actualmente una reivindicación de la dimensión pública y política de la religión, auspiciada y potenciada en muchos casos con la propia jerarquía, contando pues estos grupos con el beneplácito

de Iglesia para llevar a cabo su función de reivindicación. Dicha función entra en clara disonancia con el proceso de personalización y desinstitucionalización que recorre social y culturalmente la religión católica actual.

Por otra parte, la desinstitucionalización religiosa trae consigo una reconfiguración religiosa, caracterizada por la pérdida del monopolio religioso por parte de la religión institucional, en este caso el catolicismo, con una desvinculación institucional de los símbolos religiosos, que pasarían a formar posesión de la sociedad, prestos para ser poseídos por el mejor postor.

La crisis del papel de la institución eclesiástica como factor de cohesión social ha dado lugar a lo que ya hemos referido en páginas anteriores: la proliferación de sectas y nuevos grupos religiosos, debido principalmente a la búsqueda de respuestas a una serie de problemáticas existenciales, al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad en el contexto social actual. Este florecimiento de sectas y Nuevos Movimientos Religiosos desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesiásticas tradicionales.

Paralelamente a la desinstitucionalización nos encontramos con un fenómeno que tiene lugar en el seno de la religión católica: la desregulación. A quizá ésta es consecuencia de la primera. El caso es que ambas tienen lugar en el mismo tiempo, yendo unidas en todo momento, por lo que al hablar de desinstitucionalización lo hemos hecho también implícitamente, a lo largo de todo el epígrafe, de desregulación.

La desregulación trae consigo que el sistema de creencias se hace más permeable a la introducción de creencias paralelas, y él mismo es saqueado, para formar parte junto con otros elementos de otras tradiciones, de una nueva visión religiosa. La desregulación conlleva una flexibilidad doctrinal, lo que supone a su vez una cierta redogmatización doctrinal por parte de la institución eclesiástica.

### 3.4. Laicidad y laicismo en el contexto actual.

En las sociedades occidentales actuales tiene lugar actualmente un debate socio-cultural en torno a las relaciones entre la religión y el Estado, del cual surgen la laicidad y el laicismo.

El laicismo como tal es una ideología o corriente de pensamiento política que defiende la aconfesionalidad de un Estado o sociedad determinada, esto es, que marche de manera independiente o ajena a cualquier confesión religiosa. La expresión política del laicismo es el Estado laico o aconfesional.

El término laicismo se emplea en España para designar el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa a la completa separación entre la Iglesia católica y el Estado, así como la neutralidad estatal en todo lo concerniente a la religión. Mientras tanto, el concepto de laicidad hace referencia simplemente a la filosofía política y moral que fundamenta ese movimiento ideológico y social. Es importante no confundir la laicidad con otros elementos del debate religioso actual, como pueden ser el anticlericalismo o la indiferencia religiosa, así como posiciones agnósticas o ateas.

La laicidad es un concepto complejo que no resulta fácil de definir debido, en primer lugar, a que encierra en su seno diferentes campos de significado. En segundo lugar, no todos los Estados democráticos adoptan una misma actitud y comportamiento ante la religión, ni todas las sociedades presentan los mismos signos de religiosidad o vitalidad religiosa, así como tampoco todas las religiones asumen un mismo proyecto político y social<sup>70</sup>.

La laicidad es fruto o consecuencia de la Modernidad, pues con el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, el Estado, expresado en la institución política, se independiza de la institución religiosa, comenzando

---

<sup>70</sup> Carmona Fernández, Francisco J.: “**Cristianismo, laicismo y laicidad**”, en Carmona Fernández, Francisco J. (coord.): *Historia del cristianismo. El mundo contemporáneo. Vol. IV*. Granada: Editorial Trotta, 2010.

la secularización del Estado en el plano político, que rompe la perfecta conjunción existente durante siglos entre la Iglesia y el Estado.

Podemos encontrar dos formas de entender la laicidad: primeramente, los países que han llegado a ella a través del proceso de secularización, la entienden como un concepto político y no ideológico, que es resultado de la llegada de la Modernidad, y que establece el lugar que ocupa la religión en el sistema político de la sociedad actual, configurándose el Estado de manera autónoma a la religión, y garantizándose la plena libertad religiosa, siguiendo la religión presente y activa en la sociedad civil, pero actuando de manera independiente a los poderes políticos. Esta es una forma pacífica de entender la laicidad, que se ha dado sobre todo en los países protestantes, y algunos cristianos y no cristianos, como los casos de Japón e India.

La segunda forma de entender la laicidad resulta mucho más compleja y polémica. Aquí el concepto de laicidad no es sólo político sino también ideológico, y se ha llegado a ella por el camino de la laicización o laicismo, esto es, por el camino del conflicto social.

En este sentido, los términos laicidad y laicismo suelen considerarse como sinónimos, pero a veces también como antónimos, de tal manera que la laicidad suele denominarse como respeto mutuo pero con una separación e independencia mutua entre religión y Estado, mientras que el laicismo suele verse como hostilidad en la relación del Estado con la religión, especialmente desde dentro de la propia esfera eclesial, la cual lo condena en no pocas ocasiones por ser considerado como el fantasma de la antirreligión.

Volviendo a esta segunda forma de entender la laicidad, se construye en Francia y consecuencia de la Modernidad y de la lucha contra el proyecto social y político del catolicismo francés. En este caso, es muy estricta la separación e independencia entre la Iglesia y el Estado, siendo consideradas las primeras organizaciones de derecho privado, mientras que en la primera

forma de entender la laicidad, la religión era considerada como una institución pública, que gozaba de una actitud positiva por parte del Estado<sup>71</sup>.

Actualmente, la dinámica globalizada, plural y secular de nuestras sociedades requiere un diálogo interreligioso y un diálogo con el Estado como mediador entre los distintos conflictos de índole o naturaleza religiosa. Así, es necesario determinar si el laicismo y la laicidad tienen lugar debido a la secularización de la sociedad o si, más bien, se pudiera tratar de dos fenómenos que formen parte de una actitud de indiferencia respecto del fenómeno religioso.

Puede que haya un poco de cada cosa, si bien la secularización como tal no se ha llevado a la práctica o es algo pasado de moda, como se ha discurrecido en páginas anteriores, lo que nos lleva a pensar que tiene más peso la actitud de indiferencia religiosa que la propia secularización en la formación y desarrollo del laicismo y la laicidad, incluso tratándose del mundo occidental.

Ahora bien, ¿de qué manera afecta la laicidad a las sociedades occidentales, especialmente al caso español?

En primer lugar, es digno de mención el hecho de que la laicidad no atenúa la influencia de la religión en el contexto social. La religión sigue estando presente en la vida pública, pero de forma diferente. La religión no pierde influencia; de hecho, en nuestro contexto español sigue teniendo una gran significancia a nivel social y cultural, pero de otra forma, al otorgarle otro tipo de relevancia social. Ya no se erige como protagonista principal de la vida social, política y cultural, no domina ni controla estas esferas, especialmente la política. No existe una religiosidad sociológica ni un monopolio religioso. Ahora, la religión se encuentra separada del Estado y el poder político, en una situación de pluralismo en la esfera religiosa y con un papel no tan protagonista en la vida social de los países occidentales. No obstante, sigue manteniendo

---

<sup>71</sup> *Ibíd.* 67.

una destacable influencia a nivel social y cultural, al guiar las almas de muchos millones de personas en estos países occidentales, también en España.

Centrándonos en la manera en la que se ha construido la laicidad en España, y que relevancia y significado social y político ha adquirido, ésta ha experimentado una fuerte presencia e influencia desde el momento en el que se afirma legalmente la laicidad del Estado español en el texto constitucional de 1978. Desde entonces la separación entre la Iglesia y el Estado ha sido un hecho, con una delimitación clara y diferenciada de las funciones de cada una de las partes.

Sin embargo, las condiciones actuales de la vida colectiva española plantean la necesidad de reconstruir el concepto de laicidad ante las nuevas situaciones de carácter social, político y cultural que están aconteciendo en nuestro país, y que afectan a numerosos campos tales como la educación, los servicios públicos, la familia, el mundo laboral...

La laicidad, por tanto, es tanto un proceso cultural, como político y social. Es cultural porque nace culturalmente como reconocimiento de la autonomía de la persona, al apropiarse de su propio destino y ser capaz de decidir en cualquier orden por sí misma. Es político porque surge como reacción a todo monopolio de poder, mediante la delimitación de esferas que separan y limitan un ámbito del otro. Y es social porque tiene su origen socialmente como un proceso de pluralización, a partir del cual el panorama social se convierte en un mosaico en el cual interactúan todas sus piezas.

La laicidad promueve, favorece y protege la autoridad de la conciencia, la libertad religiosa y la diversidad cultural. Por esto mismo, y en su misma raíz se encuentra la oposición a toda clase de imposición religiosa, ideológica o de pensamiento. Pero también se resiste a la intromisión o dependencia del Estado con respecto de la religión, o viceversa. La laicidad no mantiene una visión negativa de la religión; simplemente critica la imposición religiosa porque cree firmemente en la libertad en materia religiosa, y se muestra en desacuerdo con los intentos de Estado y religión de manipular y controlar al otro.

Pero una laicidad mal entendida suele derivar con frecuencia en un laicismo militante, en oposición y enfrentamiento constante con la religión, la cual es vista de manera particularmente negativa.

En España, en cierto modo, asistimos en los últimos años a una creciente ola de laicismo, si bien es cierto que se trata, a mi entender, de un laicismo un poco particular, pues es potenciado, favorecido y a veces exagerado desde tres ámbitos diferentes. En primer lugar, desde la política y la actuación del Estado se le ha echado un pulso a la Iglesia en los últimos años, a través de la formulación y promulgación de leyes que han irritado por completo a la jerarquía al ser contrarias, en su naturaleza, a la moral católica. Temas promovidos por el gobierno como el matrimonio entre personas del mismo sexo o la nueva ley del aborto han ayudado fuertemente a crear un ambiente, si no continuo sí muy generalizado, de crispación y polémica entre Iglesia y Estado. Asimismo, el continuo cuestionamiento por parte del Estado español y sus gobiernos del papel de la Iglesia y de los acuerdos firmados con la Santa Sede tras la Constitución de 1978, pidiendo su revisión, no ayudan nada a calmar los ánimos.

En segundo lugar, la propia Iglesia no es sólo víctima sino también verdugo en esta creciente ola de laicismo, pues con relativa frecuencia no asume el nuevo papel que le corresponde en la sociedad española desde la implantación de la democracia, promoviendo una crítica constante y una protesta militante contra el gobierno español y sus leyes y decisiones contrarias a la moral católica, advirtiéndose una guerra dialéctica feroz en muchas ocasiones contra el laicismo del gobierno español y su falta de valores cristianos.

En tercer lugar, los Medios de Comunicación también se inmiscuyen en esta polémica que rodea a la laicidad en España y su creciente laicismo, difundiendo o promocionando las actitudes o actuaciones de uno u otro bando, según sea la orientación e ideología de los medios, y alimentando la polémica y la confrontación entre Iglesia y Estado. La actuación de los medios en este

asunto resulta a veces desproporcionada y exagerada, buscando de manera partidista la provocación y el clima de hostilidad, tanto por un lado como por otro.

Así, en estas aguas revueltas se encuentra inmerso el conjunto de los españoles, siendo espectadores de excepción de esta agria polémica, al tiempo que son también víctimas de la seducción y la influencia que pretende ejercer sobre ellos cada una de las partes implicadas.

Por otra parte, y en definitiva, la laicidad ha contribuido al paso de una desinstitucionalización de la religión y de un desencanto con la institución, a una religión más existencial, más comprometida con las necesidades espirituales inmediatas, con el discurso ecuménico y con el diálogo interreligioso. En este sentido, la laicidad se muestra como un elemento fundamental en el proceso de secularización y desencantamiento religioso de raíz tradicional dentro de las sociedades modernas occidentales, de fuerte raigambre cristiana.



#### **4. SITUACIÓN Y PLANTEAMIENTOS INTERNOS DE LA IGLESIA COMO FACTORES QUE FAVORECEN EL ALEJAMIENTO ECLESIAL DE LOS JÓVENES.**

Dentro de la perspectiva estructural, existen explicaciones sociales, procedentes de la estructura social, que ayudan a comprender el descenso de la práctica religiosa en los jóvenes universitarios. Estas explicaciones ponen el centro del problema de la ausencia de la práctica eclesial en la sociedad (estructura social). Han sido ya desarrolladas en los epígrafes anteriores, y son algunas como el advenimiento de la Posmodernidad y sus valores dominantes, el problema de la secularización, la desinstitucionalización y desregulación de la religión, el afloramiento de nuevas formas de creer -auspiciadas por la proliferación de sectas y Nuevos Movimientos Religiosos, y por el retorno de los brujos o creencia en tarots, horóscopos, brujería, esoterismo, ciencias ocultas, etc.-, o el surgimiento con fuerza y vigor de la laicidad y el laicismo como forma de entender las relaciones entre el Estado y la Iglesia, así como el papel institucional que ésta ocupa en el seno de cada sociedad o país.

También existen, insertos aún en la perspectiva estructural, explicaciones religiosas que favorecen el aumento de las tasas de católicos no practicantes entre los jóvenes universitarios. Son aspectos internos a la propia religión católica y a la institución eclesiástica. Por tanto, estas causas internas del deterioro de la relación entre los jóvenes universitarios y la Iglesia católica provienen de la propia institución, poniendo en ella el centro del análisis del descenso de la práctica eclesial.

En este sentido, la lejanía de los jóvenes respecto de la Iglesia se puede explicar desde el cambio de modelo de Iglesia elegido por la institución eclesiástica, al volver en los últimos años al modelo tradicional.

Existen dos modelos de Iglesia predominantes y más relevantes a lo largo de la historia reciente de la propia Iglesia, que han marcado su actuación y su acción pastoral. El primero de ellos es el modelo tradicional, también llamado modelo de Iglesia de Cristiandad. El segundo es el modelo evangelizador o de Iglesia Evangelizadora<sup>72</sup>

#### **4.1. Modelo Tradicional de Iglesia.**

Este modelo tiene su origen y su fundamento dentro de una sociedad sociológicamente cristiana, donde la mayoría de los ciudadanos son cristianos, al menos de forma institucional, por Bautismo y por contexto cultural. Esto propicia una cultura eminentemente cristiana que, convertida en ambiental, transmite elementos y valores de la fe a aquellos que vivían en ella. Por lo tanto, los individuos que acuden a las parroquias, templos y movimientos apostólicos, vienen ya con una base, un pequeño bagaje cultural cristiano, fruto de esa cultura general católica, lo cual libera a la Iglesia de muchas tareas evangelizadoras. El conjunto de la población, sea más o menos practicante o tenga una fe más o menos profunda y arraigada, posee un alto nivel de conocimientos históricos del cristianismo, bíblicos o morales y normativos. Por tanto, la Iglesia no pierde tiempo y energías en evangelizar, pues propiamente la población ya se encuentra evangelizada; no se da tanta importancia a los aspectos de inculcación o evangelización cristiana como a los aspectos de mantenimiento de esa propia evangelización, de la cultura católica y de la fe vivida y experimentada por el conjunto de la población en profundas convicciones interiores.

Otra consecuencia de este cristianismo sociológico es el reconocimiento social del que goza la institución eclesiástica. En una sociedad institucionalmente marcada por el sello del cristianismo, el reconocimiento y el prestigio social que tiene la Iglesia es, como se puede esperar, muy elevado.

---

<sup>72</sup> A la hora de abordar ambos modelos de Iglesia se seguirá fundamentalmente, además de otra serie de aportaciones que se irán señalando debidamente, a Julio A. Ramos, a través de su obra: *Teología Pastoral*. Salamanca: Sapientia Fidei. Biblioteca de autores cristianos, 1998.

En este modelo, se parte de una imagen de Iglesia como sociedad perfecta. Esto lleva consigo un alejamiento y una lucha contra el mundo, que es visto como enemigo de la fe y de los valores evangélicos. Existe, por tanto, una confrontación directa con el mundo. Además, la institución eclesiástica se encuentra claramente estratificada y las separaciones de sus estratos están rígidamente marcadas.

La acción pastoral se lleva a cabo fundamentalmente a través de la sacramentalización. Este es el modelo que potencia más directamente la acción litúrgica y el culto sacramental. La vida de la Iglesia gira por tanto en torno a la celebración y preparación para la recepción de sacramentos, alejándose de una acción pastoral integral que englobe la vida de la Iglesia y la experiencia de fe en la totalidad de la vida del individuo. Así, no existen procesos continuos de formación catequética, bíblica o espiritual, sino que se desarrolla una acción pastoral en momentos concretos de la vida de los fieles, centrada en la recepción de los distintos sacramentos. Es una pastoral de masas promovida fundamentalmente a través de las parroquias<sup>73</sup>, y dirigida a una mayoría de población, destacando la pastoral de infancia, juventud y los cursillos de preparación para el Matrimonio.

Los sujetos activos de la acción pastoral son los sacerdotes y religiosos. Los laicos son sujetos pasivos y actores secundarios, quedando asumido que la totalidad de la labor pastoral depende únicamente del clero.

Finalmente, los aspectos sociales de la fe, o son ignorados o tienen escasa relevancia, pues todo queda marcado por el signo de la sacramentalización, de la liturgia y de la vida de fe dentro de las iglesias y los templos.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.* 67.

## 4.2. Modelo de Iglesia Evangelizadora.

El segundo modelo de Iglesia es el evangelizador o modelo de Iglesia Evangelizadora. Dicho modelo quiere aglutinar en torno al tema de la transmisión del Evangelio el resto de los elementos de la vida y de la acción eclesial y pastoral.

Tiene su origen y adopta un completo sentido en un contexto de triunfo de la Posmodernidad y sus valores dominantes, de secularización, increencia o cristianismo no practicante. En este contexto, se da una realidad muy pobre en la vida de la Iglesia, tanto en la doctrina como en el testimonio y el culto. Igualmente, existe una falta de base cultural cristiana, propia del contexto en el que se enmarca este modelo, junto con una separación entre fe y vida en muchos de los creyentes. De esta forma, la increencia o la transformación en la manera de creer, pasando a ser una fe más autónoma y desinstitucionalizada, llegan a ser rasgos culturales centrales, como en el anterior modelo lo era el cristianismo, de ahí el contraste.

Esta situación contextual está obligando a la Iglesia a hacerse un nuevo planteamiento de su evangelización desde presupuestos distintos. Para ello, no hay que dar por supuesto nada, en lo que a la formación cristiana se refiere, partiendo en este sentido de cero, asegurando la evangelización desde sus mismos orígenes, puesto que la sociedad en su conjunto ha perdido el bagaje cultural cristiano que otrora la caracterizaba. Por tanto, este nuevo modelo de Iglesia se plantea construir la casa desde la base con unos buenos cimientos, para lo cual plantea un proceso integral de formación en la fe, que abarque toda la vida del individuo, más allá de los momentos puntuales de preparación para la recepción de los distintos sacramentos.

En este modelo, al contrario que en el anterior, se produce una apertura de la Iglesia hacia el mundo, un diálogo con el mundo. Esta nueva postura implica unas actitudes nuevas que transformen y den un giro radical a la acción pastoral tradicional: el respeto, una doctrina antropológica propia que la Iglesia oferta al mundo, el servicio, la participación y el pluralismo. La acción pastoral

se preocupa centralmente de la evangelización, pero con clara incidencia en toda la vida de la Iglesia. Es lo que se ha llamado segunda evangelización, que supone la evangelización de los alejados, la cercanía a los que se están alejando, la reevangelización de los cristianos y la auténtica iniciación cristiana.

Para que este planteamiento pastoral pueda ser llevado a cabo, la Iglesia potencia las siguientes acciones: iniciación cristiana seria, recuperando los catecumenados e incidiendo en nuevos procesos catecumenales al acabar la iniciación cristiana; potenciación de la misión en la Iglesia y promoción de un laicado participante y apostólico; empeño y trabajo por la transformación social, con una acogida y cercanía hacia los pobres; nueva espiritualidad desde la vida y la misión; y una creatividad pastoral auténticamente evangelizadora<sup>74</sup>.

Asimismo, el papel del laico dentro de la Iglesia cambia radicalmente a partir del Vaticano II, asumiendo en este modelo de Iglesia evangelizadora un papel crucial en el seno y en la vida misma de la Iglesia, de tal manera que los laicos no son solamente a partir de ahora objeto de la evangelización, sino también protagonistas y responsables de esta tarea. Por tanto, asistimos en este modelo a un concepto de Iglesia mucho más horizontal, no tan jerarquizado ni con tanto predominio de la jerarquía eclesiástica, al menos en la realidad de las comunidades de base, porque a nivel institucional la Iglesia no ha perdido nunca la imagen de jerarquía y estratificación.

El modelo de Iglesia evangelizadora tiene su raíz y origen en el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma desde 1962 hasta 1965, que tiene lugar en un momento en el que comienza a apreciarse con fuerza un importante decaimiento del catolicismo, entendido, más que como una disminución de los sentimientos religiosos, como una crisis de los elementos institucionales y rituales del catolicismo. El Concilio abre las puertas de par en par a la renovación de la Iglesia y su adaptación a la sociedad de la época, con nuevos planteamientos pastorales y nuevas propuestas religiosas.

---

<sup>74</sup> Ramos, Julio A.: *Teología Pastoral*. Salamanca: Sapientia Fidei. Biblioteca de autores cristianos, 1998.

El modelo evangelizador trae consigo una nueva forma de religiosidad, que se basa en los siguientes principios básicos<sup>75</sup>:

- Piedad interiorizada y vitalista: La visión negativa de la culpa, el pecado y la muerte es sustituida por una religiosidad más vital y optimista. La piedad se interioriza y asume una importante relevancia la ética, en contraposición al predominio de los aspectos ritualistas y exteriores del modelo anterior.
- Compromiso eclesial, social y político, gracias a la preponderancia del diálogo interno, con el resto de religiones y con el mundo. Se insiste en que el cristiano no debe aislarse del mundo, sino participar plenamente en la vida social y política del país a través del compromiso cristiano con los valores del Reino de Dios.
- Pluralidad de las formas de entender la religión: existe pluralidad de grupos y movimientos parroquiales y eclesiales que enriquecen la actividad pastoral de la Iglesia, y que van más allá de la simple sacramentalización del modelo anterior.

#### **4.3. Desajuste entre el modelo de Iglesia imperante y el modelo de sociedad, y vuelta al Modelo tradicional.**

El modelo tradicional era el que dominaba en la Iglesia preconciliar, en coherencia con el modelo de sociedad que se vivía en España, caracterizado por el cristianismo oficial, que daba lugar al cristianismo sociológico, con una cultura cristiana y con una evidente transmisión de valores, normas y preceptos cristianos de unas generaciones a otras. Sin embargo, a raíz del Concilio Vaticano II, y en los años posteriores, comienza a predominar en la Iglesia española el modelo evangelizador, debido a la firme y decidida apuesta de la jerarquía eclesiástica por la evangelización, que emanaba del Vaticano II, al

---

<sup>75</sup> Moreno Seco, Mónica: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 1, Publicaciones Universidad de Alicante, 2002.

hacer un gran esfuerzo por abrirse a la Modernidad, y que se presentaba en perfecta sintonía con la nueva sociedad española aconfesional y laica de la década de los setenta en adelante, caracterizada en lo religioso por la increencia, la secularización o la falta de práctica religiosa. No obstante, a finales de los años setenta y de forma palpable en los años ochenta, coincidiendo con la jubilación y retirada del Cardenal Tarancón, que había sido el máximo exponente del cambio y el Modelo Evangelizador en la Iglesia española, se produce un retroceso en el seno de la institución, una vuelta al modelo tradicional, ya sea por la resistencia al cambio de los sacerdotes y laicos que crecieron con la Iglesia de Cristiandad o por el cambio de rumbo de la Iglesia a raíz del Pontificado de Juan Pablo II, curiosamente cuando la sociedad seguía creciendo en laicidad, y cuando las tasas de religiosidad de los españoles más se resquebrajaban. Por tanto, esta vuelta al modelo tradicional supone una incoherencia con el modelo de sociedad que se vive en estos tiempos, ya que ahora la sociedad ya no es cristiana desde el punto de vista sociológico; por tanto, ha dejado de poseer ese bagaje cultural cristiano del pasado. Ahora, más que nunca, si la Iglesia quiere ir en sintonía con la sociedad, debe apostar por el modelo evangelizador y, sin embargo, se ha dado una vuelta atrás sin aparente sentido por parte de la Iglesia, como una especie de repliegue y de modo de defensa ante los ataques del mundo moderno y posmoderno, empeñándose así en aferrarse al régimen de cristiandad, aun cuando socialmente éste ha muerto.

Es verdad que no es un régimen de cristiandad en estado puro, que en cierto modo conviven elementos propios del modelo tradicional con otros del modelo evangelizador, pero las ansias renovadoras del Concilio, y la apuesta por una Iglesia que fuera capaz de adaptarse a la sociedad actual se han ido calmando paulatinamente, tanto que incluso se ha dado marcha atrás, para volver en muchos aspectos a la situación eclesial anterior.

Las razones por las que creo que se ha retornado a este modelo de Iglesia tradicional, apoyándome también en la tesis al respecto de Francisco J. Carmona<sup>76</sup> son las siguientes:

En primer lugar, la Iglesia ha vuelto al aislamiento con el mundo. En vez de fomentar el diálogo y el encuentro con el mundo moderno, se ha replegado, potenciando el conflicto y el desencuentro. Lógicamente, no todo lo que tiene el mundo es bueno, por lo que la Iglesia debe hacer uso de la denuncia profética y la lucha por la transformación de las estructuras sociales, pero sin que esto suponga una condena continua y un aislamiento del mundo, en definitiva, un repliegue como defensa de las amenazas del mundo. Un claro ejemplo de todo esto lo encontramos en la actitud hostil y de repliegue continuo de la Iglesia española en los últimos años como respuesta a la laicidad del Estado y el laicismo imperante, así como a las medidas sociales de los gobiernos que son contrarias a la moral católica.

En segundo lugar, la acción y las prácticas pastorales se siguen guiando bajo el criterio del culto sacramental y la acción litúrgica. Como comenta el autor en la lectura *Juventud e Iglesia. Una perspectiva histórica*, la vida de las parroquias y templos de religiosos gira en torno a la recepción de los sacramentos. Así, la mayoría de la acción catequética tiene como objetivo la preparación para la recepción de los distintos sacramentos que el cristiano recibe a lo largo de su vida, sin que exista un proceso catecumenal continuo que tenga como finalidad la conversión plena al amor de Cristo. No obstante, es cierto que en los últimos años están surgiendo grupos y procesos de tipo catecumenal en las parroquias, fomentando así la formación continua y la evangelización de los cristianos. Sin embargo, estos distintos catecumenados no son todavía, ni mucho menos, mayoritarios en la vida de las parroquias españolas.

---

<sup>76</sup> “Jóvenes y Religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1939 al 2000”, en González-Anleo, Juan; González Blasco, Pedro; Elzo Imaz, Javier y Carmona Fernández, Francisco J.: *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.

Igualmente, la vida de las parroquias ha perdido su talante evangelizador, puesto que se sigue partiendo del supuesto de la existencia de un cierto bagaje cultural cristiano en las feligresías, quizá influido por la mayoritaria presencia de fieles mayores, para los cuales se lleva a cabo una pastoral de mantenimiento, sin parecer conscientes de que es necesario partir de cero en la actualidad, sobre todo en el trabajo con los jóvenes, ya que los distintos focos de socialización religiosa, como veremos en páginas siguientes, se han perdido en la actualidad. Así, las distintas actividades parroquiales no tienen ya ese carácter evangelizador que promulgaba el modelo de Iglesia evangelizadora. De esta forma, se potencia la frialdad y el alejamiento de las feligresías, especialmente de los jóvenes, que son los que más distantes se encuentran de esta forma de entender la vida de la Iglesia.

Por último, a pesar de toda la teoría y los postulados acerca de la importancia del laico en la vida de la Iglesia emanados del Concilio Vaticano II, todavía hoy, de forma mayoritaria, el laico tiene un papel secundario y, en muchas ocasiones, pasivo dentro de la Iglesia. El laicado maduro, inserto plenamente en la vida de la Iglesia, corresponsable en la acción eclesial, participante, activo y apostólico para hacer posible la misión de la Iglesia en el mundo no es la nota predominante en la Iglesia española, ya que los laicos maduros y partícipes de la vida de la Iglesia son muy pocos y siempre los mismos para todo, aparte de que aún en muchas ocasiones el clero sigue actuando en un estrato superior, haciendo y deshaciendo a su antojo, sin contar para ello con el laico.

Así pues, como queda dicho, nos encontramos en una situación contradictoria, puesto que la sociedad actual demanda un modelo evangelizador de Iglesia, mientras que la propia Iglesia está ofreciendo un modelo tradicional, aunque con matizaciones y pequeños destellos de renovación, basado en un régimen de cristiandad que ya no existe, enmascarado en una aceptación y advenimiento al Concilio Vaticano II, pero sólo desde un plano teórico, ya que en la práctica se ha producido en muchos aspectos un retorno a tiempos anteriores.

En este sentido, y desde este punto de vista, esta situación es un factor explicativo también para el hecho de que los jóvenes se hayan alejado de la Iglesia, ya que, según esta óptica, la Iglesia marcha en el camino contrario al que lo hace la sociedad, reproduciendo modelos de épocas y sociedades pasadas.

## 5. LA PERSPECTIVA DE LA ACCIÓN: EL INDIVIDUO COMO EXPLICACIÓN DEL DETERIORO EN LA RELACIÓN JUVENTUD/IGLESIA.

La última de las respuestas o hipótesis explicativas del descenso de la práctica religiosa entre los jóvenes, con el consiguiente aumento del católico no practicante, en definitiva, de porqué los jóvenes se han alejado de la Iglesia, llega desde la perspectiva de la acción. Ahora, nos centramos en el individuo como referencia. Desde este punto de vista, los jóvenes se alejan de la Iglesia atendiendo a sus preferencias, elecciones, motivaciones y metas de carácter individual. Por tanto, los factores explicativos de este fenómeno son meramente individuales o psicológicos, si bien éstas se encuentran de alguna forma influenciadas y condicionadas, pero no determinadas, tanto por la estructura social como por la estructura eclesiástica.

Sin embargo, al ser una perspectiva más de índole psicológico, pues atiende las preferencias individuales, vamos a pasar de largo ante ella, quedándonos simplemente con el hecho de que más allá de los condicionantes sociales y religiosos o eclesiásticos, existen también las preferencias y elecciones de carácter individual, guiadas por la motivación, la atención, la emoción, el sentimiento u otros procesos psicológicos básicos, que posibilitan o influyen igualmente en el descenso de práctica religiosa y en el deterioro de la relación entre la Iglesia y el Estado.



## 6. PERSPECTIVA SÍNTESIS.

Hemos analizado hasta ahora cada una de las posibles explicaciones justificaciones del descenso de práctica religiosa que se ofrecen desde la sociedad, desde la propia Iglesia o estructura jerárquica y desde la perspectiva de la acción, con el consiguiente aumento significativo de la figura del católico no practicante, hasta llegar a convertirse en la categoría religiosa mayoritaria en la sociedad actual. Sin embargo, cada una de estas explicaciones por separado son limitativas de la totalidad del fenómeno a estudiar, que no es otro que el deterioro de la relación entre los jóvenes y la Iglesia en las últimas décadas en España. Por ello, es necesario adoptar una perspectiva síntesis que englobe las tres respuestas anteriores y que, por tanto, tenga en cuenta la estructura social y todos fenómenos y procesos que tienen lugar en ella, la estructura eclesiástica y todo lo que está ocurriendo en el seno de la Iglesia, y la perspectiva de la acción, teniendo en cuenta las preferencias individuales en orden a procesos psicológicos básicos. Esta perspectiva síntesis es puesta en marcha por Francisco J. Carmona<sup>77</sup>, y aquí también la adoptamos siguiendo a este autor, pero con una matización: Carmona habla de dos respuestas al deterioro de la relación Iglesia/ juventud, procedentes de la perspectiva estructural y de la perspectiva de la acción. En este trabajo, sin embargo, me ha parecido oportuno dividir la perspectiva estructural en dos ramas: la estructura social y la estructura eclesiástica, esto es, las explicaciones procedentes de la sociedad y del seno de la Iglesia. Ambas son estructurales, pero las primeras son de influencia externa (sociedad), mientras que las segundas son de naturaleza interna (Iglesia).

Pues bien, para Carmona, la perspectiva estructural y la perspectiva de la acción quedan sintetizadas en una perspectiva total, que recoge elementos de ambas. Por tanto, lo que este autor pretende es explicar el fenómeno desde una perspectiva más amplia. En este sentido, ambas perspectivas son válidas, pero insuficientes, limitativas. Con esta perspectiva total se evita caer en el reduccionismo.

---

<sup>77</sup> *Ibidem.* 23

Según Carmona, *“desde las Ciencias Sociales es bueno aunar la perspectiva estructural y la perspectiva de la acción; la primera permite conocer el escenario en que los agentes se mueven, acotando las posibilidades objetivas que ofrecen el contexto y el horizonte de lo posible que perciben los agentes, mientras que la perspectiva de la acción ayuda a conocer a los agentes, interpretar sus acciones y omisiones e, incluso, emitir un juicio valorativo de su actuación; por ello, se intentan vincular ambas perspectivas.”*

En esta perspectiva síntesis, el individuo se ve influenciado (condicionado) por el contexto, por la estructura, tanto a nivel social como religioso, pero no determinado. Existe un fuerte condicionamiento, que nos lleva a pensar que cada individuo es quien es respecto al terreno religioso, en gran parte, por la totalidad de influencias y agentes de socialización que ha tenido a lo largo de su vida y que han obrado influenciando y condicionando su manera de vivir la religión católica, su forma de pertenencia a la institución eclesiástica, y su vivencia y experiencia de la fe. En este sentido, se podría aplicar a este contexto religioso lo que es una verdad inmutable para la Sociología como ciencia a nivel general: que el individuo es un ser moldeado por la sociedad y sus distintos agentes a través del proceso de socialización; esto es, haciendo nuestra la cita célebre de Ortega y Gasset, podemos afirmar: *“yo soy yo y mi circunstancia”*. Y mi circunstancia es la sociedad y el contexto que me rodea y me moldea. Sin embargo, también hay un espacio para la libertad individual. Este espacio es reducido, y se ve condicionado por múltiples factores de naturaleza macroestructural; no obstante, existe. El individuo puede decidir libremente, puede ser responsable de sus actos.

En este sentido, lo que se quiere mostrar es que las razones por las que los jóvenes se han alejado de la Iglesia, ensalzándose socialmente la figura del católico no practicante, que trae consigo ineludiblemente un descenso crucial en la práctica religiosa, pueden ser diversas, teniendo en cuenta tanto la estructura (social y eclesiástica) como el individuo.

A la luz de toda esta temática de la relación de los jóvenes españoles con la Iglesia católica, resulta interesante adentrarse en la figura del católico no practicante, para estudiar en profundidad si todas estas causas y factores que han provocado que los jóvenes se hayan alejado de la iglesia, a través del abandono de la fe católica o, lo que aquí más nos interesa, a través del abandono de la práctica religiosa, han tenido como consecuencia únicamente la falta de práctica católica, manteniendo viva la fe y la creencia cristianas, o si, por el contrario, el autodefinirse católico no practicante no es más que un enmascaramiento de la realidad de la pérdida de la fe.

Este es, entre otros, uno de los objetivos de la presente investigación, del cual ya hemos dado algunas pinceladas, con la clasificación de los distintos tipos de católicos no practicantes que se ha realizado a partir del trabajo de campo cualitativo<sup>78</sup>, y del que seguiremos profundizando en páginas siguientes.

---

<sup>78</sup> Véase en la primera parte del trabajo, referente a la definición de conceptos clave, dentro del concepto de católico no practicante.



**TERCERA PARTE:**  
***DOS FENÓMENOS***  
***SOCIALES CLAVE:***  
***JUVENTUD***  
***UNIVERSITARIA***  
***Y***  
***RELIGIOSIDAD***  
***POPULAR.***



En esta tercera parte vamos a detenernos en el estudio y el análisis de dos fenómenos de crucial importancia en esta investigación: la juventud universitaria y su relación con la Iglesia y la militancia cristiana, y la religiosidad popular.

Innegablemente, toman gran relevancia ambos fenómenos sociales debido a que el presente estudio se centra en el colectivo de los jóvenes universitarios de la Universidad de Granada, por lo que el alcance y la repercusión de la cultura de la religiosidad popular en Andalucía les tocan de lleno, al ser andaluces la mayoría de estos universitarios.

## **1. JUVENTUD UNIVERSITARIA Y CREENCIAS RELIGIOSAS.**

### **1.1. Afinidades y semejanzas entre los jóvenes universitarios y no universitarios.**

La juventud universitaria anda inmersa en los valores predominantes del período posmoderno en el que nos encontramos, de los que los jóvenes a nivel general son sus más firmes exponentes. Por tanto, en este sentido, la juventud universitaria no se desliga del resto de jóvenes: son claramente posmodernos, y se sienten fuertemente influenciados por los fenómenos de globalización, por la conciencia del riesgo autoproducido por la sociedad misma, y por una tendencia clara a la individualización y a un disfrute hedonista del momento presente.

Por tanto, en este sentido, no se aprecian diferencias significativas con respecto al conjunto general de la juventud, según lo expresado por los jóvenes universitarios objeto de nuestro estudio, en los que, a raíz de la interpretación de sus diálogos y debates en los distintos grupos de discusión, se vislumbra una realidad de la forma de vida y concepción de la propia juventud marcada de forma clara por el signo de la Posmodernidad, y por los valores propios de la era posmoderna. De esta forma, los principales baluartes posmodernos de los jóvenes universitarios objeto de nuestro estudio son los siguientes:

- Elevado sentido de la individualidad, la competencia y la independencia a todos los niveles de la persona.
- Derivado de esa independencia destacan la inestabilidad emocional, las relaciones esporádicas y la falta de compromiso en la pareja, bajo el lema “*aún soy joven. Dentro de unos años ya pensaré en la estabilidad, en estar para siempre con mi pareja, etc. Ahora tengo que disfrutar la vida.*” Obviamente, existen también importantes alusiones al amor romántico y al consiguiente compromiso de pareja, pero sin plantearse en la gran mayoría de los casos una relación para siempre, sino simplemente un “*estamos bien y sólo pensamos en el día a día.*”
- Existe una cultura generalizada del ocio, expresada fundamentalmente en la cultura de la noche y el fin de semana, dentro de la cual el fenómeno del botellón adquiere una gran relevancia. No obstante, cada se limita menos al fin de semana, encontrándonos cada vez de manera más normal entre estos jóvenes esta cultura de la noche también entre semana.
- Poca capacidad de esfuerzo y sacrificio personal; cultura de mínimos en los estudios y relativización de todo.
- Fragilidad y debilidad de pensamiento; se vive a golpe de sentimientos y de la instantaneidad del momento.
- Escaso compromiso y activismo político y religioso, derivados de la desconfianza en las instituciones, especialmente en estos dos ámbitos.
- Conciencia e implicación social ante los desastres naturales, catástrofes, pobreza, marginación... Muy buena valoración de

ONG's, proyectos de desarrollo, planes de actuación y campañas especiales ante catástrofes y desastres...

Como se puede apreciar no existen diferencias significativas en estos aspectos respecto al resto de la juventud a nivel general. Queda claro, por tanto, que el contexto macroestructural (Posmodernidad y sus valores dominantes) repercuten de modo radical en la vida de los jóvenes, especialmente los universitarios, condicionando sus formas de vida actuales y sus disposiciones y perspectivas de futuro.

