

Henry Isaac Peña Grajales

RELIGIÓN, JUVENTUD Y SENTIDO DE VIDA

Una aproximación entre Colombia y Brasil

Juiz de Fora

2020

Henry Isaac Peña Grajales

RELIGIÓN, JUVENTUD Y SENTIDO DE VIDA

Una aproximación entre Colombia y Brasil

Disertación presentada al Programa de Posgrado en Ciencia de la Religión, Instituto de Ciencias Humanas, Universidad Federal de Juiz de Fora, área de concentración: Religión, Sociedad y Cultura, como requisito parcial para la obtención del título de Magíster en Ciencia de la Religión.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Peña Grajales, Henry Isaac.

Religión, Juventud y Sentido de Vida : Una aproximación entre Colombia y Brasil / Henry Isaac Peña Grajales. -- 2020.
160 f. : il.

Orientador: Emerson Sena da Silveira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Creencias. 2. Diversidad religiosa. 3. Sin religión. 4. Moralidad. 5. Escepticismo. I. Sena da Silveira, Emerson , orient. II. Título.

HENRY ISAAC PEÑA GRAJALES

RELIGIÓN, JUVENTUD Y SENTIDO DE VIDA

Una aproximación entre Colombia y Brasil

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 10/02/2020.

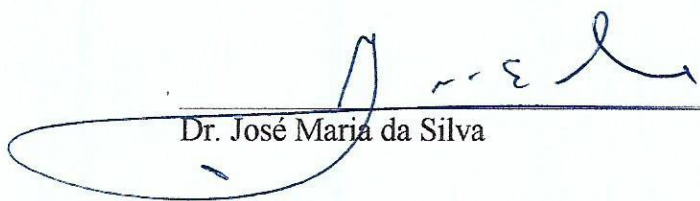
Banca Examinadora



Prof. Dr. Emerson Sena da Silveira – Orientador (UFJF)



Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (UFJF)



Dr. José Maria da Silva

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se realizó con el apoyo de la COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR – BRASIL (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradezco al Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación (PAEC) para Posgrados en Brasil de la OEA y al Grupo Coimbra de Universidades Brasileñas por la experiencia que tuve de vivenciar el maravilloso y variado universo de las Ciencias de las Religiones durante la Maestría.

Agradezco enormemente, también, a la Universidad Federal de Juiz de Fora y al Programa de Posgrado en Ciencia de la Religión, a su director el doctor Emerson José Sena da Silveira por su acompañamiento y sugerencias. También a fray Volney J. Berkenbrock por expandir el tema y darle el título que debía tener la presente disertación.

EL DIOS DE CADA HOMBRE

Cuando digo “mi Dios”,
afirmo propiedad,
hay mil dioses personales
en nichos de la ciudad.

Cuando digo “mi Dios”,
creo complicidad.
Más débil, soy más fuerte
que mi deshermandad.

Cuando digo “mi Dios”,
grito mi orfandad.
El rey que me ofrezco
me roba la libertad.

Cuando digo “mi Dios”,
lloro mi ansiedad.
No sé qué hacer de él
en la microeternidad.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE¹

¹ Poeta minero, nació en Itabira do Mato, Minas Gerais, en 1902, murió en 1987 en Rio de Janeiro, Brasil. La poesía *O Deus de cada homem* es de la obra *As impurezas do branco* publicada en 1973 (p. 462, traducción nuestra).

RESUMO

Esta dissertação aqui faz uma abordagem das juventudes da Colômbia (Bogotá) e do Brasil (Juiz de Fora) em aspectos tais como as religiões dos jovens de ambos os dois países e o significado da vida que elas lhes podem dar. São abordados tópicos como crenças, ritos, diversidade e consumo religioso. São comparadas as religiões dos jovens, quantitativamente, com base em enquetes da Colômbia e os censos brasileiros de 2000 e 2010, para analisar diferenças e semelhanças entre os dois países. São analisadas pesquisas que fazem uma abordagem da religião e a juventude noutros estados da Colômbia, além de Minas Gerais. Reflete-se sobre o que acha a juventude de Juiz de Fora, com dados percentuais, quanto a assuntos tais como o aborto, a homossexualidade e a tolerância religiosa. Versa-se a o tópico do suicídio nos jovens, posto que é uma morte trágica que explica que a vida pode vir a ser uma sem razão e um sem sentido, senão se lhe for dado. Finalmente, são abordados, também, com base em experiências professorais e pessoais do dissertador, as tendências dos jovens de ensino médio, de três instituições de educação distrital de Bogotá e três escolas estaduais de Juiz de Fora, quanto a moralidade e religião, ceticismo e racionalização da fé.

PALAVRAS CHAVE: religião, sentido e sem sentido da vida, crenças, diversidade religiosa, sem religião, suicídio, moralidade, ceticismo, racionalização.

ABSTRACT

This dissertation deals with the youth of Colombia (Bogotá) and Brazil (Juiz de Fora) in aspects such as the religions of young people from both countries and the meaning of the life they can give them. Topics such as beliefs, rites, diversity and religious consumption are addressed. The religions of young people are compared quantitatively, based on Colombian surveys and the Brazilian censuses of 2000 and 2010, to analyze similarities and differences between the two countries. It reflects on what Juiz de Fora's youth think, with percentage data, on issues such as abortion, homosexuality and religious tolerance. The issue of suicide of young people is addressed, as it is a tragic death that explains that life can become an unreasonable and nonsense, but it is sought to give it. Finally, we also try, based on the lecturer's personal and professional experiences, the tendencies of middle school youth, three district education institutions in Bogotá and three state schools in Juiz de Fora, in terms of morality and religion, skepticism and rationalization of faith.

KEY WORDS: religion, meaning and meaninglessness of life, beliefs, religious diversity, without religion, suicide, morality, skepticism, rationalization.

RESUMEN

La presente disertación trata de las juventudes de Colombia (Bogotá) y Brasil (Juiz de Fora) en aspectos tales como las religiones de los jóvenes de ambos países y el significado de la vida que ellas les pueden dar. Se abordan temas como creencias, ritos, diversidad y consumo religioso. Se comparan las religiones de los jóvenes, cuantitativamente, con base en encuestas académicas de Colombia y los censos brasileros del 2000 y 2010, para analizar semejanzas y diferencias entre los dos países. Se analizan investigaciones de ambos países que abordan la temática religión y juventud en otros estados de Colombia, además de Minas Gerais. Se reflexiona sobre lo que piensa la juventud de Juiz de Fora, con datos porcentuales, sobre temas como el aborto, la homosexualidad y la tolerancia religiosa. Se aborda el tema del suicidio de los jóvenes, pues es una muerte trágica que explica que la vida puede devenir en una sinrazón y un sinsentido, sino se busca dárselo. Finalmente, se abordan, también, con base en experiencias profesoriales y personales del disertador, las tendencias de los jóvenes de educación media, de tres instituciones de educación distrital de Bogotá y tres escuelas estaduais de Juiz de Fora, en cuanto a juventud, moralidad, escepticismo religioso y racionalización de la fe.

PALABRAS CLAVE: religión, sentido y sinsentido de la vida, creencias, diversidad religiosa, sin religión, suicidio, moralidad, escepticismo, racionalización.