Lo central y más importante de los patrones posmodernos de los jóvenes universitarios es que a partir de la individualidad, que adopta carácter central en la composición de la vida de los jóvenes y en la cultura posmoderna, el joven universitario construye su propia identidad. En las sociedades tradicionales, e incluso en la sociedad moderna e industrializada, las identidades venían dadas en razón de características adscriptivas (clase social, sexo, familia, etc.). Mientras tanto, en la sociedad posmoderna estas características adscriptivas condicionan la identidad del individuo, pero no la determinan, lo que otorga un mayor margen de elección al individuo, pero también le impone la carga de elaborar su propia identidad, asumiendo los riesgos que ello conlleva. Y esta identidad es construida por el joven a partir de su propia individualidad. Es una identidad flexible, pues será negociada y redefinida constantemente en una sociedad tan cambiante como la nuestra, en la cual cada vez es más difícil mantener una misma posición social, una misma familia, o un mismo empleo, por poner sólo unos cuantos ejemplos.

## **1.2. Principales diferencias entre la juventud universitaria y el resto de jóvenes.**

Hasta aquí los rasgos característicos de la juventud universitaria actual, en base a los valores y postulados de la sociedad posmoderna, que resultan coincidentes en gran parte con el resto de la juventud. Sin embargo, existen aspectos de la juventud universitaria que tienen un carácter distintivo respecto

del resto de los jóvenes. Son los rasgos propios del mundo universitario y que diferencian a estos jóvenes del resto. A modo de síntesis se presentan a continuación los principales rasgos de la juventud universitaria, en función de las conclusiones obtenidas en nuestro estudio de campo, en contraposición con la juventud a nivel general:

- **Posición de clase:** Esta es una de las principales características diferenciales entre los jóvenes universitarios y el resto de jóvenes. La clase obrera apenas está representada entre la juventud universitaria. Asimismo, predomina entre los universitarios la clase media (media- baja, media y media- alta), existiendo representación también entre la clase alta, si bien ésta cada vez es más reducida, pero los jóvenes supervivientes de esta clase alta son, de forma rotundamente mayoritaria, universitarios y reciben formación superior. Esto, más allá de mostrar descriptivamente el reparto de la tarta de clase social tiene unas connotaciones mucho más importantes. Así, el hecho de que la clase obrera quede representada por una amplia mayoría de jóvenes que quedan apartados de la formación universitaria indica una cultura de clase obrera, en la que se encuentra muy presente el esfuerzo laboral, la cultura del trabajo y una escasa o reducida importancia dada a la Educación y la consecución de los distintos niveles educativos. Esto conlleva una distribución del tiempo de ocio radicalmente diferente al de los jóvenes universitarios, puesto que los tiempos laborales no coinciden en muchos casos con los tiempos estudiantiles o formativos, así como una cultura distinta del ocio y del tiempo libre. Al mismo tiempo, existe un ritmo temporal diferente respecto de las relaciones afectivas y la formación de una familia, pues los jóvenes universitarios suelen retrasar cada vez más la estabilidad en los distintos órdenes de su vida (afectivo, laboral, familiar...). Esto resulta lógico, pues si se encuentran insertos en el sistema educativo hasta prácticamente el ecuador de la veintena, a parte de otro tipo de formación que puedan seguir realizando con posterioridad (másteres, expertos, doctorados, segundas titulaciones universitarias...), hasta

pasados, y algunas veces con creces, los 25 años, no comienzan su búsqueda activa de empleo, insertándose en el mercado laboral mucho más tarde que los jóvenes no universitarios, lo cual supone también un mayor retraso en su independencia económica y su salida del hogar paterno. Al tiempo, suele producirse igualmente una mayor demora en la estabilidad afectiva, pues todo lo anterior incide en la relación de pareja, ya que si no existe estabilidad laboral, económica y familiar, sino precariedad, no es posible pensar en un compromiso que tenga como resultado el matrimonio o la cohabitación, principalmente por falta de recursos económicos, más allá de que la madurez afectiva para dar este tipo de pasos en clave de compromiso cada vez se va retrasando más, no existiendo aquí diferencias significativas de clase ni respecto a la formación universitaria o a la ausencia de ella. La posición de clase conlleva diferencias asimismo en cuanto a la disponibilidad de recursos económicos, pero no sólo económicos, sino también a la totalidad de aspectos a los que alude el concepto de *capital cultural* acuñado por el sociólogo francés P. Bourdieu, como el *habitus cultural* -que comprende aspectos como la soltura o habilidades sociales, la capacidad de expresión o la forma de hablar en público-, los *bienes culturales* (libros, cuadros, discos, ordenadores...), o los títulos escolares o académicos, es decir las credenciales que se aportan al mundo exterior. Por tanto, y en definitiva, la posición de clase otorga diferencias importantes y significativas entre los jóvenes universitarios y entre aquellos que se encuentran insertos en la Educación Superior.

- **Compromiso e interés por temas políticos y económicos:** Aunque es cierto que el compromiso político se encuentra en declive entre el conjunto de la población, pero de manera muy especial entre el mundo de la juventud, fruto de la crisis de toda institución en la sociedad actual, que afecta en estos términos a la institución política, los jóvenes universitarios sí manifiestan alguna inquietud transformadora de las estructuras sociales y políticas a través del

compromiso político de base, mediante la participación activa en la vida y los organismos políticos de base (partidos políticos, asociaciones, sindicatos, movimientos, etc.), así como a través de un interés real y crítico hacia los temas políticos, sociales y económicos, que sea capaz de movilizar a la gente y crear conciencia de la situación social que atravesamos, al tiempo que pueda ser motor de cambio. Esto diferencia a los jóvenes universitarios del resto, pues aunque el compromiso político en sí es muy bajo, es en todo caso mayor que el de los jóvenes no universitarios y, sobre todo, el interés y la inquietud por temas de índole político y económico es bastante alto. Sobre todo, en los momentos actuales, coincidentes con una fuerte crisis económica que llevamos arrastrando desde hace algunos años, los jóvenes universitarios muestran una inquietud importante por estos temas, por la marcha de la economía, por las posibles medidas o soluciones que se podrían tomar para escapar de esta situación, por los recortes y el problema del paro y la precariedad laboral, en definitiva, por la situación política, económica y financiera del país. Por lo tanto, el perfil del joven universitario se corresponde, por lo general, con una persona que mantiene cierto compromiso político y, sobre todo, una gran inquietud e interés real por las cuestiones políticas y económicas, quizás imbuido por el contexto de crisis y recesión económica actual, que está haciendo que las instituciones políticas, administrativas y económicas de España se estén tambaleando y estén perdiendo la confianza de los españoles a pasos agigantados.

- **Utilización masiva y explotación de los nuevos recursos tecnológicos.** Nos encontramos en la sociedad de las comunicaciones, y en ella toman una especial relevancia las Nuevas Tecnologías de la información y la comunicación. El uso masivo de estas Nuevas Tecnologías es común a la generalización de las sociedades más desarrolladas, especialmente entre la población más joven, aunque cada vez se están abriendo más paso entre todo tipo de población y de intervalos de edad. Entre los jóvenes se hace ya

totalmente cotidiano en España el uso y manejo de las Nuevas Tecnologías. Sin embargo, son los universitarios quienes cuentan con más recursos para utilizarlas y explotarla, principalmente porque para éstos las Nuevas Tecnologías constituyen normalmente una herramienta cotidiana de trabajo, por lo que van más allá del tiempo de ocio. Su utilización resulta prácticamente diaria, a la hora de elaborar trabajos para alguna asignatura, realizar una exposición en clase, una videoconferencia, etc. Esto es principalmente lo que diferencia a los jóvenes universitarios de los no universitarios, puesto que estos últimos suelen manejar con frecuencia las Nuevas Tecnologías sólo para el tiempo de ocio, insertos como están ya en el mercado laboral y, normalmente, con trabajos manuales o poco cualificados. Es cierto que manejan estas herramientas, de tal manera que el uso de internet (ya sea a través del móvil o del ordenador), PDA's, redes sociales, chat, videoconferencia y demás, se encuentra a la orden del día, pero como decimos, principalmente dirigido al tiempo de ocio de estos jóvenes. Sin embargo, los universitarios, aparte de dedicar buena parte de su tiempo de ocio también a este tipo de herramientas, su utilización en la vida cotidiana llega también de forma relevante a través de la acción formativa de estos jóvenes, derivada de su actividad universitaria. Asimismo, más adelante, cuando comiencen a formar parte activa del mercado laboral, por norma realizarán trabajos cualificados, técnicos o de oficina, acorde con su formación universitaria (si bien esto cada vez resulta más discutible, especialmente en un escenario de crisis tan fuerte y de aumento exagerado del paro en el que nos encontramos), por lo que continuarán manejando las Nuevas Tecnologías en su día a día de cara a la actividad laboral, más allá del tiempo de ocio. Por otra parte, los jóvenes universitarios cuentan por lo general con más recursos para la mejor explotación de estas Nuevas Tecnologías, debido a su mejor posición de clase y los mayores recursos económicos de los que suelen disponer sus familias, por lo que estas herramientas son más accesibles para ellos. Pero además, poseen mayores conocimientos técnicos para la

mejor optimización de los recursos y herramientas que traen consigo las Nuevas Tecnologías, por lo que pueden obtener un mayor rendimiento de ellas. Los jóvenes no universitarios suelen verse mucho más limitados en este sentido.

- **Formas y tipo de consumo:** Andamos inmersos en la sociedad de consumo, en la que el propio consumo aparece como elemento identitario social y personal. El consumo ya no se realiza por necesidad, sino por satisfacción; se ha pasado de consumir por cubrir las necesidades básicas a consumir por satisfacción, por placer. Este cambio en las pautas de consumo tienen lugar en todos los grupos de edad. Pero lo cierto es que entre los jóvenes se advierte con más claridad e intensidad este proceso de cambio referente al consumo. Dentro del grupo social de la juventud, la cultura del consumismo ha llegado a todos los jóvenes sin excepción en un país como España. Sin embargo, el tipo de consumo diferencia a los jóvenes universitarios de los no universitarios. Entre los universitarios, una parte relevante del consumo destinado al ocio va dirigido, según ellos mismos afirman, a la adquisición de libros, música, dvd's y otra serie de bienes culturales de este tipo. La lectura, por ejemplo, mantiene en España porcentajes bastante bajos, y también entre los jóvenes; sin embargo, los universitarios afirman de manera generalizable leer con bastante frecuencia en sus tiempos de ocio y dispersión. Asimismo, el consumo de prensa escrita, aun siendo bastante bajo en España, es significativamente alto en los universitarios, comparando las tasas de consumo de prensa en la juventud aparecidas en los principales estudios acerca de la juventud española (FOESSA, Informes Santa María, INJUVE, CIS, etc.). De igual manera, en lo referente al ocio nocturno o cultura de la noche, a pesar de que todos los tipos de jóvenes comparten el botellón como escenario reafirmante de la identidad del joven en su tiempo libre, los universitarios sostienen que tienen un abanico bastante amplio de posibilidades para el ocio, que va desde la asistencia al cine, al teatro o a musicales, hasta visitas culturales, o participación en distintas

asociaciones o grupos juveniles que engloban numerosas actividades de ocio. El ocio de los no universitarios, sin embargo, suele ser mucho limitado, reduciéndose al botellón y a los bares, tapas, pubs o discotecas. A parte de que en todo esto influye de nuevo la posición de clase, respecto al nivel cultural y a las posibilidades y recursos económicos, también tiene mucho que ver el hecho de que los universitarios viven en ciudades grandes, capitales de provincia en la mayoría de los casos (Granada, en el caso de nuestro estudio), con lo que existen muchas más posibilidades de ocio. Los no universitarios que viven en grandes ciudades también tienen a su alcance este abanico de ofertas de ocio; sin embargo, los que viven en barrios más humildes o en pueblos y pequeñas ciudades se encuentran en este sentido mucho más limitados.

### **1.3. Postura ante la religión de los jóvenes universitarios.**

#### **1.3.1. Menor religiosidad y práctica religiosa que el conjunto de la juventud española.**

Respecto de la religión, el 78% de los universitarios españoles reconoce haber sido educado en la religión católica, pero sólo el 45% afirma ser católico en 2005<sup>79</sup>. Por lo tanto, se deduce según estos datos que los jóvenes universitarios españoles presentan niveles de identificación religiosa significativamente más bajos que el conjunto de la juventud española, ya que en 2006 el 63% de los jóvenes españoles sostienen que son católicos, si bien de forma mayoritaria se declaran como no practicantes -49% de este 63% de católicos, mientras que practicantes son el 14% restante<sup>80</sup>-, y en 2010 el porcentaje de católicos es del 53,5%, de los cuales el 42% se declaran no practicantes<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Según estudio de la Fundación BBVA sobre los jóvenes españoles en 2005.

<sup>80</sup> Según datos del Informe Anual de Jóvenes 2006 del INJUVE.

<sup>81</sup> Según datos del Informe *Jóvenes Españoles 2010*. Madrid: Fundación Santa María, 2010.

Por lo tanto, la dimensión institucional de la religión es deslegitimizada por los jóvenes universitarios, pero ocurre algo semejante con el resto de jóvenes. La caída de la práctica religiosa es común, por tanto, al conjunto de la juventud española. Sin embargo, aún no siendo unas tasas muy elevadas, la juventud española en general es más religiosa que los universitarios, como se ha constatado con los datos anteriores. Al menos dos tercios de los universitarios españoles pueden ser considerados como alejados de la fe católica o de su práctica eclesial, con lo que nos encontramos con una realidad dentro del ámbito universitario, y en lo concerniente al fenómeno religioso, caracterizada por un declive muy significativo de la influencia y relevancia social de la religión católica.

En este sentido, el paisaje de incertidumbre e individualización de nuestro contexto social actual posmoderno, parece funcionar como un filtro ante los mensajes emitidos por la institución eclesial, que propugna una serie de valores y creencias que pretende absolutos, pero que los propios jóvenes no perciben de esta manera, ni aprecian la utilidad de dichas creencias en su vida cotidiana. Es un claro síntoma de desinstitucionalización de la religión, pues las tasas de creencia religiosa son bajas entre los jóvenes y más aún entre los universitarios, pero mucho más lo son las tasas de práctica religiosa. Por tanto, no es que lo religioso haya desaparecido del horizonte vital de los universitarios, aun a pesar de no pasar su mejor época, sino que más bien se puede afirmar que la crisis de representatividad de nuestra sociedad, que trae consigo el declive de las instituciones, ha afectado también a la Iglesia, ya que la percepción social acerca de la institución católica es de falta de sintonía y significatividad para la vida de las personas, aparte de navegar a contracorriente de algunas de las tendencias principales de la sociedad y de las pautas asumidas por los jóvenes y su realidad universitaria.

Consecuencia directa del aumento considerable de la ausencia de práctica religiosa y el menor porcentaje de católicos entre la población universitaria es la crisis de la militancia cristiana en el mundo universitario, esto es, de un compromiso activo y transformador en el mundo a partir de la fe católica.

Según el teólogo Fernando Urbina<sup>82</sup>, la militancia católica se entiende como “*acción en medio de las masas, en los grandes espacios sociales del mundo, integrado en las diversas opciones concretas no confesionales.*” En definitiva, hablamos de compromiso fuerte y enraizado en las creencias y valores católicos, que adopta un valor sociopolítico importante, pues esta militancia emana un fuerte compromiso social y político para la transformación de las estructuras en base a la fe católica. Por tanto, la militancia supone conciencia de ser Iglesia en el medio estudiantil y el contexto universitario, y trabajo intenso por la evangelización de los alejados a la doctrina y la fe católicas.

Pues bien, la militancia cristiana entra en grave crisis en las sociedades actuales, producto también de la crisis de militancia a otros niveles (partidos políticos, sindicatos, asociaciones y movimientos sociales, etc.). La militancia cristiana en la vida universitaria es cada vez menor, manteniendo unos porcentajes muy bajos. Esta militancia aplicada al contexto universitario trata de encarnar la fe católica en la vida universitaria, asumiendo los rasgos propios de los ambientes universitarios. Por lo tanto, dicha militancia conlleva un diálogo con la cultura, con la ciencia, una apertura al mundo actual y al ambiente intelectual, en clave de modelo evangelizador de Iglesia, y no de modelo tradicional de cristiandad, lo cual en muchos casos supone nadar a contracorriente de la postura actual de la Iglesia como institución.

La escasa militancia cristiana existente actualmente en el ambiente universitario es promovida casi en su totalidad por la Pastoral Universitaria dependiente de cada diócesis española, aunque también existe una fuerte presencia de grupos católicos ultraconservadores, como el Movimiento Neocatecumenal o el Opus Dei, que promueven una intensa agenda de actividades y actos culturales de orientación católica, con el fin de perseguir la evangelización de los jóvenes en el ambiente universitario.

---

<sup>82</sup> Urbina, F.: *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno, Tomo II*. Madrid: Popular, 1993.

### 1.3.2. Hipótesis explicativas de las menores tasas de religiosidad entre los jóvenes universitarios.

Queda claro, por tanto, a la luz de los datos, que las tasas de religiosidad, práctica eclesial y militancia católica son muy bajas entre la comunidad universitaria. Ahora bien, ¿por qué sucede esto? ¿Cuáles son las razones que puedan explicar el menor nivel de afiliación religiosa de los universitarios respecto al resto de la juventud española?

Existen, a mi modo de ver y a la luz del debate y la experiencia de los jóvenes universitarios que han formado parte del presente estudio, algunas hipótesis explicativas de esta situación.

En primer lugar, el ambiente científico del contexto universitario aleja en no pocas ocasiones a los jóvenes de la fe católica. Indudablemente, ciencia y fe no son incompatibles, como tampoco lo son fe y razón, pero el excesivo cientificismo que rodea en muchas ocasiones al contexto universitario, especialmente en el área de las ciencias experimentales, dificulta o entorpece la potenciación de la fe. En este sentido, existe desde dentro de la Universidad, un ambiente poco favorable a la religión, desde distintas áreas y focos universitarios que, en nombre de la ciencia desprestigian a la religión.

Los propios universitarios admiten encontrarse con un ambiente hostil en lo referente a la religión por el excesivo cientificismo que se vive en la esfera universitaria, y la dureza de la crítica a la religión que aparece implícita en muchas ocasiones. Para contrarrestar estar corriente, desde la militancia católica se suelen programar actividades, conferencias y charlas sobre ciencia y fe. Los propios jóvenes destacan que les ha llegado información de este tipo de actividades, pero que no se han preocupado mucho por el tema, o han desestimado asistir porque *“es más cómodo no implicarse ni cuestionarse en determinados temas como este.”*

En definitiva, el ambiente científico y la corriente científicista y contraria a la religión dificultan la propagación y el avance de la fe en la Universidad, siendo una de las razones por las que las creencias religiosas de los universitarios se encuentran en declive y son menores que las del conjunto de la juventud española.

En segundo lugar, la Universidad potencia la creación y actuación de círculos culturales e intelectuales. Esto se encuentra muy relacionado con el tema de la ciencia, pero no es lo mismo, puesto que ahora no sólo nos referimos a la ciencia como tal, sino también a los círculos intelectuales que emanan de la Universidad. El contexto intelectual tradicionalmente ha sido un importante opositor de la religión, cuestionando con frecuencia los planteamientos y preceptos eclesiásticos. Actualmente, el mundo intelectual y de la cultura que emana de la Universidad tiene un fuerte matiz anticlerical, reflejo de la corriente laicista en contra de la religión católica existente a otros niveles en la sociedad española. Esto dificulta también la profundización en la fe y el compromiso católico de los universitarios, pues supone ir contracorriente de la marea social, manifestada en este caso en el contexto universitario, si bien es cierto que la Universidad cada vez está perdiendo más el ambiente cultural que la rodeaba, y los alumnos han perdido gran parte de la vida universitaria que rodeaba a la Educación Superior, dedicándose sólo a asistir a clase, aprobar las diversas asignaturas y desconectar de la vida universitaria en el resto de sus ambientes.

En tercer lugar, el hecho de que muchos universitarios tengan que cambiar de residencia al llegar a la Universidad, al trasladarse de sus localidades de origen hasta la ciudad donde van a llevar a cabo sus estudios (en nuestro caso Granada), crea desafección religiosa, pues aún en el caso de que en sus lugares de origen estuvieran ligados a la religión católica e integrados en la vida de la Iglesia, el traslado a otra ciudad supone empezar de cero, cambiar de vida, lo que supone en muchos casos un alejamiento con respecto a la religión, a pesar de seguir considerándose católicos, pero ya desde la distancia de la institución eclesiástica, expresada a través de la ausencia de práctica religiosa. Los jóvenes universitarios señalan que este

cambio geográfico ha supuesto inestabilidad personal y emocional en los comienzos, lo que ha influido también en el terreno religioso. Es cierto, que existen jóvenes que comienzan de cero a nivel religioso, integrándose en nuevos movimientos y grupos parroquiales, o manteniendo la práctica religiosa, pero un alto porcentaje no lo hace, fuera cual fuese su situación religiosa anterior, tanto si era cercana a la Iglesia y a la práctica religiosa como, con mucha más razón, si no lo era.

Pero incluso en el caso de los universitarios que no tienen que trasladarse geográficamente para iniciar sus estudios superiores, la llegada a la Universidad supone un salto y un cambio de vida a muchos niveles, y esto también favorece la desafección religiosa, o agudiza la trayectoria de separación con respecto a la Iglesia iniciada años atrás. El hecho de comenzar una nueva etapa, abrirse a un mundo y un contexto desconocidos, y en un ambiente cultural diferente suele impulsar en muchos casos esta distancia en relación a la religión.

Por último, aunque muy relacionado con todo lo anterior, la Universidad potencia un pensamiento crítico. La cultura científica, los círculos intelectuales en torno a la cultura y el hecho de pasar de etapa en la vida del joven potencia un pensamiento crítico en consonancia con la madurez que el joven desarrolla en el contexto universitario. Por tanto, la Universidad forma personas críticas, evitando el pensamiento único y el adoctrinamiento de todo tipo. O al menos debería formar críticamente, puesto que la crisis de la Universidad como institución está provocando, como queda comentado más arriba, que se pierda la vida y el ambiente universitario que la rodeaba, quedando limitada al ámbito meramente académico en el que, además, en demasiadas ocasiones se está educando aún en modelos desfasados, promoviendo un alumnado acrítico e irreflexivo, que se dedica a escuchar la lección magistral del profesor y a tomar notas para más tarde reproducirla en el examen.

Pero más allá de la crisis institucional de la Universidad, lo cierto es que los propios jóvenes admiten ser personas más críticas, con mayor autonomía y capacidad de pensamiento, desde que llegaron a la Educación Superior,

aunque sea simplemente por la tendencia fisiológica de crecimiento, desarrollo y madurez a todos los niveles del joven. Esta tendencia crítica puede actuar también de forma contraria a los intereses de la religión, puesto que el pensamiento crítico hace a la persona más reflexiva y más libre de mente, evitando todo aquello que se le es impuesto desde fuera o que está presente en su vida sin más, y se ha convertido en costumbre. El pensamiento crítico no es contrario a la religión, ni mucho menos, pero en determinadas ocasiones puede fomentar la oposición ante determinados ritos, preceptos o normas eclesiales, o simplemente ante determinadas formas de vida que conlleva la adhesión al catolicismo, abriéndose una brecha cada vez mayor entre el joven y la Iglesia. Los jóvenes lo expresan del siguiente modo: *“La religión, en mayor o menor grado, ha estado presente en mi vida; ha llegado a ser una costumbre y, en muchos momentos, una tradición. Estaba ahí sin más, y yo la seguía con mayor o menor intensidad, dependiendo del momento y la situación, pero no me planteaba la idoneidad o no de ciertas normas de la Iglesia, ni me cuestionaba si la forma de vida católica era motivadora. Desde que entré en la Universidad, y quizás me ha ayudado mucho el ambiente que aquí se vive, soy bastante más crítico con la religión y, sobre todo, con la Iglesia, puesto que creo que no se deben aceptar sin más todas las normas y preceptos que nos impone, sino que es preciso tener la capacidad crítica y personal de valorar todo esto, y llegar a una conclusión sobre si esta forma de vida o estas normas impositivas estoy dispuesto a asumirlas en mi vida o no, aunque siga presente la fe en mi interior, pero con mucha más razón si esa fe ya se ha agotado o nunca existió.”*



## 2. EI FENÓMENO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN ANDALUCÍA.

### 2.1. Aproximación al concepto de religiosidad popular.

Desde hace algunos años, el tema de la religiosidad popular ha sido constantemente objeto de estudio y preocupación por parte de la comunidad de científicos sociales.

El término popular denota la experiencia histórica y cultural común del conjunto de la sociedad, esto es, del pueblo<sup>83</sup>. Normalmente se suele aplicar a los sistemas simbólicos por los que se expresa la cultura de ese pueblo, y que hace referencia a las creencias, mitos, tradiciones, leyendas, etc., que se suelen combinar con reglas sociales como la autoridad, sistema de parentescos, vivencia de lo sagrado...

Lo popular en muchas ocasiones suele verse también como lo opuesto a lo oficial, y tiene sentido esta concepción, puesto que la religiosidad popular conlleva una experiencia y un sentimiento religiosos que se salen de la liturgia oficial y de los sacramentos en los templos y parroquias, si bien no es opuesta a la religiosidad oficial de la institución eclesiástica, puesto que en cierto modo es controlada y regulada por la Iglesia, ya que la jerarquía debe dar el visto bueno a estatutos, estaciones penitenciales, romerías, etc. A pesar de ello, la libertad de acción en el seno de las hermandades y cofradías, que son principalmente la expresión de la religiosidad popular, es mucho mayor de la existente en otros ámbitos de la religiosidad "oficial" o eclesial.

La religiosidad popular se encuentra muy vinculada a las realidades existenciales de las personas, y a su experiencia y sentimiento religioso. El sujeto colectivo de la religiosidad popular es, por tanto, el conjunto de estas personas, esto es, el pueblo.

---

<sup>83</sup> Amengual, G.: "Sobre la noción de pueblo", en Sistema 48, Madrid, 1982.

Entre los rasgos característicos de la religiosidad popular se encuentra, en primer lugar, una gran abundancia de ritos, signos y gestos. Lo ritual y simbólico es muy importante, pero dista mucho en ocasiones de acercarse al aspecto ritual de la religiosidad institucional, lo cual sirve en muchas ocasiones como motivo de condena a la religiosidad popular por parte de la religión institucional, y de la jerarquía eclesiástica de forma específica. Unos de los principales ritos de la religiosidad popular son las procesiones y los cultos o devociones a imágenes cristíferas, marianas o de los santos. Asimismo, la religiosidad popular tiene un carácter eminentemente simbólico<sup>84</sup>.

El sentido festivo, así como la importancia del sentimiento, la afectividad y la emotividad son muy importantes para entender la religiosidad popular, a pesar del desprecio que en no pocos momentos tiene todo esto por parte de la religiosidad institucional, que potencia mucho más la espiritualidad o el formalismo espiritual. El pueblo siempre ha tenido un hondo sentido festivo, de tal manera que este sentimiento queda englobado también en la religiosidad popular, como expresión del pueblo. Así, la fiesta y el folklore son dos elementos de crucial importancia en el fenómeno de la religiosidad popular.

La religiosidad popular también es importante como ámbito de socialización, pues posee una gran capacidad de comunicación y de relación, que se desarrolla a través del asociacionismo –por la vía de las hermandades y cofradías religiosas- y del ritualismo, ya que mediante los ritos el individuo participa en la vida colectiva, al tener una dimensión comunitaria. En palabras de Pedro Castón<sup>85</sup>, *“el rito es una experiencia esencialmente comunitaria y social.”*

La dimensión socializadora se expresa fundamentalmente a través de fiestas relacionadas con lugares, objetos y tiempos. Destacan las procesiones, fiestas patronales de los pueblos, santuarios marianos, etc. Principalmente, tienen especial relevancia dos acontecimientos mediáticos en Andalucía, que

---

<sup>84</sup> Castón Boyer, Pedro: *Cultura de masa y religiosidad popular*, en «Proyección» nº 37, Facultad de Teología de Granada, 1990.

<sup>85</sup> *Ibíd.* 81.

son las principales expresiones de la religiosidad popular: la Semana Santa y las romerías marianas, especialmente la de la Virgen de la Cabeza en Andújar y la del Rocío en Huelva. Ambos acontecimientos, aparte de ser masivos y contar con personas de todas las edades, tiene en los jóvenes a sus grandes protagonistas. Con estos acontecimientos se enfatiza, además de lo religioso, lo cultural, lo estético o lo folklórico, por lo que socializa a los individuos también en el mundo de la cultura (y a la dimensión de identidad cultural que se deriva de ella), el arte y el folklore. En el universo religioso esa socialización adopta un papel protagonista y es una vía crucial para la evangelización de las personas, que supone una atracción hacia la religión católica<sup>86</sup>.

Por otra parte, la religiosidad popular es un concepto complejo y difícil de precisar, porque es algo que no existe en estado puro. En la religiosidad popular, aparte de los elementos religiosos, están presentes también otros elementos sociales o culturales, que engloban la tradición y las costumbres, la cultura de un pueblo, el calendario de festividades y celebraciones de una zona geográfica, la superstición, el mito social...

El origen de la religiosidad popular lo encontramos en una cultura impregnada casi totalmente por el sello de la religiosidad en las sociedades tradicionales<sup>87</sup>. Esta religiosidad popular surge con el fin de acercar más al pueblo los misterios de la fe, haciéndola más cercana a la masa, puesto que la religiosidad institucional de templos y parroquias resulta fría y distante del pueblo. Actualmente, en el contexto de las sociedades complejas, en el que el conjunto de la sociedad ya no se encuentra impregnada por la marca de la religiosidad, la religiosidad popular hace con más fuerza aún que en épocas pasadas de enlace o vínculo de unión entre la religión (fe) y el pueblo.

---

<sup>86</sup> Medina, M. A.: "La religiosidad popular y la evangelización", en Teología y Catequesis, nº 73, Enero - Marzo 2000.

<sup>87</sup> Castón Boyer, Pedro (dir.): *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

## **2.2. Las formas de asociación en el contexto de la religiosidad popular: hermandades y cofradías religiosas.**

En un contexto en el que la religiosidad institucional va perdiendo cada vez más fuerza a nivel social, y la distancia del conjunto de la población, especialmente de los jóvenes, respecto a la Iglesia es cada vez mayor, la religiosidad popular toma un nuevo impulso, con una fuerza renovada que está aflorando en muchos lugares de España, especialmente en Andalucía, debido a su larga tradición de religiosidad popular como expresión del sentir religioso del pueblo andaluz.

Actualmente, la religiosidad popular en Andalucía mantiene un vigor y una fuerza renovadoras, formando parte de un elemento muy importante de la cultura andaluza. Además, la religiosidad popular no mueve preferentemente a personas mayores, como la religiosidad institucional, sino a gente de todo tipo de edades, destacando por encima de todo, por lo que atañe al presente estudio, a los jóvenes. En este sentido, es destacable la gran cantidad de jóvenes que andan inmersos en el mundo de la religiosidad popular, a través de la participación activa en la vida de las hermandades y cofradías religiosas. La gran mayoría de ellos no son católicos practicantes, no participan activamente en la vida de la Iglesia, pero sí se encuentran insertos en este tipo de manifestaciones de religiosidad popular.

El mundo de las hermandades y cofradías religiosas es uno de los temas más abordados tradicionalmente en España a la hora de estudiar la religiosidad popular, tanto desde la historia, como desde la antropología y la sociología.

Las hermandades y cofradías religiosas articulan de manera formal la religiosidad popular, ya que la estructuran y la hacen posible. Sociológicamente, son agentes de nuevos ritos y nuevas devociones. Su estudio muestra y evidencia la tensión existente entre la religión institucional y la religión popular, ya que la primera suele condenar rotundamente los modos y

prácticas de la segunda para llegar a la experiencia de fe, pretendiendo ejercer un fuerte control social sobre ella<sup>88</sup>.

Para las cofradías y hermandades las imágenes cristíferas, marianas o de los santos son la piedra angular y razón de su actuación. A ellas les dan veneración y culto. Las imágenes son una expresión plástica, visual y externa a la que recurre el pueblo para vivir y sentir su religiosidad. Por tanto, las imágenes tienen la función de acercar a la gente al Misterio de Dios, por lo que es un símbolo y mediación que ayuda a entrar en contacto con quien representa.

El acontecimiento central de las hermandades y cofradías es la procesión o la romería, en las cuales se expresa la fe católica en un lenguaje total en el que se encuentran inmersos algunos elementos como gestos, música, costumbres, vestimentas, imágenes, luces, aromas, etc. Las cofradías y hermandades pretenden promover el culto a Dios y acerca al pueblo los Misterios de la fe, evangelizando a través de las procesiones.

Sin embargo, también es destacable el hecho de que la gran mayoría de hermandades y cofradías realizan también grandes obras sociales, manteniendo abierta una bolsa de caridad expresada en la colaboración con organizaciones o proyectos concretos de desarrollo o de índole social. No es esta su función ni su objetivo principal, y es quizá una de sus labores más invisibles, pero existe.

Las hermandades y cofradías han ido evolucionando y madurando a lo largo de los años, de tal manera que las de hoy poco tienen que ver con las de hace unas décadas, pues se van adaptando al cambio social y a las indicaciones de la Iglesia. Antes la vida de cofradías y hermandades giraba en torno a la salida procesional (normalmente en Semana Santa si es de penitencia). De hecho, la hermandad vivía prácticamente para esta salida, y no había vida de hermandad durante el resto del año. En los últimos años, sin

---

<sup>88</sup> Álvarez Santalo, C., Buxo, M.J., y Rodríguez Becerra, S. (eds.), *La Religiosidad popular. III. Hermandades, romerías, santuarios*, Barcelona: Anthropos, 1989.

embargo, las hermandades han evolucionado de tal manera que, aunque el centro o el pilar fundamental siga siendo la salida procesional, hay estructurada una sólida vida asociativa y de hermandad durante todo el año, que lleva consigo una serie de actividades, que han sido llevadas a cabo en muchas ocasiones para cumplir con las indicaciones de la Iglesia e integrar a las hermandades en la vida y en la estructura parroquial. Actividades tales como eucaristías, ciclos de formación cristiana, bolsa de caridad, retiros, etc. completan la agenda de las hermandades y dotan de sentido la vida asociativa de las mismas. Es cierto que es una minoría el grupo que participa en estas actividades, y que en este sentido aún queda mucho camino por recorrer dentro de las propias hermandades y cofradías, pero en todo caso sí se considera una importante evolución.

Por otra parte, el momento de auge que vive la religiosidad popular, especialmente en Andalucía, está potenciando la fundación de nuevas hermandades y cofradías, lo cual supone continuidad y vitalidad en el seno de la religiosidad popular.

Un signo más de vitalidad y de evolución de las hermandades radica en el papel de la mujer dentro de la vida asociativa y de hermandad. Las mujeres se han ido incorporando paulatinamente a las hermandades, y de manera plena, sin discriminación ni papeles secundarios, al menos en la mayoría de los casos, pues todavía quedan hermandades en las que las mujeres no pueden ser costaleras ni pueden acompañar la procesión con la túnica de nazareno propia de la hermandad. A pesar de estas excepciones, el papel de la mujer dentro de las hermandades ha crecido al ritmo que lo hacía en el conjunto de la sociedad<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> La revisión realizada por la vida de las hermandades y cofradías religiosas ha sido llevada a cabo fundamentalmente a través de la compilación de los siguientes artículos: López Portero, M<sup>a</sup> Jesús: “Las cofradías en la religiosidad popular: aproximación historiográfica”, en Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan Pedro (ed.): *Religiosidad popular y Almería. IV Jornadas*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2005; López Martín, Juan: “Las Hermandades y Cofradías en la vida de la Iglesia. Fundamentación teológica de la religiosidad popular”, en Ruiz Fernández, José y Sánchez Ramos, Valeriano (coord.): *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

### **2.3. Hipótesis explicativas acerca del auge de la religiosidad popular en un contexto de pérdida de influencia social de la religión.**

Parece claro que cada vez más la religión tiene un menor peso específico en nuestra sociedad y en la cultura. Sin embargo, el fenómeno de la religiosidad popular se encuentra en un momento de crecimiento y ebullición. Por tanto, ¿cómo se explica el hecho de que la religiosidad popular crezca tanto y esté en auge en un contexto de laicidad, de pérdida de influencia social de la religión y de alejamiento de los fieles, especialmente los jóvenes, con respecto a la Iglesia?

En primer lugar, una de las claves explicativas la encontramos en que la religión tiende, en los últimos tiempos, a convertirse en un elemento de identidad cultural, esto es, en un elemento diferenciador de distintas culturas o comunidades. Frente al fenómeno de globalización, surge un movimiento de reacción ante lo global y de reafirmación de lo propio. Esta reafirmación puede llegar de la mano de la religiosidad popular, que es considerada todo un símbolo cultural de España, especialmente de ciertas zonas concretas, como es el caso de Andalucía. De esta manera, un fenómeno religioso, como es el caso de la religiosidad popular, puede favorecer la identidad cultural de un pueblo, y de hecho la favorece, puesto que más allá del acento religioso, la religiosidad popular tiene también mucho de costumbre, tradición y seña de identidad de una zona geográfica determinada, como es el caso de la región andaluza.

En segundo lugar, la influencia de la Posmodernidad y sus valores dominantes también llega a la religiosidad popular, pero esta vez, en vez de influir negativamente en ella, como ocurre con la religiosidad institucional, lo hace de forma positiva, potenciando una importante revalorización de las distintas manifestaciones de religiosidad popular. En este sentido, el fenómeno de la individualización de la sociedad, y la pérdida de las estructuras intermedias que se encargan de articular la relación entre el individuo y la sociedad, favorecen la religiosidad popular, ya que es un tipo de religiosidad de

expresión mucho más libre, que no requiere la mediación, al menos de forma explícita, de la Iglesia y la jerarquía eclesiástica. Caminamos cada vez más hacia un mundo más atomizado en individualidades solitarias, con un declive escandaloso de toda institución. Así, el individuo inserto en el epicentro de la religiosidad popular, goza de un margen de maniobra mucho más amplio para moverse en clave religiosa y para cuidar y fomentar su relación con la divinidad. Es cierto que la religiosidad popular crea asociaciones y movimientos que se encuentran muy estructurados y con una normativa y unas reglas muy estrictas, funcionando, por tanto, al estilo de las instituciones; sin embargo, el individuo se siente menos coaccionado por la estructura y más libre para expresar su religiosidad de manera personal, puesto que muchos individuos, a pesar de formar parte de hermandades y cofradías religiosas, principalmente porque es el medio más eficaz para participar activamente en procesiones, romerías, actos devocionales, etc., lo hacen únicamente para gestionar su participación, sin implicarse mucho en la vida de hermandad, lo que supone una fuerte individualización de la religiosidad popular. Pero incluso en el caso de personas fuertemente comprometidas con la vida de hermandad, se sienten participantes activos, con capacidad de decisión e iniciativa, y no meros actores pasivos, que se corresponde con la percepción que tienen del papel del laico en la religiosidad institucional. De esta forma, las hermandades y cofradías vertebran la sociedad, y forman parte de la llamada sociedad civil o iniciativa civil, que condensa de manera organizada las iniciativas individuales en materia de religiosidad popular.

En tercer lugar, la religiosidad popular, debido a su carácter festivo y folklórico, adopta una distancia crucial con respecto a la visión pesimista tradicional que se le ha otorgado a la religiosidad institucional, en la que la idea del pecado, del infierno y el castigo divino, así como de la humildad, la resignación y la acepción del sufrimiento y la cruz como parte esencial del día a día ha calado hondo entre el conjunto de la población, a pesar de que desde la propia Iglesia se esté intentando cambiar esa concepción de la religión, pero todavía sigue arraigada en buena parte de la sociedad, especialmente entre los fieles católicos de avanzada edad y entre algunos sectores católicos ultraconservadores. La religiosidad popular, por el contrario se desmarca de

esta visión religiosa y antropológica pesimista, promoviendo y revitalizando la fiesta y el folklore como forma fundamental de expresión de su propia religiosidad. De esta forma, el individuo se identifica más con esta forma de entender la religiosidad, que promueve el carácter alegre y festivo de la misma, y que va más en consonancia con el ritmo y las pautas de la sociedad, especialmente entre la gente joven.

Por último, el hecho de que la religiosidad popular no sea vista en numerosas ocasiones con muy buenos ojos por la propia jerarquía eclesiástica, al condenar su falta de integración en la vida de los templos y parroquias, y la religiosidad sentimentalista y vacía de espiritualidad y experiencia fuerte de fe que promueve, puede servir de impulso para la población en general, pero especialmente los jóvenes, dada su naturaleza rebelde, para participar activamente en la religiosidad popular a través de las hermandades y cofradías religiosas, para reafirmar su fe y su religiosidad a través de esta forma de expresión, y como respuesta o enfrentamiento a la jerarquía, por dirigir o marcar el camino de lo que ella misma considera una acertada religiosidad, o la senda correcta para la espiritualidad el encuentro con Dios, y no dejar libertad ni margen de maniobra al individuo para que exprese de la manera que considere oportuna su religiosidad y su relación con la divinidad.

#### **2.4. Importancia y vivencia de la religiosidad popular entre los jóvenes universitarios de Granada.**

Los jóvenes de nuestro estudio, que son católicos no practicantes, no participan de forma mayoritaria de la religiosidad popular, ni en lo que respecta a la pertenencia a hermandades y cofradías religiosas, ni en lo referente a la participación en procesiones, romerías, etc. Tampoco lo hacen a través del culto y la devoción a imágenes cristíferas, marianas o de los santos.

Aproximadamente, en torno a un tercio de los jóvenes de nuestro estudio participan activamente en la religiosidad popular, lo cual quiere decir que las prácticas de la religión popular no gozan de la adhesión mayoritaria de los

jóvenes universitarios de Granada, aun teniendo presente que la mayoría de ellos son andaluces, y la religiosidad popular en Andalucía es un fenómeno social, como ha quedado claramente reflejado en páginas anteriores.

Como se muestra en la tabla 1, el 27% de estos jóvenes universitarios admite que participa asiduamente en las distintas actividades que forman parte de la religiosidad popular, destacando fundamentalmente las procesiones (principalmente en Semana Santa) y las romerías.

**Tabla 1. Participación procesiones, romerías, etc.**

<b>Cuido mi fe a través de la participación en procesiones, romerías, etc.</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>167</b>	<b>27</b>
No	<b>451</b>	<b>73</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Este porcentaje es, realmente, bajo, a pesar de todo lo hablado anteriormente respecto de la integración de la juventud en la vida cofrade y, por ende, en la religiosidad popular. Sin embargo, es preciso no perder de vista que estamos ante una población joven que se autocaracteriza como católica no practicante. No obstante, es cierto también que un alto porcentaje de cofrades y personas que participan activamente de la religiosidad popular no son practicantes de la religión institucional, por lo que se encuentran normalmente al margen de la práctica eclesial y significativamente desvinculados de la Iglesia, tanto al nivel de las ideas como de las prácticas.

Asimismo, uno de cada tres jóvenes afirma ser devoto de alguna imagen cristífera, mariana o de los santos, perteneciente a las hermandades y cofradías o de las que son posesión de los distintos templos y parroquias (véase tabla 2).

Tabla 2. Devoción o culto a una imagen.

<b>Cuido mi fe a través de la devoción a alguna imagen de Cristo o de la Virgen</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>204</b>	<b>33</b>
No	<b>414</b>	<b>67</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Ahora, el porcentaje de adhesión a la religiosidad popular, en este caso a través de la devoción o el culto a una imagen, es algo superior a la participación en procesiones y romerías, pero en todo caso sigue sin ser mayoritario entre nuestros jóvenes. Normalmente, las personas que participan activamente en procesiones y romerías son integrantes o forman parte de las distintas hermandades y cofradías religiosas, por lo que al mismo tiempo tienen devoción hacia alguna imagen, normalmente las titulares de su hermandad. Esto quiere decir que gran parte de los que participan en procesiones también son devotos de las imágenes de su hermandad o cofradía, por lo que estamos hablando, de forma mayoritaria, de los mismos jóvenes. El 6% más de devoción que de participación en procesiones alude probablemente al grupo de personas que sin estar integrados ni formar parte de la religiosidad popular mantienen devoción por alguna imagen concreta, por tradición familiar, por socialización religiosa, por influencia del centro educativo en el que ha estudiado, o por cualquier otro motivo.

Pero más allá de porcentajes, ¿cómo es la religiosidad popular de los jóvenes universitarios de Granada?

A partir de la profundización en lo esgrimido por los propios jóvenes en los grupos de discusión, podemos establecer tres grandes grupos de jóvenes que forman parte de la religiosidad popular:

En primer lugar, un grupo al que podríamos denominar *independientes*. Se caracterizan por la participación en la religiosidad popular, pero de forma autónoma e independiente a las hermandades y cofradías religiosas. Por tanto,

no se encuentran incluidos dentro del asociacionismo religioso popular. Participan en procesiones y romerías por libre, asistiendo de manera independiente, acompañando la procesión con fe y devoción, pero sin inscribirse oficialmente en ninguna hermandad, sin seguir, por tanto, las reglas de las mismas, y sin hacer vida de hermandad. Asimismo, tienen devoción por determinadas imágenes, e incluso suelen asistir a los cultos que se les realizan, pero manteniéndose siempre al margen de la hermandad.

Este grupo también se considera apasionado de la Semana Santa, y disfruta presenciando las distintas procesiones. También es entendido del mundo cofrade y el vocabulario propio de las hermandades y cofradías, así como de la Semana Santa.

El motivo de su resistencia a formar parte de alguna cofradía o hermandad viene dado por distintas motivaciones. El tema económico es una de ellas, al considerar muy cara la cuantía económica a aportar por pertenecer a una hermandad, así como por la papeleta de sitio para la salida procesional. Algunos jóvenes hablan de un montante económico de 50 a 70 euros al año por la pertenencia a la hermandad y por salir en la procesión, aparte del desembolso a realizar para adquirir o alquilar la túnica de nazareno, u otra vestimenta necesaria, según la función a desempeñar en la procesión. Obviamente, esta cantidad varía en función de la hermandad que se trate o del sitio o la localidad a la que nos refiramos, pero en todo caso supone un alto montante económico, teniendo en cuenta que nos encontramos ante una población joven, que carece de independencia económica y que además tiene que compartir su economía con otras actividades de ocio, lucrativas o de otra índole, que probablemente se encuentran más cerca de la cúspide de la escala de preferencias para los propios jóvenes que la religiosidad popular.

Otro de los motivos más señalados para la falta de inserción de estos jóvenes en las hermandades y cofradías radica en la falta de tiempo, compromiso e implicación por su parte. Se declaran amantes de la religiosidad popular, pero admiten que no tienen tiempo para dedicarle a la hermandad, ni para hacer vida dentro de ella. Al mismo tiempo, tampoco sienten un

compromiso y una implicación tan grandes hacia la religiosidad popular como para pasar a formar parte activa de alguna cofradía o hermandad. Sienten que no serían capaces de comprometerse ni implicarse al 100%, con lo que prefieren mantener viva su pasión por la religiosidad popular de manera independiente e individual. Algunos jóvenes, incluso, fueron integrantes de alguna hermandad, pero la abandonaron por falta de motivación, de tiempo o por conflictos internos.

El tercer motivo con un peso importante es el rechazo o la reticencia ante cualquier institución. De hecho, estos jóvenes son católicos no practicantes, por lo que en materia de fe viven de forma autónoma a los designios de la Iglesia como institución y de la jerarquía eclesiástica. De la misma manera, no quieren formar parte de la religiosidad popular oficial, a través de la integración en las cofradías y hermandades religiosas por el prejuicio y el rechazo existente ante toda institución que intente controlar y dominar de alguna manera sus vidas. Es verdad que las hermandades ejercen un control social mucho más bajo que la Iglesia como institución o la propia jerarquía, pero aún así es vista por los jóvenes como una institución con unas normas y unas reglas concretas que hay que cumplir, que limitan la acción y la expresión individual de la fe a través de la religiosidad popular. Así pues, estos jóvenes tienen una visión negativa del funcionamiento de las hermandades y cofradías como instituciones religiosas que promueven el asociacionismo católico como expresión de la religiosidad del pueblo.

Este grupo de independientes tiene una percepción de la religiosidad popular como ocio o afición en un grado muy alto. Les gustan las procesiones, la Semana Santa, la vida cofrade, etc., pero más como público de un espectáculo cultural o de una tradición –aunque también participen en este tipo de actividades- que como parte implicada en un fenómeno religioso que quiere trascender y llevar al pueblo la fe y la religiosidad a través de las procesiones, romerías, cultos o devociones populares. Por tanto, el aspecto religioso es, por lo general, secundario para este grupo de jóvenes universitarios, que toman más la religiosidad popular como algo lúdico que religioso.

No obstante, estos jóvenes se consideran católicos no practicantes, por lo que mantienen viva su fe católica y su creencia en Dios, y al mantenerse aislados y separados por completo de la Iglesia, tienen que buscarse otros medios o vías para cuidar y fortalecer de algún modo su fe, siendo la religiosidad popular una de estas vías. En cierto modo, aunque no profundicen excesivamente en los misterios de la fe católica a través de la religiosidad popular, les ayuda a mantener viva la referencia del catolicismo y a cuidar, por tanto, de alguna manera sus raíces y sus creencias católicas.

El segundo grupo de los jóvenes universitarios de nuestro estudio que forman parte de la religiosidad popular se caracteriza por su falta de compromiso. A este grupo se le puede denominar como *jóvenes despegados*. Estos ya sí se encuentran inscritos oficialmente en hermandades y cofradías religiosas, formando parte de ellas. Sin embargo, apenas suelen implicarse en la vida asociativa y de hermandad, encontrándose en una situación de distancia, por voluntad propia, con respecto al día a día de la hermandad, de ahí el nombre de despegados.

Su pertenencia a la hermandad viene dada por el pago de la cuota de hermano y por el pago de la papeleta de sitio para salir en la procesión, por cumplir con los ensayos en el caso de los costaleros, o de otra misión que tenga encomendada su función en la procesión. Por tanto, queda reducida a la salida procesional y a la participación activa enfocada o focalizada a la misma. Sin embargo, el resto del año desaparece toda participación y referencia a la hermandad, no existiendo ni un mínimo conato de integración en el día a día de la propia hermandad, ni en los distintos actos y actividades que llenan las agendas de hermandades y cofradías a lo largo de todo el año, con el objetivo de venerar y dar culto a sus sagrados titulares, así como de llevar la fe católica al pueblo de manera sencilla, plástica, expresiva y emocional.

Por tanto, la pertenencia de estos jóvenes a las cofradías y hermandades es de tipo formal o institucional; sirve para las estadísticas de hermanos y participantes en procesiones que realizan las propias

hermandades, pero no son personas activas en la práctica para el trabajo del día a día de hermandad. De esta forma, no se puede decir que trabajen por su hermandad, ni que ésta pueda contar con ellos para desempeñar las distintas labores que como hermandad le corresponden durante el año natural. En definitiva, utilizando una expresión coloquial, son como el Guadiana, ya que aparecen en fechas próximas a la salida procesional, desapareciendo a la conclusión de la misma hasta el año siguiente.

Este tipo de actuación es la mayoritaria en el seno de las hermandades y cofradías religiosas. La mayoría de las personas aparecen solamente en fechas previas a la salida procesional de la hermandad, sean de la edad que sean, para ausentarse en el resto de actividades y actos.

Las motivaciones principales que aducen los jóvenes pertenecientes a este grupo para no implicarse en el día a día de la hermandad son las siguientes:

Primeramente, como el anterior grupo, afirman no tener tiempo para dedicarse a la hermandad. Obviamente, esto supone una escala de preferencias en la que otras actividades superan y están por delante a la hermandad. Por lo tanto, se deduce que la hermandad no es algo prioritario para estos jóvenes, sino algo marginal o complementario que es utilizado por ellos mismos para un fin determinado, que no es otro que el salir en la procesión. Podrían ser independientes como el grupo anterior y no pertenecer a ninguna hermandad, pero lo cierto es que a nivel práctico la no pertenencia a ninguna hermandad dificulta mucho la salida en cualquier procesión llevando a cabo determinadas funciones dentro de la misma. Por tanto, se podría decir que se acude a la hermandad para que se dé cobijo oficial a su salida procesional, pero no se tiene intención de implicarse más allá de la propia procesión.

Otra explicación a la falta de implicación en la vida de hermandad viene dada por el mal ambiente que existe en su interior. Un grupo de estos jóvenes despegados señala que pertenecen a la hermandad desde hace muchos años,

y para ellos la religiosidad popular y su expresión a través de la vida cofrade tienen una importancia real y significativa en sus vidas. De hecho, gran parte de estos mismos jóvenes han estado ya muy implicados en el día a día de la hermandad, colaborando activamente en la realización de los distintos actos cofrades y actividades periódicas de la propia hermandad. Sin embargo, llegaron a abandonar su actividad o compromiso en la hermandad debido a discrepancias y peleas internas, mal ambiente general, y otros focos de conflicto en el seno de la misma. Estos jóvenes, a pesar de este ambiente poco favorable, no han renunciado a la hermandad, ni han dejado de formar parte de ella, por el sentimiento que genera en ellos, ya que la han vivido desde pequeños o, en todo caso, desde hace muchos años, y por la devoción que profesan a sus sagrados titulares. Lo que sí han hecho es apartarse del día a día de la hermandad y centrarse únicamente en la salida procesional.

Una tercera explicación a la falta de compromiso de estos jóvenes es la falta de conocimiento de las actividades que se desarrollan en el seno de la hermandad. Los jóvenes afirman que desconocen la vida de hermandad durante todo el año, así como las actividades y los actos que lleva a cabo, los cultos que organiza, etc. Este desconocimiento puede llegar tanto por la vía del desinterés propio y la falta de compromiso con la hermandad, como por la vía del ocultismo o la falta de información de la Junta Directiva de la hermandad en cuestión.

El tercer y último grupo de los jóvenes que forman parte o están integrados en la religiosidad popular es el que hemos denominado *comprometidos*. Del propio nombre se deduce su compromiso en la hermandad o cofradía que corresponda y su adhesión a ella. Estos jóvenes mantienen un nivel de implicación muy elevado en la vida de hermandad, participando activamente en el calendario de actos y cultos de la hermandad, no sólo cuando se acerca el momento de realizar la salida procesional, sino también a lo largo de todo el año.

Muchos de estos jóvenes comprometidos suelen ocupar algún cargo dentro de la hermandad, ya sea más o menos importante en la estratificación interna de la misma. Algunos de ellos, también suelen pertenecer a la Junta Directiva, quedando integrados en los órganos de representación de la propia hermandad.

Por lo general, pertenecen a una hermandad por dos motivos principales: por tradición familiar, heredada de generaciones anteriores, o por el conocimiento que tienen de tal hermandad a través de la pertenencia a la misma de amigos, conocidos, etc., o porque esté ligada al centro educativo de pertenencia o a la parroquia en la que se han recibido los sacramentos de iniciación cristiana o donde se ha estado integrado en alguna ocasión.

La importancia que adopta la hermandad en el conjunto de sus vidas y en la globalidad de sus relaciones y sus redes sociales es muy elevada. En la escala de preferencia de estos jóvenes, la vida de hermandad se sitúa muy cerca de la cúspide. En este sentido, estos jóvenes comprometidos son unos grandes amantes de la Semana Santa y de la vida cofrade en general, y dedican mucho tiempo y esfuerzo en trabajar por la hermandad de forma continuada, asumiendo puestos de responsabilidad y manifestando en este trabajo la expresión de la fe y la religiosidad personal.

Las motivaciones de la pertenencia comprometida a la hermandad por parte de estos jóvenes tienen un fuerte componente religioso, aparte del aspecto lúdico que relaciona la implicación en la hermandad con sus hobbies o aficiones. Pero fundamentalmente destaca el aspecto religioso, pues estos jóvenes, por lo general, se consideran creyentes y con una fe y una religiosidad cimentadas principalmente a través de la devoción a sus sagrados titulares. La devoción mariana suele ser muy importante para ellos, destacando principalmente sobre los creyentes que no se encuentran integrados en la religiosidad popular, ya sean practicantes o no practicantes. En el mundo cofrade se cuida mucho la fe en la Virgen María; el aspecto mariano está muy presente, manifestado a través de romerías, rosarios, triduos, besamanos, y

otros actos para rendir culto a la Virgen maría en la advocación propia de cada hermandad.

A pesar de la religiosidad y la devoción de estos jóvenes, son no practicantes respecto a la religión institucional, principalmente y según señalan los propios jóvenes, por tres razones:

Primeramente, porque la religión institucional es vista como mucho más fría y más distante del pueblo, de los fieles en general. Las prácticas y los ritos eclesiales no consiguen transmitir al pueblo la fe cristiana, alejándolo de la experiencia de fe, pues son demasiado sobrios, ritualistas y formales. Transmiten una distancia y una diferenciación jerárquica entre los sacerdotes y el pueblo.

En segundo lugar, estos jóvenes comprometidos acumulan poca receptividad ante la figura de sacerdotes y religiosos. Tienen una concepción negativa de ellos, ya sea por lo que han oído hablar de ellos a otra gente o por experiencia propia. También desapruaban en gran medida muchas de las normas y preceptos impuestos por la Iglesia como institución, así como la actuación y opinión de la jerarquía ante diversos temas, principalmente aquellos que hacen referencia a la moral de la persona.

Por último, los jóvenes comprometidos son no practicantes respecto de la religión institucional porque no le encuentran sentido a la práctica eclesial ni a los distintos sacramentos pues, afirman, para ser creyente y tener fe no hace falta ir a misa. No entienden, por tanto, el Misterio de la Eucaristía tal como lo entiende la Iglesia, como presencia reveladora de Jesucristo resucitado, que se hace presente a través de los símbolos del pan y el vino. De lo cual se deduce que tampoco entienden el concepto de comunidad, de tanta relevancia para la religión institucional. Estos jóvenes afirman vivir su fe de manera individual, y a través de la vida de hermandad, sin necesidad de acudir a ritos que ni entienden ni ven cercanos al pueblo, y que además son utilizados por el clero para dirigir y manipular las conciencias de los fieles. Como es obvio, a los cultos organizados por la hermandad sí asisten, pero no por ello han de ser

considerados como jóvenes católicos practicantes, pues sólo lo hacen de manera esporádica y en aquello que es organizado por la propia hermandad para venerar a sus sagrados titulares, no existiendo una continuidad en la vida parroquial que conlleve la práctica religiosa constante y estable.



**CUARTA PARTE:**  
***ANÁLISIS DE LA***  
***RELIGIOSIDAD***  
***DE LOS JÓVENES***  
***UNIVERSITARIOS***  
***DE GRANADA***  
***NO PRACTICANTES.***



## 1. INTRODUCCIÓN.

Después de analizar en profundidad cada una de las causas por las que los jóvenes se alejan cada vez más de la Iglesia, tanto desde la estructura social como desde la estructura eclesiástica y la perspectiva de la acción, así como la especificidad del joven universitario y su análisis sociológico, y el fenómeno de la religión popular en Andalucía como expresión de la religiosidad de muchos jóvenes, es el momento de profundizar en la manera que tienen los jóvenes universitarios de Granada que se autodenominan como católicos no practicantes de creer, esto es, cómo es su religiosidad y su identidad como católicos, cuál es su sistema de creencias, su relación con la Iglesia como institución, su forma de vivir la fe católica, su experiencia previa en el ámbito eclesial y parroquial, y su socialización religiosa.

Hemos analizado ya cuáles son las razones por las que los jóvenes universitarios de Granada no practicantes, como reflejo del conjunto de la población joven actual, han ido desvinculándose cada vez más de la Iglesia, separando su fe de la vertiente institucional de la misma, por lo que se ha producido en el seno de la religión y del catolicismo en particular, al ser el caso que nos ocupa, un creciente proceso de desinstitucionalización. Sin embargo, no hay que perder de vista que estamos ante unos jóvenes que se autocaracterizan en materia religiosa como católicos no practicantes. Es decir, hablamos de jóvenes religiosos, que mantienen viva su creencia en Dios y su identidad católica, pero que viven alejados de la Iglesia, tanto al nivel de las prácticas sacramentales, como al de la participación activa en la vida de la Iglesia y al de las ideas, esto es, al nivel de los postulados, normas y preceptos de la Iglesia católica, por lo que practican un catolicismo existencial o vivencial, de carácter personal y al margen de las directrices de la Iglesia, marcado únicamente por la vivencia y la experiencia personal de la fe y sólo en el ámbito privado, olvidándose o marginando los conceptos de Iglesia y Comunidad<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Esta es la definición de católico no practicante de la que se ha partido en nuestro estudio ante los propios jóvenes con los que hemos trabajado. A partir de esta definición, si cumplían estas características y se consideraban católicos no practicantes eran aptos para nuestro estudio. En caso contrario, aunque se pudieran identificar con algún rasgo de nuestra definición, no cumplían el perfil de jóvenes católicos no practicantes.

Para llevar a cabo el análisis de la religiosidad de estos jóvenes, se irán siguiendo los distintos bloques o apartados de los que constaba el cuestionario, amén de una ampliación y profundización en cada uno de los temas, con la ayuda del trabajo cualitativo.

## 2. VARIABLES SOCIODEMOGRÁFICAS.

Comenzamos someramente con el análisis de las variables sociodemográficas que hemos utilizado en nuestro estudio.

En primer lugar, respecto del sexo de los jóvenes, la muestra de población se encuentra muy compensada entre hombres y mujeres, sin desequilibrios significativos. Así, el 51,3% son hombres y el 48,7% mujeres, como puede comprobarse en la tabla 3.

**Tabla 3. Sexo**

<b>Sexo</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Hombre	<b>317</b>	<b>51,3</b>
Mujer	<b>301</b>	<b>48,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La edad de los jóvenes que han sido objeto de nuestro estudio oscila entre los 18 y los 26 años, puesto que son universitarios. Por tanto, no tienen cabida los menores de edad, y por arriba, la edad más alta que se ha encontrado ha sido la de los 26 años. Es preciso indicar que se ha contactado con personas mayores de 26, con un perfil de personas maduras, con familia y trabajo, que se encuentran en la Universidad actualmente realizando una segunda carrera por ocio o por necesidad laboral de reciclaje. Pero al ser mayores de 30 años no han sido consideradas para este estudio, pues no entran dentro de la juventud, ni por edad ni por situación afectiva, laboral o sentimental.

La edad con un mayor porcentaje de representación corresponde a los 22 años, con un 18%, mientras que los 19 y los 23 años se encuentran representados por un 14,9% del total, y los 20 y los 21 años por un 14,4% y un 14,1%, respectivamente. Por tanto, y en general, se ha distribuido la muestra de manera más o menos uniforme por todas las edades -especialmente las edades naturales de pertenencia a la Universidad, comprendidas entre los 18 y

los 23 años-, intentando recoger a alumnos de todos los cursos académicos. A continuación se presentan los datos en la tabla 4.

**Tabla 4. Edad.**

<b>Edad</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
18	<b>49</b>	<b>7,9</b>
19	<b>92</b>	<b>14,9</b>
20	<b>89</b>	<b>14,4</b>
21	<b>87</b>	<b>14,1</b>
22	<b>111</b>	<b>18</b>
23	<b>92</b>	<b>14,9</b>
24	<b>50</b>	<b>8,1</b>
25	<b>38</b>	<b>6,1</b>
26	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

El centro educativo de pertenencia en los niveles de Primaria y Secundaria ha sido una de las variables sociodemográficas a destacar, al ser considerada relevante para el proceso de socialización religiosa que han tenido estos jóvenes, así como para la experiencia y la vivencia de la fe católica, tanto porque el centro educativo –sea cual sea su naturaleza- impulse la creencia y la fe católicas de los jóvenes como al contrario.

En un principio, el ingreso en un centro privado o concertado religioso puede suponer un impulso para la socialización religiosa del joven, con una consiguiente potenciación de la fe católica. Sin embargo, también puede servir de efecto rebote, y el contacto de cerca con la religión católica, a través de un fuerte proceso de socialización religiosa y de inculturación católica, puede favorecer la sobredosis religiosa o el hastío con todo lo que tenga que ver con la religión católica. Un centro público, *a priori*, se mantiene neutro respecto del tema religioso, no entrando ni en una socialización religiosa y eclesial positiva ni negativa, aunque no siempre es así, pues en este terreno entran en juego e influyen con fuerza la ideología y las creencias personales de las personas que gobiernan cada centro en concreto y de la totalidad de la plantilla. No obstante, no existe una socialización específica en materia religiosa, sólo se mantienen

las líneas oficiales con respecto a la asignatura de Religión católica o su alternativa, en caso de desechar la primera. Algo semejante ocurre en el caso de los centros privados o concertados laicos, en los que no existe un ideario religioso, manteniéndose oficialmente al margen de la religión y su socialización en el catolicismo.

El 55,7% del total de encuestados ha cursado sus estudios de Primaria y Secundaria en un centro educativo público. A continuación, el 39,5% ha tenido como centro de pertenencia uno privado o concertado religioso, tanto perteneciente a congregaciones religiosas, diócesis y demás estamentos católicos, como gestionado y dirigido por laicos, pero de inspiración católica. Finalmente, el 4,9% procede de centros privados o concertados laicos que, como reflejan los datos, son claramente minoritarios en España, donde existe un gran predominio de la Iglesia católica en materia de la educación alejada de los servicios públicos. A continuación, quedan reflejados los datos en la tabla 5.

**Tabla 5. Centro educativo de procedencia.**

<b>Centro educativo de pertenencia en los niveles de Primaria y/o Secundaria</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Centro público	<b>344</b>	<b>55,7</b>
Centro privado/concertado religioso	<b>244</b>	<b>39,5</b>
Centro privado/concertado laico	<b>30</b>	<b>4,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, la clase social es una categoría típicamente sociológica, indispensable a la hora de abordar cualquier estudio social. El comportamiento diferencial de clase ante cualquier fenómeno social es una de las variables sociológicas por antonomasia. Asimismo, en el terreno religioso la clase social adopta un papel importante, pues no guardan la misma relación ante la religión las personas de diferentes clases.

La clase media- baja es la que se encuentra representada en mayor proporción, pues el 35% de los jóvenes universitarios encuestados se encuadran dentro de esta clase social. Esto muestra la tendencia de democratización e igualdad de oportunidades que se está desarrollando en la esfera universitaria en los últimos tiempos, pues tradicionalmente, las clases sobrerrepresentadas en la institución universitaria eran la media – alta y la alta. Los sistemas de becas y ayudas y la cultura la de la Universidad –en la que se le da un enorme valor social a la obtención de un título universitario- han potenciado la afluencia masiva al ámbito de la Educación Superior de estratos sociales más bajos, los cuales antes tenían mucho más difícil llegar.

Mientras tanto, con un 29,4% y un 28,2% se sitúan las clases media y media – alta, respectivamente. La clase alta no llega al 5% de representación (4,5%), expresando la minoritaria presencia –y cada vez más- de ésta en la pirámide de clases sociales. En proporción acuden a la Universidad más jóvenes de clase alta que de clase media – baja, pero como la clase alta es mucho más minoritaria, los porcentajes total son también más reducidos.

Por último, la clase trabajadora se encuentra representada por el 2,9% de los encuestados. Este porcentaje es significativo, dado que la clase trabajadora es mucho más numerosa que la clase alta en la pirámide de clases sociales y, sin embargo, el porcentaje de jóvenes que se encuadran dentro de esta clase baja o trabajadora es inferior al de la clase alta. Este dato nos indica que el nivel de inserción universitaria de los jóvenes de clase baja es muy inferior al de otras clases más altas. En este sentido, la democratización y la igualdad de oportunidades en la Universidad antes mencionadas se ha hecho ostensible en la clase media – baja, pero no tanto en la clase trabajadora, que aún, y de forma mayoritaria, se encuentra lejos de la institución universitaria. En la tabla 6 encontramos estos datos mencionados.

Tabla 6. Clase social de origen.

<b>Clase social de pertenencia</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Clase alta	<b>28</b>	<b>4,5</b>
Clase media-alta	<b>174</b>	<b>28,2</b>
Clase media-media	<b>182</b>	<b>29,4</b>
Clase media-baja	<b>216</b>	<b>35</b>
Clase baja/trabajadora	<b>18</b>	<b>2,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Respecto a la titulación universitaria de los jóvenes encuestados, se ha distribuido la muestra por todas las ramas de conocimiento existentes, con el objetivo de que todas ellas queden representadas, y con la pretensión de llegar al máximo número posible de titulaciones.

Esta variable nos sirve para conocer las diferencias en el comportamiento religioso de los jóvenes católicos no practicantes según la titulación universitaria o la rama de conocimiento en la que se inserte dicha titulación.

En la tabla 7 observamos los porcentajes de representación de los jóvenes universitarios de nuestro estudio según rama de conocimiento. Destaca la rama de Ciencias Sociales y Jurídicas, con un 27%, esto es, algo más de uno de cada cuatro jóvenes. Esta rama de Ciencias Sociales y Jurídicas es la que más titulaciones aglutina, de ahí que se encuentre representada en mayor proporción que el resto en el total de la muestra seleccionada. Seguidamente, el 21,5% pertenece a la rama de Ciencias Experimentales, quedando muy parejas el resto de ramas, con porcentajes que oscilan entre el 16,2% (Arte y Humanidades) y el 18,6% (Ingeniería y Arquitectura).

Tabla 7. Rama de conocimiento.

Rama de conocimiento		
	Frecuencia	Porcentaje
Arte y Humanidades	<b>100</b>	<b>16,2</b>
Ciencias Sociales y Jurídicas	<b>167</b>	<b>27</b>
Ciencias Experimentales	<b>133</b>	<b>21,5</b>
Ciencias de la Salud	<b>103</b>	<b>16,7</b>
Ingeniería y Arquitectura	<b>115</b>	<b>18,6</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Atendiendo a las titulaciones específicas, existe mucha dispersión, no pudiendo establecer la preponderancia de unas titulaciones sobre otras (véase tabla 8). No obstante, este era el objetivo, no concentrar en unas pocas titulaciones a todos los jóvenes de la muestra, sino abarcar el máximo posible de ellas. No obstante, los mayores porcentajes los encontramos en las titulaciones de Arquitectura (6%) e Ingeniería de Telecomunicaciones, ambas pertenecientes a la rama de Ingeniería y Arquitectura, lo que no es casualidad, pues esta rama abarca muchas menos titulaciones que el resto, por lo que las titulaciones que la abarcan han de ser más explotadas que el resto, para la equitativa distribución de la muestra por las cinco ramas de conocimiento que existen. Es por ello también por lo que las titulaciones de Ciencias Sociales y Jurídicas –al ser la rama que mayor número de oferta de titulaciones ofrece– son las que se encuentran individualmente menos representadas entre la muestra.

Es preciso destacar que en la muestra no se han contemplado las titulaciones de Teología y Ciencias Religiosas, debido a dos razones fundamentales. En primer lugar, por su especificidad, puesto que, por lo general, las personas que realizan estos estudios son seminaristas y futuros sacerdotes o son personas afines a la religión católica, por tanto, practicantes y comprometidos dentro de la vida de la Iglesia (además de ser, por lo general, personas que han pasado ya por edad el umbral de la juventud). Por tanto, en estas dos titulaciones difícilmente se podrían encontrar católicos no

practicantes válidos para nuestro estudio. En segundo lugar, la Facultad de Teología es una institución privada, dirigida y gestionada por los Padres Jesuitas de manera autónoma e independiente a la Universidad de Granada. Por tanto, las titulaciones que allí se imparten no forman parte de la oferta académica de la Universidad de Granada.

**Tabla 8. Titulación universitaria.**

<b>Titulación Universitaria</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Arquitectura	<b>37</b>	<b>6</b>
Arquitectura técnica	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Bellas Artes	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Biología	<b>21</b>	<b>3,4</b>
Ciencias Ambientales	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Ciencias del Trabajo	<b>5</b>	<b>0,8</b>
Ciencias Empresariales	<b>15</b>	<b>2,4</b>
Ciencias Políticas	<b>7</b>	<b>1,1</b>
Derecho	<b>4</b>	<b>0,6</b>
Economía	<b>7</b>	<b>1,1</b>
Educación Social	<b>17</b>	<b>2,8</b>
Enfermería	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Farmacia	<b>22</b>	<b>3,6</b>
Filología clásica	<b>13</b>	<b>2,1</b>
Filología eslava	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Filología hebrea	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Filología Hebrea	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Filología Hispánica	<b>14</b>	<b>2,3</b>
Filosofía	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Física	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Fisioterapia	<b>21</b>	<b>3,4</b>
Geología	<b>22</b>	<b>3,6</b>
Historia	<b>12</b>	<b>1,9</b>
Historia del Arte	<b>22</b>	<b>3,6</b>
Historia y Ciencias de la Música	<b>5</b>	<b>0,8</b>
INEF	<b>4</b>	<b>0,6</b>
Ingeniería Informática	<b>23</b>	<b>3,7</b>
Ingeniería Caminos, Canales y Puertos	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Ingeniería de Caminos, Canales y Puertos	<b>17</b>	<b>2,8</b>
Ingeniería Telecomunicaciones	<b>32</b>	<b>5,2</b>

LADE	6	1
Logopedia	6	1
Maestro Educación Física	7	1,1
Maestro Educación Infantil	8	1,3
Maestro Educación Primaria	15	2,4
Matemáticas	31	5
Medicina	30	4,9
Odontología	10	1,6
Óptica	10	1,6
Pedagogía	15	2,4
Psicología	16	2,6
Química	20	3,2
Sociología	19	3,1
Trabajo Social	9	1,5
Turismo	3	0,5
Total	618	100

Fuente: Elaboración propia.

Por último, la provincia de origen ha sido tenida en cuenta de igual manera para abordar el presente estudio, pues la pertenencia a una provincia o a otra, y más aún, a una Comunidad Autónoma o a otra, puede arrastrar diferencias significativas en el estudio del comportamiento religioso de los jóvenes católicos no practicantes.

La provincia mayoritaria es Granada, representada por el 41,7% de la muestra. Este dato es lógico, teniendo en cuenta que el estudio se ha llevado a cabo dentro de la Universidad de Granada y, aunque hay muchos estudiantes de otras provincias, el porcentaje de los jóvenes de Granada capital y provincia es mayoritario. Por lo demás, predominan las provincias restantes de Andalucía, especialmente las limítrofes geográficamente a Granada: Almería (8,1%), Málaga (7,8%), Jaén y Córdoba (ambas 6,5%).

El listado completo de provincias de origen y sus porcentajes de representatividad se recogen a continuación en la tabla 9.

Tabla 9. Provincia de origen.

<b>Provincia de origen</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Albacete	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Alicante	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Almería	<b>50</b>	<b>8,1</b>
Badajoz	<b>21</b>	<b>3,4</b>
Barcelona	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Cáceres	<b>1</b>	<b>0,2</b>
Cádiz	<b>31</b>	<b>5</b>
Castellón	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Ciudad Real	<b>25</b>	<b>4</b>
Córdoba	<b>40</b>	<b>6,5</b>
Gerona	<b>8</b>	<b>1,3</b>
Granada	<b>258</b>	<b>41,7</b>
Huelva	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Jaén	<b>40</b>	<b>6,5</b>
Madrid	<b>3</b>	<b>0,5</b>
Málaga	<b>48</b>	<b>7,8</b>
Murcia	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Sevilla	<b>12</b>	<b>1,9</b>
Tarragona	<b>2</b>	<b>0,3</b>
Toledo	<b>8</b>	<b>1,3</b>
Valencia	<b>2</b>	<b>0,3</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.



### **3. AUTOPOSICIONAMIENTO Y CREENCIAS RELIGIOSAS.**

#### **3.1. Acotamiento del concepto de católico no practicante.**

Como queda mencionado en páginas anteriores, el concepto de católico no practicante resulta altamente difuso y complejo. Tradicionalmente, se ha relacionado la ausencia de práctica religiosa con la falta de asistencia a la misa dominical. Según esta definición, el católico practicante es aquel que participa de la acción sacramental de la Iglesia, a través de la recepción de los distintos sacramentos, especialmente la asistencia a la Eucaristía los domingos y días de precepto.

Sin embargo, dicha definición, a mi entender, se queda corta y no resulta determinante a la hora de acotar el concepto de católico no practicante, pues deja en un punto muerto al conjunto de personas que no suelen asistir a misa, o al menos no lo hacen con la periodicidad que debieran como católicos, sino sólo de vez en cuando, pero se encuentran insertos en distintos grupos o movimientos católicos de formación, catequesis, caridad, etc. Este hecho está ocurriendo en los tiempos actuales cada vez con más fuerza, especialmente entre la juventud. Existen cada vez menos jóvenes en los templos y parroquias, pero existen muchos menos que asistan a misa todos los domingos. Existen jóvenes, y cada vez en mayor grado, que se insertan en la vida de la Iglesia a través de su participación en diversos grupos cristianos; sienten la inquietud de la fe y deciden integrarse o continuar en dichos grupos. Sin embargo, la práctica sacramental, especialmente la Eucaristía, les cuesta mucho más, probablemente porque no han conseguido entender el significado que encierra la Eucaristía para el católico.

Pero estos jóvenes, a mi modo de ver, son católicos practicantes, a pesar de que sean más remolones respecto a la misa dominical, pues se encuentran inmersos en la vida de la Iglesia, participando en ella de forma activa. Aunque han perdido en cierto modo la referencia de la práctica sacramental, participan activamente en el día a día a través de su integración

en grupos católicos de toda índole. Así pues, estos jóvenes quedan fuera de nuestro estudio, al no poder ser considerados como católicos no practicantes.

Por lo tanto, al abordar este estudio con jóvenes universitarios católicos no practicantes, en este punto volvemos a definir el concepto de católico no practicante del cual se ha partido para llevarlo a cabo. De esta manera, el joven universitario católico no practicante es aquel que:

- Mantiene viva su creencia en Dios y su identidad católica (es una persona creyente).
- Vive alejado de la Iglesia, tanto al nivel de las prácticas sacramentales, como al de la participación activa en la vida de la Iglesia y al de las ideas, esto es, al nivel de los postulados, normas y preceptos de la Iglesia católica.
- Practica un catolicismo existencial o vivencial, de carácter personal y al margen de las directrices de la Iglesia, marcado únicamente por la vivencia y la experiencia personal de la fe y sólo en el ámbito privado, olvidándose, por tanto, de los conceptos de Iglesia y Comunidad.

Sin embargo, existe una aparente contradicción entre esta definición de católico no practicante y lo argumentado al afrontar el tema de la religiosidad popular. Pues, si la pertenencia a cualquier grupo cristiano de la naturaleza que sea, conlleva vivir integrado en la vida de la Iglesia y, por tanto, supone una distancia con respecto al católico no practicante, con el cual no puede existir identificación, entonces el joven que vive la religiosidad popular y se encuentra integrado en alguna hermandad o cofradía, ya sea de forma más o menos activa, debería ser considerado como católico practicante, por lo que no tendría cabida en el presente estudio.

Sin embargo, con el tema de la religiosidad popular se ha realizado una excepción, debido a su especificidad. La realidad de la mayoría de hermandades y cofradías religiosas muestra un fuerte aislamiento con respecto a la parroquia o al templo al cual pertenecen. Normalmente suele hacer su vida del día a día al margen de la parroquia, la cual simplemente se acaba convirtiendo en muchos casos en la sede canónica de la propia hermandad. Sólo se acude a ella para los actos y cultos oficiales de la hermandad, y solamente el grupo de personas que la gobiernan o, a lo sumo, un grupo reducido de personas que trabajan activamente en la vida de hermandad. El resto, que forma el grueso de la hermandad, aparece únicamente en las semanas o días previos a la procesión, centro de la vida de hermandad, desapareciendo a la finalización de la misma hasta el año siguiente. Por tanto, si apenas tienen presencia en el día a día de la hermandad, mucho menos en la vida parroquial, por lo que no pueden ser considerados de ninguna de las maneras como católicos practicantes.