LISTA DE ILUSTRACIONES

| | |
|---|----|
| Gráfico 1 – Filiación religiosa en Colombia..... | 24 |
| Gráfico 2 – Religiones en Brasil entre 2000-2010..... | 54 |
| Gráfico 3 – Religiones de Colombia y Brasil..... | 93 |

SUMARIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 10 |
| 1 RELIGIÓN Y JUVENTUD COLOMBIANAS | 21 |
| 1.1 Las religiones de los jóvenes colombianos..... | 21 |
| 1.2 Religión y juventud en Bogotá..... | 23 |
| 1.3 Creencias, ritos, diversidad y consumo religiosos de los jóvenes colombianos..... | 25 |
| 1.4 Religión y sentido de vida para los jóvenes bogotanos..... | 41 |
| 2 RELIGIÓN Y JUVENTUD BRASILEIRAS | 54 |
| 2.1 Religiones de los jóvenes brasileiros..... | 54 |
| 2.2 Religión y juventud en Juiz de Fora, Minas Gerais..... | 58 |
| 2.3 Creencias y ritos..... | 64 |
| 2.4 Sentido de vida de los jóvenes juizforanos..... | 77 |
| 3 APROXIMACIONES Y DISTANCIAMIENTOS ENTRE LA JUVENTUD DE COLOMBIA Y BRASIL | 93 |
| 3.1 Sentido sociológico de la religión..... | 94 |
| 3.2 Religión, juventud y sentido en el nuevo milenio..... | 96 |
| 3.3 Sentido de la religión para los jóvenes..... | 99 |
| 3.4 Vivencias con los adolescentes de Bogotá y Juiz de Fora..... | 101 |
| 3.4.1 Juventud, moralidad y religión..... | 101 |
| 3.4.2 Juventud y escepticismo religioso..... | 124 |
| 3.4.3 Juventud y racionalización de la fe..... | 130 |
| CONCLUSIONES | 135 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 145 |

INTRODUCCIÓN

Primeramente, hay que pensar en lo que es la ‘juventud’, a la que se la puede definir como una “categoría social”. Tal esclarecimiento hace de la juventud algo más que un “rango de edad” o una “clase de edad”, en el sentido de “límites etarios” entre 13 a 20 años, 17 a 25 años, 15 a 21 años, etc. También, no hace a la juventud un grupo cohesivo o una clase de hecho, aquello que Mannheim (1982) llama grupo social concreto. No hay realmente una “clase social” formada, al mismo tiempo, por todos los individuos de un determinado rango de edad. Al definirla como una categoría social, la juventud se hace, a la vez, presente sociológicamente como realidad social. “Es decir, la juventud es una concepción, representación o creación simbólica, fabricada por los grupos sociales o por los mismos individuos tenidos como jóvenes” (GROPPO, 2000, p. 7, traducción nuestra).

Novaes (2006) dice que se debe recordar que la ‘juventud’ es un concepto se ha ido construyendo histórica y culturalmente. Ella dice que las concepciones de lo “qué es ser joven”, “a quién y hasta cuándo se le puede considerar a alguien joven” han tenido cambios en el tiempo y son distintas para la culturas y las sociedades. Lo cual conlleva a divergencias en los campos sociopolíticos, económicos y generacionales.

¿Y quiénes son ellos? —se pregunta Novaes (2006)— son aquellos que nacieron hace 14 o 24 años, sería la respuesta, responde ella misma. Sin embargo, ella también dice que esos límites de edad no son fijos ni determinativos. La juventud comienza más temprano para los que no tienen derecho a la infancia. Los cambios en el mercado de trabajo han ido prolongando la juventud hasta los 30 años. No obstante, cualquier que sea el rango de edad establecido, los jóvenes coetáneos viven años disimiles.

Cuando Novaes (2006) habla de la extensión del rango de la juventud hasta los 30 años, trae a colación la idea sociológica de Christian Smith (2009) usa neologismo *adultolescencia* para referirse a la prorrogación de la adolescencia o a la adolescencia prolongada. “El atraso de la madurez que ha avanzado hasta el rango de los 30 años de edad. Sucede cuando la persona es un adulto en edad, pero aún adolescente en la vivencia y especialmente en la ausencia de los compromisos básicos de la vivencia de un adulto” (CARVALHO, 2008, traducción nuestra).

De acuerdo con el Desarrollo Humano, la ‘adolescencia’ va de los 11 a los 20 años, aproximadamente. Los adultos jóvenes —adultos emergentes— están en el lapso de los 20 a 25 años. La adultez temprana abarca los 20 a 40 años (PAPALIA; WENDKOS; DUSKIN, 2010). Como puede notarse, hasta los 20 años va la adolescencia, y tanto la adultez emergente como la adultez temprana comienzan a los mismos 20 años. Entonces, la juventud abarca los últimos

años de la adolescencia, toda la adultez joven o emergente y los primeros cinco años de la adultez temprana.

La Ley Estatutaria de la Juventud de Colombia (2018) considera al joven como toda persona entre los 14 a los 28 años cumplidos en proceso de consolidación de su autonomía cultural, social, económica, moral, física e intelectual, que hace parte de una comunidad política y, en ese sentido, ejerce su ciudadanía.

A lo largo de la adolescencia, la religión (o cualquier ideología que haga referencia al sentido final de las cosas), es objeto de cuestionamientos. Se puede dejar de ser practicante de la religión de los padres, para llevarles la contraria, pero puede no corresponder a un deseo peculiar (que el grupo suele mediar) que se abandonará dependiendo de la autenticidad de los progenitores y del respaldo que les den a sus hijos (AMATUZZI, 2015).

El sociólogo Bourdieu (2003) dice que la división de las edades es arbitraria. Es contradictorio que Vilfredo Pareto diga que no se sabe en qué edad comienza la vejez, como no se sabe en donde comienza la riqueza. Puesto que el lindero entre juventud y la ancianidad difiere en las sociedades. Lo que hace ideológicamente que la juventud deje muchas cosas a los más viejos

El sociólogo francés Bourdieu (2003) dice que cada quien es o será el joven o el viejo de alguien, puesto que los cortes etarios o generacionales cambian socialmente. Él habla de sociedad australianas que consideran el rejuvenecimiento, del que hacen uso las mujeres más entradas en años, como diabólico, ya que “perturba los límites entre las edades y no permite saber más quién es joven y quién es viejo” (BOURDIEU, 2003, p. 151, traducción nuestra).

Bourdieu (2003, p. 152) lo que quiere decir es que “la juventud y la vejez no son datos, sino construcciones sociales en la lucha entre los jóvenes y los viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas” (traducción nuestra).

“Ser joven”, en el lenguaje de la Sociología, equivale a ser un hombre marginal, en muchos aspectos un extraño al grupo. Esa condición de sentirse es un factor más relevante que la efervescencia biológica para manifestar la variabilidad y receptividad, “y tiende a coincidir con las actitudes de alienígenas de otros grupos e individuos que, por otras razones, viven al margen de la sociedad, como las clases oprimidas, los intelectuales independientes, los poetas, los artistas, etc.” (MANHEIM, 1967, p. 67, p. traducción nuestra).

“Evidentemente que esa situación de elemento extraño es solamente una potencialidad y, como ya se dijo, depende en gran parte de las influencias orientadoras y directoras venidas de afuera saber si esa potencialidad será suprimida o será movilizadada e integrada en un movimiento” (MANNHEIM, 1967, p. 68, traducción nuestra).

En la juventud hay un significado que la trasciende. Es etapa de arrogante sacrificio, es la respuesta de la sociedad a la incapacidad de los adultos de construir una vida más rica y plena. “Las generaciones más entradas en años están comprometidas con causas ya condenadas o fallidas que van desde el imperialismo a la inhibición sexual. Pero no hay virtud especial en ser joven. Solo acontece que llegó el momento de que los jóvenes entren en la historia” (FORACCHI, 1972, p. 19, traducción nuestra).

Desde el enfoque sociológico, la juventud es un fenómeno variable, que puede darse de modos diferentes, depende de cual sea la sociedad, o las circunstancias de esa sociedad, o los diferentes grupos dentro de esa misma sociedad en un momento dado. La juventud es una conceptualización cultural de origen histórico. Para el caso colombiano, la concepción de la juventud tiene origen reciente, y coincide con otras concepciones vinculadas al modo de desenvolvimiento industrial, como ‘modernidad’, o ‘movilidad social’, ‘urbanismo’, ‘marginalidad’, ‘empresa’ o ‘empresario’, es lo que dice Parra (1986).

Al comentar a Parra (1986), Jaramillo (1986) dice que el debilitamiento del modelo modernizador, las crisis cruciales que afectan la familia y las falencias de las instituciones educacionales y políticas aíslan a los jóvenes por las reducidas oportunidades sociales. La juventud se ve abocada al caos de los valores que generan no solo por situaciones como sociedad rural, sociedad moderna y sociedad sin modelo, sino también a los modos de apareamiento de economía subterránea, la estructuración económica de las drogas o la dependencia de ella, la corruptela del mundo financiero y los enfoques consumistas que presentan los medios de comunicación de masas como ejemplo.