Pero incluso las personas pertenecientes a la cúpula directiva de la hermandad, aunque sí hacen vida de hermandad y se encuentran muy implicados en ella, suelen trabajar de forma autónoma a la parroquia, y sin integrarse en la vida ni en la comunidad parroquial. Por tanto, hacen vida de hermandad pero, en cierto modo, no de Iglesia. Incluso las reuniones, actividades y demás actos cofrades suelen llevarse a cabo en la Casa de Hermandad, a excepción de Eucaristías y otros actos devocionales (besamanos, triduos, etc.). Por tanto, se podría afirmar que en estos casos está presente el asociacionismo con el matiz cristiano, pero como si se tratara de la pertenencia a cualquier otra asociación de carácter vecinal, sindical, político, etc., pues las hermandades y cofradías aún no han conseguido integrarse plenamente, ni mucho menos, en la vida de la Iglesia, quedando incluso mucho camino por recorrer al respecto. Es cierto que, sobre todo, en los últimos años se han dado importantes pasos para la consecución de esta integración cofrade en la vida y la estructura parroquial, pero la realidad es que la religiosidad popular trabaja por lo general de manera autónoma e independiente a la parroquia y sin implicarse excesivamente en la vida de Iglesia.

No obstante, el caso de estas personas comprometidas con la religiosidad popular es el que más dudas genera a la hora de incluirlos fuera o dentro de la práctica religiosa, si bien para este estudio he optado por excluirlos de la práctica eclesial, incluyéndolos de este modo entre la población católica no practicante, debido a las razones al conjunto de razones mencionadas.

### **3.2. Creencias de los jóvenes universitarios no practicantes.**

En muchas ocasiones se tiende a pensar, sobre todo desde círculos cercanos o desde el propio interior de la Iglesia católica, que los católicos no practicantes se encuentran más cercanos a la indiferencia religiosa que a la creencia en la fe católica. Esta categoría del católico no practicante tradicionalmente ha sido condenada por la jerarquía eclesiástica, y ha estado en el punto de mira de la propia Iglesia, por la separación que ha llevado a cabo el católico no practicante entre la fe y la Iglesia. Esto trae consigo una marginación del concepto de comunidad, ya que el joven católico no practicante se caracteriza por la vivencia de la fe de manera individual y al margen de las directrices de la institución eclesiástica.

Sin embargo, la individualización de la fe no trae consigo irremediablemente la falta o ausencia de fe. De hecho, a nivel eclesial el católico no practicante no es visto con buenos ojos por la incoherencia que desde este punto de vista supone vivir la fe de manera aislada y fuera de la Iglesia, pero a nivel sociológico el auge del católico no practicante es perfectamente coherente con el tipo de sociedad en que vivimos y con las coordenadas y los valores propios de la Posmodernidad, como ha quedado suficientemente explicitado a lo largo de este trabajo. Y el hecho de que un joven viva su fe de forma independiente, en consonancia con el individualismo imperante en el orden social, no significa que su fe sea de segunda categoría, ni mucho menos que sea una fe errónea o equivocada, y menos aún que no exista tal fe.

En nuestro estudio se les ha preguntado a los jóvenes que han formado parte de la muestra por las creencias básicas del catolicismo, y si creen en ellas o no. A continuación, vamos a analizar pormenorizadamente dichas creencias.

### 3.2.1. Creencia en Dios.

La creencia en Dios es ampliamente mayoritaria entre los jóvenes no practicantes. Prácticamente ocho de cada diez jóvenes (79,9%) creen en Dios, lo cual resulta lógico por un lado, pues la definición de católico no practicante antes mencionada partía de una característica importante: el católico no practicante mantiene viva su fe católica, por lo que ha de creer en Dios. De hecho la creencia en Dios debiera ser unánime, pues ellos mismos se han autopositionado como católicos no practicantes, según la definición expuesta. Por otro lado, este porcentaje muestra que existe fe en Dios, y no cierto pasotismo que pueda llevar a la indiferencia religiosa. También es cierto, que el hecho de que se crea en Dios no significa que exista compromiso –personal, en este caso, no comunitario- con la religión católica, ni que esta creencia sea importante o esencial en la vida de los jóvenes. La implicación o el compromiso nada o poco tienen que ver con la creencia, que es algo mucho más etéreo y teórico. Por tanto, el nivel de compromiso e importancia que tienen la religión católica en la vida de estos jóvenes será tratado más adelante.

Por lo demás, el porcentaje de jóvenes no practicantes que no creen en Dios es mínimo, no llegando al 5% (4,4%), siendo difícil interpretar las razones por las que se autopositionan como católicos no practicantes si afirman no creer en Dios. Sin embargo, del diálogo en los grupos de discusión con dichos jóvenes se puede interpretar que la respuesta negativa a la pregunta por la creencia en Dios no conlleva un “No” reflexivo, rotundo y plenamente convincente, sino más bien un “No” moderado, más cercano al “Ns/Nc” y a una cierta indiferencia con respecto al tema. En general, los jóvenes que afirman no creer en Dios no se sienten cómodos hablando de temas religiosos, ni se advierte una relevancia significativa de la fe católica en sus vidas, ni mucho menos un compromiso cristiano práctico en la cotidianeidad de su día a día.

Finalmente, un 15,7%, por un lado, prefieren mantenerse al margen, y no plantearse si creen en Dios, y por otro, tienen realmente muchas dudas acerca de la existencia de Dios, aunque se autoetiqueten como católicos no practicantes. En estos casos, ante la duda, no actúan de espaldas a Dios o como si no existiera –al menos en un plano teórico, otra cosa es la práctica-, sino que se muestran como católicos y creyentes, pero apartados de la Iglesia, esto es, sin mediación entre ellos mismos y Dios. Véase tabla 10.

**Tabla 10. Creencia en Dios.**

<b>¿Crees en Dios?</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>494</b>	<b>79,9</b>
No	<b>27</b>	<b>4,4</b>
Ns/Nc	<b>97</b>	<b>15,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

### **3.2.2. Creencia en la resurrección de Cristo y en la vida después de la muerte.**

Sin embargo, la creencia en la resurrección de Cristo es mucho más discutida entre estos jóvenes universitarios no practicantes, aun siendo el pilar básico de la fe católica. Tan sólo la mitad de la muestra, aproximadamente (50,5%) admiten creer en ella, mientras que el 41,6% no creen. Finalmente, el 7,9% no se decanta por ningún lado de la balanza, bien porque tenga serias dudas, o bien porque prefieren no planteárselo. Véase tabla 11.

**Tabla 11. Creencia en la resurrección de Cristo.**

<b>¿Crees en la resurrección de Cristo?</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>312</b>	<b>50,5</b>
No	<b>257</b>	<b>41,6</b>
Ns/Nc	<b>49</b>	<b>7,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Las razones que esgrimen estos jóvenes para no creer en la resurrección de Cristo no son claras ni concluyentes. En algunos jóvenes se observa un fuerte escepticismo ante este hecho. No es una negación rotunda, pero existe mucho recelo al respecto, por lo que no pueden posicionarse en la postura de afirmación. En otros se aprecia una falta de entendimiento de lo que significa la resurrección de Cristo, de lo que conlleva para el católico y de la presencia física de Cristo después de resucitar. Se ven sobrepasados por este misterio de la fe católica y no logran entender su significado pleno. Otros jóvenes, sin embargo, sí afirman con pleno convencimiento que no creen en la resurrección de Cristo. En este caso, quizá estamos ante falsos católicos no practicantes, pues la resurrección de Cristo constituye el centro angular del conjunto de creencias de la religión católica. Por lo tanto, desde este punto de vista católico se produce una contradicción evidente, al admitir creer en Dios y ser católico no practicante y, sin embargo, no creer en la resurrección de Cristo. No obstante, desde la perspectiva sociológica no se puede juzgar esta creencia como errónea ni debe ser infravalorada, pues estos jóvenes afirman creer en Dios, por lo que de alguna manera tienen fe, aunque desde la visión religiosa no pueda ser entendida la fe sin la resurrección de Cristo. Otra cosa es ya el nivel de compromiso o importancia que tenga la religión católica en su vida. En este sentido, este grupo de jóvenes que radical y concienzudamente remarcan no creer en la resurrección de Cristo, por lo general, no se sienten fuertemente vinculados al catolicismo. Es, por tanto, una creencia que no lleva al compromiso ni al cuidado de la fe, ni a través de la vía oficial de la integración en la vida de la Iglesia (al ser no practicantes ni a través de ningún medio personal. Como expresión de esta forma de fe en Dios pero no en la resurrección de Cristo, sirva como ejemplo una de las opiniones recogidas al respecto en el diálogo de los grupos de discusión:

*“Yo creo en Dios. Creo que existe, que debe haber algo, porque el mundo es muy grande y todo esto tiene que proceder de Dios. Pero lo de la resurrección de Cristo no me lo creo. Es verdad que Cristo existió, y yo creo que fue el Hijo de Dios, pero no me creo que resucitara y se les apareciera a los discípulos. Vino al mundo para hacer el bien y enseñarnos cómo tenemos*

*que comportarnos como cristianos, pero murió como todos lo haremos algún día, y ahí se quedó la cosa. El que existe desde siempre es Dios (...). Pero yo no pienso mucho en estas cosas, la verdad. Creo en Dios, porque creo que debe existir, pero para mí no es importante ni crucial en mi vida. No rezo apenas ni lo tengo muy en cuenta en mi vida diaria.”*

Asimismo, y en coherencia con los datos anteriores, la creencia de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes en la vida después de la muerte no es mayoritaria. En este caso es aún más bajo el porcentaje de creencia que en el de la resurrección de Cristo. El 40,6% cree que existe vida después de la muerte, y sólo algo menos (38%) no cree en ella. En este caso, sin embargo, el porcentaje de dudosos o pasotas (Ns/Nc) es bastante alto, concretamente de un 21,4%. Véase tabla 12.

**Tabla 12. Creencia en la vida después de la muerte.**

<b>¿Crees en la vida después de la muerte?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>251</b>	<b>40,6</b>
<b>No</b>	<b>235</b>	<b>38</b>
<b>Ns/Nc</b>	<b>132</b>	<b>21,4</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Si la resurrección de Cristo es discutida o negada prácticamente por uno de cada dos jóvenes, resulta lógico que un porcentaje tan alto, mayor incluso que el de la resurrección de Cristo, niegue o dude la existencia de la vida después de la muerte (59,4%).

Las argumentaciones ofrecidas por los jóvenes acerca de sus dudas o su negación van en la misma línea que en el caso de la resurrección de Cristo, pues en ambos casos se habla del mismo fenómeno: la vida más allá de la muerte.

Por lo general, los jóvenes que admiten creer en la resurrección de Cristo también creen que existe vida después de la muerte, aunque existe también, no obstante, un pequeño grupo de jóvenes que cree que Cristo resucitó, por ser Hijo de Dios, pero más allá de él, no existe nada más allá de la muerte, por lo que no es posible la resurrección. Sin embargo, los jóvenes que no creen en la resurrección de Cristo, tampoco creen en la vida después de la muerte. Asimismo, es destacable el hecho de que exista un porcentaje tan alto de jóvenes que dudan o no se plantean el tema. Quizás, por lo esgrimido por los propios jóvenes, pasaba algo semejante con la resurrección de Cristo, pero allí, a pesar de dudar, muchos se posicionaron con una respuesta negativa, mientras que ahora han decidido no posicionarse ni afirmativa ni negativamente.

### 3.2.3. Creencia en la Iglesia.

Pero la creencia básica del catolicismo que peor parada sale entre los jóvenes universitarios de Granada no practicantes es la de la Iglesia. Sólo el 23,9% cree en la Iglesia católica, mientras que la mayoría de la muestra admite no creer en ella (57,6%). Un 18,4% no se posiciona (Ns/Nc) por desinterés o por dudas al respecto. A continuación se presentan estos datos en la tabla 13.

Tabla 13. Creencia en la Iglesia.

<b>¿Crees en la Iglesia?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>148</b>	<b>23,9</b>
<b>No</b>	<b>356</b>	<b>57,6</b>
<b>Ns/Nc</b>	<b>114</b>	<b>18,4</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Estos datos son perfectamente coherentes con la identidad del católico no practicante, pues éste se define por su lejanía con respecto a la Iglesia, tanto al nivel teórico de las ideas y preceptos, como al práctico de la

participación activa en la vida eclesial. Por tanto, el católico no practicante *per se* pone distancia de por medio con respecto a la Iglesia.

Sin embargo, casi uno de cada cuatro jóvenes sí cree en la Iglesia, a pesar de ser católicos no practicantes. Estos jóvenes muestran una falta de correlación positiva entre la ausencia de práctica religiosa y la no creencia en la Iglesia, pues señalan motivos individuales para la ausencia de práctica eclesial, como la falta de motivación, de tiempo, aburrimiento, no encontrar sentido a la práctica religiosa o no aportar nada realmente relevante para sus vidas. Dichas motivaciones no entran necesariamente en contradicción con la creencia en la Iglesia. De hecho, no son motivaciones anticlericales o antieclesiales; no se argumentan posturas explícitas en contra de la Iglesia, de sus normas y preceptos o de sus prácticas.

Así pues, este grupo de jóvenes se considera católico y vive su fe, en el grado que sea, de forma autónoma e independiente a la Iglesia, pero sin existir una actitud negativa explícita y manifiesta en contra de la institución eclesial, ni un activismo anticlerical.

#### **3.2.4. Opiniones y valoraciones con respecto a la Iglesia.**

Avanzando en la opinión de los jóvenes universitarios de Granada que se autopoicionan como no practicantes, en la tabla 14 se recogen todas las opiniones del alumnado acerca de la Iglesia católica, que a continuación pasaremos a comentar y profundizar en ellas a través del trabajo cualitativo. Son muchas y muy variadas, y tanto positivas como negativas, si bien es cierto que destacan por encima del resto las que tienen un matiz negativo hacia la institución, como veremos más detenidamente.

Tabla 14. Opiniones acerca de la Iglesia.

<b>¿Qué opinas de la Iglesia católica?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Ns/Nc	<b>65</b>	<b>10,5</b>
Tengo una opinión buena	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Debe estar, como institución, más cercana a los problemas de la gente de a pie	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Debería vender sus bienes y dar el dinero a los pobres	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Demasiada organización y estructura	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Demasiados escándalos sexuales	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Engañan y manipulan a la gente	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Es demasiado rígida en sus normas	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Es el referente de los cristianos	<b>18</b>	<b>3,0</b>
Es un negocio montado por los curas para ganar dinero y mantener el control sobre la gente	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Es un negocio para engañar y manipular a la gente	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Es una institución demasiado jerarquizada	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Es una institución que hace mucho bien, aunque debería estar más acorde con los tiempos actuales en muchos temas de actualidad.	<b>24</b>	<b>3,8</b>
Es una invención para controlar a la gente	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Es una organización dictatorial	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Está demasiado centralizada	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Está desfasada; se tiene que actualizar	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Está en continuo enfrentamiento con el gobierno	<b>11</b>	<b>1,8</b>

Está monopolizada por los curas	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Está muy anticuada en cuanto a pensamientos	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Hace mucho bien a la gente	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Hace una buena labor, pero debería actualizarse en determinados temas	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Hace una gran labor en beneficio de los más pobres	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Los curas no me gustan	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Los curas son unos hipócritas. Hay muchos escándalos dentro de la Iglesia, de pederastia, abusos sexuales, líos de faldas de curas, etc. Los curas no son un ejemplo a seguir y sin embargo, intentan manipular y adoctrinar a la gente	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Manipula a los cristianos; intenta acumular poder	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Mira más su ombligo que al pueblo, mucho temor al cambio.	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Mucha jerarquía, poca acción social y mucho poder	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Nada	<b>77</b>	<b>12,4</b>
No creo en ella, intentan manipular todo.	<b>12</b>	<b>1,9</b>
No me gusta	<b>38</b>	<b>6,2</b>
No practica lo que predica	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Para mí la Iglesia católica representa un ideal marcado por la sociedad a lo largo de los años, que ha sido en parte modificado por la política y ha terminado con muchos de los fines que anteriormente se perseguían.	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Que es una institución	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Que está mal construida	<b>9</b>	<b>1,5</b>

Se centra en temas poco relevantes y olvida lo importante	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Se debe modernizar más	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Se mete demasiado en la vida privada de la gente	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Soy anticlerical; no me gustan los curas	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Tiene demasiado control sobre los cristianos	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Tiene que abrir la mente	<b>10</b>	<b>1,6</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Todas estas opiniones se pueden reagrupar en grandes grupos de respuestas que engloban cada uno de ellos una gran temática de opinión en torno a la Iglesia. Como se observa a continuación en la tabla 15, la mayoría de estos grupos de respuesta constituyen opiniones negativas acerca de la institución eclesiástica, algo lógico al tratarse de jóvenes católicos no practicantes y afirmar de forma mayoritaria no creer en la Iglesia. No obstante, también existen opiniones positivas sobre la Iglesia católica, aunque no constituyan la tónica general, aparte de un grupo de jóvenes que no contestan o no opinan nada, lo que implica una desmotivación importante al respecto y una falta de interés en el tema.

**Tabla 15. Reagrupación de opiniones en torno a la Iglesia.**

<b>¿Qué opinas de la Iglesia católica?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Ns/Nc	<b>65</b>	<b>10,5</b>
Nada	<b>77</b>	<b>12,4</b>
No me gusta	<b>38</b>	<b>6,2</b>
Opinión positiva: realiza una gran labor social.	<b>30</b>	<b>4,9</b>
Se debe mostrar más cercana a los problemas de la gente.	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Demasiada jerarquización y estratificación.	<b>96</b>	<b>15,7</b>
Es muy rica; debería vender lo que tiene y dárselo a los pobres.	<b>9</b>	<b>1,5</b>

Demasiados escándalos sexuales que desacreditan la imagen de la Iglesia	20	3,2
Manipula a los católicos para ejercer control sobre ellos	81	13,3
Normas muy rígidas y desfasadas. Debe actualizarse.	103	16,7
Es la institución de referencia para los cristianos.	24	3,8
Está en continuo enfrentamiento con el gobierno y en la vida política del país.	22	3,6
Postura anticlerical. No gustan los curas	18	2,7
No practica lo que predica	15	2,3
Total	618	100

Fuente: Elaboración propia.

Las respuestas negativas en torno a la Iglesia se aglutinan en varios temas<sup>91</sup>:

- 1- **Normas y preceptos muy rígidos y poco dados al cambio o la apertura al sistema social actual o a nuevas formas de entender la religiosidad.** Se admite también que la Iglesia se encuentra desfasada y no camina acorde con los tiempos actuales en algunos temas, sobre todo los relacionados con la moral sexual de la persona. Al profundizar un poco más en este terreno se observa un descontento bastante generalizado entre los jóvenes universitarios de Granada no practicantes acerca de la prohibición de la utilización de métodos anticonceptivos, así como de la ausencia de relaciones sexuales fuera del ámbito del matrimonio. Estos jóvenes admiten que estas normas no tienen sentido hoy día, debido a la prevención de Enfermedades de Transmisión

<sup>91</sup> Existe una respuesta que simplemente advierte: *“La Iglesia no me gusta”*: En este caso, no se ha profundizado en el sentido de dicha afirmación, pues es una respuesta muy general, en tono negativo hacia la institución católica, pero que no dice nada sustancial para ser digno de análisis y profundización.

Sexual (ETS) que pueden evitarse con la utilización de anticonceptivos, y a la consecución de una buena planificación familiar en la que se pueda decidir el número de hijos, así como cuándo y en qué contexto tenerlos. A este respecto, una opinión muy generalizada entre los jóvenes admite que en la sociedad de hoy, tal como está estructurada y atendiendo a influencias de carácter social, cultural, económico, laboral, afectivo, etc., resulta inviable que no exista un control razonado de la natalidad, pues aparte de ser insostenible económicamente la crianza de muchos hijos, no resulta compatible en muchos casos con las obligaciones laborales, así como con el consumo de ocio y tiempo libre (tan central en nuestra sociedad), la autorrealización personal y laboral, y los valores propios de la Posmodernidad, marcados por el sello innegable del individualismo galopante. De la misma manera, por un conjunto interrelacionado de causas provenientes del contexto social y cultural en el que queda enmarcada la época actual, la edad de matrimonio cada vez se retrasa más, así como la estabilidad de la pareja, por lo que cada vez resulta más complicado reducir las relaciones sexuales al ámbito del matrimonio, pues en muchos casos éste llega ya pasados los treinta años de vida de los progenitores. En este sentido, se admite entre los jóvenes que *“la Iglesia debería ser mucho más permisiva y abrir el tema de las relaciones sexuales a la estabilidad de la pareja, prevaleciendo el criterio del amor, más allá del criterio del matrimonio. Es normal que desde la Iglesia se condenen las relaciones esporádicas basadas en el placer y sin ninguna pretensión de estabilidad, pero una relación estable y duradera que tiene como pilar básico el amor debería servir a la Iglesia para tener una actitud más abierta en el terreno de las relaciones sexuales.”*

De igual manera, sale mal parada la Iglesia también respecto a otros temas en los que se considera que se encuentra desfasada, como el matrimonio entre personas del mismo sexo, o temas tan candentes como el aborto o la eutanasia. Respecto al matrimonio homosexual, se admite de forma muy generalizada que *“es inadmisibile el trato que reciben los homosexuales por parte de la Iglesia.”* Se percibe, por tanto,

a este colectivo como maltratado y discriminado por la Iglesia, *“a pesar de que Jesús estaba siempre al lado de los marginados y pecadores, y no los condenaba, sino que eran sus predilectos.”* En lo referente al aborto y la eutanasia, existe una mayor controversia, pues no hay opiniones tan generalizables. Un grupo de jóvenes admite estar de acuerdo con la Iglesia al condenar el aborto y la eutanasia, pues *“ambos casos suponen perder una vida.”* Así pues, se tiene la percepción de pérdida de una vida, independientemente del contexto a la situación en la que se pudiera producir la práctica tanto del aborto como de la eutanasia. En este sentido, estos jóvenes no entran en temas científicos de cuando existe vida una vez que se forma el feto, sino que consideran que es una vida que se elimina. Tampoco dudan en poner por delante la vida futura del feto una vez que nazca a la voluntad de la madre, o su libertad para hacer lo que quiera con su cuerpo, pues, *“los derechos y libertades de una persona terminan donde comienzan los de otra persona, y el feto que se forma en el vientre de la madre tiene derecho a vivir.”* No obstante, este grupo de jóvenes admite ciertos supuestos o casos en los que verían con buenos ojos el aborto, como en el caso de que se produjera un embarazo como consecuencia de una violación, o en el supuesto de que existiese riesgo de muerte para la madre. Mientras tanto, en el tema de la eutanasia, entran bastante menos, pues *“es una realidad muy complicada”*. En principio, no están de acuerdo con su práctica, pero no entran a abordar el tema en profundidad. Sin embargo, existe otro grupo de jóvenes que se muestran partidarios del aborto y de la eutanasia, afirmando que prevalece ante todo el derecho de la persona a decidir sobre su vida y su cuerpo. En el caso del aborto, señalan que la pareja debe tener madurez como para no quedarse embarazada, utilizando métodos anticonceptivos, pero si por casualidad hubiese gestación, la mujer puede libremente abortar si así lo desea, porque ha de ser ella quien tenga el dominio sobre su propio cuerpo. Eso sí, afirman, *“si quiere abortar debe hacerlo cuanto antes y dentro de las semanas de gestación que marca la ley, pues si no entonces sí que se estaría atentando contra una vida humana”*. Admiten, asimismo, que si se ha establecido por ley un límite de semanas para abortar es porque

existe alguna garantía por parte de expertos en la materia de que no se atenta contra la vida humana y que, por tanto, en ese sentido no existe problema alguno. Respecto de la eutanasia, opinan igualmente a favor de su práctica, esgrimiendo la misma razón que en el caso del aborto: cada individuo es quien ha de tener el dominio y control sobre su propio cuerpo. Señalan que si una persona está sufriendo y ella por sí misma no puede acabar con su vida, se debe ayudarle a morir si lo pide libre, voluntariamente y en plenas facultades mentales, pues él mismo es el dueño de su vida y debe tener el control sobre sus acciones.

Finalmente, otros temas polémicos en los que, a juicio de estos jóvenes no practicantes, la Iglesia católica debería modernizarse, pues anda anclada en tiempos y contextos pasados, tienen que ver con el clero, pues son el sacerdocio de las mujeres y el matrimonio de sacerdotes. En el primer caso, la opinión general de estos jóvenes universitarios no practicantes es a favor del sacerdocio para las mujeres, pues no entienden el porqué de las diferencias al respecto entre los hombres y las mujeres, afirmando lo siguiente: *“En tiempos de Jesús, él eligió a sus discípulos hombres porque la sociedad de la época despreciaba y minusvaloraba a las mujeres, estando en un estatus social muy inferior al de los hombres. Sin embargo, hoy día, por suerte, hemos conseguido avanzar mucho en la igualdad entre hombres y mujeres, aunque todavía quede mucho camino por recorrer, y ya no tiene ningún sentido que la mujer no puede llegar a ser sacerdote como el hombre, sobre todo cuando en otras religiones cristianas sí existe ya desde hace tiempo el sacerdocio para la mujer. Por tanto, la Iglesia católica debe modernizarse y adaptarse al momento actual que estamos viviendo, y permitir que las mujeres pueden ejercer el sacerdocio de manera semejante a como lo hacen los hombres.”* Por lo que respecta al matrimonio de sacerdotes, ocurre algo semejante, pues los jóvenes están, por lo general, a favor de que los sacerdotes puedan casarse y formar una familia, al no considerarlo incompatible con su actividad pastoral como sacerdotes. Eso sí, aclaran en todo momento, que hacen referencia a los sacerdotes diocesanos, pues los religiosos tienen una

opción de vida propia, basada en la vida en comunidad y, en este caso, sí que sería incompatible la vida comunitaria con la vida conyugal. De igual manera, afirman que si la Iglesia abriera su mente en este tema y permitiera que los sacerdotes pudieran casarse, existirían más vocaciones, con lo que se acabaría en parte con la sequía vocacional que vive la Iglesia en el tiempo actual, y la vida sacerdotal sería mucho más atractiva para los jóvenes de hoy, pues *“actualmente no resulta nada atractivo para un joven, por muy religioso que sea y por mucha vocación y llamada que pueda sentir en su interior, dedicar su vida a Dios a través del sacerdocio, tal y como está montado este tema por la Iglesia.”*

- 2- **Demasiada jerarquización y estratificación.** Esta opinión es muy clara entre parte de los jóvenes objeto de estudio. Al escarbar un poco más en las motivaciones que tienen los jóvenes para pensar de esta manera, se observa un gran descontento con la manera en que está organizada internamente la Iglesia católica. Se admite que en una sociedad como la nuestra, en la que el triunfo de la democracia se ha hecho realidad en la totalidad de los sistemas políticos occidentales, la Iglesia debería tomar buena nota de ello y comenzar un proceso interno de cambio y democratización de sus órganos y estructuras, pues anda anclado aún en un sistema desfasado, muy jerarquizado y que marca fuertemente la división de estatus de la jerarquía eclesiástica, por un lado, y del conjunto de los fieles laicos (Pueblo de Dios), por otro lado. Según estos jóvenes no practicantes, a pesar de que el Concilio Vaticano II supone una transformación radical de la vida y el papel del laico dentro de la Iglesia católica, ésta no ha sido llevada a cabo de forma mayoritaria, pues el laico sigue teniendo un papel pasivo y secundario en la mayoría de los casos dentro del día a día de la vida parroquial. Los jóvenes lo relatan de la siguiente manera, según se propia experiencia del paso por parroquias y movimientos cristianos: *“El párroco o cualquiera de los curas eran quienes decidían siempre, y se llevaban a cabo las actividades que ellos mismos aprobaban. No existía ambiente democrático. Como mucho, algún catequista o persona más influyente*

*se le veía con más fuerza para hacer sombra de poder a los curas, pero eran muy pocos. En este sentido, la vida de la parroquia, por mi experiencia, está muy centralizada en los sacerdotes.*” Es decir, no tienen sensación de que todos los católicos sean iguales dentro de la Iglesia, ni mucho menos de que exista cierta democratización en ella. Es cierto que el Concilio Vaticano II realiza una gran labor de limpieza y actualización de la Iglesia en muchos aspectos, con el fin de adaptarla a los tiempos actuales, y en ella destaca el papel que se le otorga al laico dentro de la vida de la Iglesia, como corresponsable de la acción evangelizadora y pastoral, juntos con sacerdotes, religiosos y personas consagradas<sup>92</sup>. Pero no es menos cierto que, en muchos aspectos, no se ha pasado de la renovación teórica, sin llegar a ponerse en práctica los postulados del Vaticano II. En concreto en este tema, aunque no toda la Iglesia es así, ni mucho menos, no se ha avanzado todo lo que el Concilio impulsaba a avanzar, pues el laico aún sigue teniendo un papel secundario, como comentaban los propios jóvenes, en la vida de la Iglesia.

Asimismo, dentro de la jerarquía eclesiástica, también existe una gran rigidez estructural y jerarquización. De esta forma, no tienen el mismo estatus un párroco, sacerdote o religioso de a pie que un Obispo, un Cardenal o el Papa. Incluso la diferenciación interna es más exhaustiva, existiendo otras figuras como Arcipreste, Vicario General de Diócesis, Presidente de la Conferencia Episcopal, etc. Por tanto, la organización interna de la jerarquía también está muy marcada, lo cual es señalado igualmente por los jóvenes. Admiten en este sentido que debería existir también entre la jerarquía una mayor democratización, tanto en lo que supone la división interna de puestos y funciones, como en los procesos de elección de cargos en la estratificación eclesial. En palabras de los jóvenes, *“resulta claramente incoherente en una sociedad democrática como la nuestra el hecho de que los cargos de la Iglesia sean elegidos a*

---

<sup>92</sup> Ramos, Julio A.: *Teología Pastoral*. Salamanca: Sapientia Fidei. Biblioteca de autores cristianos, 1998.

*dedo por el Papa (Obispos, Cardenales). Esto supone una dictadura en toda regla. Además, la elección de Papa también deja mucho que desear, pues es realizada por los Cardenales, los cuales son elegidos por el propio Papa durante su mandato. Claro, esto supone un círculo vicioso en el cual las personas que tienen potestad para elegir un nuevo Papa gozan de la confianza del Papa o los Papas anteriores, al haber sido elegidos por ellos mismos, por lo que se encuentran en su misma línea de pensamiento y acción. De esta forma, el nuevo Papa será, salvo sorpresa mayúscula, de la línea del Papa anterior, con lo que se potencia la reproducción de las estructuras y una especie de endogamia en la que no tienen cabida otros sectores u otras formas de pensamiento al frente de la Iglesia.”* Como solución al respecto, los jóvenes señalan la posibilidad de abrir la elección de Papa y de otros cargos dentro de la Iglesia al conjunto de los fieles laicos, igual que se hace con los cargos políticos en un sistema democrático. De esta forma, se haría efectiva la democratización de la Iglesia y los laicos dejarían de tener un papel secundario en la vida de la Iglesia.

### **3- La Iglesia manipula a los católicos para ejercer control sobre ellos.**

Esta opinión negativa acerca de la Iglesia católica se deriva de la excesiva jerarquización y diferenciación interna existente, ya que los jóvenes no practicantes parten de la alta estratificación eclesial para explicar lo que ellos entienden como manipulación hacia el conjunto de fieles católicos para poder ejercer control moral sobre ellos. En sentido, en opinión de los jóvenes, la Iglesia, manifestada en la jerarquía eclesiástica, quiere a toda costa ejercer control sobre las mentes de los católicos, para imponerles una moral determinada y una forma concreta de entender la fe católica. Para ello, intenta la manipulación de los propios fieles, a través de la utilización de diversos chantajes de tipo emocional, como la amenaza del pecado y el mal que produce en la persona, o el castigo de Dios y el infierno –aunque estos temas están ya superados de forma mayoritaria, y constituyen más bien unas amenazas o chantajes de épocas pasadas-. En palabras de los propios jóvenes, *“la Iglesia y los curas intentan siempre llevarnos a su terreno, quieren tener*

*control moral sobre nuestra mente para que no seamos críticos con las normas y preceptos de la Iglesia y no existan escisiones internas, potenciando la imagen externa de una Iglesia unida, firme y sólida, estructurada fijamente sobre unos pilares básicos y fuertemente arraigados.*” De hecho, siguiendo con su propia argumentación, cuando un católico o grupo de católicos se salen del control de la Iglesia y ejercen una crítica sólida y activa antes ciertos preceptos eclesiales, son condenados a menudo por cargos influyentes de la jerarquía, por una actitud inapropiada y reprobable como miembros de la Iglesia.

- 4- **Está en continuo enfrentamiento con el gobierno y en la vida política del país.** Dicha afirmación, en principio, no tendría porqué ser negativa, pues la connotación de enfrentamiento con el gobierno y de presencia en la vida política del país, puede ser vista por ciertos sectores del catolicismo como algo positivo, al ser expresión de que la Iglesia lleva a cabo su misión profética de lucha por la transformación de las estructuras y de la vida social, al tiempo que con esta actitud evangeliza a lo más alejados al catolicismo y a la propia Iglesia. Sin embargo, los jóvenes universitarios de Granada que en materia religiosa se autocaracterizan como católicos no practicantes le han otorgado un matiz negativo a esta actividad política de la Iglesia, al afirmar que resulta molesto el continuo enfrentamiento de la jerarquía eclesiástica con el gobierno de turno, pues con esta actitud, lejos de ganar fieles, consiguen que cada vez más personas, especialmente jóvenes, se alejen de Dios y de la Iglesia, pues desde fuera, tanta disputa y enfrentamiento, tanto ambiente hostil, venden una imagen de lucha por el poder y el control moral sobre los católicos en determinados aspectos sociales, políticos o económicos. El peso del laicismo y la laicidad en nuestro país en los últimos años también ha sido tenido en cuenta por los jóvenes como impulsor de este continuo enfrentamiento de la Iglesia con el gobierno español pero en vez de buscar la conciliación y el diálogo, teniendo una actitud de apertura para buscar el entendimiento, se ha replegado y encerrado en sí misma, provocando el conflicto como arma de defensa ante los ataques laicistas del gobierno. Por lo tanto, y

en definitiva, la Iglesia española, a juicio de los jóvenes, no ha sabido gestionar la tendencia laicista de la sociedad actual y de la línea marcada por el gobierno español, gastando fuerzas y energías en defender a capa y espada cuotas de poder social en vez de cumplir su misión propia de evangelización y anuncio de la Palabra de Dios.

- 5- **Demasiados escándalos sexuales que desacreditan la imagen de la Iglesia.** El tema de los escándalos sexuales dentro de la Iglesia está en candente actualidad. Muchos son los casos que han aparecido en los últimos años en los Medios de comunicación de Masas de pederastia, abuso sexual de todo tipo por parte de sacerdotes y religiosos. Estos escándalos dañan sobremanera la imagen externa de la Iglesia católica, y así lo manifiestan estos jóvenes, que muestran una condena rotunda y sin fisuras ante este tipo de episodios de índole sexual. Asimismo, expresan su disgusto y disconformidad con el hecho de que la propia Iglesia no sea tan contundente a la hora de juzgar estos hechos, y trate en demasiadas ocasiones de encubrir, e incluso disculpar, dichos comportamientos injustificables por parte de la jerarquía. En opinión de los jóvenes, *“el Papa, como cabeza de la Iglesia, debería ser mucho más intransigente con este tipo de escándalos sexuales, y condenarlos públicamente y sin tapujos, castigando duramente a los sacerdotes que tengan estos comportamientos.”* Es cierto que no son casos mayoritarios y la tónica general de sacerdotes y religiosos no es esta, ni mucho menos; se trata, más bien, de casos aislados, pero que, por la gravedad de los mismos, tienen un fuerte eco y repercusión mediático, haciendo que se resquebraje la imagen de la Iglesia. En esta misma línea, los jóvenes no piensan ni mucho menos que todos los sacerdotes y religiosos sean así. Independientemente de que tengan una opinión positiva o negativa del clero, por lo general, no se les identifica exclusivamente por esta clase de comportamientos, salvo un pequeño grupo de jóvenes más radicales que sí identifican a sacerdotes y religiosos sobre todo con estos temas. En todo caso, según indican, *“los curas que aprovechan su sacerdocio para abusar de niños o de mujeres son personas enfermas que no merecen representar a una institución*

*como la Iglesia católica, por lo que deben ser expulsados y retirados de su sacerdocio para siempre.”* Igualmente, algunos jóvenes comentan que -sin ánimo de disculpar estos comportamientos, que son totalmente deplorables- si se les permitiera a los sacerdotes casarse y formar una familia, probablemente existirían menos casos relacionados con escándalos sexuales. No obstante, este comentario es puesto en tela de juicio por un nutrido grupo de jóvenes, que consideran que no tiene nada que ver una cosa con la otra, pues *“los sacerdotes que realizan estos actos no es por falta de actividad sexual, sino porque están desequilibrados psicológicamente y tienen una mente enferma. Por tanto, son enfermos.”*

#### **6- La Iglesia debe mostrarse más cercana a los problemas de la gente.**

La imagen que proyecta externamente la Iglesia, como institución, es una imagen fría y distante de la gran masa de fieles católicos y de aquellos que viven en peores condiciones y que, por definición, han de ser los predilectos y los que reciban una atención preferente por parte de la Iglesia. Así lo manifiestan, de manera general, los jóvenes no practicantes. Según su propia opinión, las actitudes antes comentadas de enfrentamiento con el gobierno, así como la alta estratificación eclesial, ayudan a proyectar una imagen social fría y distante de la Iglesia como institución de referencia para los católicos. A la jerarquía eclesiástica se la ve como poco asequible y no muy preocupada por los problemas reales de los católicos de a pie. Son personas de púlpito y retórica, pero de poca preocupación y escaso trabajo real por ayudar y mostrarse cercanos al conjunto de los fieles católicos. No obstante, estos jóvenes admiten que existe una gran parte de la Iglesia que se pone diariamente el mono de trabajo y actúa a favor de los más desfavorecidos, trabajando de manera cercana y comprometida con la gente sencilla, sin aspavientos ni golpes de pecho, pero *“por desgracia, la tónica general de la Iglesia, y en mayor medida conforme se avanza en el grado de estratificación, es la de una jerarquía burócrata, alejada de los problemas reales de la gente, y sin capacidad de empatizar con ellos. Sus palabras en muchas ocasiones distan demasiado de predicar*

*con el ejemplo, y acaban quedándose en bellos discursos, pero vacíos de hechos que los avalen. Muchas veces con la jerarquía, de manera especial Obispos y Cardenales, junto con aquellos sacerdotes que ocupan cargos de importancia en el organigrama interno de la Iglesia, se puede aplicar aquello de <haz lo que yo diga pero no hagas lo que yo hago>.”*

**7- Postura anticlerical.** Existe entre una gran parte de estos universitarios no practicantes una actitud anticlerical, que conlleva unas opiniones negativas respecto de la institución de referencia para el catolicismo. Esta postura anticlerical es, en realidad, una compilación de algunas de las opiniones recogidas anteriormente, y que hacen referencia a la jerarquización y diferenciación interna del clero, a los escándalos sexuales de sacerdotes y religiosos, a la imagen distante y poco cercana a los problemas reales de la gente, al ansia de poder y de control moral sobre los católicos... A pesar de que se intenta dejar claro en todo momento que hay de todo dentro del clero, a nivel general, estos jóvenes no miran con buenos ojos al estamento clerical, pues lo ven alejado del ideal vocacional católico de servicio y entrega a los demás, especialmente los más desfavorecidos, y de anuncio del Evangelio. Por el contrario, proyectan más una imagen de burócratas o funcionarios de la Iglesia, preocupados principalmente por ocupar un buen estatus dentro de la Iglesia y por obtener reconocimiento social.

**8- La Iglesia no practica lo que predica.** En este punto también nos hemos detenido anteriormente al profundizar en la opinión de los jóvenes sobre la distancia del clero con respecto a los problemas de la gente. Estos jóvenes opinan que la propia Iglesia, a través del clero, pierde mucho tiempo y energías, centrando su esfuerzo en demasiadas ocasiones en ofrecer discursos teóricos sobre moralidad, caridad, misión eclesial evangelizadora, etc. Sin embargo, le cuesta mucho más convertir esta teoría en acción práctica. En unas cuantas palabras: no practica lo que predica. No da ejemplo con su día a día de aquello que predica en los púlpitos de las iglesias y en los foros públicos de opinión y

comunicación. Esta falta de conexión entre las palabras y los hechos es reprendida de manera firme por los jóvenes no practicantes, pues *“lo que marca un estilo, lo que engancha a los demás e impulsa a vivir la fe católica, son los hechos, las acciones del día a día, los comportamientos ante los problemas reales de la gente, las actitudes ante las injusticias sociales... no las palabras bonitas pero vacías de contenido, porque al final, los hechos nos delatan, a todos nos dejan al descubierto.”*

**9- La Iglesia es demasiado rica y tiene demasiados bienes. Debería venderlos y dar el dinero a los pobres.** Esta opinión es uno de los clásicos cuando se habla de la Iglesia. Se alude casi siempre a los bienes que son propiedad de la Iglesia, el Vaticano principalmente, pero también las grandes catedrales y santuarios, los palacios arzobispales, etc. En este caso, los jóvenes no practicantes también van en esta misma línea de crítica a las riquezas de la institución eclesiástica. Pero no sólo hablan de los bienes propiedad de la Iglesia, sino que critican con fuerza también la opulencia con la que viven sacerdotes, obispos y cardenales: anillos de oro, coches de marcas caras, tecnología puntera, etc. Según estos jóvenes, viven, o al menos así lo aparentar, sin escatimar en gastos ni en recursos, con lo que no son un ejemplo de sencillez, humildad y pobreza para el conjunto de los católicos. En este punto se vuelve a la máxima de que no practican lo que predicán. Asimismo, se señala que la Iglesia debería desprenderse de estos bienes y posesiones, vendiéndolos para donar el dinero a los más necesitados y paliar así y de alguna manera, las necesidades de los países más pobres. Sería, afirman, *“todo un gesto ejemplar”* por parte de la propia Iglesia, con el que ganarían gran parte de la credibilidad perdida por su forma de vida alejada de la austeridad y la sencillez.

Hasta aquí las opiniones negativas de los jóvenes universitarios de Granada, no practicantes en materia religiosa, en torno a la institución eclesiástica. Más allá de la visión negativa de la Iglesia, existe también una visión positiva acerca de la propia Iglesia, además de una opinión neutra, que señala simplemente que la Iglesia es la institución de referencia para el

católico, aunque no obstante, el señalar a la Iglesia como referente del catolicismo significa otorgarle la importancia institucional que realmente tiene, de lo cual se deriva que no puede existir la religión católica sin la referencia de la Iglesia institucional.

En cuanto a la visión positiva argumentada a favor de la Iglesia católica, se destaca la gran labor social que realiza, sobre todo a favor de las personas más necesitadas. Esta visión positiva entra en profunda contradicción con la óptica negativa aludida anteriormente, que denunciaba las riquezas de la institución e instaba a la jerarquía a vender sus posesiones y dar el dinero a los pobres, dando así ejemplo para el conjunto de fieles católicos. Por tanto, un grupo de jóvenes enfatiza la labor social y comprometida de la Iglesia con aquellos que menos tienen, mientras que otro grupo remarca la opulencia eclesial y el poco compromiso con los pobres.

Los jóvenes que destacan la gran labor social de la Iglesia opinan que a pesar de las contradicciones internas de la institución, de los problemas y escándalos que están saliendo a la luz, de la rígida división de puestos y estatus y, en general, de todas sus sombras, existe una continua acción social a favor de los más desfavorecidos, que ayuda en gran parte a paliar las necesidades de aquellos que menos tienen, a través de organizaciones católicas como Cáritas, Manos Unidas y otras más específicas ligadas a distintos movimientos católicos y congregaciones religiosas. De hecho, Cáritas es el mejor ejemplo de esta labor social, pues trabaja a nivel parroquial o interparroquial y en conexión con la diócesis, realizando, entre otras, algunas funciones como recogida de ropa usada y creación de roperos para la gente con mayor necesidad, seguimiento a familias con graves problemas económicos, ayudándoles con algunos pagos como el de la electricidad, el gas, el agua o incluso el alquiler, bolsa de empleo dirigida a personas sin trabajo y en situación de riesgo de exclusión social (se está ofreciendo mucho empleo a inmigrantes como cuidadores de personas mayores o empleadas de hogar),

talleres y cursos de formación, inserción sociolaboral, habilidades sociales, etc.<sup>93</sup>

Cáritas es ensalzada por estos jóvenes como modelo de organización dedicada al servicio de las necesidades de los más pobres. Según señalan, *“además, lo bueno que tiene Cáritas es que está implantada en la parroquias y los curas también se implican con ella. Es un trabajo en equipo de Iglesia y un verdadero ejemplo de compromiso cristiano con el más necesitado.”*

Aparte de la labor de Cáritas y otras organizaciones católicas, estos jóvenes también destacan el trabajo callado pero de suma importancia que realizan algunos sacerdotes en zonas marginales y conflictivas, en las que priman graves problemas sociales como drogas, delincuencia, marginación social, desestructuración familiar, absentismo y fracaso escolar, paro, etc. *“Estos sí son verdaderos curas”*, señala más de un joven, destacando que huyen de las comodidades y de vivir bien por implicarse en estos contextos difíciles, ganándose el respeto y la admiración de la gente y dando su vida en una entrega generosa por los demás. En palabras de algunos de los jóvenes, *“estos curas no salen en las noticias ni son conocidos a nivel mediático, pues siempre se saca el lado negativo de la Iglesia, eso parece que sí es noticia. Pero hay curas que dan su vida y se comprometen firmemente por los más necesitados. Ellos son el verdadero ejemplo a seguir para todos los cristianos. Ellos son también la verdadera Iglesia a la que hay que seguir, lo demás son más bien anti- testimonios.”*

Finalmente, estos jóvenes hacen extensible su reconocimiento a los sacerdotes, religiosos y laicos que se van de misiones a los países del Sur, huyendo de las comodidades que tienen aquí y viviendo en situaciones muy conflictivas, de penuria económica, inestabilidad política y social, etc. *“Ellos son otro modelo a seguir.”*

---

<sup>93</sup> VV.AA.: *El voluntariado en Cáritas*. Madrid: Cáritas Española Editores, 2011.

Por otra parte, continuando con las opiniones en torno a la Iglesia católica, los jóvenes que han formado parte de la muestra en el trabajo cuantitativo han respondido a una serie de valoraciones cerradas acerca de la Iglesia. En esta ocasión ya no se parte de la opinión y el diálogo de los jóvenes, sino de su valoración acerca de determinadas afirmaciones establecidas sobre la propia Iglesia, que nos sirven para complementar y acentuar, si procede, las opiniones anteriores.

En primer lugar, se alude a la siguiente afirmación: *la Iglesia es la referencia para los católicos*. El 43,4% se muestra parcialmente en desacuerdo con dicha afirmación, por lo que mayoritariamente no sienten a la Iglesia como vínculo institucional del catolicismo; no es el pilar de referencia para los jóvenes, si bien no es una opinión rotunda y plena. Mientras tanto, sólo el 9,4% se muestra totalmente de acuerdo, admitiendo plenamente a la Iglesia como referente católico. Véase tabla 16.

**Tabla 16. La Iglesia es la referencia para los católicos.**

<b>Es la referencia para los católicos</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>160</b>	<b>25,9</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>268</b>	<b>43,4</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>132</b>	<b>21,4</b>
Totalmente de acuerdo	<b>58</b>	<b>9,4</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación se presenta esta valoración eclesial: *Las normas de la Iglesia ayudan a vivir a los hombres y mujeres más moralmente*. De nuevo, la mayoría de la muestra (45,5%) se muestra parcialmente en desacuerdo, de lo que se deriva una visión negativa de las normas y preceptos eclesiales. En este sentido, el 61,7% se mantiene en desacuerdo con esta afirmación, ya sea de manera total o parcial. Por el contrario, sólo un 38,3% está de acuerdo (de forma parcial o total) con la validez de las normas de la Iglesia para vivir con una mayor moralidad. Véase tabla 17.

**Tabla 17. Sus normas ayudan a vivir al hombre más moralmente.**

<b>Sus normas ayudan a vivir al hombre más moralmente</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>100</b>	<b>16,2</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>281</b>	<b>45,5</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>185</b>	<b>29,9</b>
Totalmente de acuerdo	<b>52</b>	<b>8,4</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

En tercer lugar, se presenta la afirmación: *La Iglesia tiene demasiada rigidez moral*. En esta ocasión, mayoritariamente los jóvenes están de acuerdo, total o parcialmente (75,1%), mientras que llama la atención que nadie afirma estar completamente en desacuerdo, lo que nos indica que estos jóvenes universitarios de Granada no practicantes son muy críticos ante las cuestiones eclesiales que tienen que ver con la moral. En la tabla 18 se presentan los datos.

**Tabla 18. La Iglesia tiene demasiada rigidez moral.**

<b>Tiene demasiada rigidez moral</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>224</b>	<b>36,2</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>240</b>	<b>38,8</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>154</b>	<b>24,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Respecto de la opinión acerca de si *la Iglesia está anticuada en materia de moral sexual*, los jóvenes vuelven a mostrarse ampliamente de acuerdo, con un porcentaje en esta ocasión incluso superior al de la rigidez moral. Un 87,2% se posiciona a favor de esta valoración eclesial, de manera parcial o total. Por lo cual, queda claro que, en opinión de estos jóvenes, la Iglesia debe actualizarse y abrir su mente en estos temas para adaptarse a los tiempos

actuales. De nuevo en esta ocasión, ningún joven se muestra completamente en desacuerdo con la afirmación que nos ocupa. Véase tabla 19.

**Tabla 19. Mantiene posturas anticuadas en moral sexual.**

<b>Mantiene posturas anticuadas en moral sexual</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>251</b>	<b>40,6</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>288</b>	<b>46,6</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>79</b>	<b>12,8</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La valoración que admite que *la Iglesia se mete demasiado en política* ha sido apoyada mayoritariamente por los jóvenes (35,6% totalmente de acuerdo y 41,3% parcialmente de acuerdo). Como se ha reflejado en páginas anteriores, esta opinión, aunque puede tener un matiz positivo, destaca por la visión negativa que se tiene de tal acción eclesial. Mientras tanto, sólo el 23,1% se muestra en desacuerdo con esta afirmación. En la tabla 20, a continuación se recogen los datos.

**Tabla 20. La Iglesia se mete demasiado en política.**

<b>Se mete demasiado en política</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>220</b>	<b>35,6</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>255</b>	<b>41,3</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>125</b>	<b>20,2</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>18</b>	<b>2,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La siguiente afirmación es: *La Iglesia es rica y tiene demasiado dinero*. En esta ocasión, el 32,5% se muestra totalmente de acuerdo y el 44,3% parcialmente de acuerdo, mientras que ningún joven se muestra completamente en desacuerdo y sólo el 23,1% está parcialmente en

desacuerdo. Por lo tanto, es mayoritaria la postura que ve excesivas la riqueza y las posesiones de la Iglesia. Véase tabla 21.

**Tabla 21. La Iglesia es rica y tiene demasiado dinero.**

<b>Es rica y tiene demasiado dinero</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>201</b>	<b>32,5</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>274</b>	<b>44,3</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>143</b>	<b>23,1</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

En la misma línea de valoraciones anteriores, como la de la rigidez moral y las posturas desfasadas en moral sexual, los jóvenes de la muestra están total o parcialmente de acuerdo (74,1%) con la siguiente afirmación: *la Iglesia se aferra demasiado a las tradiciones del pasado*. Mientras que la opinión contraria a tal afirmación sólo se manifiesta en el 25,9%. Véase tabla 22.

**Tabla 22. La Iglesia se aferra demasiado a las tradiciones del pasado.**

<b>Se aferra demasiado a las tradiciones del pasado</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>170</b>	<b>27,5</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>288</b>	<b>46,6</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>132</b>	<b>21,4</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>28</b>	<b>4,5</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Ante la valoración: *La Iglesia no practica lo que predica*, el 31,7% se muestra totalmente de acuerdo y el 34,6% parcialmente de acuerdo, prevaleciendo, por tanto, la imagen de incoherencia entre las palabras y los hechos por parte de la Iglesia. Sólo uno de cada tres jóvenes (33,7%) no se muestra en sintonía con opinión acerca de la Iglesia. En la tabla 23 quedan recogidos los datos.

Tabla 23. La Iglesia no practica lo que predica.

<b>No practica lo que predica</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>196</b>	<b>31,7</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>214</b>	<b>34,6</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>179</b>	<b>29</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>29</b>	<b>4,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La siguiente opinión valorativa sobre la Iglesia afirma lo siguiente: *Existe mucha jerarquía; las decisiones siempre las toman los mismos*. El grado en que los jóvenes se sienten identificados con esta afirmación, de forma parcial o total, es muy alto, concretamente de un 87%. De hecho, es otro de los clásicos al hablar de la Iglesia, quedando aquí refrendado con este dato. Por lo demás, el 13% restante opina de forma contraria. Véase tabla 24.

Tabla 24. La Iglesia está muy jerarquizada.

<b>Existe mucha jerarquía; las decisiones siempre las toman los mismos</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>290</b>	<b>46,9</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>248</b>	<b>40,1</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>61</b>	<b>9,9</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Los jóvenes no practicantes también opinan mayoritariamente que *los obispos y sacerdotes no se implican lo suficiente con los problemas de la gente*. El 35,4% está completamente de acuerdo con ello y el 45,8% lo está de forma parcial. Sólo el 18,8% opina de forma contraria. Véase tabla 25.

Tabla 25. Los obispos y sacerdotes no se implican con los problemas de la gente.

<b>Los obispos y sacerdotes no se implican en los problemas de la gente</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	219	35,4
Parcialmente de acuerdo	283	45,8
Parcialmente en desacuerdo	107	17,3
Totalmente en desacuerdo	9	1,5
Total	618	100

Fuente: Elaboración propia.

Muchas veces se comenta también entre el conjunto de católicos que *la Iglesia no lucha todo lo que debiera contra los escándalos sexuales que afectan a sacerdotes y religiosos*. De hecho, los jóvenes no practicantes se han referido a esto al ser preguntados por su opinión acerca de la institución eclesial, la cual hemos explicado en páginas anteriores. Ahora, ante esta afirmación, el 47,4% admite estar completamente de acuerdo y el 36,4% parcialmente de acuerdo. El resto, 16,2%, se encuentra parcial o totalmente en desacuerdo, al pensar que la Iglesia sí se implica en la lucha contra estos escándalos sexuales. En la tabla 26 se presentan estos datos.

Tabla 26. No lucha todo lo que debiera contra los escándalos sexuales.

<b>No lucha todo lo que debiera contra los graves escándalos sexuales de sacerdotes</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>293</b>	<b>47,4</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>225</b>	<b>36,4</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>79</b>	<b>12,8</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>21</b>	<b>3,4</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La siguiente valoración acerca de la Iglesia es positiva: *Los laicos tenemos presencia y participación en la Iglesia*. En este caso, las posturas de acuerdo o en desacuerdo se encuentran bastante igualadas, si bien es algo superior el porcentaje de jóvenes que no se muestran en sintonía con esta afirmación (53,2%, total o parcialmente en desacuerdo) que el que está de acuerdo con ella (46,8%, total o parcialmente de acuerdo). Llama la atención que a pesar de las críticas a la Iglesia por la excesiva jerarquización y control de los sacerdotes, obispos y cardenales sobre el conjunto de fieles, prácticamente la mitad de estos jóvenes piensen que los laicos son protagonistas también de la Iglesia, y no meros actores secundarios. Véase tabla 27.

**Tabla 27. Los laicos tenemos presencia y participación en la Iglesia.**

<b>Los laicos tenemos presencia y participación en la Iglesia</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>80</b>	<b>12,9</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>209</b>	<b>33,8</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>270</b>	<b>43,7</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>59</b>	<b>9,5</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, otra afirmación positiva sobre la Iglesia, que sirve de contrapunto a la visión negativa de la falta de preocupación y entrega de la jerarquía por los más necesitados, es la siguiente: *La Iglesia ayuda y se preocupa por los pobres y marginados*. En coherencia con la opinión mayoritaria de los jóvenes acerca de la falta de compromiso del clero por los problemas de la gente, ahora el 73,2% se muestra total o parcialmente en desacuerdo con esta valoración eclesial, mientras que existe un 26,8% de jóvenes que, al estar de acuerdo con ella, ya sea de forma parcial o total, mantienen la óptica positiva de la gran labor social realizada por la Iglesia, apuntada y desarrollada en páginas anteriores. Véase tabla 28.

**Tabla 28. La Iglesia ayuda y se preocupa por los pobres y marginados.**

<b>Ayuda y se preocupa de los pobres y marginados</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>58</b>	<b>9,4</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>394</b>	<b>63,8</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>156</b>	<b>25,2</b>
Totalmente de acuerdo	<b>10</b>	<b>1,6</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La próxima valoración eclesial es la siguiente: *La Iglesia defiende tradiciones y valores culturales*. En este caso, al volver a mostrar una opinión positiva sobre la Iglesia, la mayoría de los universitarios de Granada no practicantes vuelven a manifestar su desacuerdo con tal afirmación de forma mayoritaria, pues el 18,9% está totalmente en desacuerdo con ella y el 51,8% parcialmente en desacuerdo. Por lo tanto, no valoran positivamente la herencia cultural católica ni las tradiciones que tienen su origen en el catolicismo. Mientras tanto, el 29,3% se muestra total o parcialmente de acuerdo. En la tabla 29, a continuación, se recogen los datos.

**Tabla 29. La Iglesia defiende tradiciones y valores culturales.**

<b>Defiende tradiciones y valores culturales</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>117</b>	<b>18,9</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>320</b>	<b>51,8</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>151</b>	<b>24,4</b>
Totalmente de acuerdo	<b>30</b>	<b>4,9</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación se afirma: *La Iglesia ofrece una buena educación a niños y jóvenes*. Es una valoración eclesial positiva y muy interesante, pues anteriormente, en el diálogo con los jóvenes no había salido este tema de la educación en centros católicos. Prácticamente, 3 de cada 4 jóvenes no practicantes (74,8%) admiten estar total o parcialmente de acuerdo con esta valoración, lo que quiere decir que evalúan positivamente la educación que se

ofrece en los centros privados o concertados católicos. A pesar de su manifiesta disconformidad y crítica hacia la Iglesia por otros muchos aspectos, en el tema de la educación sale bien parada, ya sea por la experiencia propia o por lo observado de terceras personas<sup>94</sup>. Por lo demás, el 25,2% restante se muestran en desacuerdo con tal afirmación, ya sea de forma parcial o total. Véase tabla 30.

**Tabla 30. La Iglesia ofrece una buena educación a niños y jóvenes.**

<b>Ofrece una buena educación a los niños y jóvenes</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>116</b>	<b>18,8</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>346</b>	<b>56</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>127</b>	<b>20,6</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>29</b>	<b>4,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La siguiente afirmación respecto de la Iglesia dice así: *Se sabe adaptar a los tiempos actuales*. En sintonía con la opinión anterior de gran parte de los jóvenes, que admitía encontrar a la Iglesia desfasada en aspectos referentes, sobre todo, a la moral sexual, ahora el 71,5% se muestra total o parcialmente en desacuerdo con la afirmación que nos ocupa, siendo del 28,4% el porcentaje de jóvenes que está de acuerdo con ella. Véase tabla 31.

**Tabla 31. La Iglesia se sabe adaptar a los tiempos actuales.**

<b>Se sabe adaptar a los tiempos actuales</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente de acuerdo	<b>28</b>	<b>4,5</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>148</b>	<b>23,9</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>269</b>	<b>43,5</b>
Totalmente en desacuerdo	<b>173</b>	<b>28</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

<sup>94</sup> En este tema nos detendremos en profundidad más adelante, al hablar de los centros educativos de procedencia de los jóvenes universitarios de Granada que en materia religiosa se consideran católicos no practicantes.

A continuación, una afirmación aprendida desde pequeños mediante el proceso de socialización religiosa y reproducida constantemente por diferentes organismos y estructuras de la Iglesia: *La Iglesia somos todos*. Esta afirmación contrasta con la excesiva jerarquización y control ejercido por parte de sacerdotes, obispos, cardenales y, en última instancia, el Papa. Aunque, no obstante, el hecho de que la Iglesia se encuentre jerarquizada no significa que todos los católicos no formen ni se sientan parte de ella. Otra cosa ya es la manera en que el conjunto de católicos forma parte de la propia Iglesia, para lo cual hay que retomar una de las afirmaciones anteriores, en la que se decía que los laicos tienen presencia y participación en la Iglesia. En cierto modo, esta afirmación y la que nos ocupa se complementan.

Pues bien, el 40,8% se encuentra parcialmente de acuerdo con la expresión: *La Iglesia somos todos*. A su vez, el 12,9% se muestra totalmente de acuerdo, lo que significa que el 53,7% de los jóvenes expresa un pensamiento en sintonía que dicha afirmación. Sin embargo, el porcentaje que no está de acuerdo (total o parcialmente) es bastante elevado, concretamente del 46,3%, lo que nos indica que no existe un pensamiento ampliamente dominante al respecto (véase tabla 32), al igual que ocurría anteriormente con la afirmación: *Los laicos tenemos presencia y participación en la Iglesia*.

**Tabla 32. La Iglesia somos todos.**

<b>La Iglesia somos todos</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>48</b>	<b>7,8</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>238</b>	<b>38,5</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>252</b>	<b>40,8</b>
Totalmente de acuerdo	<b>80</b>	<b>12,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, la última afirmación sobre la Iglesia dice así: *Los Medios de Comunicación ofrecen una imagen deformada de la Iglesia para atacarla*. Es también un tema interesante que se encuentra muy de actualidad, a raíz de la

laicidad y el laicismo en España, y de qué manera los Medios de Comunicación de Masas están tomando parte en estos fenómenos, adoptando posturas críticas en contra de la Iglesia o, por el contrario, a favor de ella. El 58,3% de los jóvenes de la muestra están de acuerdo, ya sea de manera parcial o total, con tal afirmación, por lo que, mayoritariamente, se considera que los *mass media* están actuando de forma partidista en contra de la institución eclesial, ofreciendo una imagen de ella que, aunque cierta, no se corresponde con toda la Iglesia ni con el sentir católico general. Este dato es interesante, pues aunque estos jóvenes se han mostrado muy críticos con ciertos aspectos de la Iglesia, reconocen ahora con esta afirmación que no toda la Iglesia es así, sino que dentro de la institución existen acciones positivas. Por lo demás, el resto de jóvenes, que constituyen el 41,7%, se muestra total o parcialmente en desacuerdo. A continuación, en la tabla 33 se recogen los datos estadísticos referentes a la afirmación que nos ocupa.

**Tabla 33. Los *mass media* ofrecen una imagen deformada de la Iglesia para atacarla.**

<b>Los Medios de Comunicación ofrecen una imagen deformada de la Iglesia para atacarla</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Totalmente en desacuerdo	<b>53</b>	<b>8,6</b>
Parcialmente en desacuerdo	<b>205</b>	<b>33,2</b>
Parcialmente de acuerdo	<b>283</b>	<b>45,8</b>
Totalmente de acuerdo	<b>77</b>	<b>12,5</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Ante la importancia de este ítem, se ha querido profundizar más en él a través de los grupos de discusión, obteniendo la conclusión arriba mencionada. El sentir general de estos jóvenes alude a la imposibilidad de generalizar en torno a la Iglesia o a la jerarquía en función de unos comportamientos que, aunque deplorables, son individuales y aislados. Pero *“los Medios de Comunicación, ante cualquier aspecto negativo de la Iglesia, aprovechan para meter cizaña contra ella, y sacar a la luz trapos sucios de la jerarquía, generalizando acerca de la Iglesia y, lo que es peor, manipulando y favoreciendo a que el conjunto de la sociedad tenga una visión negativa de la*

*Iglesia.” Otro joven continúa diciendo: “Es verdad que la Iglesia, manifestada en los curas, tiene comportamientos que son inadmisibles y, de hecho, aquí los estamos criticando duramente, pero también hay parte de la Iglesia que trabaja duro y de forma sencilla, sin aspavientos, realizando una gran labor a favor de la gente, especialmente de aquellos que tienen menos y, por tanto, necesitan más atención, trabajo y dedicación. Pero lo que ocurre es que eso no es noticia, eso no vende y, por lo tanto, no lo explotan los medios. Pero igual que existe una cosa existe también la otra, aunque los Medios la silencien.”* Igualmente varios jóvenes más admiten que en general los curas no les gustan, a pesar de que los hay muy buenos y trabajadores, pero la mayoría se muestran distantes e, incluso, prepotentes, pero *“de ahí a pensar que todos los curas son unos pederastas, unos homófobos o unos violadores, hay una gran diferencia.”*

Por tanto, en general, y aunque hay voces a favor de los Medios de comunicación en este sentido, se piensa que los propios Medios no son objetivos ni ecuanímenes con la Iglesia, tomando partido contra ella al aprovechar cualquier noticia negativa o cualquier escándalo dentro de la propia Iglesia para generalizar el comportamiento y las actitudes de la jerarquía eclesiástica.

### **3.2.5. Importancia de la Iglesia dentro de la religión católica.**

Los jóvenes universitarios de Granada que en materia religiosa se consideran católicos no practicantes han valorado la importancia que para ellos tiene la Iglesia dentro de la religión católica.

Como ha quedado claro con la variedad de opiniones expresadas, tanto positivas como negativas, acerca de la institución eclesial, la valoración de la Iglesia es plural entre estos jóvenes, si bien destacan las opiniones negativas sobre las positivas, aun dejando claro que existen cosas y aspectos dignos de mención dentro de la Iglesia, al tiempo que se observa una distancia prudencial entre los jóvenes alejados de la práctica eclesial y la propia Iglesia, en coherencia con su posición de no practicantes. Esto se refleja en que

mayoritariamente estos jóvenes no creen en la Iglesia (como queda reflejado en páginas anteriores en la tabla 13).

Ante esto, parece evidente que la importancia que le dan los jóvenes no practicantes a la institución eclesial dentro del catolicismo no ha de ser muy significativa. Al valorar de 0 a 10 la importancia de la Iglesia, nos encontramos con una media de 4,85. Es decir, no llega al aprobado, aunque se queda rozándolo, lo que nos indica que, efectivamente, como se intuía, la importancia que se le otorga a la Iglesia dentro de la religión católica es bastante relativa, no siendo, ni mucho menos, fundamental.

Evidentemente, si la esencia del católico no practicante se define por la autonomía y la independencia con respecto a la Iglesia, potenciando la vivencia de la fe de manera individual y alejándose de la institución, ésta no puede ser considerada fundamental para vivir y profesar el catolicismo por parte del grupo de no practicantes. Contrariamente a lo que marca la línea oficial del catolicismo, para los jóvenes no practicantes no sólo se puede vivir la fe católica sin la mediación institucional de la Iglesia, sino que, además, esta fe puede ser profunda y consistente, siendo cuidada y potenciada de manera individual, fuera del control de la jerarquía como expresión de la Iglesia.

De esta manera, la Iglesia tiene una importancia moderada, ni mucho menos fundamental. Ahora bien, en opinión de estos jóvenes, *“la Iglesia también tiene sus cosas buenas y en muchas ocasiones ayuda a numerosas personas a encontrarse con Dios y vivir su fe profundamente.”* Por lo cual, tampoco se infravalora o minimiza la importancia de la Iglesia, ni se la discrimina, de ahí la media de puntuación obtenida, muy cercana al aprobado.

De hecho, la puntuación que ha obtenido mayor representatividad entre los jóvenes de la muestra ha sido el 6, con un 21%, seguido muy de cerca por el 5, con un 20,9%. Sin embargo, las puntuaciones más altas tienen porcentajes menores que las puntuaciones más bajas, de ahí la media final. En este sentido, destaca el porcentaje del 9,5% que ha valorado esta importancia de la Iglesia con un 1, desacreditando prácticamente por completo a la

institución eclesial. De igual manera, es subrayable también el hecho de que los valores extremos, tanto por arriba como por abajo, no hayan obtenido representación alguna. Véase tabla 34.

**Tabla 34. Importancia de la Iglesia en la religión católica según escala de 0 a 10.**

<b>De 0 a 10 importancia de la Iglesia dentro de la Religión Católica</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
1	<b>59</b>	<b>9,5</b>
2	<b>46</b>	<b>7,4</b>
3	<b>62</b>	<b>10</b>
4	<b>68</b>	<b>11</b>
5	<b>129</b>	<b>20,9</b>
6	<b>130</b>	<b>21</b>
7	<b>58</b>	<b>9,4</b>
8	<b>37</b>	<b>6</b>
9	<b>29</b>	<b>4,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.



## 4. FORMA DE VIVIR LA RELIGIÓN CATÓLICA.

### 4.1. Introducción.

La forma de vivir el catolicismo que tienen los católicos no practicantes, en principio, ha de ser diferente a la de los practicantes, principalmente porque estos últimos basan su vivencia de la fe en las prácticas y ritos católicos en comunidad. Asimismo, el católico practicante no privatiza ni esconde su fe, sino que la lleva a todos los ámbitos de su vida, procurando que su experiencia de fe sea el centro de su actuar en la vida social, y sea también lo que configure sus relaciones, sus pensamientos, sus valores y su actuar. En definitiva, la vida del católico practicante queda, desde la teoría, fuertemente condicionada por su identidad de católico y su experiencia y vivencia de la fe. Sin embargo, la forma de vivir la religión católica por parte del no practicante varía sustancialmente, pues prescinde de la Iglesia y la comunidad, estableciendo una relación con Dios sin mediaciones. Esto le lleva a mantener viva y cuidar su fe apartándose de los ritos católicos tradicionales, y potenciando la individualidad de la fe y la relación directa con Dios, marginando para ello el concepto de comunidad. De esta forma, siempre desde el plano teórico, el no practicante suele mantener su identidad católica más invisible a la sociedad que el practicante, tendiendo a una mayor privatización de la fe. Pero, por supuesto, si esta fe está fuertemente solidificada, configura y condiciona también la vida del no practicante, en todos los ámbitos de su realidad social. En esto, *a priori*, no existen diferencias entre los practicantes y los no practicantes, sino más bien en cómo es la fe de la persona, esto es, si es una fe fuerte, bien cimentada y que desemboca en el compromiso cristiano, o si por el contrario se trata de una fe que se resquebraja al más mínimo escollo, inestable y superficial.

A continuación vamos a centrar nuestro interés en el análisis de la manera que tiene el joven universitario de Granada, que en materia religiosa se considera católico no practicante, de vivir la fe católica, atendiendo a la influencia del catolicismo en su vida social, a la opinión e importancia de la religión católica en la globalidad de su vida, y a la manera de cuidar y fomentar

su fe, o los medios que utiliza para ello, y la importancia que todo esto tiene para el mantenimiento de la propia fe.

#### **4.2. Influencia de las creencias religiosas en el conjunto de la vida social.**

Las creencias religiosas y, por tanto, la vivencia y experiencia de la fe católica pueden tener o no repercusión en el conjunto de la vida social del joven católico no practicante, dependiendo, en primer lugar, del nivel de profundización de la propia fe y, en segundo lugar, de su grado de privatización. En realidad, las creencias religiosas siempre influyen a nivel social, pues canalizan y condicionan los valores, formas de pensamiento, de acción y de actuación de la persona, una vez que la religión se convierte en un agente de socialización en la vida del individuo. Lo que ocurre es que a veces la fe es tan frágil, inestable y superficial que esta repercusión religiosa a nivel social apenas es visible, por lo que se habla en estos casos de que no existe influencia de la fe en la vida social del individuo.

Al centrarnos en los jóvenes universitarios no practicantes del presente estudio, para conocer si su fe influye o tiene repercusión a nivel social, se les ha preguntado si ellos sienten que la vivencia de su fe afecta o influye de alguna manera en cuatro aspectos básicos de la vida en sociedad: en su relación con los demás (dimensión relacional), en su opinión acerca de determinados temas de carácter moral (dimensión moral), en sus actitudes y comportamientos sociales (dimensión social), y en sus preferencias políticas (dimensión política).

En primer lugar, al tratar la dimensión relacional, se observa que la fe de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes no es determinante a la hora de relacionarse con los demás. Prácticamente dos de cada tres jóvenes (65,9%) admite que sus creencias no influyen en la relación que mantienen con los demás. Sin embargo, sólo el 31,1% señala la existencia de una repercusión

o influencia de la fe católica en la forma de relacionarse con otras personas. El 3,1% restante tiene dudas o prefiere no contestar. Véase tabla 35.

**Tabla 35. Influencia de las creencias religiosas en la relación con los demás.**

<b>¿Tus creencias influyen en tu relación con los demás?</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>192</b>	<b>31,1</b>
No	<b>407</b>	<b>65,9</b>
Ns/Nc	<b>19</b>	<b>3,1</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Al profundizar un poco más en esta cuestión encontramos una opinión mayoritaria entre los jóvenes, aludiendo a la falta de conexión entre la fe, que es algo privado e individual –según lo entienden ellos mismos-, y las relaciones sociales. Según se afirma, las creencias van por un lado -y le sirven a los jóvenes a nivel individual para fortalecer su propia identidad a través de la fe-, y las relaciones sociales que se establecen dentro de cualquier contexto van por otro lado. Esta opinión alude de forma implícita a la privatización de la fe, puesto que si ésta no afecta a la dimensión relacional de la persona es porque no arrastra consecuencias o efectos sociales, debido a que queda relegada al ámbito personal y privado de la persona. Esto es, el joven no practicante vive su fe como parte de su vida privada y apenas deja que esta fe salga a la luz en el terreno social. Una de las opiniones más significativas al respecto dice así: *“Yo creo y tengo fe, pero esta fe es mía personal, y no la comparto con casi nadie. Muy pocas veces hablo de estas cosas con los demás, salvo que tenga la suficiente confianza con ellos. Y, por supuesto, creo que no me influye para nada a la hora de relacionarme con los demás el que tenga fe o no la tenga. De hecho, la mayoría de la gente con la que me relaciono no sabe que soy creyente e intento mantener viva mi fe, y la forma en que yo me relaciono con los demás creo que no difiere de aquella que tienen los que no creen. Es más importante en la relación con los demás ser buena persona, y portarse bien con ellos, pero eso es independiente de la fe, ya que tiene que ver con los valores humanos.”*

Obviamente, como se corresponde con los datos antes mencionados, no todos los jóvenes opinan de la misma manera. Existe un grupo de jóvenes, aunque no sean mayoría, que admiten que su fe sí les influye en su relación con los demás, debido a que la fe les otorga una forma de pensamiento distintiva, así como unos valores concretos y específicos y, sobre todo, una escala de preferencias, opuesta a las que tiene el mundo de forma predominante, a la hora de relacionarse con otras personas. Algunos jóvenes lo expresan de la siguiente manera: *“El ser católico y tener fe supone acercarte a los demás de forma diferente, teniendo presentes los valores del Evangelio, intentando no discriminar a ninguna persona, sino más bien lo contrario, acogiendo a todos por igual, con sencillez y humildad, sin pisotear a nadie, sin acercarte a ninguna persona por interés propio. Significa también olvidar todo tipo de violencia en las relaciones humanas, y dejarse llevar por los sentimientos de bondad, reconciliación y perdón, acogida, amistad y amor, honradez, etc. (...) Es verdad que estos sentimientos y valores no son propios exclusivamente de los católicos, pero en el creyente se distinguen por ir impregnados de un estilo diferente, marcado por el sello de Jesús.”*

Sin embargo, esto para muchos no deja de ser teoría, pues en un plano teórico sí se debería notar el influjo de la fe católica en las relaciones sociales, pero en la práctica, la gran mayoría de los católicos, ya sean practicantes o no, no sacan a la luz sus creencias cuando se encuentran en el terreno social de las relaciones con los demás, relegándolas al ámbito privado de las ideas, valores y pensamientos individuales. Es por ello, principalmente, por lo que mayoritariamente los jóvenes universitarios no practicantes de nuestro estudio han señalado la ausencia de influencia de la fe católica en su relación con otras personas.

En segundo lugar, en lo referente a la dimensión moral, de nuevo la mayoría de los jóvenes -y con un porcentaje muy similar al de las relaciones sociales, en concreto del 66,7%- ha indicado que sus creencias religiosas no influyen en su opinión acerca de determinados temas de carácter moral. Mientras tanto, el 31,7% afirma que sí existe influencia de la fe en la moral de

la persona, quedando el 1,6% sin responder a la pregunta, por desconocimiento o falta de implicación. Véase tabla 36.

**Tabla 36. Influencia de las creencias religiosas en la moral de la persona.**

<b>¿Tus creencias influyen en tu opinión acerca de determinados temas morales?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>196</b>	<b>31,7</b>
<b>No</b>	<b>412</b>	<b>66,7</b>
<b>Ns/Nc</b>	<b>10</b>	<b>1,6</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

En este punto, a pesar de los porcentajes, los jóvenes son bastante radicales al respecto, puesto que el sentir general alude al desacuerdo con respecto a las normas de la Iglesia en materia de moral. Y si no existe conexión en este punto las creencias religiosas difícilmente influirán en la opinión de los jóvenes sobre determinados temas morales. Si existiese relación entre las normas morales de la institución eclesial y los jóvenes universitarios no practicantes, la moral de la Iglesia podría condicionar una opinión determinada al tratar temas morales, de tal manera que por la forma de pensar ante determinados asuntos con una gran carga moral se podría establecer, desde fuera, que en la forma de pensar de la propia persona está presente la religión católica. Sin embargo, como se ha comentado, existe una gran disonancia en términos generales entre la postura oficial de la Iglesia -ante temas como el aborto, la eutanasia, los métodos anticonceptivos, las relaciones sexuales extramatrimoniales, etc.- y la opinión particular de estos jóvenes no practicantes. Por lo tanto, mayoritariamente, las creencias de éstos no influyen en su postura acerca de determinados temas morales.

Bien es cierto, que no es una opinión unánime. Existen jóvenes también que afirman estar en sintonía con las normas morales de la Iglesia y que, en el ámbito social, al salir a flote temas morales en el contexto de cualquier conversación, defienden la postura oficial de la Iglesia. Mejor dicho, defienden y argumentan su opinión, pero ésta está en sintonía con la institución, por lo que

se convierten de alguna manera en portavoces de la propia Iglesia. En estos casos, las creencias religiosas sí que influyen de manera palpable a la hora de tratar temas morales pero, no obstante, no constituyen la tónica general entre los universitarios de Granada que se consideran en materia religiosa como católicos no practicantes.

En tercer lugar, a abordar la influencia de la religión católica en las actitudes y comportamientos sociales, nos situamos de nuevo ante una mayoría holgada de jóvenes que no existe relación entre fe y actitudes y comportamientos sociales, o lo que es lo mismo, que la fe católica no influye en la dimensión propiamente social de las actitudes y los comportamientos que tienen lugar en el contexto de la vida social. En esta ocasión, la opinión negativa al respecto es muy numerosa, por encima de la dimensión relacional y la dimensión moral. En concreto, casi ocho de cada diez jóvenes (79,8%) no consideran que sus creencias religiosas tengan una influencia significativa en sus actitudes y comportamientos sociales. Mientras tanto, el 20,2% afirma lo contrario, esto es, que su fe católica sí tiene repercusión en la dimensión social de la persona. Véase tabla 37.