Así pues, habrá una sensación de marginamiento cultural y económico, un vaciamiento del concepto de la juventud que se deriva del modelo de modernización y, también, una peligrosa cercanía a situaciones de anomia social. Se debe pensar un futuro personal y grupal y planificar un curso vital para la juventud (JARAMILLO, 1986).

Al ver de Parra (1986) no hay en Colombia una tendencia clara ni un camino, ni para la sociedad en su conjunto, ni para las instituciones sociales que tienen que ver más directamente con la juventud, tales como la familia, la escuela y el trabajo. Eso hace que no haya un futuro claro para la juventud, lo que la hace una “utopía posible”.

La juventud corre la suerte que corra la sociedad colombiana, por ello Parra (1986) ve a la educación como la que puede mejorar la participación de la juventud como agente y como protagonista del cambio social. Como a la educación no se ha visto como herramienta útil y válida para enfrentar el futuro, es que se producen crisis de la juventud y de la misma sociedad.

Al ver a la juventud como algo más que un “rango de edad”, bastaría preguntarles a los mismos jóvenes brasileiros, entre los 13 a los 24 años, para saber lo que ellos piensan de lo que es “ser joven”, esto con la finalidad de ir más allá de la edad y saber lo que opina la categoría social de la juventud. Así fue como Abramo y Martoni (2005) les preguntaron a 3501 jóvenes brasileiros, en el 2003, lo mejor y lo peor de “ser joven”.

Así respondieron, en lo que atañe a lo mejor de “ser joven”, se conforma la siguiente “escala de valores”, de mayor a menor porcentaje, de acuerdo a la preferencia: 45%, no tener preocupaciones ni responsabilidades; 40%, aprovechar la vida y vivir con alegría; 26%, actividades de ocio y entretenimiento; 26%, estudiar y adquirir conocimientos; 22%, tener libertad; 16%, poder trabajar; 14%, las amistades son lo mejor de ser joven; 13%, la salud, la disposición física y el vigor; 6%, el apoyo de la familia; 2%, la lucha por los objetivos; 1%, la independencia financiera; 1%, la religión; 1%, nada tiene de bueno.

Solo el 1% dijo que la “religión” es lo mejor de ser joven, esto revela que la religión es algo que poco les interesa a los jóvenes entre los 13 a los 24 años. Se debe recalcar que la muestra de la encuesta tiene un margen de error de 2 puntos porcentuales (ABRAMO; MARTONI, 2005).

La crisis de la religión se manifiesta también en el incremento de los “jóvenes sin religión” que pasaron, de acuerdo con el IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística), del 7,4% en el 2000 al 8,0% en el 2010 (FERNÁNDEZ; ROCHA, 2016).

Pero, ¿por qué a pocos jóvenes no les interesa la religión? Porque no tienen intereses comprometidos con el orden económico ni ‘espiritual’, es lo que dice Manheim (1954).

La juventud es una reserva latente de la sociedad. Va a depender de la estructura social el hecho de que las reservas juveniles se movilicen hacia una función. “El factor especial, que torna a los adolescentes el más importante triunfo para la nueva orientación societaria general, es que ellos o ellas no toman el orden establecido como indiscutible y no tienen intereses comprometidos, bien sea en el orden económico, o bien en *‘el orden espiritual’*” (MANNHEIM, 1954, p. 69, traducción y cursiva nuestras).

Una categoría importante que integra el campo religioso brasileiro es la de los que declaran no tener religión. Son casi 5% del conjunto de Brasil, en el censo de 2000, poco más del 5% en Belo Horizonte. “Buen número de brasileiros, si se toma el ejemplo de Belo Horizonte, 91,2% de los “sin religión” creen en Dios. Problema complejo de renovada coherencia epistemológica al que se tiene que volver” (SANCHIS, 2001, traducción nuestra).

10% los jóvenes de Brasil que dicen estar “sin religión”, 9% declaran “creer en Dios pero no tener religión”, en tanto que solo 1% se identificó como ateo o agnóstico (NOVAES,

2004). Como se puede ver, esto representa más la crisis de las instituciones religiosas reflejadas en los sin religión que la crisis en la creencia en Dios.

Esa misma categoría de creyentes en Dios, pero no en religiones está conformada por el 3.5% de jóvenes bogotanos. Mientras que los jóvenes ateos y agnósticos son el 4.7% (BELTRÁN, 2012).

Esos jóvenes de ambos países que creen en Dios, pero en las religiones, están buscando sentido de vida fuera de ellas (SANCHIS, 2001).

Por consiguiente, no es verdad que el sentido de la vida tenga que depender de la religión, ni que los irreligiosos o escépticos no hayan encontrado el sentido de la vida. El humanismo ateo lleva a la lucha contra el mal en su vertiente moral y natural, se le ha comparado con el compromiso de la gente que tiene motivaciones religiosas. Tanto ateísmo y religión, pueden ser antihumanos, agentes del mal o promotores de lo mejor de las personas. Lo que la fe brinda es expectativas trascendentales que no ofrecen ni la ideología filosófica ni el conocimiento científico. Mientras que una persona se sienta vinculada a un dios personal, su vida puede hallar un horizonte de sentido, que vaya allende de los sufrimientos (ESTRADA, 2010).

Christian Smith (2006) en su obra *Souls in transition*, dice que los adulto emergentes (20-25 años) están contra los compromisos serios con la fe. Muchos adultos jóvenes se desconectan de los asuntos religiosos. La movilidad geográfica y social, la voluntad de querer tener varias opciones son las que reducen una actitud más comprometida con la fe. “Incluso los que tuvieron una crianza religiosa buscan una identidad diferente de la tradición familiar. Hay también un segmento mucho mayor de jóvenes adultos que es abiertamente hostil a cualquier religión” (BEATY, 2010, traducción nuestra).

La religión hegemónica (79,4 de los jóvenes de Minas Gerais son católicos [FREITAS, TAVARES, CAMURÇA, 2009] y 70,9 de los jóvenes bogotanos también tienen filiación religiosa con la Iglesia católica [BELTRÁN, 2012]), si se habla del catolicismo, tiene ya un orden preestablecido y comprometido, mientras que “la juventud es un agente revitalizador en la vida social, que, si se moviliza e integra, ayudará a la sociedad a tomar una nueva orientación” (MANNHEIM, 1954, p. 72, traducción nuestra).

Están empatados la religión, la independencia financiera y nada tiene de bueno ser joven con 1% cada uno de esos reactivos de respuesta para lo mejor de “ser joven”. Uno de los factores del desinterés de los jóvenes brasileiros por la religión es la secularización, como lo concibe Novaes (2006). También está la pérdida de sentido de la religión, puesto que se convirtió en un

negocio y la conversión al ateísmo por el hecho de que la Biblia es un texto polisémico (CIOFFI, 2012).

Cioffi (2012) concluye que el desinterés de los jóvenes por la religión tiene razones sociales, tecnológicas e históricas. “Actualmente la sociedad es menos religiosa y la Iglesia no es una institución gubernamental. Para los jóvenes tiene más sentido una creencia interior y una interpretación personal de las propias actitudes libre de moralidades” (traducción nuestra).

Pero lo más cuestionable es que no solo la religión está en crisis, sino también la familia, pues solo el 5% de esos jóvenes respondientes afirman que el “apoyo familiar” es lo mejor de “ser joven”. No se están identificando tampoco con la familia, lo cual es bastante cuestionable (CIOFFI, 2012).

También, sobre lo mejor de “ser joven”, debe decirse que los ítems relacionados con “poder trabajar” y la “obtención de independencia financiera”, que tienen relación con la búsqueda de la inserción económico-productiva, corresponden a menos del 20% del total. “O sea, que solo uno entre cinco jóvenes estaría manifestando espontáneamente ese tipo de valor asociado a las mejores cosas de “ser joven” (MARTONI, 2005, p. 379, traducción nuestra).