**Tabla 37. Influencia de las creencias religiosas en las actitudes y comportamientos sociales.**

<b>¿Tus creencias influyen en tus actitudes y comportamientos sociales?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>125</b>	<b>20,2</b>
<b>No</b>	<b>493</b>	<b>79,8</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Esta dimensión social guarda relación en cierto modo con la dimensión relacional, pues las actitudes y comportamientos son sociales en cuanto que existe relación entre unas personas y otras. En este caso, es abrumadora la diferencia entre la respuesta negativa y la positiva, lo cual es sintomático. Los jóvenes universitarios no practicantes, por tanto, no encuentran relación o influencia de la fe en el terreno social de las actitudes y comportamientos. De

nuevo, se vuelve a hablar de que existe diferencia entre una actitud positiva y otra negativa; de que es muy distinto tener actitud servicial, de entrega desinteresada, amable y educada con alguna persona, a tener una actitud frívola, distante, interesada y egoísta. Asimismo, y en la misma línea, no es lo mismo un comportamiento social positivo que otro negativo. Sin embargo, estas diferencias son atribuidas por parte de los jóvenes a las cualidades y valores propios de la persona que, según su propia versión, resultan en la mayoría de los casos independientes de las creencias religiosas que se tengan. Vuelven a incidir, por tanto, en que estos valores positivos en la forma de actuar y de comportarse no son exclusivos de una persona religiosa.

Aunque el número de jóvenes que opinan que sus creencias sí influyen en sus actitudes y comportamientos sociales es bastante bajo, suelen remitir a lo señalado con anterioridad en la dimensión relacional, esto es, que a pesar de la no exclusividad de los valores positivos por parte del católico, sí existe una señal de identidad en esos valores que se identifican con el catolicismo, y que hacen que tengan un aroma distinto en un católico que en un no creyente.

En cuarto y último lugar, atendiendo ahora a la dimensión política, los datos en cuanto a la influencia de las creencias religiosas en las preferencias políticas nos muestran un mayor reparto de las respuestas positiva y negativa, pues no existe en esta ocasión una mayoría destacable de jóvenes que consideren que no existe influencia al respecto o que sí la existe. No obstante, es mayoritario el porcentaje de jóvenes que admiten que sus preferencias y elecciones políticas se ven influenciadas por sus creencias religiosas (52,4%), aunque es seguido muy de cerca por el de aquellos que niegan tal influencia (47,6%). Por tanto, hablamos de márgenes muy ajustados. Véase tabla 38.

**Tabla 38. Influencia de las creencias religiosas en las preferencias políticas.**

<b>¿Tus creencias influyen en tus preferencias políticas?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>324</b>	<b>52,4</b>
<b>No</b>	<b>294</b>	<b>47,6</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Ciertamente, la dimensión política guarda relación estrecha con la religión, sobre todo en contextos como el español, en el que el proceso de laicidad y laicismo que se está llevando a cabo a nivel social, pero impulsado sobre todo por las instituciones políticas, trae consigo de forma indirecta un papel relevante para la Iglesia –contrariamente a lo que se persigue en el marco de la laicidad del Estado-, que trata a marchas forzadas de parar este proceso y otorgar más poder y protagonismo social a los católicos y a la propia Iglesia, ejerciendo una dura oposición política ante el gobierno español de turno.

Por otro lado, tradicionalmente en España, debido a las connotaciones históricas y católicas que ha tenido nuestro país, ha estado muy relacionada la ideología política con las creencias religiosas, de tal manera que la derecha (y centro – derecha) política y la Iglesia han tenido una vinculación evidente, mientras que la izquierda (y centro – izquierda) ha estado muy alejada del catolicismo y la institución eclesial. Esta vinculación ideológica con las creencias religiosas no es algo residual, y todavía hoy se encuentra muy presente en el sentir general de muchos españoles. Y no sólo en la base de los ciudadanos, sino también en la propia institución política, así como en la misma Iglesia. De hecho, la institución eclesial realiza una oposición mucho más dura cuando gobierna el PSOE que cuando lo hace el PP, partido al cual se siente más cercano. Asimismo, los propios partidos políticos también actúan en este sentido, pues el PSOE suele llevar a cabo medidas laicistas en mayor proporción y con más fuerza que el PP. Sin embargo, ningún partido español está vinculado oficialmente a la religión católica ni se declara ateo de manera oficial. Además, obviamente, no todos los católicos son de ideología de derechas ni todos los no creyentes son de izquierdas, ni mucho menos. Pero es preciso tener presente este marco de relación entre la política y la religión en España para abordar la influencia de las creencias religiosas de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes en materia religiosa, sobre las preferencias y elecciones de carácter político.

El grupo de jóvenes que afirma que su fe influye en sus preferencias políticas es el mayoritario, como se ha comentado anteriormente. Señalan que a la hora de votar, o en la confección de su ideología política está presente su religiosidad y, a través de ella, sus valores, su forma de pensar y de actuar, su forma de estar en el mundo, etc. Estos admiten que *“la religión te da una manera concreta de desenvolverte en el mundo social, al ofrecerte unos valores determinados, que van mucho más allá de normas y preceptos eclesiales –que al fin y al cabo son lo de menos-. Por tanto, a la hora de votar siempre me planteo qué partido es el que se encuentra más cercano o, al menos dañe menos estos valores que me ha proporcionado mi fe.”*

Pero con esta afirmación se deja claro en todo momento que no se trata de votar al PP por ser católico sin más, o no plantearse votar a un partido de izquierdas por lo mismo. Ni mucho menos. Se trata de valorar qué partido se acerca más a los valores socializados del catolicismo. Y ahí no existe ni derecha ni izquierda, cada partido es un mundo.

Igualmente dejan claro estos jóvenes que el hecho de que su fe influya en sus decisiones políticas, no quiere decir que estén de acuerdo con la totalidad de normas y preceptos de la Iglesia. De hecho, mayoritariamente están en contra de muchas de estas normas, como han manifestado en páginas anteriores. Su fe *“va mucho más allá de normas y preceptos eclesiales.”* Por tanto, más que estas normas eclesiales priman actitudes y valores propios del catolicismo como la justicia social, la solidaridad –especialmente con aquellos que más necesidades tienen-, el perdón y la reconciliación, honradez y honestidad, etc.

Por otra parte, entre los jóvenes que niegan la influencia de su fe en las preferencias y elecciones políticas, destaca la justificación de que una cosa es la religión y las creencias religiosas, que son individuales y propias de cada uno, y no han de influir el resto de la vida social, y otra cosa es la ideología política que cada persona tenga. Según esta opinión, la religión y la política son mutuamente independientes y no han de mezclarse ni influir una en la otra. Así pues, la religión atiende a un orden de cosas distinto al de la política.

### 4.3. Opinión y valoración acerca de la religión católica.

Después de analizar la posible influencia de la fe de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes en el conjunto de su vida social, pasamos al análisis de la opinión y valoración que tienen estos propios jóvenes acerca de la religión católica, con el fin de comprobar la importancia que tiene ésta para ellos y el grado de crítica o sumisión que existe hacia el catolicismo.

Respecto a la opinión sobre la religión católica, sobre la base de una serie de opiniones establecidas, en primer lugar, el 47,4% de la muestra señala que *es una forma de pensamiento y/o una ideología*. Por lo tanto, para los jóvenes incluidos en este porcentaje prima lo ideológico en esta visión del catolicismo sobre lo valorativo y lo propio de la fe. Sin embargo, el 49% no identifica la religión católica con una ideología o forma de pensamiento determinada, por lo que prácticamente encontramos a los jóvenes divididos respecto a esta afirmación sobre el catolicismo. En la tabla 39 se presentan los datos al respecto.

**Tabla 39. La religión católica es una forma de pensamiento, una ideología.**

<b>Es una forma de pensamiento, una ideología</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>294</b>	<b>47,6</b>
No	<b>303</b>	<b>49</b>
Ns/Nc	<b>21</b>	<b>3,4</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Seguidamente se afirma: *Lo más importante del catolicismo es su dimensión misionera*. En este punto encontramos una mayoría muy justa que se muestra de acuerdo con ella (52,1%), por lo que tienen muy presente esta dimensión misionera, de anuncio del Evangelio en contextos diferentes, que alude a lo propio de la fe y que, por tanto, va más allá de lo puramente ideológico. Esta visión del catolicismo conlleva implícitamente una óptica de integración del conjunto de los católicos como Iglesia o comunidad que trabaja

para hacer posible la misión de la Iglesia, consistente en el anuncio de la Palabra de Dios. Por el contrario, el 46,1% no identifica la religión católica con esta dimensión misionera. Véase tabla 40.

**Tabla 40. Lo importante del catolicismo es su dimensión misionera.**

<b>Lo más importante del catolicismo es su dimensión misionera</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>322</b>	<b>52,1</b>
No	<b>285</b>	<b>46,1</b>
Ns/Nc	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, otra afirmación que va en la misma línea de la anterior, y que alude a que *la religión es inseparable de la transmisión del Evangelio (evangelización)*. Propiamente apenas existe diferencia entre la dimensión misionera y la transmisión del Evangelio, pues ambas acciones van intrínsecamente unidas. Quizás lo misionero alude a un concepto más amplio, que engloba, aparte del anuncio del Evangelio, la denuncia profética de las injusticias sociales y la inculturación de la fe a los pueblos más alejados del catolicismo y a aquellos que más necesidades materiales y espirituales tienen (en este sentido, los países del Sur suelen ser los principales receptores de la dimensión misionera del catolicismo, aunque exista también misión dentro de otros contextos sociales más desarrollados).

El caso es que, como decimos, ambas opiniones o afirmaciones van unidas de la mano, siendo inseparable la una de la otra. Por tanto, en coherencia con esto, encontramos unos porcentajes muy similares a los anteriores. En este caso, el 50,6% de la muestra admite estar de acuerdo con el hecho de que la religión católica sea inseparable de la llamada evangelización, que no es otra cosa que la transmisión del Evangelio. Mientras tanto, el 49,4% muestra su disconformidad con tal aspecto. Véase tabla 41.

Tabla 41. La religión católica es inseparable de la transmisión del Evangelio.

<b>La religión es inseparable de la transmisión del Evangelio (evangelización)</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>313</b>	<b>50,6</b>
No	<b>305</b>	<b>49,4</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Ante la opinión sobre la religión católica: *Tiene una gran importancia en mi vida y en mi relación con los demás*, encontramos una mayoría holgada que se siente identificada con ella (67,3%), lo que supone que para algo más de dos tercios de la muestra la religión católica no es algo residual ni complementario en su vida, sino que es una pieza clave de su estructura vital, aunque, no obstante, la parte de influencia en la relación con los demás, como ha quedado visto en páginas anteriores, es más endeble e inestable. Por el contrario, para el 30,9% el catolicismo no tiene esa importancia clave, siendo considerado más bien como algo secundario o, en el mejor de los casos, complementario. Pueden verse los datos en la tabla 42.

Tabla 42. Tiene una enorme importancia en mi vida y en mi relación con los demás.

<b>Tiene una enorme importancia en la totalidad de mi vida y en mi relación con los demás</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>416</b>	<b>67,3</b>
No	<b>191</b>	<b>30,9</b>
Ns/Nc	<b>11</b>	<b>1,8</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

La siguiente opinión afirma lo siguiente: *La religión católica fomenta valores sociales muy buenos*. El 51% de los jóvenes está de acuerdo con esta opinión, pero el 47,4% admite no identificarse con ella. Por lo tanto, aunque existe mayoría de jóvenes no practicantes que tienen esta opinión positiva acerca del catolicismo, hablamos de márgenes muy ajustados y, por tanto, de jóvenes divididos entre la visión negativa y la óptica positiva de la religión católica al respecto. Estos datos llaman poderosamente la atención, pues no se

habla ya de los valores que inculca la Iglesia como institución, ante la cual estos jóvenes se muestran mayoritariamente distantes, sino los que son propios del catolicismo. Es digno de mención, por tanto, el hecho de que prácticamente la mitad de la muestra, a pesar de considerarse católicos y afirmar que mantienen viva su fe e, incluso, que de forma mayoritaria la religión católica tiene una gran importancia en sus vidas, no crea que fomenta valores sociales positivos. Véase tabla 43.

**Tabla 43. La religión católica fomenta valores sociales muy buenos.**

<b>Fomenta valores sociales muy buenos</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>315</b>	<b>51</b>
No	<b>293</b>	<b>47,4</b>
Ns/Nc	<b>10</b>	<b>1,6</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, se presenta la siguiente opinión valorativa acerca de la religión católica: *Me ayuda a ser feliz a través de mi relación con los demás*. En este caso, el 61,3% afirma sentirse en sintonía con tal opinión. Señalan que el catolicismo y la vivencia de su fe les hacen más felices, pues ayuda mucho el hecho de contar con Dios como confidente y como recurso a quien recurrir ante cualquier problema o necesidad. Al mismo tiempo, afirman vivir las relaciones humanas con una mayor intensidad y alegría. Aunque, no obstante, la parte de las relaciones con los demás vuelve a quedar de nuevo algo más coja, pues definen menos los propios jóvenes su felicidad a través de la vía de las relaciones humanas, y más de forma general. Mientras tanto, el 34% entiende que la religión no supone un impulso para su felicidad, sino que ésta es independiente de sus creencias religiosas. A continuación, en la tabla 44 se presentan los datos.

Tabla 44. La religión católica me ayuda a ser feliz a través de mi relación con los demás.

<b>Me ayuda a ser feliz a través de mi relación con los demás</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>379</b>	<b>61,3</b>
No	<b>210</b>	<b>34</b>
Ns/Nc	<b>29</b>	<b>4,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Una opinión más acerca de la religión católica dice así: *Sólo tiene importancia al nivel de mi conciencia individual, pero no en mi relación con la sociedad.* Esta opinión es, en parte, la contraria a la anterior, pues se habla de las creencias religiosas como algo privado y personal, que no influyen para nada a nivel social. En sintonía con los datos anteriores, la mayoría de los jóvenes de la muestra admiten no estar de acuerdo con esta opinión, en concreto un 78,5%, por lo que se considera que no han privatizado su fe y sus creencias, o al menos, no de forma significativa. Por lo demás, el 18,3% sí se muestra en sintonía con la opinión que estamos tratando. Sin embargo, estos resultados son incoherentes con la parte de la influencia de las creencias religiosas en la totalidad de la vida social, en la que, de forma mayoritaria, los jóvenes admitían que su fe no influía en las relaciones con los demás, así como tampoco en su opinión acerca de determinados temas morales y en sus actitudes y comportamientos sociales. Por lo tanto, aunque no exista privatización de la fe en plenitud por parte de estos jóvenes universitarios no practicantes, se puede establecer que a nivel social no tienen excesiva presencia e influencia sus creencias religiosas. En la tabla 45 quedan recogidos los datos de los que hablamos.

Tabla 45. Sólo tiene importancia al nivel de mi conciencia individual.

<b>Sólo tiene importancia en mi conciencia individual.</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>113</b>	<b>18,3</b>
No	<b>485</b>	<b>78,5</b>
Ns/Nc	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Por último se afirma: *La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad.* En coherencia con la esencia de su identidad de católicos no practicantes, una holgada mayoría de jóvenes (77,2%) no opina de esta misma manera. La base del católico no practicante radica en su aislamiento y autonomía con respecto a la Iglesia, por lo que se aísla igualmente de la comunidad, viviendo su fe de forma individual y autónoma. Por tanto, es lógico que algo más de tres de cada cuatro jóvenes universitarios de Granada no practicantes no compartan la necesidad de vivir y compartir la fe en comunidad. El 19,6% sí es afín a esta opinión, a pesar de no llevarla a cabo en su vida, al apartarse de la comunidad, pero quizás en estos casos, más que por convicción haya sido por necesidad, al tener que abandonar la práctica religiosa y la comunidad de referencia por cuestiones o motivaciones externas al propio individuo, como estudios, incompatibilidad de horarios, cargas o problemas familiares, etc. Véase tabla 46.

**Tabla 46. La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad.**

<b>La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>121</b>	<b>19,6</b>
<b>No</b>	<b>477</b>	<b>77,2</b>
<b>Ns/Nc</b>	<b>20</b>	<b>3,2</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Seguidamente presentamos una tabla resumen con los porcentajes positivos que ha obtenido cada una de las opiniones valorativas acerca de la religión católica, para poder observar el grado de afinidad de los universitarios de Granada no practicantes con cada una de las opiniones vertidas en torno al catolicismo. En este sentido, como se observa a continuación en la tabla 47, las dos opiniones que han tenido un mayor grado de aceptación, pasando del 60% de adhesión, han sido las siguientes:

- *La religión católica tiene una enorme influencia en la totalidad de mi vida y en mi relación con los demás (67,3%).*
- *Me ayuda a ser feliz a través de mi relación con los demás (61,3%).*

Ambas están relacionadas con la integración armoniosa del catolicismo en el conjunto de su vida, y hablan de la repercusión que tiene la religión y de la felicidad que les otorga. En definitiva, ambas señalan una importancia muy destacable de la religión católica, manifestada como un elemento esencial o, al menos, de crucial importancia en su día a día, como podría serlo, en teoría, para personas católicas practicantes, no existiendo diferencias a este respecto de religiosidad entre los practicantes y los no practicantes en el contexto de los jóvenes de la Universidad de Granada.

También se destaca en ambas opiniones que la religión tiene influencia y les ayuda a ser feliz utilizando en ambos casos la coletilla “*en mi relación con los demás*”, por lo que está presente también la dimensión social de la fe, no pudiendo hablar de que estos jóvenes están llevando a cabo un fuerte proceso de privatización de sus creencias. No obstante, como señalábamos con anterioridad, esta coletilla hay que tenerla en cuenta sólo relativamente, poniéndola en tela de juicio, pues se contradice con las respuestas ofrecidas acerca de la influencia de la fe a nivel relacional, moral, social y político.

Por otra parte, las dos opiniones que menor adhesión han tenido entre los jóvenes de la muestra son las siguientes:

- *La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad (19,6%).*
- *Sólo tiene importancia al nivel de mi conciencia individual, pero no en mi relación con la sociedad (18,3%).*

La primera resulta coherente con la identidad del católico no practicante y la segunda completa la explicación dada anteriormente acerca de la importancia de la religión católica para estos jóvenes no practicantes y de su no privatización, puesto que el porcentaje de jóvenes para los cuales la fe es privada y sólo tiene repercusión a nivel individual es muy bajo. Véase tabla 47.

**Tabla 47. ¿Qué opinas acerca de la religión católica?**

<b>¿Qué opinas acerca de la religión católica?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Es una forma de pensamiento, una ideología	<b>294</b>	<b>47,6</b>
Lo más importante del catolicismo es su dimensión misionera	<b>322</b>	<b>52,1</b>
La religión es inseparable de la transmisión del Evangelio (evangelización)	<b>305</b>	<b>50,6</b>
Tiene una enorme influencia en la totalidad de mi vida y en mi relación con los demás	<b>416</b>	<b>67,3</b>
Fomenta valores sociales muy buenos	<b>293</b>	<b>47,4</b>
Me ayuda a ser feliz a través de mi relación con los demás	<b>379</b>	<b>61,3</b>
Sólo tiene importancia al nivel de mi conciencia individual, pero no en mi relación con la sociedad	<b>113</b>	<b>18,3</b>
La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad	<b>121</b>	<b>19,6</b>

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, aunque siguiendo con la línea de opinión y valoración acerca de la religión católica, con el fin de recalcar aún más de forma manifiesta el grado de importancia que tiene el catolicismo para los jóvenes universitarios de Granada que se autoposicionan como católicos no practicantes, se les pidió que valorasen la religión católica según puntuación de 0 a 10. La puntuación media obtenida es de 5,46, lo que supone un aprobado, aunque sin ser una nota excesivamente alta. Los datos anteriores ya mostraban indicios de que la fe católica para estos jóvenes es importante, y no algo residual como cabría pensar en un principio, debido a la condena oficial de la jerarquía hacia esta forma de creer asilada de la Iglesia y la comunidad.

Sin embargo, como hemos venido argumentando a lo largo de este trabajo, la identidad religiosa del católico no practicante no tiene porqué ser más inestable y superficial que la del practicante. La experiencia de fe no es menos válida si se vive apartado de la práctica eclesial. Además, desde el punto de vista social, la individualización de la fe es el resultado de una serie de fenómenos sociales que tienen que ver con los valores engendrados en la Posmodernidad, con el problema de la posible secularización o no del mundo, con la desinstitucionalización de la religión, con la crisis y declive de toda institución, con la laicidad y el laicismo, y con los planteamientos internos eclesiales y el modelo de Iglesia por el que se apueste en este período histórico y social concreto. Así pues, desde este punto de vista la creencia católica apartada de las prácticas y ritos eclesiales está en sintonía y es perfectamente coherente con el contexto social actual, en el cual se manifiestan cada uno de los fenómenos comentados. Y, desde luego, lo que parece claro a tenor de estos datos y de la profundización al respecto realizada en el trabajo cualitativo, es que para los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada la religión católica constituye un punto importante en su vida cotidiana. Quizás, bien es cierto, no sea excesivamente importante para la mayoría de ellos, ni pueda ser considerado un pilar básico y fundamental de su estructura vital, pero tampoco es algo residual exiliado al olvido o a la privatización de la conciencia individual, a modo de simple ideología.

En este sentido, y a raíz de la interpretación realizada acerca de la caracterización de la identidad de no practicantes que tienen los jóvenes con lo que hemos trabajado, se ha establecido una tipología de jóvenes universitarios no practicantes, que ha sido desarrollada en páginas anteriores, y que está formada por: Anticlericales religiosos, Anticlericales no religiosos, Autónomos independentistas, Culturalistas católicos y Devotos de religiosidad popular<sup>95</sup>.

En esta tipología se establecen como grupos más numerosos los dos que destacan por encima del resto debido a su religiosidad; es decir, son los dos grupos para los cuales la religión católica tiene una importancia significativa en su vida: Anticlericales religiosos y Autónomos independentistas. Mientras que en el resto de grupos, que son más reducidos, se denota una religiosidad más débil o superficial, por lo que la religión adopta un papel más secundario en la globalidad de su vida, sin llegar a tener la importancia central que tienen para los dos primeros grupos.

Así pues, la puntuación mayoritaria entre los jóvenes ha sido la del 6, con un 22,5%, aunque seguido muy de cerca por el 4 (21,2%) y por el 5 (18,9%). Por tanto, en el intervalo entre el 4 y el 6 se encuentra situada más de la mitad de la muestra. Por lo demás, los valores extremos (0 y 10) no han sido señalados por ningún joven, por lo que no existe una opinión radical ni totalmente contundente al respecto, ni hacia un lado ni hacia el otro. Asimismo, los valores más altos se encuentran representados en una proporción mucho mayor que los más bajos. Todos estos datos, que aparecen reflejados con detenimiento en la tabla 48, certifican el hecho de que la religión, de forma mayoritaria entre estos jóvenes, tenga una importancia significativa, aunque en mayor o menor dependiendo de la persona.

---

<sup>95</sup> Véase apartado 3.2. de la Primera Parte del trabajo.

Tabla 48. Importancia de la religión católica en tu vida según puntuación de 0 a 10.

<b>De 0 a 10 importancia de la religión católica en tu vida</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
1	11	1,8
2	10	1,6
3	46	7,4
4	131	21,2
5	117	18,9
6	139	22,5
7	92	14,9
8	30	4,9
9	42	6,8
Total	618	100

Fuente: Elaboración propia.

#### 4.4. Vías o medios para la atención y el cuidado de la fe.

En este apartado procedemos a analizar las vías o medios que utilizan los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada para fomentar y cuidar su fe.

Desde una visión eclesial, los católicos no practicantes, al renunciar a la práctica eclesial y desligarse, consecuentemente, de la Iglesia y de la comunidad católica, se han quedado sin medios o vías válidas para cuidar su fe y no dejarla abandonada a la intemperie. Sin embargo, los no practicantes -en este caso aludimos a los jóvenes universitarios de Granada, pero es extensible a todos- sí que llevan a cabo diversas acciones para cuidar su fe, diferenciándose unas de otras según la intensidad y la importancia de la fe para cada uno de manera individual.

Hemos hablado ya en páginas anteriores del fenómeno de la religiosidad popular, de suma importancia en el contexto religioso andaluz. Ésta es una de las vías que utilizan los jóvenes para cuidar y alimentar de alguna forma su fe,

a través de las distintas manifestaciones de religiosidad popular existentes (procesiones, romerías, cultos a determinadas imágenes, etc.).

No obstante, no es el medio más utilizado por estos jóvenes para el cuidado de su fe, pues como señalábamos en el apartado dedicado a la religiosidad popular, el 27% de los jóvenes de la muestra alimentan su fe a través de la participación en procesiones y romerías (véase tabla 1), mientras que el 33% lo hace a través de la devoción a alguna imagen cristífera, mariana o de algún santo católico (véase tabla 2).

Sin embargo, hablamos de una importancia significativa de la religiosidad popular para estos jóvenes no practicantes, ya que uno de los cinco grupos establecidos de jóvenes universitarios de Granada no practicantes alude propiamente a la religiosidad popular como seña de identidad del mismo (devotos de religiosidad popular).

Pero más allá de la religiosidad popular (participación en procesiones y romerías, y devoción a alguna imagen cristífera, mariana o de los santos), existen otras vías de acción para el cuidado de la fe en estos jóvenes no practicantes.

En primer lugar, la oración personal, la cual es considerada como la vía predilecta para ponerse en relación con Dios y cuidar, de esta forma, la fe católica. El 47,7% de los jóvenes de la muestra admiten cuidar su fe a través de esta vía. Mientras tanto, el 52,3% no suele practicar la oración personal. Véase tabla 49.

**Tabla 49. Cuidado de la fe a través de la oración personal.**

<b>Cuido mi fe a través de la oración personal</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>295</b>	<b>47,7</b>
<b>No</b>	<b>323</b>	<b>52,3</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Al profundizar un poco más en la cuestión de la oración personal, observamos opiniones muy positivas referentes a esta vía para el cuidado de la fe. Prácticamente todos los jóvenes con los que hemos trabajado en los grupos de discusión señalan la importancia de la oración personal, destacándola como el medio preferente para ponerse en relación con Dios, *“algo totalmente necesario para el creyente.”* Esto es significativo, porque practiquen o no habitualmente la oración, sí la señalan de manera positiva y como algo necesario. Además, diferencian claramente entre la oración personal y la oración comunitaria que se suele realizar en muchos templos y parroquias. De ésta última, muchos jóvenes señalan su inutilidad, al tiempo que no le encuentran sentido, en coherencia con su identidad de no practicantes, pues afirman que aunque alguien se reúna con otras personas para orar, la oración propiamente dicha es personal, es cada uno el que interiormente está orando y comunicándose de esta forma con Dios, por lo que, en última instancia, no existen diferencias entre este tipo de oración y la personal.

Entre las razones que destacan algunos jóvenes para no orar habitualmente se encuentran, sobre todo, la falta de tiempo y el ajetreo diario, y la comodidad. Lo expresan así: *“La oración es necesaria para el cristiano, y yo soy consciente de ello. De hecho, cuando oro me siento bien, más tranquilo y relajado, por lo que la oración me ayuda a ser más feliz. Sin embargo, no suelo orar a diario, ni siquiera con cierta frecuencia, porque el ajetreo y la rutina diaria me lo impiden. No tengo apenas tiempo libre y, al final, cuando lo tengo me acomodo, y es un círculo del cual es difícil salir. Pero me gustaría orar mucho más de lo que lo hago.”*

Por el contrario, los jóvenes que afirman que oran habitualmente suelen poner en manos de Dios los problemas o las preocupaciones más importantes que tienen, al tiempo que piden su intercesión para que les ayude en algún acontecimiento concreto que estén pasando, incluidos los exámenes.

Finalmente, existe algún que otro joven que ha admitido no orar, al tiempo que le ha restado importancia a la oración personal o la ha minusvalorado, porque *“no sirve para nada ni le encuentro sentido.”* Sin embargo, esta forma de pensar pertenece a un grupo muy reducido de jóvenes.

Otra vía de acción para el cuidado de la fe es la lectura de material de formación religiosa. Se entiende por material de formación religiosa desde la Biblia, los Evangelios de cada día o el Catecismo de la Iglesia católica, hasta cualquier libro que contenga contenido religioso o teológico. En este caso, sólo el 17,8% de los jóvenes no practicantes universitarios de Granada indica que suele leer algún tipo de material religioso para formarse, al tiempo que de esta forma cuida y alimenta su propia fe. Por el contrario, una holgada mayoría de jóvenes admite no leer nada religioso. Véase tabla 50.

**Tabla 50. Cuidado de la fe a través de la lectura de material religioso.**

<b>Cuido mi fe a través de la lectura de material de formación religiosa</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>110</b>	<b>17,8</b>
<b>No</b>	<b>508</b>	<b>82,2</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Como decimos, esta lectura de material religioso o teológico goza de mucho menor protagonismo entre estos jóvenes no practicantes. La razón la encontramos en que supone más tiempo de dedicación –mucho más que la oración personal, y ahí ya aludían a su falta de tiempo para no orar- y una inquietud importante por la formación cristiana, lo que supone estar muy implicado con la religión católica, hasta el punto de que la fe católica a ser un pilar básico y central en la estructura vital del joven. Para estos jóvenes la religión es importante, como aludíamos anteriormente, pero no toma, por lo general, una importancia crucial en su vida, por lo que no suele darse esta inquietud formativa que derive en la lectura de material religioso o teológico.

Entre el reducido número de jóvenes que admite preocuparse por su formación y leer libros religiosos, se señala la Biblia como lectura que llevan a cabo, muy por encima de cualquier otro. La Biblia contiene la Palabra de Dios, por tanto, es el libro fundamental para el católico. De esta forma, resulta extraño que no existan más jóvenes que suelen leerla, puesto que aunque no existiese inquietud por la formación cristiana de base, la Biblia si debiera ser referencia para ellos.

Asimismo, la lectura de material religioso, aparte de ser una vía en sí misma para el cuidado de la fe, es también un medio para orar, una forma de oración personal. Sin embargo, la oración a través de la lectura de contenido religioso no es, ni mucho menos, la más común entre los jóvenes universitarios de Granada no practicantes.

La siguiente vía de acción para el cuidado de la fe se encuentra directamente relacionada con la anterior, ya que alude a la asistencia a cursos de formación religiosa o teológica. Por tanto, si la vía anterior se refería a la lectura de material religioso, ahora se habla de participación en cursos de formación. Al igual que la lectura religiosa, esta vía también tiene un reducido porcentaje de adhesión, pues sólo el 18,1% admite asistir a cursos y charlas formativas de contenido religioso o teológico, para cuidar así su propia fe y su formación cristiana. Por lo demás, el 80,4% reconoce no asistir a este tipo de cursos, quedando el 1,5% en la categoría de "Ns/Nc". Véase tabla 51.

**Tabla 51. Cuidado de la fe a través de la asistencia a cursos de formación cristiana.**

<b>Cuido mi fe a través de la presencia en cursos de formación teológica o religiosa</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>112</b>	<b>18,1</b>
No	<b>497</b>	<b>80,4</b>
Ns/Nc	<b>9</b>	<b>1,5</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Nos encontramos aquí ante un caso muy parecido al de la lectura de material religioso, puesto que para asistir y participar en cursos o charlas de formación teológica o religiosa, se ha de tener una inquietud significativa por la religión como una de las piezas claves para el engranaje y cohesión de la globalidad de su vida. Por ello, el número de jóvenes que utilizan esta vía para el cuidado de su fe es reducido e, incluso, mucho jóvenes afirman que no les interesan este tipo de cursos o charlas formativas, pues *“una cosa es tener fe y creer en Dios, y que esta creencia sea más o menos importante en mi vida, y otra cosa es integrarse en ese círculo de congresos y charlas, pues creo que eso es más bien para teólogos y curas, y en definitiva, para aquellas personas que sean especialistas en la religión, para no para los católicos de a pie.”*

Otros jóvenes, sin embargo, rebaten esta opinión, afirmando que la formación es buena y recomendable siempre, y que los laicos deben estar formados también, no solamente teólogos y sacerdotes. No obstante, afirman no participar en este tipo de eventos por comodidad, falta de tiempo o porque no se han acabado de decidir nunca. También influye mucho la presión social que podrían sufrir, al ser mal vistos en sus contextos determinados al asistir a estos actos. Afirman al respecto que el tema religioso no está bien visto en el contexto en el que se suelen mover y que podrían ser etiquetados como *“beatos”*, por lo que está muy presente aquí el tema de la apariencia social, muy ligada a la Posmodernidad, como uno de sus valores predominantes.

Finalmente, los jóvenes que asisten a charlas y cursos de formación lo hacen *“porque es necesario que los laicos estemos bien formados para poder ser parte activa de la Iglesia, y porque en esos actos me siento cómodo y me gusta ampliar mi formación cristiana.”* Al mismo tiempo, señalan que también les sirve para cuidar y potenciar de alguna manera su fe.

La última vía de acción para el cuidado y el fomento de la fe es la práctica de la caridad. Ésta es llevada a cabo por el 31,7% de la muestra, mientras que el 65,4% no practica la caridad de ninguna forma. Véase tabla 52.

Tabla 52. Cuidado de la fe a través de la práctica de la caridad.

<b>Cuido mi fe a través de la práctica de la caridad</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>196</b>	<b>31,7</b>
No	<b>404</b>	<b>65,4</b>
Ns/Nc	<b>18</b>	<b>2,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Los jóvenes que practican la caridad, suelen hacerlo a través de distintos medios, como donativos a Cáritas u otras organizaciones que trabajan en beneficio de los más necesitados, donación de ropa usada o alimentos no perecederos, asistencia a personas sin hogar, participación económica con alguna ONG, apadrinamiento de niños, etc.

Suelen tener motivaciones religiosas para practicar la caridad, aunque también están presentes motivaciones meramente humanitarias. Afirman que con la práctica de la caridad se sienten mejor interiormente y también les sirve para tener presente a Dios en los más necesitados y cuidar, de esta forma, su fe.

En general, estos jóvenes universitarios no practicantes suelen ser bastante sensibles a los problemas y necesidades de los demás, a pesar de que muchos de ellos no practiquen habitualmente la caridad debido, sobre todo, a motivos económicos y de falta de implicación práctica. Existe, por tanto, en muchos casos un interés y preocupación teórica por cubrir las necesidades de aquellos que menos tienen, pero una falta de implicación y compromiso efectivo.

Mientras tanto, algo más de un cuarto de los jóvenes de la muestra (25,6%) señala que no cuidan su fe católica a través de ningún aspecto concreto, ni de los mencionados hasta ahora ni otros posibles. Por el contrario, el 71,2% sí indica que lleva a cabo alguna acción para mantener y cuidar su fe de forma periódica. Véase tabla 53.

Tabla 53. No cuido mi fe a través de ningún aspecto.

<b>No cuido mi fe a través de ningún aspecto</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>158</b>	<b>25,6</b>
No	<b>440</b>	<b>71,2</b>
Ns/Nc	<b>20</b>	<b>3,2</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Los jóvenes que no cuidan su fe de ninguna manera ni llevando a cabo ninguna acción concreta destinada a tal fin suelen tener una fe que se convierte más bien en una ideología o forma de pensamiento, pero que no tiene implicación práctica destinada al compromiso cristiano, ni siquiera al mantenimiento de la fe, en el contexto de su estructura vital. Estos jóvenes admiten no encontrar ninguna necesidad de llevar a cabo acciones de este tipo para cuidar su fe, puesto que creen en Dios pero no desean implicarse lo más mínimo para fortalecer su fe y su identidad católica, pues se sienten bien así. Otros, sin embargo, aluden a la falta de tiempo, pero en realidad este comportamiento sigue denotando una falta real de implicación y compromiso con su fe católica.

Pero estos católicos de teoría más que de práctica son minoría, pues mayoritariamente los jóvenes universitarios no practicantes sí suelen llevar a cabo una de las vías de acción indicadas para el cuidado de su fe o, en su caso, más de una al mismo tiempo.

A continuación, se presenta una tabla resumen en la que aparecen reflejados los porcentajes de adhesión a cada una de las vías de acción propuestas para el cuidado de la fe por parte de los jóvenes no practicantes que forman parte de la muestra.

Tabla 54. ¿Llevas a cabo las siguientes vías de acción para el cuidado de la fe?

<b>Vías de acción para el cuidado de la fe</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Oración personal	<b>295</b>	<b>47,7</b>
Participación en procesiones, romerías, etc.	<b>167</b>	<b>27,0</b>
Devoción a imágenes cristíferas, marianas o de los santos	<b>204</b>	<b>33,0</b>
Lectura de material religioso o teológico	<b>110</b>	<b>17,8</b>
Asistencia a charlas y cursos de formación cristiana	<b>112</b>	<b>18,1</b>
Práctica de la caridad	<b>196</b>	<b>31,7</b>
No llevo a cabo ninguna vía de acción	<b>158</b>	<b>25,6</b>

Fuente: Elaboración propia.

Estas acciones destinadas al cuidado de la fe son bien valoradas, de forma general, por los jóvenes de la muestra. Sobre una valoración de 0 a 10 dichas acciones han obtenido una media de 5,67. Por tanto, se consideran importantes para el cultivo y el fortalecimiento de la fe, si bien no adoptan una relevancia crucial, probablemente debido al porcentaje de jóvenes que no ponían en práctica ninguna de ellas ni se mostraban interesados por llevarlas a cabo.

La valoración que mayor representación ha obtenido entre los jóvenes de la muestra ha sido la del 7, con un 23,5%, seguida de la del 6, con un 20,2%. En tercer lugar, se sitúa el 5, con un 17,8%. Véase tabla 55.

Tabla 55. Importancia de las acciones anteriores para cuidar la fe según escala de 0 a 10.

<b>De 0 a 10 importancia de las actividades anteriores para cuidar mi fe</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
1	<b>20</b>	<b>3,2</b>
2	<b>19</b>	<b>3,1</b>
3	<b>40</b>	<b>6,5</b>
4	<b>80</b>	<b>12,9</b>
5	<b>110</b>	<b>17,8</b>
6	<b>125</b>	<b>20,2</b>
7	<b>145</b>	<b>23,5</b>
8	<b>38</b>	<b>6,1</b>
9	<b>21</b>	<b>3,4</b>
10	<b>20</b>	<b>3,2</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Estos datos vuelven a servir de aval ante el hecho de que la religión y la fe católicas tienen una importancia significativa para estos jóvenes de la Universidad de Granada que en materia religiosa se consideran católicos no practicantes, puesto que al valorar positivamente las vías de acción para el cuidado de la fe están otorgándole una relevancia real a su propia fe, así como a la necesidad de su cuidado y mantenimiento.



## 5. SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA.

### 5.1. Presencia de la socialización religiosa en los jóvenes universitarios de Granada no practicantes.

En este apartado se analizará el proceso de socialización religiosa por el que han pasado desde la infancia hasta la actualidad los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada.

En primer lugar, respecto a la educación católica que han tenido los jóvenes de la muestra desde pequeños, prácticamente seis de cada diez jóvenes (58,7%) afirma haber recibido una educación católica, aunque no muy profunda. De lo comentado por los propios jóvenes en los grupos de discusión, se deriva que, fruto de la cultura católica que se ha respirado con fuerza en el contexto de nuestro país durante mucho tiempo -y que aún en cierta medida se conserva, a pesar de la creciente ola de laicismo y laicidad y de las cada vez más bajas tasas de católicos existentes-, la mayoría de estos jóvenes han sido educados en un ambiente católico, aunque sin mucha profundidad ni compromiso. Esta educación se ha basado en un aprendizaje de la cultura católica, que engloba un conjunto de creencias, así como unas prácticas y ritos determinados. En cierto modo, se ha favorecido la religión católica, educando en torno a la promoción de los valores positivos del catolicismo y en el respeto y cumplimiento de las normas y preceptos eclesiales. Sin embargo, no se ha profundizado en la raíz de la propia de la fe, en la experiencia de fe capaz de transformar la estructura vital de la persona. Por tanto, este tipo de educación no ha sabido transmitir una fe profunda y transformadora de la experiencia humana, sino más bien una cultura católica, en la que se favorece el catolicismo pero en la que no se fomenta la experiencia personal de Dios.

Mientras tanto, el 18,9% de la muestra no ha tenido apenas una educación católica, y el 17,6% ha tenido una educación católica bastante completa. Como se puede observar, ambos porcentajes se encuentran muy parejos.

Aquellos que no han tenido apenas una educación católica no han sido educados contrariamente al catolicismo, ni se ha basado la socialización religiosa en un enfrentamiento contra la religión católica ni contra sus valores. Simplemente se ha educado dejando fuera o marginando a la religión en el proceso de socialización primaria y secundaria del individuo. En este tipo de educación, lo normal incluso es bautizar a los hijos e incluso promover que realicen la Primera Comunión. No se quiere excluir al individuo de la cultura católica general existente, por ello se participa de los sacramentos de la iniciación cristiana. Incluso, se lleva a los hijos a centros educativos religiosos si se piensa que van a recibir una educación de mayor calidad. Por tanto, no existe una oposición a la religión católica, sino que se mantiene una actitud neutral en lo referente a lo religioso.

Sin embargo, los jóvenes que han recibido una educación católica bastante completa se diferencian de los que la han recibido de manera no muy profunda en el hecho de la vivencia de la fe. En una educación católica bastante completa se socializa en los valores, normas y preceptos del catolicismo pero, además, se potencia la vivencia profunda de la fe y la participación en la vida de la Iglesia a partir de la experiencia personal de fe. Por tanto, no se educa solamente en la cultura católica sino en la profundidad que encierra el misterio de la fe católica.

Finalmente, sólo el 4,7% afirma haber tenido una educación contraria al catolicismo. En esta forma de educación, sí existe una oposición directa a la religión católica, educando de forma contraria a ésta. No sólo se excluye al catolicismo del proceso de socialización sino que se fomenta una oposición, o cuanto menos un distanciamiento, frente a éste. En esta educación se infravaloran los símbolos católicos, así como los sacramentos y los ritos y prácticas católicas. Como avalan los datos, este tipo de educación es aún en España la menos frecuente, pues sigue estando presente la religión católica de manera significativa en el acervo cultural general, a pesar del contexto social de Posmodernidad y pérdida de influencia social de la religión, así como la laicidad del Estado español promulgada en la Constitución de 1978 y la

corriente de laicismo que cada vez está tomando mayor relevancia en el panorama social y político español.

A continuación, en la tabla 56 se presentan los datos al respecto.

**Tabla 56. Educación católica recibida.**

<b>¿Has tenido a tu juicio una educación católica?</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí, bastante completa	<b>109</b>	<b>17,6</b>
Sí, aunque no muy profunda	<b>363</b>	<b>58,7</b>
No he tenido apenas una educación católica	<b>117</b>	<b>18,9</b>
He tenido una educación contraria al catolicismo	<b>29</b>	<b>4,7</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

## **5.2. Distintos ambientes en relación con lo religioso.**

Por otra parte, algo más de la mitad de la muestra (50,8%) señala que el agente de socialización religiosa más poderoso que han tenido desde la infancia ha sido la familia. Este dato es significativo y no deja lugar a dudas: la familia en España sigue siendo el referente de socialización, a pesar del fuerte surgimiento de otros agentes en los últimos tiempos. En el terreno religioso, también la familia se convierte en el principal foco de socialización.

Asimismo, la familia es señalada como ambiente preferente para la socialización religiosa independientemente del grado o nivel de educación católica que se haya recibido. Los propios jóvenes con distintos tipos de educación católica lo afirman en los grupos de discusión. Sea más o menos religiosa la educación recibida, o más o menos profunda, es la familia el principal transmisor de la cultura y la fe católicas. Incluso también en el caso de una educación contraria al catolicismo, la familia aparece como mayor exponente de la educación recibida.

La familia en España, a pesar de los cambios sociales y familiares producidos en las últimas décadas, con el cambio de rol de la mujer, su inserción en el mercado laboral, la pluralidad de formas familiares emergentes y demás fenómenos sociales, sigue teniendo un papel fundamental en la socialización primaria del individuo. Asimismo, la familia aparece en todas las encuestas como la institución más valorada por los jóvenes españoles, por lo que asume un papel protagonista en la educación de los individuos, al tiempo que la gran valoración que existe hacia ella le da credibilidad y la acredita como eje de la socialización de los niños y jóvenes, también en el terreno religioso.

A continuación, la escuela como institución social aparece en segundo lugar en cuanto al fomento de la educación católica (18,9%). La escuela tradicionalmente ha tenido un papel protagonista en la socialización secundaria del individuo, y cada vez tiende a aumentar su importancia, pues el tiempo que pasan los niños y jóvenes en la escuela cada vez es mayor a lo largo del día, debido a las diversas situaciones familiares y laborales de los padres. Es por ello por lo que cada vez se da un mayor traspaso de ámbitos de socialización de los padres a la escuela. No obstante, a pesar de ello, la familia aún sigue siendo con mucho el referente socializador de los jóvenes universitarios no practicantes, como así lo expresan los datos.

El resto de agentes de socialización en los que se ha promovido en mayor grado una educación católica en estos jóvenes adoptan una relevancia mucho menor. El 9,9% ha indicado la parroquia, el 4,9% el grupo de amigos y el 1,8% asociaciones de diverso tipo y finalidad, según el caso.

Por último, el 13,8% de la muestra afirma no haber tenido una educación católica, por lo que evitan señalar al principal foco de socialización religiosa, por ser inexistente. Este porcentaje se corresponde con el que señalaba con anterioridad que ha recibido una educación contraria al catolicismo y con parte de los jóvenes que admitían no haber tenido apenas una educación católica.

Para una óptica general de todos los datos comentados referentes al ambiente en el que se ha potenciado en mayor medida una educación católica, véase tabla 57.

**Tabla 57. Ambientes en los que se ha potenciado una educación católica.**

<b>¿En qué ambiente se ha potenciado más una educación católica?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
En la familia	<b>314</b>	<b>50,8</b>
En el colegio	<b>117</b>	<b>18,9</b>
En la parroquia	<b>61</b>	<b>9,9</b>
En el grupo de amigos	<b>30</b>	<b>4,9</b>
En asociaciones	<b>11</b>	<b>1,8</b>
No he tenido una educación católica	<b>85</b>	<b>13,8</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Volviendo a profundizar en la familia, como decimos, ha sido el principal baluarte en la socialización de estos jóvenes, también en el aspecto religioso. Sin embargo, el ambiente familiar en relación a la religión católica no es homogéneo, ni mucho menos. Existen ambientes familiares muy religiosos, otros religiosos pero sin excesiva implicación con el catolicismo, otros muy descuidados con la religión, y otros que son explícitamente no religiosos.

El contexto familiar mayoritario respecto a la religión católica es el descuidado en todo lo religioso, con un 37,9%. Este dato viene avalado por el marco religioso actual en España, donde el catolicismo sigue teniendo una fuerte presencia social, heredada de tiempos pasados. Sin embargo, cada vez existe un mayor distanciamiento frente a la religión, lo que hace que quede muy descuidado el proceso de socialización religiosa. Por tanto, en teoría se educa en el catolicismo, pero en la práctica apenas se hacen referencias a la religión en la socialización primaria y secundaria, o se descuida en exceso todo lo referente a ella.

En segundo lugar, el 30,3% de los jóvenes admite que el ambiente que existe en su familia en relación a la religión católica es seriamente religioso. Supone casi un tercio de los jóvenes universitarios de la muestra, por lo que hablamos de una fuerte presencia de una religiosidad profunda y fuertemente arraigada en el compromiso cristiano vital. En principio, cabría esperar unos niveles más bajos en el compromiso religioso familiar, pero este dato es una muestra de lo arraigado que sigue estando el catolicismo en nuestro país, a pesar del descenso en número de los católicos practicantes y de los creyentes en general, y del contexto social existente, comentando ya más de una vez. Según los propios jóvenes que han sido educados en un ambiente familiar seriamente religioso, se les ha inculcado desde pequeños la fe católica, así como la importancia del cumplimiento de mandatos y preceptos eclesiales. Incluso se ha rezado en familia de forma constante, así lo afirma algún joven: *“Por ejemplo, antes de comer o cenar hay costumbre en mi familia de bendecir la mesa.”* Otro joven declara: *“Desde pequeño mis padres me enseñaron a rezar por las noches antes de acostarme.”* Por tanto, en este ambiente familiar la religión católica está muy presente en el día a día. Asimismo, estos jóvenes afirman que su familia vive con felicidad su identidad católica, que es una fe profunda y experiencial y que les sirve de ayuda en la cotidianidad de su vida para afrontar y sacar adelante aquellas cosas que se van presentando diariamente. También se les ha inculcado la práctica religiosa desde pequeños a través de la asistencia a la Eucaristía y la integración en la vida parroquial. Respecto a los distintos miembros de la familia, los jóvenes destacan la importancia de los padres en esta socialización religiosa, pero también la de los abuelos, destacándola incluso como mayor que la de los propios padres. Es un hecho que los abuelos han tomado más protagonismo que nunca en las últimas décadas en las tareas de educación y socialización de los nietos, pues los padres cada vez se encuentran menos horas en casa, debido sobre todo a cuestiones laborales. Ante este panorama, fruto del enorme cambio social que ha producido en el seno de la familia la integración de la mujer en el mercado laboral, la familia se ha apoyado constantemente en los abuelos para sustituir algunas de las tareas de educación y socialización que otrora correspondían a los padres.

Por lo demás, el 21,7% de la muestra declara que su ambiente familiar frente al catolicismo es religioso sin más. Es decir, la socialización religiosa se fundamenta en la cultura católica existente aún en nuestro país, pero sin profundizar en exceso en las raíces de la fe y en la experiencia de Dios. Se potencian la recepción de sacramentos, las clases de religión en el colegio, y todo aquello que contribuya al mantenimiento de la cultura católica, pero sin una educación arraigada en la profundización de la fe.

Por último, sólo el 10,2% señala que su ambiente familiar no es religioso. Es el porcentaje más bajo, aunque se tiende a pensar que irá aumentando en los próximos años. De hecho, si en vez de estudiar a jóvenes universitarios estudiáramos a niños, probablemente el porcentaje de familias no religiosas sería bastante mayor, pues esos padres pertenecerían a otra generación más joven que ha vivido una mayor oposición social y política con respecto al catolicismo, conviviendo desde pequeños con la laicidad del Estado y la pérdida de protagonismo y repercusión social de la religión católica.

A continuación, en la tabla 58 se presenta el conjunto de todos estos datos.

**Tabla 58. Ambiente familiar con respecto a la religión católica.**

<b>En tu opinión el ambiente de tu familia con respecto a la religión es</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Seramente religioso</b>	<b>187</b>	<b>30,3</b>
<b>Religioso sin más</b>	<b>134</b>	<b>21,7</b>
<b>Muy descuidado en todo lo religioso</b>	<b>234</b>	<b>37,9</b>
<b>No religioso</b>	<b>63</b>	<b>10,2</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Nos detenemos seguidamente en el ambiente escolar de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes, con el fin de analizar su comportamiento en materia religiosa. El 41,9% admite que el ambiente escolar era laico. Principalmente, hablamos de centros públicos, en los cuales no existe

un ideario católico ni una educación explícitamente en los valores católicos. No obstante, aunque de forma mucho más reducida, también se alude aquí a centros privados o concertados laicos. En este ambiente escolar laico el único contacto con la religión católica tiene lugar a través de la oferta de las clases de religión católica, que como bien es sabido, son optativas ya desde hace varios años. Por tanto, se ofrece una educación laica, apartada de la socialización religiosa, al menos de forma oficial, porque como bien afirman algunos jóvenes, la influencia a nivel individual de ciertos profesores ha sido importante para ellos en su proceso de socialización religiosa y profundización en la fe.

El 33,5% admite que ha crecido en un ambiente escolar religioso, derivado de su escolarización en centros privados o concertados de religiosos y religiosas. Allí se ha potenciado la experiencia de fe a través de una socialización religiosa profunda y arraigada a través del encuentro personal con Dios. Asimismo, según opinión de los propios jóvenes, el ejemplo de sacerdotes o religiosas del colegio y el del profesorado les ha sido muy útil, sirviéndoles como modelo para afianzar su propia fe.

Mientras tanto, el 16,2% ha tenido un ambiente escolar muy descuidado en todo lo relacionado con la religión, ya sea en centros públicos o en privados o concertados. En los centros públicos es lógico, al no existir explícitamente una educación católica, pero los jóvenes en este sentido aluden sobre todo a centros privados o concertados de religiosos, en los que, a pesar de ser centros de la Iglesia, no se ha cuidado la fe católica ni la socialización religiosa, ya sea por dejadez de los religiosos encargados del centro, por la escasa respuesta del profesorado ante el ideario católico y la apuesta por la educación católica del centro en cuestión, o por dificultades sociales o culturales específicas del alumnado. Este ambiente descuidado ha potenciado en muchos casos cierta indiferencia religiosa entre los alumnos o una religiosidad marcada por el signo de la individualidad, ante la escasez de apoyos y modelos escolares. Este descuido en la educación católica escolar, unido a un ambiente familiar no religioso o muy descuidado también en este ámbito, ha tenido una enorme influencia en la falta de profundización en la fe por parte de muchos de estos jóvenes no practicantes.

Finalmente, el 8,1% se ha encontrado un ambiente escolar religioso en el contexto de centros educativos privados o concertados laicos, pero de inspiración e ideario católico. Se trata de centros que no pertenecen a la Iglesia ni están gestionados por sacerdotes ni religiosos, pero que mantienen una idea de educación inspirada en los valores propios del catolicismo, por lo que existe una socialización religiosa profunda y llevada a cabo de forma explícita por el personal del propio centro.

En la tabla 59 se recogen estos datos.

**Tabla 59. Ambiente escolar con respecto a la religión católica.**

<b>El ambiente escolar en el que has crecido se caracterizaba por ser</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Religioso (colegio de religiosos)	<b>207</b>	<b>33,5</b>
Religioso (colegio laico pero de inspiración católica)	<b>52</b>	<b>8,4</b>
Muy descuidado en todo lo religioso (colegios públicos o privados)	<b>100</b>	<b>16,2</b>
Laico (colegios públicos o privados)	<b>259</b>	<b>41,9</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, el ambiente del grupo de iguales en lo referente a la religión influye igualmente en los jóvenes universitarios no practicantes, según haya tenido mayor o menor presencia en el proceso de socialización religiosa de los propios jóvenes. En este sentido, una amplia mayoría de la muestra afirma que en su grupo de iguales existía un ambiente religioso (72,8%). Mientras tanto, el 21,2% admite no haber existido un ambiente favorable a la religión católica dentro de su grupo de iguales. Véase tabla 60.

Tabla 60. Ambiente en el grupo de iguales con respecto a la religión católica.

<b>¿En el grupo de iguales había un ambiente religioso?</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Sí	<b>450</b>	<b>72,8</b>
No	<b>168</b>	<b>27,2</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Al detenernos y profundizar en el grado o nivel de religiosidad percibido en el grupo de iguales, destaca principalmente un tipo de religiosidad bastante *light* (así la denominan los propios jóvenes), en el que se da la presencia de una creencia y fe católicas basadas fundamentalmente en la tradición familiar. Por tanto, hablamos esencialmente de una fe sociológica, vivida desde pequeños en el seno de sus familias, pero no experimentada de forma personal. Así pues, no se trata de una fe transformadora de la estructura vital de la persona, sino más bien fruto de una cultura católica heredada y transmitida a través de la institución familiar.

Sin embargo, existe también entre el grupo de iguales de estos jóvenes no practicantes, creyentes convencidos que han pasado de una fe heredada a una fe vivida y experimentada personalmente. No obstante, es un grupo mucho más reducido que el anterior.

En la medida en que el grupo de iguales vive de una u otra forma la fe católica se la transmite a estos jóvenes, de tal manera que supone una influencia importante para los propios jóvenes en su proceso de socialización religiosa. Quizás no de manera tan relevante como la familia o la escuela, pero el grupo de iguales constituye también un importante foco de socialización religiosa para los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada.

## 6. EXPERIENCIA ECLESIAL.

### 6.1. Acotamiento del concepto de experiencia eclesial.

Un grupo importante de jóvenes que se autopoicionan como católicos no practicantes, no han permanecido siempre alejados de la Iglesia en cuanto a sus prácticas y ritos católicos, sino que, por el contrario, tiempo atrás estuvieron insertos en la vida eclesial a través de alguna parroquia o movimiento católico, en donde practicaban su fe católica, viviéndola en comunidad.

No obstante, en esta experiencia eclesial de los actuales católicos no practicantes a la que aludimos, ha sido apartado el proceso de preparación para recibir la Primera Comunión, además del Bautismo y la previa formación de padres y padrinos. En el primer caso, la catequesis preparatoria para la recepción de la Primera Comunión queda fuera de la práctica eclesial por considerar que en esa etapa el individuo es un niño y no toma él mismo la decisión de asistir a la parroquia de forma personal, madura y voluntaria, sino que, más bien, son los padres y la propia familia de forma más extensa, quienes deciden que el niño quede inserto en grupos parroquiales para recibir próximamente el sacramento de la Eucaristía por primera vez. Sin embargo, en esta decisión no pesa sólo la fe y la religiosidad de la familia, sino también la costumbre y tradición, y otros mecanismos que operan y tienen que ver con lo social, como la no exclusión del niño al ver que la gran mayoría de sus compañeros de clase reciben la Primera Comunión (todavía hoy en España, a pesar de todos los factores que juegan a nivel social en contra de la religión católica, es mayoritaria entre los niños), o la celebración social que gira en torno a la recepción de este sacramento. Por todo ello, aparte de no ser una decisión personal del niño, la Primera Comunión, desde el contexto social, es predominantemente un acontecimiento o celebración social mayoritaria. En el segundo caso, el Bautismo no se asume dentro de la experiencia eclesial de estos jóvenes por ser un sacramento que asumen y al que se comprometen los padres y padrinos, al realizarse en los primeros meses o años de la vida del niño. Por tanto, con más razón aún que en el caso de la Primera Comunión, la

decisión de bautizarse no es una opción personal, sino que es tomada por otras personas que se comprometen a educar y a transmitirle la fe al individuo en cuestión. Asimismo, en el caso del Bautismo también existe un componente social bastante fuerte relacionado con la deseabilidad social y lo que de cara a la sociedad es deseable. En España, a pesar de todo, aún se encuentra presente este factor de deseabilidad social con el Bautismo, además del rito de paso y la celebración social que suponen.

Por tanto, por experiencia eclesial consideramos la integración del joven en la vida de la Iglesia a través de la comunidad parroquial o de algún grupo o movimiento católico, de forma personal, madura y voluntaria, después de haber recibido la Primera Comunión, ya sea inmediatamente después o unos años más tarde.

## 6.2. Valoración de la experiencia eclesial y causas de su abandono.

Teniendo claro ya a qué se refiere el concepto de práctica eclesial en el contexto del presente estudio, se observa que algo más de la mitad de la muestra admite haber tenido alguna experiencia eclesial, esto es, ha estado integrado alguna vez en alguna parroquia o grupo religioso (52,3%), mientras que el 47,7% no ha tenido esta experiencia. Véase tabla 61.

Tabla 61. Experiencia eclesial.

<b>¿Has estado alguna vez integrado en alguna parroquia o grupo religioso?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
<b>Sí</b>	<b>323</b>	<b>52,3</b>
<b>No</b>	<b>295</b>	<b>47,7</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Estos datos son importantes, pues muestran que la mayoría de los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada –aunque sean márgenes muy ajustados y no sea, por tanto, una amplia mayoría- han estado integrados en grupos o movimientos católicos en tiempos pasados, por lo que han pasado de la práctica religiosa o la ausencia de la misma. Esto supone que su posición actual de no practicantes viene derivada de una postura anterior practicante. Por tanto, mayoritariamente, estos jóvenes no han estado siempre al margen de la Iglesia, viviendo su fe de manera aislada, autónoma e independiente de la institución eclesial, sino que han formado parte de la propia Iglesia, participando activamente en la vida parroquial.

Entre los jóvenes que han tenido alguna experiencia eclesial, el 37,4% la valora positivamente (8% muy buena y 29,4% buena), mientras que el 21,6% la ha evaluado de forma negativa (14,2% mala y 7,4% muy mala). La mayoría de la muestra la califica como regular (40,9%). Véase tabla 62.

**Tabla 62. Valoración de la práctica eclesial.**

<b>¿Cómo consideras tu experiencia en la parroquia o grupo religioso?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Muy buena	<b>26</b>	<b>8,0</b>
Buena	<b>95</b>	<b>29,4</b>
Regular	<b>132</b>	<b>40,9</b>
Mala	<b>46</b>	<b>14,2</b>
Muy mala	<b>24</b>	<b>7,4</b>
Total	<b>323</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Por tanto, la causa del paso de la práctica religiosa a la ausencia de ésta por parte de los jóvenes no debe atribuirse a una mala experiencia eclesial previa, pues sólo algo más de una quinta parte de los jóvenes califican dicha experiencia como mala o muy mala. Así pues, mayoritariamente, ha de desecharse la opción de la mala experiencia eclesial como causante del traslado en la escala de religiosidad, al pasar de católico practicante a no practicante. Más adelante, nos adentraremos con mayor detenimiento en las causas del abandono de la práctica eclesial.

Entre los jóvenes que destacan su experiencia eclesial de forma positiva, se valora fundamentalmente la gran unidad que había dentro del grupo de referencia, así como la cercanía y afectividad de las personas. Lo expresan así: *“A pesar de haber gente allí muy diferente y de muy distintos orígenes, existía una gran unión de grupo. Todos se preocupaban por todos, y se volcaban con aquel que lo estaba pasando peor. El papel de la catequista en ese sentido era fundamental, pues demostraba realmente que le importábamos cada uno personalmente, y nos hacía sentir como en familia. En este sentido, entiendo que para los practicantes sea tan importante la comunidad, porque realmente cuando estás dentro te das cuenta que te aportan muchas cosas.”* También valoran positivamente la formación que recibían y el hecho de que el asistir a grupos católicos les obligaba a estar más cercano a Dios, porque pensaban más en las cuestiones de la fe y rezaban más también. En general, como se puede apreciar, se valoraba tanto la comunidad como el estímulo que suponía para su fe la participación en grupos católicos. Respecto a la Eucaristía, por lo general, aunque solían asistir casi todos los domingos, les costaba mucho más que la asistencia a los grupos de formación cristiana, pues no entendían por completo su significado y les parecía aburrida y, en muchos casos, decepcionante.

Sin embargo, si la valoración de su experiencia eclesial fue tan positiva, ¿por qué se han ido alejando de la práctica religiosa al abandonar sus grupos católicos y la asistencia a la Eucaristía?

En la gran mayoría de los casos en los que se ha valorado positivamente la propia experiencia eclesial, se encuentran motivaciones para el abandono de la práctica religiosa relacionadas con la falta de tiempo, con la preferencia de otro tipo de actividades sobre las religiosas, a pesar de su buena valoración, e incluso, con la crítica a la forma de vida de sacerdotes y religiosos (para este grupo de jóvenes el clero está mucho peor valorado que los catequistas y formadores laicos de las parroquias y movimientos católicos). No abundan, sin embargo, razones de falta de fe (aunque en algún caso sí se da), de mal ambiente o de falta de motivación.

Es significativo que estos jóvenes cuya experiencia eclesial es positiva admitan en muchos casos que sienten melancolía o que echan de menos su permanencia en grupos y movimientos católicos, pues les aportaban numerosas cosas positivas. Sin embargo, a corto plazo no se plantean volver a la práctica religiosa, por dos razones fundamentales: por su falta de tiempo y porque ya se han acomodado a esta situación y siguen viviendo su fe de manera individual, y así les va bien y se encuentran satisfechos.

Por otro lado, los jóvenes que valoran su experiencia eclesial como regular, señalan que dicha experiencia les sirvió de aprendizaje en algunos aspectos relacionados con la fe y la vida y que, por tanto, tuvo una parte positiva importante. No obstante, también tienen un recuerdo negativo de su paso por la práctica religiosa, sobre todo en su relación con sacerdotes y religiosos, los cuales *“intentaban comernos la cabeza constantemente y manipularlos para pensar y actuar como ellos querían”*. En este grupo de jóvenes, por tanto, se aprecia una carga importante de anticlericalismo o, al menos, de crítica y rechazo a los comportamientos del clero que no se corresponden con sus palabras. A parte de su rechazo al clero, encontramos una presencia importante de la falta de motivación como factor de abandono de la práctica eclesial. Esto nos lleva a pensar que la religiosidad de este grupo de jóvenes no es muy fuerte, sino más bien es inestable, superficial y débil, por lo que la falta de motivación o interés en temas religiosos se traslada igualmente al plano individual. Asimismo, el valorar su experiencia como regular también conlleva en muchos casos desinterés o falta de compromiso con estos temas, lo que se traduce igualmente en una religiosidad débil y superficial, que no deriva ni mucho menos, en la mayoría de los casos, en un compromiso personal claro y decidido por los valores evangélicos y el Reino de Dios.

Mientras tanto, los jóvenes que han valorado negativamente su experiencia eclesial y, por tanto, su práctica religiosa, son los desencantados. Probaron la práctica eclesial y salieron con mal sabor de boca por no encontrar lo que iban buscando, por la existencia de un mal ambiente, por el mal ejemplo de catequistas, sacerdotes y religiosos, o por la falta de conexión con las

normas o preceptos de la Iglesia. Esta mala experiencia les ha servido como aval para convertirse en católicos no practicantes que viven su fe de manera autónoma e independiente, sin la existencia de ningún vínculo de unión con la propia Iglesia. En este sentido admiten que si son ellos mismos los que cuidan y alimentan su fe, sin mediaciones institucionales de ningún tipo, se ahorrarán muchos problemas y enfrentamientos por discrepancias de opiniones, al tiempo que no serán partícipes ni cómplices de tantas hipocresías e incoherencias como existen en el seno de la Iglesia.

Aunque ya se han tratado algunas de las causas del abandono de la práctica religiosa según la valoración de la propia experiencia eclesial, a continuación, en la tabla 63, se presentan las distintas causas de dicho abandono manifestadas por los propios jóvenes.

**Tabla 63. Causas del abandono de la práctica religiosa.**

<b>¿Por qué abandonaste esa parroquia o grupo religioso?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Me aburría; no me gustaba aquello	<b>36</b>	<b>11,1</b>
No sintonizaba con los sacerdotes y catequistas	<b>56</b>	<b>17,3</b>
No estaba de acuerdo con ciertas normas o preceptos de la Iglesia	<b>37</b>	<b>11,5</b>
No encontré lo que allí buscaba	<b>55</b>	<b>17,0</b>
No había buen ambiente	<b>35</b>	<b>10,8</b>
No me gustaba la forma de vivir de sacerdotes y catequistas	<b>26</b>	<b>8,1</b>
No me llenaban ni las actividades ni la forma de realizarlas (falta de motivación)	<b>26</b>	<b>8,1</b>
No tenía tiempo para participar activamente	<b>25</b>	<b>7,7</b>
Prefería participar en otro tipo de actividades no religiosas	<b>27</b>	<b>8,4</b>
<b>Total</b>	<b>323</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar, no existen apenas causas que predominen claramente sobre el resto, sino que todas se encuentran en un intervalo porcentual bastante ajustado. No obstante, la falta de sintonía con sacerdotes y catequistas, y la decepción por no encontrar lo que se buscaba, son las principales causas de dicho abandono (17,3% y 17,0%, respectivamente).

Pero, en general, se puede establecer que las motivaciones para abandonar los grupos parroquiales o movimientos católicos dependen en gran medida de la valoración que se realice de la propia experiencia eclesial, como queda comentado más arriba, de tal manera que a la buena valoración de la práctica religiosa corresponden causas personales del abandono, mientras que a la valoración negativa corresponden causas que tienen que ver con discrepancias con la Iglesia y la jerarquía, así como el mal ambiente comunitario.

### **6.3. Opinión acerca de sacerdotes y religiosos.**

La opinión de los jóvenes universitarios de Granada no practicantes acerca de sacerdotes y religiosos resulta relevante para conocer el grado de anticlericalismo existente entre estos propios jóvenes. De hecho, en la tipología realizada de jóvenes universitarios católicos no practicantes, existen dos grupos con un marcado carácter de rechazo o, al menos, enfrentamiento, al clero: los *anticlericales religiosos* y los *anticlericales no religiosos*. Por tanto, partimos sobre la base de la existencia de un rechazo al clero por parte de dos grupos significativos de jóvenes no practicantes, de los cinco existentes.

Existe una variada gama de opiniones respecto a sacerdotes y religiosos, con opiniones tanto positivas como negativas, si bien estas últimas son las que mayor representación han obtenido. El 18,8% afirma que el clero no es de fiar, que no le gusta. Asimismo, el 18,4% cree que el clero no siente su sacerdocio como una vocación. Por lo demás, el 15,7% señala que

sacerdotes y religiosos viven de forma contraria a lo que predicán, y el 12,9% admiten que quieren controlar a toda costa la vida de las personas.

Por el contrario, las tres respuestas positivas en torno al clero son las minoritarias: el 12,6% afirma que son buenas personas; el 11,7% que son personas coherentes que viven según lo que predicán; y el 9,9% que son personas entregadas por completo a Dios y a los demás. Véase tabla 64.

**Tabla 64. Opinión acerca de sacerdotes y religiosos.**

<b>¿Qué opinión te merecen en general los sacerdotes y religiosos?</b>		
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Son buenas personas	<b>78</b>	<b>12,6</b>
Son personas entregadas por completo a Dios y a los demás	<b>61</b>	<b>9,9</b>
Son personas coherentes que viven según lo que predicán	<b>72</b>	<b>11,7</b>
No son de fiar; no me gustan	<b>116</b>	<b>18,8</b>
Viven de forma contraria a lo que predicán	<b>97</b>	<b>15,7</b>
No sienten el sacerdocio como una vocación	<b>114</b>	<b>18,4</b>
Quieren controlar a toda costa la vida privada de la gente	<b>80</b>	<b>12,9</b>
<b>Total</b>	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, en la tabla 65, se presentan los porcentajes de representatividad por grupos de respuesta positiva y negativa. En ella se parecía con claridad que las respuestas negativas en torno a sacerdotes y religiosos son claramente mayoritarias frente a aquellas que tienen un matiz positivo, por lo que se puede deducir que, a nivel general, el clero no es bien valorado entre los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada. Véase tabla 65.

Tabla 65. Opinión positiva y negativa acerca de sacerdotes y religiosos.

<b>Opinión positiva y negativa sobre el clero</b>		
	Frecuencia	Porcentaje
Opinión positiva	<b>211</b>	<b>34,1</b>
Opinión negativa	<b>407</b>	<b>65,9</b>
Total	<b>618</b>	<b>100</b>

Fuente: Elaboración propia.

No obstante, no existe un radicalismo generalizado en torno a la figura de sacerdotes y religiosos, pues aparte de que algo más de un tercio de la muestra opina favorablemente sobre ellos, los que lo hacen de forma negativa destacan en todo momento que no todo el clero es igual; existen sacerdotes muy comprometidos con su vocación y con las personas, que se vuelcan completamente con ellas en todo lo que sea necesario. Por tanto, esta opinión se basa principalmente en la experiencia que estos propios jóvenes han tenido con el clero, ya sea directamente o a través de terceras personas aunque, según palabras de algunos jóvenes, *“también existen ejemplos cercanos de sacerdotes buenos y serviciales, que siempre han estado ahí para atender las necesidades de todo el mundo y, en cierto modo, se puede decir que han dado la vida por los demás, lo que ocurre es que siempre impacta más lo malo, y acaba siendo lo que marca nuestra opinión sobre estas personas.”*

Por último, para muchos jóvenes, a pesar de no opinar favorablemente acerca del clero, no es determinante su opinión para la decisión de desligarse de la práctica religiosa, pues a pesar de no tener en buena consideración a los sacerdotes y religiosos, no se les considera culpables de dicha situación. No son, por tanto, anticlericales en sentido estricto, ni forman el núcleo duro de oposición al clero. En esta opinión se encuentran situados la mayoría de los jóvenes con los que se ha trabajado, por lo que se puede concluir que, por lo general, la opinión y actitud hacia sacerdotes y religiosos no es un elemento central que estructure la ausencia de práctica religiosa, sino que, más bien, entran en juego en este terreno factores o motivaciones de carácter individual,

tanto relacionados con el tiempo, la comodidad, las preferencias individuales o la motivación, como los vinculados a formas de pensar y comportamientos hacia determinadas normas, preceptos y valores propios de la Iglesia como institución católica de referencia.





# **CONCLUSIONES**



## 1. CONCLUSIONES FINALES.

En este estudio se ha trabajado la figura del joven universitario católico no practicante, localizado en la Universidad de Granada. Por tanto, se ha erigido al católico no practicante como centro del análisis, pretendiendo analizar tanto los factores o causas que han provocado la emergencia y explosión de esta categoría religiosa en el contexto de las sociedades actuales, como las características principales de la religiosidad de los propios católicos no practicantes, esto es, su forma de creer, en sintonía o distancia con respecto a los católicos practicantes.

### 1.1. Factores desencadenantes de la emergencia del católico no practicante y de la lejanía de los jóvenes con respecto a la Iglesia.

Se ha constatado que las causas desencadenantes del tránsito mayoritario de la práctica religiosa o la ausencia de la misma, especialmente entre el grupo de edad socialmente caracterizado como juventud, son de tipo estructural principalmente, aunque también están presentes factores psicológicos, que aluden a las preferencias de carácter individual en función de procesos psicológicos básicos.

La totalidad de estas causas afectan tanto a la estructura social (sociedad en su conjunto) como a la estructura eclesial (Iglesia como parte de la sociedad), aparte de la estructura individual en los casos de las preferencias individuales (perspectiva de la acción).

En lo referente a la estructura social, los factores que han desencadenado un mayor protagonismo social y eclesial de los jóvenes católicos no practicantes son varios:

- 1- **Posmodernidad.** La caída y el desplome de las grandes verdades a partir de las cuales se construyó la Modernidad –ciencia, razón y progreso- trae como consecuencia el advenimiento de un nuevo orden

social, la Posmodernidad<sup>96</sup>, que trae consigo una serie de valores ligados a ella y que ejercen un poderoso influjo en el conjunto de la sociedad actual, pero especialmente en los jóvenes, al ser los que en mayor medida se identifican con los principales valores y postulados posmodernos. Los valores máximos de la época posmoderna son el individualismo y narcisismo por encima de todo, el hedonismo y la búsqueda del placer inmediato, la fragmentación y fragilidad de las relaciones humanas, el sentimiento por encima de la razón, la apariencia y el culto al cuerpo... Los jóvenes, que se ven reflejados en muchos de estos postulados posmodernos con su forma de vida, han ido mudando sus creencias de la práctica religiosa a la ausencia de la misma. Y la Posmodernidad, por tanto, ha colaborado en este proceso de mudanza religiosa, adoptando un papel importante en el mismo.

- 2- **Secularización.** Las teorías clásicas de la secularización, que aludían a la progresiva pérdida de presencia social de la religión hasta su completa desaparición o su marginación al ámbito estrictamente privado de la persona, aunque han perdido en la actualidad gran parte de su validez, al tiempo que han sido refutadas y contestadas por la tesis de la desecularización del mundo de Peter Berger y la teoría económica de la religión de Rodney Stark, han favorecido también la emergencia de los católicos no practicantes entre los jóvenes universitarios. Este contexto de pérdida de presencia e influencia de la religión, que ha traído como consecuencia un descenso paulatino en las tasas de creyentes, ha contribuido en el caso español al tránsito, en muchos casos, de la práctica religiosa a la ausencia de ésta, especialmente entre los jóvenes. En España este proceso ha influido más en la mudanza religiosa de la posición de practicante a no practicante que en la pérdida de creyentes católicos.

---

<sup>96</sup> Existen otras definiciones del estado actual posmoderno, según autores y corrientes de pensamiento, como han quedado debidamente explicadas a lo largo del presente estudio. Sin embargo, el concepto más utilizado por sociólogos y científicos sociales es propiamente el de Posmodernidad, de ahí su utilización genérica en este trabajo.

- 3- **Desinstitucionalización y desregulación de la religión.** En la época actual asistimos a un proceso de creciente desinstitucionalización y desregulación religiosa, que trae consigo una mutación en la forma de creer, por lo que más que de desaparición de la religión hay que hablar de una transformación en la manera de creer, en la que ahora se produce una separación o distanciamiento de los católicos con respecto a la institución de referencia, la Iglesia. La crisis de institucionalidad de la Iglesia se enmarca en el contexto social de crisis y declive de toda institución. Dicha crisis institucional potencia el alejamiento de los jóvenes con respecto a la Iglesia, apostando por una forma de creer individualizada y al margen del control e influjo de la institución eclesial. Por tanto, como concluíamos anteriormente al hablar de secularización, ésta no tiene tanta presencia tanto en cuanto a ocaso y desaparición de la religión, sino al cambio en la forma de creer, al pasar de una religiosidad oficial a una religiosidad individualizada y autónoma respecto a los dictados de la Iglesia.
- 4- **Laicidad y laicismo.** El laicismo designa el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa a la completa separación entre la Iglesia católica y el Estado, así como la neutralidad estatal en todo lo concerniente a la religión. Los términos laicidad y laicismo suelen considerarse como sinónimos, pero a veces también como antónimos, de tal manera que la laicidad se caracteriza por el respeto mutuo, pero con una separación e independencia recíprocas entre religión y Estado, mientras que el laicismo suele verse como hostilidad en la relación del Estado con la religión. En España, la laicidad es un hecho desde la aprobación del texto constitucional en 1978, en el que se promulga un Estado español laico. Sin embargo, la corriente de laicismo como conflicto o confrontación continua entre Iglesia y Estado, es un fenómeno que toma forma de manera especial en los últimos años. En el centro de esta confrontación se encuentran las medidas adoptadas por el gobierno español en temas sociales y morales, que han disparado la oposición política de la institución eclesial. Esta actitud de la jerarquía

eclesiástica no es entendida en muchos casos por el conjunto de católicos, especialmente por los jóvenes, que admiten mayoritariamente no estar de acuerdo con ciertas normas y preceptos polémicos de la Iglesia y que afectan, sobre todo, a aspectos de índole social y moral. Por tanto, se tacha a la Iglesia de retrógrada y sin capacidad para adaptarse a los nuevos tiempos en este tipo de aspectos. Esta imagen de Iglesia desfasada y en continuo conflicto social y político suele provocar rechazo en los jóvenes, alejándose de la institución y, consecuentemente, de la práctica religiosa.

Por lo que respecta a la estructura eclesiástica, lo que ha provocado o, en todo caso, facilitado el alejamiento de la práctica eclesial por parte de los jóvenes ha sido el modelo de Iglesia que prevalece actualmente en el seno de la institución eclesial.

En este sentido, el modelo de Iglesia que predomina en la época preconciliar era el modelo tradicional. Este modelo tiene su origen y su fundamento dentro de una sociedad sociológicamente cristiana, donde la mayoría de los ciudadanos son cristianos, al menos de forma institucional. Esto propicia una cultura eminentemente cristiana que, convertida en ambiental, transmite elementos y valores de la fe a aquellos que vivían en ella. El conjunto de la población, independientemente de su grado de religiosidad, posee un amplio bagaje cultural cristiano. Por tanto, no se da tanta importancia a los aspectos de inculcación o evangelización cristiana como a los aspectos de mantenimiento de esa propia evangelización, de la cultura católica y de la fe vivida y experimentada por el conjunto de la población en profundas convicciones interiores. En el contexto de este modelo tradicional, la Iglesia goza de un gran reconocimiento social. Se parte de una imagen de Iglesia como sociedad perfecta. Esto lleva consigo un alejamiento y una lucha contra el mundo, que es visto como enemigo de la fe y de los valores evangélicos. La acción pastoral se lleva a cabo fundamentalmente a través de la sacramentalización. La vida de la Iglesia gira por tanto en torno a la celebración y preparación para la recepción de sacramentos. Los sujetos activos de la acción pastoral son los sacerdotes y religiosos, mientras que los laicos son

sujetos pasivos y actores secundarios. Finalmente, los aspectos sociales de la fe, o son ignorados o tienen escasa relevancia.