En lo que concierne a lo peor de ser joven, el 26% dice que no tiene nada de malo; el 23%, convivir con riesgos; 17%, las drogas; 9%, la violencia; 7%, las malas compañías; 22%, la falta de libertad; 15%, el control familiar; 5%, la falta de libertad; 4%, los impedimentos por ser menor de edad; 20%, la falta de trabajo y de renta; 19, la inmadurez y la irresponsabilidad; 5%, el irrespeto y la incomprensión de los adultos (MARTONI, 2005).

En las políticas públicas, la UNESCO (2004) dice que hay un punto de vista contradictorio sobre la juventud, a nivel social, que tiende a identificar a los jóvenes como “el futuro” y la de los mismos jóvenes que abogan que son “el presente”, se hace alusión a sus intereses, gustos y necesidades, los que deberían atenderse, al considerar la dinámica de la vida actual y no ya tener una orientación para la preparación de los jóvenes para que asuman papeles de adultos. “El argumento de los jóvenes según sus necesidades en el presente prevalece en las instituciones públicas especializadas en el dominio de la juventud, tanto estadual como federal y municipalmente” (UNESCO, 2004, p. 81, traducción nuestra).

El discurso dominante se enfoca en que los jóvenes son el futuro y se hace necesario prepararlos para que puedan participar dinámicamente en la sociedad, mañana. La idea es ultraconservadora y, en la práctica, lo que hace, es ignorar el presente de los jóvenes. “Ese tipo de argumento les niega la participación en la dinámica de la vida social —y, por ende, paradójicamente de procesos—, lo que tiene implicaciones en términos de derechos, que no se

reconocen, así se reproducen prácticas corporativas que marginalizan a algunos jóvenes” (UNESCO, 2004, p. 80, traducción nuestra).

Sin embargo, hay otro discurso de las instituciones públicas, es el de “la juventud pasa”, se refiere a un estado transitorio y que los movimientos juveniles son afuncionales corporativamente y en términos de las agencias clásicas, “como otros actores están organizados, corporativamente, no están interesados en potencializar las políticas de la juventud. Algunos análisis abogan que para los partidos políticos el tema de la juventud es marginal, ya que la tendencia es que los a jóvenes no les interesa votar” (UNESCO, 2004, p. 81, traducción nuestra).

Con todo ello, ese argumento se basa en una sociedad que cada vez más es pasado. “Hoy, cada vez más, se amplía la participación de los jóvenes en diferentes esferas y canales sociales de participación; se responsabilizan por el presupuesto familiar o contribuyen con él significativamente, además de constituir, muchos, familias propias” (UNESCO, 2004, p. 82, traducción nuestra).

El horizonte inquieta cuando los jóvenes, además de ser sujetos de derechos, no se organizan como sujetos de ciudadanía activa en busca de la reivindicación a partir de las necesidades materiales y existenciales programas y políticas para que estén en el centro (UNESCO, 2004).

Finalmente, está el discurso de los adultos de referencia, los que se preguntan ¿Quién se ocupa de los jóvenes?

Además de los progenitores, profesores, periodistas, jueces, policías y otros actores adultos de referencia para los jóvenes y que conviven e influyen en ellos se deben incluir en los debates de políticas públicas para las juventudes, tanto desde la perspectiva de la información como también de la formación sobre quiénes son los jóvenes, sobre culturas juveniles y sus lenguajes (UNESCO, 2004, p. 82).

La categoría social ‘juventud’ se hilvana e interrelaciona, en esta disertación, con la religión y el sentido existencial que la misma religión puede darle a los jóvenes. Incluso también la religión da una identidad sociopersonal a los jóvenes, en ella encuentran trascendencia y un significado para sus vidas a través de sus creencias y ritos que vivencian en las comunidades de fe que frecuentan.

En el primer capítulo de la presente disertación se presentan las religiones de los jóvenes de Colombia, concretamente, de Bogotá, se analizarán diferentes datos cuantitativos, máxime, sobre las religiones que profesan los jóvenes en Bogotá y los estudios sociorreligiosos que ha hecho el sociólogo colombiano Mauricio Beltrán sobre filiación religiosa. Se analizarán

sintéticamente encuestas empíricas sobre creencias, ritos, diversidad y consumo religioso de los jóvenes bogotanos.

En el segundo capítulo se analizará, a la luz de la encuesta del 2010 del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística) las religiones de los jóvenes brasileiros. El sentido de vida que les da la religión a los jóvenes, tanto del Estado Minas Gerais, como también los de la cuarta ciudad más populosa de dicho estado: Juiz de Fora¹.

En el tercer, y último, capítulo se analizarán y harán algunas aproximaciones y distanciamientos, sobre Religión, Juventud y Sentido de Vida, con base en las experiencias y vivencias del disertador con los jóvenes de 2º año de enseñanza media de tres Instituciones Estaduales de Educación de Juiz de Fora, Brasil y tres Instituciones de Educación Distrital de Bogotá, Colombia: Institución Educativa Distrital José Asunción Silva; Institución Educativa Distrital El Morisco e Institución Educativa Distrital Laureano Gómez; Escuela Estadual de Educación Duque de Caxias y Escuela Estadual Nyrce Villa Verde Coelho de Magalhães; Instituto Estadual de Educación de Juiz de Fora.

¹ Belo Horizonte, capital del estado de Minas Gerais, es la sexta ciudad más populosa de Brasil con 2,5 millones de habitantes. Los 48 municipios de Brasil con más de 500.000 habitantes concentran casi 1/3 de la población (31,7 o 66,5 millones de personas). En Minas Gerais hay tres municipios que hacen parte de ese grupo: Uberlândia (691.305), Contagem (663.855) y Juiz de Fora (568.873) (PORTALAMM, 2019).

1 RELIGIÓN Y JUVENTUD COLOMBIANAS

En este capítulo, básicamente, se analizan las filiaciones religiosas de la juventud colombiana con base en diferentes estadísticas hechas por medios de información y académicos de Colombia.

1.1 Las religiones de los jóvenes colombianos

Según el estamento de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, reproducido por la Revista Semana (2018) en Colombia hay más de 5000 iglesias evangélicas y hasta 11000 sedes de ellas, hay más iglesias que colegios, según la Revista Dinero (2013) pues, a raíz de la libertad de culto de la Constitución del 91, hay una proliferación de iglesias, máxime cristianas, las que se convierten, con los diezmos, en fortines económicos. En Colombia más de 4 millones de personas son cristianos evangélicos, de los que el 37% votan en las elecciones por lo que decida su iglesia, es decir el criterio electoral de sus pastores (SEMANA, 2018).

El que las iglesias no están obligadas a presentar declaraciones de renta y tampoco a registrar sus libros de contabilidad en Cámaras de Comercio contrasta con que los colegios tienen menos exenciones tributarias que las iglesias, consideradas sin ánimo de lucro, pero dichas iglesias solo pagan 250 millones de pesos anuales al Estado en IVA por ventas y retención en la fuente por salarios o servicios como asesorías. Además el Estado gira poco para la educación (1.2 billones del presupuesto en el 2013), la cifra también es contrastante con los 10 billones de ingresos de las iglesias (DINERO, 2013).

En Colombia la fuerza religiosa, en el *ranking* de las iglesias, es el pentecostalismo, que prioriza la emotividad y su expresión más que la reflexión. Además el pentecostalismo, como Misión Panamericana (1956), Misión Carismática Internacional (1983) y el Centro Mundial de Avivamiento (1991) dan mucha importancia a la *glosolalia* e imposición de manos (EL TIEMPO, 2017).

No hay un censo oficial para establecer cuantitativamente el número de fieles las iglesias evangélicas, pero una encuesta hecha en el 2010 por las universidades Sergio Arboleda y Nacional da algunas luces al respecto: el 16.7% se considera dentro de la diversidad del protestantismo, en tanto que el 70% dijo ser del catolicismo. El Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol), que reúne 260 iglesias, estima que 10 millones de colombianos son su fieles (aproximadamente el 20% de la población colombiana) (EL TIEMPO, 2017).

Los líderes del protestantismo histórico, como los metodistas, afirman que los pentecostales no son herederos de la Reforma porque predicán una teología diferente, egocéntrica y dirigida a la manipulación política, económica, sexual y mental. En tanto que los pentecostales dicen que sí lo son porque comparten los principios del protestantismo: hegemonía o supremacía de la Biblia y la fe en Jesucristo (EL TIEMPO, 2017).