A partir del Concilio Vaticano II tiene lugar un cambio de modelo de Iglesia con el objetivo de la adaptación de la propia Iglesia a la Modernidad y la Posmodernidad. Este nuevo modelo es el evangelizador. Dicho modelo quiere aglutinar en torno al tema de la transmisión del Evangelio el resto de los elementos de la vida y de la acción eclesial y pastoral. Tiene su origen y adopta un completo sentido en un contexto de triunfo de la Posmodernidad y sus valores dominantes, de secularización, increencia o cristianismo no practicante. En este contexto, existe una falta de base cultural cristiana, junto con una separación entre fe y vida en muchos de los creyentes. El modelo evangelizador parte de cero, no dando por supuesto nada en lo que a la formación cristiana se refiere, asegurando la evangelización desde sus mismos orígenes. Se produce una apertura y diálogo de la Iglesia hacia el mundo. La acción pastoral se preocupa centralmente de la evangelización, pero con clara incidencia en toda la vida de la Iglesia, fomentándose las siguientes acciones: iniciación cristiana seria; potenciación de la misión en la Iglesia, otorgándole al laico un papel crucial en la vida de la Iglesia; empeño y trabajo por la transformación social, con una acogida y cercanía hacia los pobres; nueva espiritualidad desde la vida y la misión; y una creatividad pastoral auténticamente evangelizadora.

El modelo tradicional era el que dominaba en la Iglesia preconciliar, en coherencia con el modelo de sociedad que se vivía en España. Sin embargo, a raíz del Concilio Vaticano II, y en los años posteriores, comienza a predominar en la Iglesia española el modelo evangelizador. Este modelo se presentaba en perfecta sintonía con la nueva sociedad española aconfesional y laica de la década de los setenta en adelante. No obstante, a finales de los años setenta y sobre todo en los años ochenta, se produce un retroceso en el seno de la institución, una vuelta al modelo tradicional, curiosamente cuando la sociedad seguía creciendo en laicidad, y cuando las tasas de religiosidad de los españoles más se resquebrajaban. Por tanto, esta vuelta al modelo tradicional supone una incoherencia con el modelo de sociedad que se vive en estos

tiempos, ya que ahora la sociedad ya no es cristiana desde el punto de vista sociológico, por lo que ha dejado de poseer ese bagaje cultural cristiano del pasado. Es verdad que no es un régimen de cristiandad en estado puro, que en cierto modo conviven elementos propios del modelo tradicional con otros del modelo evangelizador, pero las ansias renovadoras del Concilio, y la apuesta por una Iglesia que fuera capaz de adaptarse a la sociedad actual se han ido calmando paulatinamente, tanto que incluso se ha dado marcha atrás, para volver en muchos aspectos a la situación eclesial anterior.

Este repliegue eclesial y vuelta al modelo tradicional, en el contexto de una sociedad que demanda otro tipo de pastoral eclesial, ha sido un factor facilitador de la lejanía que experimentan los jóvenes con respecto a la Iglesia.

Sin embargo, estos factores facilitadores de la ausencia de práctica religiosa y, por tanto, de la lejanía de los jóvenes con respecto a la institución eclesial, que se ofrecen desde la sociedad, desde la propia Iglesia y desde el individuo mismo, tratados de forma separada son limitativos de la totalidad del fenómeno a estudiar. Por ello, es necesario adoptar una perspectiva síntesis que englobe las tres respuestas anteriores y que, por tanto, tenga en cuenta la estructura social y todos fenómenos y procesos que tienen lugar en ella, la estructura eclesiástica y todo lo que está ocurriendo en el seno de la Iglesia, y la perspectiva de la acción, teniendo en cuenta las preferencias individuales en orden a procesos psicológicos básicos.

### **1.2. Principales rasgos de la religiosidad de los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada.**

Después de conocer los factores que han posibilitado el surgimiento y explosión de los jóvenes católicos no practicantes, y su consecuente distanciamiento de la Iglesia, destacamos a continuación las principales conclusiones acerca de cómo es la religiosidad de estos jóvenes alejados de la institución eclesial en cuanto a ideas y prácticas.

El estudio sobre la religiosidad de estos jóvenes ha sido acotado en un grupo concreto de la etapa de juventud, los jóvenes universitarios, y en un contexto geográfico y cultural determinado, Granada. Por tanto, aludimos a la religiosidad de los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada.

Primeramente, y antes de entrar en profundidad en las principales características de religiosidad, nos detenemos someramente en puntualizar la especificidad de la juventud universitaria respecto a la fe, así como la relevancia del fenómeno de la religiosidad popular en el contexto andaluz.

Respecto a la especificidad de la juventud universitaria, se ha constatado a lo largo de diversos estudios que los jóvenes universitarios españoles presentan niveles de identificación religiosa significativamente más bajos que el conjunto de la juventud española. Al menos dos tercios de los universitarios españoles pueden ser considerados como alejados de la fe católica o de su práctica eclesial, con lo que nos encontramos con una realidad dentro del ámbito universitario, y en lo concerniente al fenómeno religioso, caracterizada por un declive muy significativo de la influencia y relevancia social de la religión católica.

En lo concerniente al fenómeno de la religiosidad popular, ésta se encuentra en un momento de crecimiento y ebullición en el contexto social presente, a pesar del menor peso específico de la religión en nuestra sociedad y en la cultura actual. Especialmente en Andalucía, la religiosidad popular goza de un excelente estado de salud, además de ser un importante elemento identificativo de la cultura y la tradición andaluza.

Entrando ya en las pautas de religiosidad de los jóvenes no practicantes de la Universidad de Granada, encontramos el siguiente perfil religioso:

Hablamos de jóvenes que creen y tienen muy afianzada su creencia en Dios y que creen mayoritariamente en la resurrección de Cristo, aunque con un fuerte grupo de oposición a dicha creencia. Sin embargo, no se cree en la vida

después de la muerte, ni mucho menos en la Iglesia, en sintonía con su posición de no practicantes.

La opinión respecto a la Iglesia es, en términos generales, negativa, destacando, en primer lugar, la oposición a las normas y preceptos eclesiales, con un especial énfasis en los de carácter social y moral (uso de anticonceptivos, matrimonio homosexual, relaciones prematrimoniales, aborto y eutanasia, etc.), por ser considerados muy rígidos y desfasados; en segundo lugar, la crítica a la excesiva jerarquización y estratificación en el seno de la institución, y en tercer lugar, el rechazo a la manipulación que ejerce la jerarquía para controlar al conjunto de católicos. También se le critica su excesiva presencia en la vida política del país, sus riquezas y posesiones y la falta de implicación de sacerdotes y religiosos con los problemas de la gente. Asimismo, mayoritariamente, la Iglesia no es vista como la referencia para los católicos, por lo que ha perdido este sentido referente. No obstante, existen igualmente opiniones positivas, aunque minoritarias, respecto a la institución eclesial, centradas en la buena educación que ofrece a los niños y jóvenes, en la gran labor social que realiza y en los valores positivos que inculca.

La fe de estos jóvenes universitarios de Granada no practicantes no suele influir en su relación con los demás, así como tampoco en su opinión acerca de determinados temas morales ni en sus actitudes y comportamientos sociales. Sin embargo, sí influye de forma mayoritaria en sus preferencias y elecciones políticas.

Por lo general, la religión católica tiene una importancia significativa para estos jóvenes en el conjunto de su vida. Por tanto, no forma parte de un aspecto marginal o complementario en la vida de estos jóvenes. No obstante, tampoco se puede afirmar en muchos casos que sea uno de los pilares básicos de su estructura vital. Tiene una importancia significativa, pero no central. Al mismo tiempo, la fe católica les ayuda a ser más felices, al aportarles seguridad, motivación e impulso para superar los problemas cotidianos. Sin embargo, admiten de forma tajante que no es necesario vivir la fe en

comunidad como declara a nivel oficial la Iglesia, mostrándose de esta forma coherentes con su identidad de católicos no practicantes.

La vía o medio principal que utilizan estos jóvenes para el cuidado y el fomento de su fe es la oración personal, quedando por detrás la religiosidad popular –aunque con un calado especial entre la juventud universitaria no practicante-, la práctica de la caridad, la lectura de libros de contenido religioso y la asistencia a charlas de formación religiosa.

Alrededor de tres cuartas partes de estos jóvenes han recibido una educación católica (bastante completa o no muy profunda), por lo que la socialización religiosa es aún sobradamente mayoritaria. El ambiente por excelencia de inculcación de la fe católica es la familia, a pesar de que el panorama católico familiar general es variopinto –coexisten un ambiente seriamente religioso, uno religioso sin más, otro muy descuidado en temas religiosos y, finalmente, otro explícitamente no religioso-, aunque mayoritariamente religioso.

No obstante, el ambiente escolar también adopta una importancia significativa en la socialización religiosa de estos jóvenes. Mayoritariamente, éstos han crecido en un ambiente escolar laico, al estar matriculados en centros públicos, aunque destaca una importante presencia de jóvenes que han permanecido en centros educativos privados o concertados de religiosos, por lo que se han movido en un ambiente que potenciaba seriamente lo religioso.

Asimismo, el ambiente en el grupo de iguales respecto a la fe católica es, de forma ampliamente mayoritaria, religioso.

Por otra parte, la mayoría de estos jóvenes han estado integrados alguna vez en alguna parroquia o movimiento religioso, por lo que han llegado a ser católicos no practicantes tras abandonar previamente la práctica eclesial. Sin embargo, por lo general, no han quedado descontentos con su experiencia eclesial, pues sólo aproximadamente uno de cada cinco jóvenes la considera

negativa. De esta forma, entre las causas del abandono de la práctica religiosa no destacan motivaciones de oposición a la Iglesia, sino más bien personales, tales como el no saber encontrar lo que se iba buscando, la falta de tiempo, o la preferencia de otro tipo de actividades antes que las religiosas.

Finalmente, en líneas generales, estos jóvenes no tienen una opinión favorable del clero, al predominar las valoraciones negativas sobre las positivas. Destacan, en primer lugar, la apreciación de que los sacerdotes y religiosos no son de fiar, pues manipulan al conjunto de los católicos para ejercer control sobre ellos y, en segundo lugar, la crítica hacia la falta de vocación del clero, al señalar que no sienten su sacerdocio como una vocación, sino más bien como un trabajo remunerado que supone unas determinadas horas de desempeño de funciones, pero que no forma parte de manera integral de la vida de sacerdotes y religiosos. No obstante, entre las valoraciones positivas al clero destaca la bondad que predomina en la mayoría de sus componentes.





# **ANEXO I:**

# **CUESTIONARIO**



# CUESTIONARIO

## I. DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS

### 1. Sexo

1. Hombre

2. Mujer

### 2. Edad: \_\_\_\_\_ años

### 3. Centro educativo de pertenencia en los niveles de Primaria y/o Secundaria:

1. Centro público

2. Centro privado/ concertado religioso

3. Centro privado/ concertado laico

9: Ns/Nc

### 4. Clase social de pertenencia:

1. Clase alta

2. Clase media-alta

3. Clase media-media

4. Clase media-baja

5. Clase baja/trabajadora

9: Ns/Nc

### 5. Titulación Universitaria: \_\_\_\_\_

### 6. Rama de conocimiento:

1. Arte y Humanidades

2. Ciencias Sociales y Jurídicas

3. Ciencias

4. Ciencias de la Salud

5. Ingeniería y Arquitectura

9: Ns/Nc

### 7. Provincia de origen: \_\_\_\_\_

## **II. AUTOPOSICIONAMIENTO Y CREENCIAS RELIGIOSAS**

**8.** *El católico no practicante es aquel que mantiene viva su creencia en Dios y su identidad católica (es una persona creyente), pero vive alejado de la Iglesia, tanto al nivel de las prácticas sacramentales, como al de la participación activa en la vida de la Iglesia y al de las ideas, esto es, al nivel de los postulados, normas y preceptos de la Iglesia católica. Por tanto, esta persona practica un catolicismo existencial o vivencial, de carácter personal y al margen de las directrices de la Iglesia, marcado únicamente por la vivencia y la experiencia personal de la fe y sólo en el ámbito privado, olvidándose de los conceptos de Iglesia y Comunidad.*

Partiendo de esta definición, **¿Te consideras en materia religiosa católico no practicante?**

1. **Sí**
2. **No** → Fin de la entrevista
9. **Ns/Nc**

**9. ¿En cuáles de las siguientes cosas crees?**

	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nc</b>
• Dios	1	2	9
• Resurrección de Cristo	1	2	9
• Vida después de la muerte	1	2	9
• Iglesia	1	2	9

**10. ¿Qué opinas de la Iglesia católica?**

**11. Valora de 1 a 4 tu grado de aceptación acerca de las diferentes opiniones sobre la Iglesia católica (1- Totalmente en desacuerdo/ 2- Parcialmente en desacuerdo/ 3- Parcialmente de acuerdo/ 4- Totalmente de acuerdo):**

	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>
Es la referencia para los católicos					
Sus normas ayudan al hombre a vivir más moralmente					
Tiene demasiada rigidez moral					
Mantiene posturas anticuadas en moral sexual					
Se mete demasiado en política					
Es rica y tiene demasiado dinero					

Se aferra demasiado a las tradiciones del pasado					
No practica lo que predica					
Existe mucha jerarquía; las decisiones siempre las toman los mismos					
Los Obispos y sacerdotes no se implican con los problemas de las personas					
No lucha todo lo que debiera contra los graves escándalos sexuales de sacerdotes					
Los laicos tenemos presencia y participación en la Iglesia					
Ayuda y se preocupa de los pobres y marginados					
Defiende tradiciones y valores culturales					
Ofrece una buena educación a los niños y jóvenes					
Se sabe adaptar a los tiempos actuales					
La Iglesia somos todos					
Los medios de comunicación ofrecen una imagen deformada de la Iglesia para atacarla					

**11. En una escala de 0 a 10, ¿Qué grado de importancia tiene para ti la Iglesia dentro de la religión católica, teniendo en cuenta que 0 significa nada de importancia y 10 mucha importancia?**

0    1    2    3    4    5    6    7    8    9    10

### **III. FORMA DE VIVIR LA RELIGIÓN CATÓLICA**

**12. Tus creencias religiosas tienen influencia en ...**

	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nc</b>
• Tu relación con los demás	1	2	9
• En tu opinión acerca de determinados temas de carácter social y moral.	1	2	9
• Tus actitudes y comportamientos sociales	1	2	9
• Tus preferencias políticas	1	2	9

**13. ¿Qué opinas acerca de la religión católica?**

	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nc</b>
• Es una forma de pensamiento; una ideología.	1	2	9
• Lo más importante del catolicismo es su dimensión misionera.	1	2	9
• La religión católica es inseparable de la transmisión del Evangelio (evangelización).	1	2	9
• Tiene una enorme influencia en la totalidad de mi vida y en mi relación con los demás.	1	2	9
• Fomenta valores sociales muy buenos.	1	2	9
• Me ayuda a ser feliz a través de la relación con los demás.	1	2	9
• Sólo tiene importancia al nivel de mi conciencia individual, pero no en mi relación con la sociedad.	1	2	9
• La fe católica es necesario vivirla y compartirla en comunidad.	1	2	9

**14. En una escala de 0 a 10, ¿Qué importancia dirías que tiene la religión católica en tu vida, teniendo en cuenta que 0 significa nada de importancia y 10 mucha importancia?**

0    1    2    3    4    5    6    7    8    9    10

**15. ¿Cómo fomentas y cuidas tus creencias religiosas en tu vida cotidiana?**

	<b>Sí</b>	<b>No</b>	<b>Ns/Nc</b>
• A través de la oración personal	1	2	9
• A través de la participación en procesiones, Romerías, etc.	1	2	9
• A través de la devoción a alguna imagen de Cristo o de la Virgen	1	2	9
• A través de la lectura de material de formación religiosa.	1	2	9
• A través de la asistencia a cursos de formación teológica o religiosa.	1	2	9
• A través de la práctica de la caridad	1	2	9
• No cuido mi fe a través de ningún aspecto	1	2	9

**16. En una escala de 0 a 10, ¿Qué importancia le das a las actividades anteriores (oración personal, procesiones, lectura de material de formación religiosa, etc.) para fomentar, cuidar y hacer crecer tus creencias religiosas?**

0    1    2    3    4    5    6    7    8    9    10

#### **IV. SOCIALIZACIÓN RELIGIOSA**

##### **17. ¿Has tenido a tu juicio una educación católica?**

1. Sí, bastante completa
2. Sí, aunque no muy profunda
3. No he tenido apenas una educación católica
4. He tenido una educación contraria al catolicismo
9. Ns/Nc

##### **18. ¿En qué ambiente se ha potenciado más una educación católica?**

- |                    |  |
|--------------------|--|
| 1. En la familia   | 2. En el colegio                       |
| 3. En la parroquia | 4. En el grupo de amigos               |
| 5. En asociaciones | 6. En actividades lúdicas              |
| 7. En el barrio    | 8. No he tenido una educación católica |
| 9. Ns/Nc           |  |

##### **19. En tu opinión, el ambiente de tu familia en relación con lo religioso es:**

- |  |                       |
|--|-----------------------|
| 1. Seriamente religioso                | 2. Religioso, sin más |
| 3. Muy descuidado en todo lo religioso | 4. No religioso       |
| 9. Ns/Nc                               |                       |

##### **20. El ambiente escolar (el colegio) en el que has crecido se caracterizaba en lo religioso por ser:**

1. Religioso (colegio de religiosos o religiosas)
2. Religioso (colegio laico pero de inspiración católica)
3. Muy descuidado en todo lo religioso (colegios públicos o privados)
4. Laico (colegios públicos o privados)
9. Ns/Nc

##### **21. ¿En el grupo de iguales (amigos, compañeros de clase) había un ambiente religioso?**

- |       |       |          |
|-------|-------|----------|
| 1. Sí | 2. No | 9. Ns/Nc |
|-------|-------|----------|

## **V. EXPERIENCIA ECLESIAL**

**22. ¿Has estado alguna vez integrado en una parroquia o en algún grupo religioso?**

1. Sí
2. No → pasar a la pregunta 25.
9. Ns/Nc

**23. ¿Cómo consideras tu experiencia en la parroquia o grupo religioso?**

- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| 1. Muy buena              | 2. Buena, simplemente |
| 3. No excesivamente buena | 4. Poco satisfactoria |
| 5. Nada satisfactoria     | 9. Ns/Nc              |

**24. ¿Por qué abandonaste esa parroquia o grupo religioso?**

1. Me aburría; no me gustaba lo que allí se hacía
2. No sintonizaba con los sacerdotes y catequistas
3. No estaba de acuerdo con ciertas normas o preceptos de la Iglesia.
4. No encontré lo que allí buscaba
5. No había un buen ambiente
6. No me gustaba la forma de vivir de los sacerdotes y catequistas (falta de conexión entre lo que se predica y lo que se vive)
7. No me llenaban ni las actividades de la parroquia ni la forma de realizarlas (falta de motivación).
8. No tenía tiempo para participar activamente.
10. Prefería participar en otro tipo de actividades no religiosas.
11. Otros.
9. Ns/Nc

**25. ¿Qué opinión te merecen a nivel general los sacerdotes y religiosos?**

1. Son buenas personas
2. Son personas entregadas por completo a Dios y a los demás
3. Son personas coherentes que viven según lo que predicán
4. No son de fiar; no me gustan
5. Viven de forma contraria a lo que predicán.
6. No sienten el sacerdocio como una vocación
7. Quieren controlar a toda costa la vida privada de la gente
8. Otros.
9. Ns/Nc





**ANEXO II:**  
**FICHA DE**  
**PARTICIPANTES**  
**EN GRUPOS DE**  
**DISCUSIÓN.**



**FICHA DE PARTICIPANTES EN GRUPOS DE DISCUSIÓN.**

**Grupo 1:**

Tabla 66. Ficha de participantes en grupo 1.

Participantes	Edad	Sexo	Titulación	Centro educativo de procedencia	Provincia de procedencia
1	18	H	Medicina	Público	Granada
2	20	M	Sociología	Priv./ concertado religioso	Almería
3	21	M	Maestro Educ. Primaria	Público	Málaga
4	22	H	Arquitectura	Público	Córdoba
5	24	M	Psicología	Priv./ concertado religioso	Granada
6	25	H	Química	Priv./ concertado laico	Ciudad Real

Fuente: Elaboración propia.

**Grupo 2:**

Tabla 67. Ficha de participantes en grupo 2.

Participantes	Edad	Sexo	Titulación	Centro educativo de procedencia	Provincia de procedencia
1	19	H	Ing. Caminos	Público	Jaén
2	20	M	Trabajo Social	Priv./ concertado religioso	Granada
3	22	M	Biología	Público	Alicante
4	22	H	Matemáticas	Público	Córdoba
5	24	M	Óptica	Priv./ concertado religioso	Málaga
6	25	H	Turismo	Público	Murcia

Fuente: Elaboración propia.

**Grupo 3:**

Tabla 68. Ficha de participantes en grupo 3.

Participantes	Edad	Sexo	Titulación	Centro educativo de procedencia	Provincia de procedencia
1	18	H	Ing. Informática Gestión	Público	Huelva
2	21	M	Derecho	Priv./ concertado religioso	Madrid
3	22	M	Maestro Educ. Infantil	Público	Jaén
4	23	H	Educ. Social	Público	Córdoba
5	24	M	Historia del Arte	Priv./ concertado religioso	Granada
6	26	H	Arquitectura	Público	Granada

Fuente: Elaboración propia.

**Grupo 4:**

Tabla 69. Ficha de participantes en grupo 4.

Participantes	Edad	Sexo	Titulación	Centro educativo de procedencia	Provincia de procedencia
1	18	H	Pedagogía	Público	Málaga
2	21	M	Odontología	Priv./ concertado religioso	Granada
3	21	M	INEF	Público	Tarragona
4	22	H	Ing. Telecomunicac.	Público	Sevilla
5	25	M	Geología	Priv./ concertado religioso	Toledo
6	25	H	Física	Priv./ concertado laico	Valencia

Fuente: Elaboración propia.

**Grupo 5:**

**Tabla 70. Ficha de participantes en grupo 5.**

<b>Participantes</b>	<b>Edad</b>	<b>Sexo</b>	<b>Titulación</b>	<b>Centro educativo de procedencia</b>	<b>Provincia de procedencia</b>
1	21	H	Arquitectura Técnica	Público	Castellón
2	22	M	Bellas Artes	Priv./ concertado religioso	Cáceres
3	23	M	CC. del Trabajo	Público	Badajoz
4	24	H	CC. Políticas	Priv./ concertado religioso	Sevilla
5	25	M	Economía	Priv./ concertado religioso	Granada
6	26	H	Farmacia	Priv./ concertado laico	Almería

Fuente: Elaboración propia.



**ANEXO III: GUIÓN**  
**TEMÁTICO PARA**  
**EL SEGUIMIENTO**  
**DE LOS GRUPOS**  
**DE DISCUSIÓN.**



## **GUIÓN TEMÁTICO PARA EL SEGUIMIENTO** **DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN**

- **Posmodernidad y valores actuales.**
  - Grado de aceptación y puesta en práctica de los valores propios de la Posmodernidad en la sociedad actual.
  - Opinión / valoración de la Posmodernidad.
  - Profundización en el lugar que ocupa la religión dentro de la Posmodernidad.
  - Escenarios religiosos en el contexto actual.
  - Relación de la Posmodernidad con la ausencia de práctica religiosa.
  
- **Secularización y estado actual de la religión.**
  - El papel de la religión en la sociedad actual.
  - Razones de la pérdida de influencia de la religión.
  - Valoración de la corriente de laicismo en España.
  
- **La situación de la Iglesia.**
  - Opinión valoración acerca de la situación interna de la Iglesia.
  - Motivos de la ausencia de práctica religiosa.
  - Actuación de la Iglesia en la sociedad.
  - Religión y política.
  - Religión y ciencia.
  - Lejanía de los jóvenes con respecto a la Iglesia.
  
- **Religiosidad e identidad no practicante.**
  - Creencias católicas fundamentales.
  - Importancia y repercusión de la religiosidad popular.

- Grado de adhesión o desafección eclesial.
- Opinión acerca de la Iglesia.
- Dimensiones de la Iglesia.
- Importancia e influencia de la religión católica a nivel personal.
- Influencia de la fe a nivel social.
- Socialización religiosa.
- Experiencia eclesial.
- Nivel de anticlericalismo.

## ÍNDICE DE TABLAS

- Tabla 1	<b>Pág. 244</b>	- Tabla 48	<b>Pág. 330</b>
- Tabla 2	<b>Pág. 245</b>	- Tabla 49	<b>Pág. 331</b>
- Tabla 3	<b>Pág. 259</b>	- Tabla 50	<b>Pág. 333</b>
- Tabla 4	<b>Pág. 260</b>	- Tabla 51	<b>Pág. 334</b>
- Tabla 5	<b>Pág. 261</b>	- Tabla 52	<b>Pág. 336</b>
- Tabla 6	<b>Pág. 263</b>	- Tabla 53	<b>Pág. 337</b>
- Tabla 7	<b>Pág. 264</b>	- Tabla 54	<b>Pág. 338</b>
- Tabla 8	<b>Pág. 265</b>	- Tabla 55	<b>Pág. 339</b>
- Tabla 9	<b>Pág. 267</b>	- Tabla 56	<b>Pág. 343</b>
- Tabla 10	<b>Pág. 274</b>	- Tabla 57	<b>Pág. 345</b>
- Tabla 11	<b>Pág. 274</b>	- Tabla 58	<b>Pág. 347</b>
- Tabla 12	<b>Pág. 276</b>	- Tabla 59	<b>Pág. 349</b>
- Tabla 13	<b>Pág. 277</b>	- Tabla 60	<b>Pág. 350</b>
- Tabla 14	<b>Pág. 279</b>	- Tabla 61	<b>Pág. 352</b>
- Tabla 15	<b>Pág. 281</b>	- Tabla 62	<b>Pág. 353</b>
- Tabla 16	<b>Pág. 296</b>	- Tabla 63	<b>Pág. 356</b>
- Tabla 17	<b>Pág. 297</b>	- Tabla 64	<b>Pág. 358</b>
- Tabla 18	<b>Pág. 297</b>	- Tabla 65	<b>Pág. 359</b>
- Tabla 19	<b>Pág. 298</b>	- Tabla 66	<b>Pág. 389</b>
- Tabla 20	<b>Pág. 298</b>	- Tabla 67	<b>Pág. 389</b>
- Tabla 21	<b>Pág. 299</b>	- Tabla 68	<b>Pág. 390</b>
- Tabla 22	<b>Pág. 299</b>	- Tabla 69	<b>Pág. 390</b>
- Tabla 23	<b>Pág. 300</b>	- Tabla 70	<b>Pág. 391</b>
- Tabla 24	<b>Pág. 300</b>		
- Tabla 25	<b>Pág. 301</b>		
- Tabla 26	<b>Pág. 301</b>		
- Tabla 27	<b>Pág. 302</b>		
- Tabla 28	<b>Pág. 303</b>		
- Tabla 29	<b>Pág. 303</b>		
- Tabla 30	<b>Pág. 304</b>		
- Tabla 31	<b>Pág. 304</b>		
- Tabla 32	<b>Pág. 305</b>		
- Tabla 33	<b>Pág. 306</b>		
- Tabla 34	<b>Pág. 309</b>		
- Tabla 35	<b>Pág. 313</b>		
- Tabla 36	<b>Pág. 315</b>		
- Tabla 37	<b>Pág. 316</b>		
- Tabla 38	<b>Pág. 317</b>		
- Tabla 39	<b>Pág. 320</b>		
- Tabla 40	<b>Pág. 321</b>		
- Tabla 41	<b>Pág. 322</b>		
- Tabla 42	<b>Pág. 322</b>		
- Tabla 43	<b>Pág. 323</b>		
- Tabla 44	<b>Pág. 324</b>		
- Tabla 45	<b>Pág. 324</b>		
- Tabla 46	<b>Pág. 325</b>		
- Tabla 47	<b>Pág. 327</b>		



## **BIBLIOGRAFÍA**

- Alberdi Alonso, Javier; Pintos, Juan Luís: *Actitud religiosa del universitario español: encuesta FECUM 1967*. Madrid: Razón y fe, 1968.
- Álvarez Santalo, C., Buxo, M.J., y Rodríguez Becerra, S. (eds.), *La Religiosidad popular. III. Hermandades, romerías, santuarios*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Alvira, F.: "Perspectiva cualitativa/perspectiva cuantitativa en la metodología sociológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 22, 1983.
- Amengual, G.: "Sobre la noción de pueblo", en *Sistema* 48, Madrid, 1982.
- Anderson, Perry: *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Arthur Pearl: "La juventud en la clase baja", en Sherif, Mustafaf y Sherif, Carolyn W.: *Problemas de la juventud*. México: Trillas, 1970.
- Baudrillard, Jean: *El sistema de los objetos*. México: Ed Siglo XXI, 1969.  
*La Sociedad de Consumo: sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI, 1970.  
*Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairós, 1978.  
*El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 1996.  
*La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1998.
- Bauman, Zygmunt: *Identidad*. Madrid: Losada, 2005.  
*Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.  
*Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

- Vida líquida*. Barcelona: Paidós ibérica, 2006.
- La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Berger, Peter: *El dosel sagrado*. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.  
*The desecularization of the World: Resurgent Religion and World politics*. Washington: Ethics and Public Center, 1999.
  - Bocoock, R: *El consumo*. Madrid: Ed. Talasa, 1995.
  - Brünner, José Joaquín: *Globalización cultural y posmodernidad*. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2002.
  - Casanova, José: *Las religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.  
“Beyond European and American Excepcionalisms: towards a global perspective”, en G. Davie y otros (comps.): *Predicting religion: Christian, secular and alternative futures*, Aldershot: Ashgate, 2003.
  - Castells, Manuel: *La era de la información. Vol. I: La sociedad red*. México, D.F.: Siglo XXI, 2001.  
*La era de la información. Vol. II: El poder de la identidad*. México, D.F.: Siglo XXI, 2002.  
*La era de la información. Vol. III: Fin de milenio*. México, D.F.: Siglo XXI, 2002.
  - Castón Boyer, Pedro (dir): *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.  
*Cultura de masa y religiosidad popular*, en «Proyección» nº 37, Facultad de Teología de Granada, 1990.
  - Celador Antón, Óscar (et. Al.): *Estado y Religión: proceso de secularización y laicidad: homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Madrid: Universidad Carlos III, 2001.

- David P. Ausubel: "Integración cultural psicológica en la moderna juventud maorí", en Sherif, Mustafaf y Sherif, Carolyn W.: *Problemas de la juventud*. México: Trillas, 1970.
- Davie, G: "Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?", *Social Compass* 37, 1990.
- De Miguel, Amando (dir.): *Dos generaciones de jóvenes: 1960-1998*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2000.  
*La sociedad española 1992-93*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Dobbelaere, Karel: *Secularization: a multi - dimensional concept*, en "Current Sociology", nº 29, 1981.
- Duch, Lluís: *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC, 1995.
- Duocastella, Rogelio: *Cómo estudiar una parroquia*. Barcelona: ISPA, 1965.
- Duquoc, Christian: *Ambigüedad de las teorías de la secularización: ensayo crítico*. Bilbao: Descleé de Broker, 1973.
- Elzo, Javier (et al.): *Jóvenes Españoles 99*. Madrid: Fundación Santa María, 1999.  
"Una tipología sociorreligiosa de los jóvenes españoles", en González-Anleo, Juan; González Blasco, Pedro; Elzo Imaz, Javier y Carmona Fernández, Francisco J.: *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.
- Enrique Gil Calvo, José Avelló y Antonio Muñoz: "La comunicación desamparada. Una revisión de paradojas en la cultura juvenil", en Rodríguez, Félix (ed.): *Comunicación y cultura juvenil*. Barcelona: Ariel, 2002.

- Enrique Gil Calvo: “Religiones laicas de salvación”, en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner, y Fernando Velasco: *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, 1994.
- Espín Martín, Manuel: “La imagen de los jóvenes en los medios de comunicación: de la noticia al espectáculo”, en Rodríguez, Félix (ed.): *Comunicación y cultura juvenil*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Estruch, Joan: “El mito de la secularización”, en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco: *Formas modernas de Religión*. Madrid: Alianza, 1994.  
*Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*. Barcelona: Herder, 1994.
- Carmona Fernández, Francisco J.: “Cristianismo, laicismo y laicidad”, en Carmona Fernández, Francisco J. (coord.): *Historia del cristianismo. El mundo contemporáneo. Vol. IV*. Granada: Editorial Trotta, 2010.  
“Jóvenes y Religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1939 al 2000”, en González-Anleo, Juan; González Blasco, Pedro; Elzo Imaz, Javier y Carmona Fernández, Francisco J.: *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.  
“El cristianismo en Europa: desafíos estructurales, reflexividad eclesial y ética de la responsabilidad”, en *La Iglesia católica en Europa*. Revista de pensamiento cristiano *Iglesia viva*. Nº 224. Año 2005.  
*Cambios en la identidad católica: Juventud de Alfonso Carlos Comín*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1995.  
*La Compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*. Granada: Universidad de Granada, 1994.  
*Nacionalcatolicismo y formación clerical en Granada*. Granada: Impredisur, 1994.
- Floristán, Casiano: *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígame, 1991.

- Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 1997.  
*La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 1992.
- García Ferrando, Manuel: “La Encuesta”, en García Ferrando, Ibáñez y Alvira (comps.): *El análisis de la realidad social*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1998.
- Giddens, Anthony: *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.
- Gil Villa, Fernando: *La cultura moral postmoderna*. Madrid: Sequitur, 2001.
- González Blasco, Pedro: *Jóvenes españoles 2005*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.  
*Jóvenes españoles 2000*. Madrid: Fundación Santa María, 2000.  
*Jóvenes españoles 1994*. Madrid: Fundación Santa María, 1994.  
*Modelos de sociedades: pasado, presente y futuro*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.  
“La socialización religiosa de los jóvenes”, en González-Anleo, Juan; González Blasco, Pedro; Elzo Imaz, Javier y Carmona Fernández, Francisco J.: *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.  
“Religión”, en *V Informe sobre la situación social de España*. Madrid: FOESSA, 1994.  
*Caritas española en la sociedad del bienestar y la posmodernidad: 1942-1990*. Granada, 1991.
- González Blasco, P. y González-Anleo, J.: *Religión y Sociedad en la España de los 90*. Madrid: Ediciones SM, Fundación Santamaría, 1992.

- González Carvajal, Luis: *Ideas y creencias del hombre actual*. Madrid: Sal Terrae, 1993.
- Habermas, J.: *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1988.  
*Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1981.  
*Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1984.  
*Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Hadden, J.: "Toward desacralizing secularization theory, en *Social Forces* 65, 1987.
- IBÁÑEZ, Jesús: "Cómo se realiza una investigación mediante grupos de discusión", en García Ferrando, Manuel; Ibáñez, Jesús y Alvira, Francisco (comps.) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid: Alianza, 2000.
- Iglesias de Ussel, Julio: *La familia y el cambio político en España*. Madrid: Tecnos, 1998.
- James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1997.
- J. Habermas, J. Baudrillard, E. Said, F. Jameson y otros: *La Postmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.
- Juan González- Anleo: "La religiosidad de los jóvenes: creencias, ritos y comunidad", en González-Anleo, Juan; González Blasco, Pedro; Elzo Imaz, Javier y Carmona Fernández, Francisco J.: *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid: Fundación Santa María, 2005.  
"La Religiosidad Española: presente y futuro", en Olegario González de Cardenal (dir.): *La Iglesia en España: 1950- 2000*, Madrid, PPC, 1999.  
*Juventud y mundo actual*. Madrid: Semanas Sociales de España. XXVII sesión, 1970.

- Lyon, David: *Jesús en Disneylandia: la religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Lipovetsky, Gilles: *La era del vacío*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1986.  
*Los tiempos hipermodernos*. Barcelona. Ed. Anagrama, 2006.
- López Martín, Juan: “Las Hermandades y Cofradías en la vida de la Iglesia. Fundamentación teológica de la religiosidad popular”, en Ruiz Fernández, José y Sánchez Ramos, Valeriano (coord.): *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- López Pintor, R., Castillejo Gorraiz, M. y otros: *La Iglesia de Andalucía apuesta por el futuro*, Córdoba: Cajasur, 1993.
- López Portero, M<sup>a</sup> Jesús: “Las cofradías en la religiosidad popular: aproximación historiográfica”, en Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan Pedro (ed.): *Religiosidad popular y Almería. IV Jornadas*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2005.
- Mardones, José María: *La indiferencia religiosa en España*. Madrid: HOAC, 2003.  
*¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Madrid: Sal Terrae, 1996.  
*La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.  
*Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- *Martin, David: A general theory of secularization*. New York: Harper and Roe, 1978.
- Martín Criado, Enrique: *Producir la juventud*. Madrid: Istmo, 1998.

- Medina, M. A.: “La religiosidad popular y la evangelización”, en Teología y Catequesis, nº 73, Enero - Marzo 2000.
- Merton, Thomas: *Teoría y estructuras sociales*. México: F.C.E., 1972.
- Moreno Seco, Mónica: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista”, en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 1, Publicaciones Universidad de Alicante, 2002.
- Ovejero, A.: *El individuo en la masa*. Oviedo: Nobel, 1997.
- Pérez Serrano, G.: *Investigación cualitativa I: retos e interrogantes: Métodos*. Madrid: Editorial La Muralla S.A, 1994.  
*Investigación cualitativa II: retos e interrogantes: Técnicas y análisis de datos*. Madrid: Editorial La Muralla S.A., 1994.
- Pourtois, Jean Pierre: *La educación posmoderna*. Madrid: Popular, 2006.
- Ramos, Julio A.: *Teología Pastoral*. Salamanca: Sapientia Fidei. Biblioteca de autores cristianos, 1998.
- Revilla, Juan Carlos: *La identidad personal de los jóvenes: pluralidad y autenticidad*. Madrid: Entinema, 1998.
- Riezu, Jorge: *Religión y Sociedad*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.
- Rodríguez Magda, Rosa M<sup>a</sup>: *La sonrisa de Saturno: hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1989.
- Sauri, Alfred: *La rebelión de los jóvenes*. Barcelona: Dopesa, 1971.

- Sandín, MP: *Investigación cualitativa. Fundamentos y tradiciones*. Madrid: Mc Graw Hill, 2003.
- Sendra Terrazo, Alejo: *Teología pastoral con práctica parroquial*. Valencia, 1954.
- Setién, María Luisa: "Ocio y tiempo libre en la vida de los jóvenes", en *Liberar el Tiempo libre*. Revista de Pastoral Juvenil *Misión Joven*. Nº 294-295. Julio/ Agosto de 2001.
- Sierra Bravo, R.: *Técnicas de investigación social. Teoría y ejercicios*. Madrid: Editorial Paraninfo, 1998.  
"La Encuesta", en García Ferrando, Ibáñez y Alvira (comps.): *El análisis de la realidad social*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1998.
- Stark, Rodney: "Secularization, R.I.P.", en *Sociology of Religion*, 60, 1999.  
"An economics of Religion", en R. Segal (ed.): *The blackwell companion to the study of religion*, Malden: Blackwell, 2006.
- Strauss, A.L. y Corbin, J.: *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, procedures and techniques*. Newbury Park, CA.: Sage Publications, 1990.
- Tornos, Andrés y Aparicio, Rosa: *¿Quién es creyente en España hoy?* Madrid: PPC, 1995.
- Touraine, Alain: *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel, 1973.  
*Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Urbina, F.: *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno, Tomo II*. Madrid: Popular, 1993.

- VV.AA.: *El voluntariado en Cáritas*. Madrid: Cáritas Española Editores, 2011.
- Vattimo, Gianni (y otros): *En torno a la Posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990.  
*La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Weber, M.: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.  
*Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1987.
- Wright, Andrew: *Religión, education and post-modernity*. London: Routledge Falmer, 2004.