Según William Mauricio Beltrán, investigador y estudioso de la diversidad religiosa, la verdad del antagonismo opinador sobre si el pentecostalismo es heredero de la reforma se encuentra en el medio de esas dos opiniones: el pentecostalismo nació del protestantismo, sin embargo es un movimiento híbrido, en permanente cambio y división (EL TIEMPO, 2017)

Para Beltrán, tales iglesias sincretizan fundamentos del credo protestante con elementos que provienen del catolicismo popular y de las tradiciones indígenas. Los tres sistemas (indígena, catolicismo popular y pentecostalismo) comparten, a su vez, la creencia en las maldiciones y el poder de los diablos. Otra característica del pentecostalismo es el proselitismo como obligación de los creyentes, en contraposición con el protestantismo histórico que no es propagador de su fe (EL TIEMPO, 2017)

Durante los años 80 y 90 aparecen los primeros movimientos políticos confesionales evangélicos, como el Movimiento Unión Cristiana y el Partido Nacional Cristiano. En el 2000, surge el partido Mira, que nació de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, el cual ha tenido varios congresistas (EL TIEMPO, 2017).

Por otra parte, políticos protestantes militantes de partidos tradicionales han lidiado batallas contra fenómenos sociales que van en contravía con sus creencias, como el matrimonio entre homosexuales y adopción por parte de los mismos, y el aborto. Como Jimmy Chamorro de la U, Viviane Morales, supuesta senadora liberal, fiel de la iglesia la Casa sobre la Roca, quien impulsó un referendo para impedir que parejas gays pudieran procrear. El cristianismo pentecostal influye bastante en política, fue el que hundió el referendo por la paz con las Farc.

El protestantismo histórico es una minoría (1500 a 5000 fieles por variante) frente al auge del pentecostalismo, que le ha producido migraciones masivas a la Iglesia católica. Con todo esto, los presbiterianos, verbigracia, han sido fundamentales en la implementación de la educación física en los colegios. Los metodistas participaron en procesos de paz y atención médica, en especial en los Montes de María, y, finalmente, los menonitas han trabajado en la objeción de conciencia. Tales iglesias hacen una contribución importante y significativa en el compromiso por la paz, la teología y la educación, según la fundación Interfe (EL TIEMPO, 2017).

Colombia es el décimo país del mundo con mayor número de fieles (45,3 millones), según datos del Vaticano, en primer lugar está Brasil (172,2 millones), México (110,9), Filipinas (83,6), Estados Unidos (72,3), Italia (58,0), Francia (48,3), Colombia (45,3), España (43,3), República Democrática del Congo (43,2) y Argentina (40,8) (EL PAÍS, 2017).

El catolicismo mantiene el liderazgo en toda Colombia. La educación es una de sus actividades más importantes. Sin embargo también se funge en programas misionales y de bienestar social. Hoy día, 1100 instituciones de caridad están bajo su mando y dirección, como orfanatos y hospitales. Uno de los programas de bienestar social es Caritas Colombiana. También hay estamentos dentro de la Iglesia como el banco de alimentos que ofrece venta de donaciones del Grupo Éxito a instituciones sin ánimo de lucro (STUDY COUNTRY, s. d.).

Santana (2017) hizo un estudio, con enfoque histórico hermenéutico y metodología cualitativa, sobre la comprensión de las diferencias de sentido en las prácticas religiosas de jóvenes y adultos tardíos (última etapa del ciclo vital) en dos parroquias católicas de Facatativá (un municipio cercano a Bogotá), Colombia. La investigación llegó a la conclusión de que los adultos tardíos o mayores tienen un sentido de pertenencia más grande a la institución católica que los jóvenes, lo que les permite eludir las contradicciones de la vida de la Iglesia, se mantienen firmes en su fe, pues consideran esa pertenencia a la institucionalidad católica como un presente sagrado, que debe permanecer con ellos hasta el final de sus días. Por otra parte, los jóvenes facatativanos tienen más sentido de pertenencia a los grupos pastorales que hacia la institución eclesial, lo que confirma la conjetura de que la religión católica muchas veces sale de sus vidas, pero estamos asistiendo a una “innegable vuelta a la religiosidad”, con base en la creación de profundos lazos sociales. Pero, con la visita del Pastor Universal, el papa Francisco, en el 2017, hubo una vuelta de los jóvenes a la Iglesia como institución socioreligiosa.

Santana (2017) también concluye que la principal diferenciación de sentido de las prácticas religiosas de jóvenes y adultos mayores, de las dos parroquias estudiadas de Facatativá, se haya en la busca de la trascendencia y la institucionalidad de cada grupo poblacional estudiado. Los jóvenes direccionan su busca de la trascendencia hacia la pertenencia a una comunidad y la práctica del servicio ministerial en ella, en tanto que los adultos mayores, o tardíos, la enfocan hacia la evaluación de sus vidas, la preparación de sus últimos días y la intercesión ante Dios por la vida de sus allegados.

Moreno Baptista e Moreno O. (2009) al realizar una prospección etnográfica sobre el cambio religioso en Manizales (ciudad del eje cafetero colombiano, capital del departamento de Caldas) descubren que la mayoría de las iglesias que propician ese cambio son las iglesias

evangélicas, de las que, en la comuna Cumanda, centro histórico y muy comercial de la ciudad, hay por lo menos 20 iglesias... Lo cual ha conllevado a la pluralización de las creencias religiosas de los manizalitas y a la desregularización de la acción de la Iglesia católica como influenciadora en la conciencia de las subjetividades y colectividades manizaleñas.

La reestructuración del mercado religioso está dado también por la desilusión de las promesas de la vida moderna, que lanza a los sujetos a un mundo con pocas oportunidades, al temor y a la angustia de un futuro precario y poco promisor económicamente. Dicha condición de anomia social, lleva a las personas a buscar refugio en la solidaridad que brindan las nuevas comunidades religiosas (MORENO B.; MORENO O., 2009).

La busca de identidad, tanto de las personas como de las colectividades, es uno de los quehaceres permanentes en la realidad contemporánea del mundo, la lucha por la identidad o el reconocimiento en el ambiente local no se separa de la realidad del mundo globalizado (MORENO B.; MORENO O., 2009).

Otro factor decisivo de la recomposición de la pluralización y el cambio religioso en Manizales es la globalización, los mercados de la fe contribuyen con la urbanización cultural del campo y al desmoronamiento de los *valores tradicionales*, creando así las condiciones a favor de la aceptación de nuevos kerigmas en la ciudad de Manizales (MORENO B.; MORENO O., 2009).

En lo que respecta a los valores tradicionales, Mannheim (1967) dice que

La juventud no es progresista ni conservadora por índole, sin embargo es una potencialidad lista para cualquier nueva oportunidad. Hasta la época de la pubertad, el niño vive principalmente en el seno de la familia y sus actitudes se ven reguladas sobre todo por la tradiciones emocionales e intelectuales allí predominantes. En la fase de la adolescencia, entra en contacto con la vecindad, la comunidad y ciertas esferas de la vida pública (MANNHEIM, 1967, p. 71, traducción nuestra).

Así, dice Mannheim (1967)

El adolescente no está solo biológicamente en un estado de fermentación, sino que también sociológicamente penetra en un mundo en que los hábitos, costumbres y sistema de valores son diferentes de los que antes había conocido. Lo que para él es una novedad que lo desafía, para el adulto es algo a lo que ya está habituado y que acepta con mucha naturalidad. Por ello, esa penetración de afuera hace a la juventud especialmente apta para solidarizarse con movimientos sociales dinámicos que, por razones diferentes de las suyas, están insatisfechos con el estado de cosas existente” (MANNHEIM, 1967, p. 72, traducción nuestra).

En cuanto al pluralismo religioso en Colombia, todavía con hegemonía del catolicismo, con 7 pentecostales de cada 10 protestantes, el pentecostalismo hace énfasis en sanidad, prodigios, portentos, batalla espiritual contra Satán con exorcismos, teología de la prosperidad y emotividad en el culto. Arboleda (2002) concluye que a los colombianos se les ha venido educado para la dominación, la exclusión y la satanización. La modernidad civil en Colombia es fruto de las élites, la modernidad de la Iglesia es el resultado de la elitización religiosa. Una modernidad que no incluya al pueblo, pasa a expresar en su religiosidad popular, carismática o pentecostal, una actitud reaccionaria contra la elite oficialista. Así pues, las nuevas formas religiosas son una reacción a la anomia, a la paralización económica, son consecuencia del modo tradicionalista de gerenciar lo público, con la exclusión de voces mayoritarias.

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica ha venido haciendo ecumenismo y defendiendo los derechos humanos. Las constituciones pastorales *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* presentan una visión de la Iglesia orientada hacia la propuesta salvífica para el mundo, el testimonio de fe de la comunidad de los creyentes, el servicio a la humanidad y la actitud dialógica con el mundo (ARBOLEDA, 2002).

Arboleda (2002) menciona el asesinato frecuente, por ese entonces, por parte de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) de 35 pastores hasta 1999, con el fin de impedir la infiltración del ejército y los paramilitares. Movimiento de extrema izquierda que ya se desmovilizó y que quedó como un partido político: Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común. A las Farc, como guerrilla, le parecía incomodo el mensaje de los pastores contra la beligerancia, por eso 300 iglesias se vieron obligadas a cerrar sus puertas a la feligresía. La Iglesia evangélica se vio muy perjudicada por el reclutamiento forzado de decenas de sus jóvenes fieles y en lugares rurales tuvo que pagar impuesto de guerra, el 50% de los diezmos y ofrendas que recogía, lo que desanimó su labor misionera en lugares longincuos y rurales, que era principalmente en los sectores del país en que más se sentía el embate belicista.

Religión y política históricamente se han unido para retorcer el sentido religioso y crear un imaginario político. Fue eso lo que aconteció durante la época de la violencia en Colombia, ya que el bipartidismo político construyeron el sentido de sus discursos con base en tres códigos imaginarios: religión, sangre y ciudadanía segmentada. Ambos partidos, liberalismo y conservatismo colombianos, se peleaban por no solo por el poder, sino por la ideología religioso-política (ARBOLEDA, 2002).

La religión arguye el espíritu partidista irrepitible y totalmente diferente del otro, la sangre es el lenguaje de la violencia y la ciudadanía segmentada alude a la imposibilidad de construir la ciudadanía de cara a una militancia partidista que lo inunda todo. Eso es lo que

creen los grupos alzados en armas que se ensalzan, se mitifican a sí mismos, se fanatizan patológicamente hasta creerse los mesías políticos del país (ARBOLEDA, 2002).

Holland (2010) dice, con base en El Tiempo (2007) y una encuesta nacional de opinión pública, que el 80% de los colombianos son de la Iglesia Católica Apostólica Romana (no obstante, todos no son practicantes activos de la ICAR), 13.5 son de grupos cristianos, tales como ortodoxos y pentecostales, 2% no tiene filiación religiosa y el 4.5% faltante está entre musulmanes, judíos, budistas y religiones afrocolombianas y animistas indígenas.

Los adeptos de religiones específicas se hallan en regiones concretas de Colombia. La gran parte de seguidores de creencias sincréticas, que misturan catolicismo con animismo africano, son afrocolombianos que residen en el Chocó. La gran parte de los que practican religiones animistas indígenas viven en zonas rurales lejanas y despobladas, como los departamentos del oriente (zonas bajas tropicales de la cuenca del Amazonas) y la península de la Guajira. Los judíos se encuentran en las principales ciudades del país, los musulmanes están presentes en el Caribe, como San Andrés, muchos de ellos de origen turco, hay un grupo de taoístas en Santander (HOLLAND, 2010).

Los musulmanes, presentes, también, en San Buenaventura. Valle del Cauca, actualmente, tienen su principal mezquita en Bogotá. Lo que hará de ellos futuramente una de las religiones de mayor crecimiento, pues el aumento del islamismo en Europa es por la procreación, ellos, los musulmanes, tienen más hijos que los cristianos, lo que los ha propiciado como una de las religiones más influyentes del mundo.

Las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en tiempos de levantamiento de armas, impidieron la libre expresión religiosa con asesinatos, secuestros y extorsión para controlar a los líderes religiosos políticamente. Igual sucede con el ELN (Ejército de Liberación Nacional) que sigue amenazando a las organizaciones religiosas, pero, usualmente, tiene un acuerdo de no asesinar líderes religiosos que representen una amenaza para sus ideales revolucionario-marxistas. El grupo paramilitar de extrema derecha son las AUC: Autodefensas Unidas de Colombia. También están las Águilas Negras Unidas de Colombia, que han tomado como objetivo militar a organizaciones religiosas que retan su autoridad en áreas de su alcance (HOLLAND, 2010).

1.2 Religión y juventud en Bogotá

A falta de un censo oficial del DANE (Departamento Nacional de Estadística) y del estamento de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior de Colombia sobre la cantidad de

fieles de cada una de las iglesias que hay en Colombia, Beltrán (2012) sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, cuantifica del siguiente modo, a través de una encuesta hecha en el 2010, la pluralidad religiosa en ese país.

La encuesta sobre filiación religiosa hecha a 3853 colombianos por Beltrán (v. gráfico 1) (2012) publicada dos años después del año en que se hizo, deja claro que el catolicismo en general (católico tradicional + católico carismático) sigue siendo mayoría con el 70.9% de la población. La diversidad protestante (cristiano evangélico + pentecostal + protestante + evangélico carismático) tiene 16.7%. Ateísmo y agnosticismo (4.7%). Creencia en Dios, pero no en las religiones (3.5%). Testigos de Jehová y adventistas (1.8%). Otras religiones (islamismo + budismo + hare khrisna + rastafaris + católicos ortodoxos + estudios espirituales) presentan 0.2%. No saben ni responden la encuesta un 2.2%.

Gráfico 1 - Filiación religiosa en Colombia



Fuente: Beltrán (2012)

El Pew Research Center en un estudio realizado en el 2014 dice que Colombia tiene 79% de católicos, 13% de protestantes, 6% sin filiación religiosa y 3% de otros grupos religiosos. La tendencia siga ascienda el número de grupos pentecostales y el número de

católicos siga bajando. Una teoría propuesta afirma que la compatibilidad del pentecostalismo con las religiones indígenas ha aumentado su atractivo entre los latinoamericanos. Otra explicación podría deberse al énfasis en la prosperidad y el ascenso socioeconómico (ARBOLEDA, 2017).

Aún más recientemente, en el 2017, una encuesta polimétrica sobre religión, hecha por Cifras y Conceptos, para Caracol (Cadena Radial Colombiana) y RED+ Noticias, arrojó como resultado que el 74% de los encuestados se identificaron como miembros del cristianismo católico, 16% son cristianos no católicos y 10% dicen pertenecer a otras religiones.

En esa misma encuesta el 97% dice creer en Dios y el 93% afirma creer que Jesucristo es el hijo de Dios, el 90% cree en el perdón de los pecados y el 77% cree en la Virgen María. También en la gran encuesta polimétrica el 81% niega creer en prácticas y creencias sobre horóscopos, lectura de cartas, tabaco, brujería y otros. No obstante, el 19% reconoce que lo hizo durante el último año. De ese 19% que lo hizo, el 88% consulta el horóscopo, el 20% va en busca de la lectura de cartas, el 10% busca la lectura del tabaco, el chocolate o la mano, el 10% intenta comunicarse con los muertos y el 7% practica la brujería o el vudú.

La Cepal (2015) informa que, en lo que concierne al acoso escolar en los colegios, también conocido en la capital de Colombia como matoneo, adolescentes latinoamericanos entre 11 a 17 años confiesa haber sufrido ese acoso, en el último mes, con burlas por su religión 4,2% de los hombres y 3,4% de las mujeres. El estudio solo cuantificó los adolescentes de Bogotá, en lo que respecta a Colombia. Las consecuencias son negativas para las víctimas de violencia psicológica en los planteles educativos, puede reflejarse en bajo desempeño escolar, deterioración de la motivación personal y problemáticas de amor propio y desarrollo sicosocial.

1.3 Creencias, ritos, diversidad y consumo religioso de los jóvenes colombianos

Rituales afrocolombianos también hay en Colombia, igual que los de la umbanda y el candomblé de Brasil. Se registran rituales como el *lumbalú*² en la comunidad palenquera de San Basilio de Palenque en Cartagena de Indias (EL AMBITO, 2017).

Cartagena fue el principal puerto de la trata de esclavos en el Caribe. Durante más de tres centurias fue lugar de un continuo cimarronaje de africanos que conformaron comunidades

² El *lumbalú* es un rito fúnebre, cantado y bailado, con el cual la comunidad palenquera despide a sus difuntos. El *lumbalú* hace parte de esa herencia ancestral africana que décadas tras décadas se ha venido fortaleciendo y es parte esencial de esas representaciones que hicieron que Palenque fuera declarado del patrimonio cultural e inmaterial de la humanidad.

conocidas como palenques. El origen de los palenques, sus luchas contra la Corona española, su estancia, su desarrollo y las proyecciones sociales, culturales y lingüísticas han tenido complejos procesos en el transcurso de la costa atlántica de Colombia (FRIEDEMÁN, 1990).

San Basilio de Palenque es en la actualidad una comunidad de gente negra proveniente de los antiguos cimarrones, está localizada a 70 kilómetros de Cartagena de Indias detrás de los Montes de María, tiene 4000 habitantes (FRIEDEMÁN, 1990).

El *lumbalú* ([voz bantú = *lu* [prefijo colectivo] + *mbalú* [melancolía, recuerdo que expresa el sentimiento al cantarle a los muertos]). En San Basilio de Palenque, *lumbalú* no es un mero ritual con su melodía y ritmo, sino también el cabildo que lo lleva a cabo, cuyos miembros hombres y mujeres, dueños de la sabiduría textual y musical de los cánticos y del baile del muerto hacen parte de un cuadro cuyas edades están entre los 60 y 70 años (FRIEDEMÁN, 1990).

Los ritos principales de la muerte en Palenque son el de *lecos*, la preparación del cadáver, el arreglo del altar de santos, la velación del finado con *lecos*, *lumbalú* y juegos de velorio, el sepelio en el cementerio la novena de velación que también puede hacerse con *lumbalú* y finalmente la levantada del paño. En el velorio con tambor, el tambor sagrado *lumbalú* es fundamental en el rito. Con un altura de 1.50 metro, otrora era de piel de venado de hembra al igual que su compañero el tambor *yamadó* o llamador ahora es de cuero de vaca o chiva. Ambos tambores son percutidos por integrantes del cabildo *lumbalú*, conformado por ancianos y ancianas que viven en el poblado: arriba y abajo (FRIEDEMÁN, 1990).

Hasta hace unos años, por los callejones de Palenque, el golpe del tambor sagrado *lumbalú*, al que se le llama también *pechiche* y se le percute por Batata, el jefe del cabildo anuncia la muerte de una persona. En la descodificación de las canciones de velorio de *lumbalú* surge la misma imagen con varios versos del bantú *ilombo* y *lombo-lombo*, cuyos significados de oscuridad y maldad corresponden a la interpretación y narrativa palenquera de la muerte (FRIEDEMÁN, 1990).

Cuando la persona exhala el último aliento, las mujeres que se encuentran cerca del difunto comienzan con el rito de los *lecos* que son lamentos que misturan gritos estentóreos y ulular de voces donde se fija el nombre del finado. Dichos *lecos* son parte fundamental del sepelio durante las nueve noches siguientes al velorio, parecen conservar los vestigios del pasado religioso-cultural africano. En palenque, al mismo tiempo que se lleva a cabo el rito de *lecos*, se empieza la preparación del cadáver (FRIEDEMÁN, 1990).

Los orificios del cuerpo del finado se cubren con cera derretida, se le cierran los ojos y se le viste con el mejor de sus trajes, preferiblemente que sea blanco. Si es una mujer virgen,

una rosa roja en su boca será el símbolo de la maternidad jamás realizada. Si es una adolescente también lucirá flores rojas y sus manos entrecruzadas estarán sobre su pecho. Durante el velatorio, a todos los finados se les debe mantener la boca cubierta con un paño que va amarrado a la cabeza, que antes de salir para el camposanto debe retirárselo para permitir el comienzo de su nuevo camino sin impedimentos para comer o hablar (FRIEDEMÁN, 1990).

En la cosmovisión palenquera, que también comparten muchos grupos negros americanos, la muerte es un viaje a otro mundo. En Palenque la concepción de la vida está dada por la existencia de dos almas, una que a modo de aliento vital se mueve a la par del cuerpo, la otra es el alma-sombra, la cual es posible percibirla en días soleados y noches de luna. El cuerpo contiene al alma y aunque en el ritual de la muerte recibe atención especial, el velatorio se encauza a ayudar al alma-sombra a transformarse en espíritu. El alma-sombra después del funeral y de los nueve días de velorio, ya convertida en espíritu sale de la casa donde vivió, entra en la panteón del cementerio e inmediatamente la deja para emprender un largo viaje (FRIEDEMÁN, 1990).

Friedeman (1990) cuenta que en 1975 la hija de un hombre de 82 años le permitió oír los *lecos* de la hija: “¡Ay, pae, pae, dañaste mi día de hoy, tan bueno que eras!”.

El *lumbalú* es un elemento funcional y estructural de la cultura de los palenques de Cartagena de Indias, se interrelaciona con todos los aspectos socioculturales. Por ser una comunidad afroamericana aislada del mundo hasta mitad del siglo, se halla en ella algunos rasgos similares a los del comportamiento de las tribus africanas de Congo-Angola, donde prevalecen las lenguas bantúes, como la *kikongo* y *kimbundo*, que influyeron en la Costa Atlántica (AQUILES, 1989).

Los elementos conformadores del *lumbalú* son: I) El viejo Batata, jefe del cabildo y tamborilero el tambor funerario *lumbalú*, ayudado por el *yamoró*, pequeño tambor troncóncico semejante al usado en la Costa Atlántica de Colombia; II) Las ancianas y maestras, que bailan y cantan durante el velatorio; III) Los cantos funerario, se desconoce su significado (AQUILES, 1989).

Desde el punto de vista etnográfico y etnológico, se puede decir que el culto a los muertos es la base de las religiones de todas las etnias africanas, principalmente de las etnias bantúes, por eso es que han desarrollado complejos rituales funerarios (AQUILES, 1989).

A los santos africanos u *orichas* se los considera fundadores de las ascendencias y, por consiguiente, se les rinde culto, en el que participan personas reunidas en cofradías. En la América Colonial no se mantuvo ese tipo de cultos familiares. No obstante, algo de ellos, encubierto, subsistió en los Cabildos Negros y las cofradías (AQUILES, 1989).

De acuerdo con la filosofía africana, los finados son fuerzas espirituales que son capaces de influir en sus descendientes aún vivos. Para el africano, sus muertos, o sea, sus ancestrales, perviven mediante la proyección desde otros planos. El ancestral es una constante que influye en la cotidianidad del vivo; a través de la muerte es como un viajero cósmico que se diluye en la inmortalidad, mediante la unión de su vida y su muerte (AQUILES, 1989).

De acuerdo con las palabras que los palenqueros de Cartagena de Indias usan en los cantos fúnebres, todo indica que en las ceremonias funerarias se invocan tres divinidades del panteón congoleño-angolano: Nsambí, o, también, a Kalunga [= “Ser Supremo”] y Lembá [= “Diosa de la Procreación”] (AQUILES, 1989).

En los cantos igualmente se hace mención de la palabra *camaná*, que en Brasil significa iniciado o hijo de santo, en una secta de Gabinda-Angola (AQUILES, 1989).

No aparece la deidad Changó, importante para los yorubas de Cuba y Brasil, que pertenece al panteón yoruba de Nigeria, en el área cultural de la Costa de Guinea, pero no deja rastro en Colombia, ni tampoco en la Costa Atlántica. De acuerdo a encuestas verbales, Changó tampoco hace parte de la cultura religiosa de la Costa del Pacífico colombiano (AQUILES, 1989).

Para comprender el rito Lumbaú se ha manejado incluso lo correspondiente a los candomblés o macumbas de Brasil, en particular los candomblés funerarios o *asheshés*. La ceremonia fúnebre de los candomblés se llaman *asheshés*, el rito funerario que tiene como finalidad expulsar de este mundo el alma del difunto (AQUILES, 1989).

De acuerdo con Augras (2008), los ritos funerarios del *asheshé* tienen la finalidad de separar al difunto de la comunidad y facilitar su viaje hacia el otro mundo conjuntamente con el despacho de *egum* (antepasado, espíritu del muerto, el mismo *egungum*; algunos *orichás* son *eguns* divinizados), (PRANDI, 2001). Sin embargo, también se trata de volver a integrar al finado, hasta incorporarlo a sus antepasados del terrero o linaje. En el idioma yoruba *asheshé* significa origen y los ritos funerarios son, por ende, ceremonias de nueva integración a los orígenes del sujeto finado, de la comunidad y del mundo (AQUILES, 1989).

Santos (1986) dice que sin *asheshé* no hay comienzo, no hay existencia. El *asheshé* es el origen y, al mismo tiempo, el muerto, el paso de la existencia individual del *aiyé* a la existencia genérica del *orun*. No hay ninguna confusión entre la realidad del *aiyé* —el muerto— y su símbolo o su doble en el *orun*, el *Egun*. Hay un consenso social, una aceptación colectiva que permite transferir, representar y materializar en un sistema simbólico complejo la realidad cultural Nagó de la existencia simultánea del *aiyé* y del *orun*, de la vida y de la muerte.

El *ashé* (fuerza sagrada y energía de los *orichas* que se revigorizan con las ofrendas del culto) integrado por los principios-símbolos de la vida individual mantendrá en actividad y engranaje compleja del sistema y, a través de la acción ritual, impulsará las transformaciones sucesivas y el eterno renacimiento (SANTOS, 1986).

El *lumbalú* no cumple todas las características de un *asheshé* o un *candomblé*, no obstante, tiene elementos en común: tambores mortuorios, igual que el *lumbalú*, las viejas del Cabildo, que son como hija del santo, y cantos funerarios para invocar y alabar al Dios Supremo: Kalunga o Nsambí y a Lembá, diosa de la procreación. Hacen mención de Camaná, que es el iniciado o hijo de santo. Además al juego del velorio llamado “La Culebra” se le considera del mismo modo de origen bantú (AQUILES, 1989).

El origen bantú de la cultura palenquera queda confirmada con el canto donde se hace alusión al Congo, a Angola y a Luango, al mismo tiempo se usa frecuentemente la palabra Negro Congo y se recuerda a María Catalina Luango, personaje mítico de San Basilio de Palenque (AQUILES, 1989).

Para el palenquero cartagenero la muerte representa un paso hacia una vida mejor. Se cree que cuando una persona muere pasa a un mejor estado. Obtiene la vida eterna, va a descansar, puede ayudar a sus allegados y para de sufrir las congojas de este mundo. Se cree en la continuación del espíritu, de acuerdo con la filosofía africana (AQUILES, 1989).

Otra de las comunidades de la Colombia negra son los raizales de San Andrés Islas. Los raizales son una comunidad étnica que desarrollo una cultura con base en raíces de África, Europa y del Caribe. Habitan el territorio insular de San Andrés, Santa Catalina y Providencia. Su lengua es el creole y el inglés, representan el 30% de la población del archipiélago colombiano. Su religión es el protestantismo bautistas, hubo raizales que se convirtieron al catolicismo durante la colombianización (SAAVEDRA, 2005).

Durante los cultos religiosos en inglés, los raizales bautistas sanandresanos cantan, leen e interpretan diversos pasajes bíblicos y en algunos casos se comparten entre ellos mismos testimonios de fe. Durante los días dedicados a Dios, los raizales no suelen trabajar, solo pasarlos en familia. En los ritos y ceremonias de los raizales se mezclan creencias caribeñas, europeas y africanas (SAAVEDRA, 2005)

La velación de los difuntos, cuenta Saavedra (2005) que se hace en la casa de los parientes del muerto, seguidamente, el pastor o sacerdote realizan la ceremonia fúnebre conformada por canticos, lo mismo que los servicios religiosos. Durante la ceremonia a los niños se les cruza por encima del ataúd para evitar que el espíritu del fallecido retorne, se cubren

con sábanas blancas los espejos de la casa del difunto para que espíritu permanezca atrapado en ellos y la casa se reviste de negro y blanco en señal de luto.

En lo que concierne al rito del matrimonio, celebrado por los bautistas raizales sanandresanos de Colombia, a las bodas se les llama *rain-bow wedding*, debido a su colorido y a la cantidad de personas que asisten a él. Las supersticiones, del mismo modo que en la muerte, desempeñan un papel fundamental, verbigracia, el vestido de la novia no lo pueden ni el novio ni extraños antes de la ceremonia nupcial, la tarta solo debe repartirse después de la celebración entre los allegados y amigos más próximos de la pareja, no se consumen licor, el brindis se hace con zumo de uva y la fiesta es, por lo general, en la casa de la novia (SAAVEDRA, 2005).

Calderón; Ortiz e Ravelo (2015) al hacer un estudio empírico con enfoque mixto (encuestas y un grupo focal) a 1790 estudiantes de décimo y undécimo en colegio en convenio (públicos, pero administrados por entes privados, principalmente, cajas de compensación familiar) de Bogotá, identificaron cinco creencias, en la categoría de “sistemas de fe” y dos creencias en la categoría de “sistemas de participación”, a saber:

a) Primera creencia. Las mujeres creen en Dios más con el corazón, los hombres deben ver para creer. Tal creencia revela que hay una concepción de lo sagrado con una diferenciación determinada por el género, puesto que ante la pregunta ¿qué es para usted lo sagrado?, el 46% de las mujeres cree que lo sagrado es algo de sumo respeto, en tanto que el 41% de los hombres consideran que lo sagrado es una relación que entre el sujeto, una deidad y su representación.

b) La segunda creencia es la que concierne a que lo profano es solo lo que no agrada a Dios. Los adolescentes de media de este estudio dicen que es profanidad individual es hacerse daño a sí mismo, a los otros, mentir y, en general, tener malas actitudes, porque alimentan el pecado.

c) La tercera se refiere a Dios, que más que un ser superior, es Padre y amigo. Tal creencia revela que los adolescentes de enseñanza media han desenvuelto un vínculo intimista de significación con Dios.

d) La cuarta creencia de los adolescentes de enseñanza media se refiere a los milagros a través de los cuales se manifiesta Dios. Los milagros son una experiencia reveladora que fortalece la fe en el Todopoderoso.

e) La quinta creencia se refiere a la muerte, los malos irán al infierno y los buenos van al cielo después de morir. Los unos tienen su castigo y los otros su recompensa (CALDERÓN; ORTÍZ; RAVELO, 2015).

Se descubrió también, que, en categoría de “sistemas de participación”, hay dos creencias presentes en los adolescentes de enseñanza media: a) “Aceptan por obligación y se

convencen por identificación”. Los adolescentes reciben en la infancia sus creencias por transmisión y, por lo tanto, que a ellos les imponen. Manifiestan que al crecer tales creencias permanecen por identificación y libre decisión; b) las iglesias no son necesarias, Dios está en todas partes. Los adolescentes creen que la conexión con Dios se da personalmente y, por ende, no necesitan de las iglesias puesto que el los escucha en todas partes (CALDERÓN; ORTIZ; RAVELO, 2015).

En suma, los adolescentes tienen una concepción particular de lo sagrado en cada género, producto de la trasmisión cultural y familiar estereotípica. Además de la familia, entornos como el escolar, el grupo de amigos, la sociedad y los medios de comunicación influyen en el la socialización del género y sus estereotipos. La Iglesia católica no es para los adolescentes, como lugar de recogimiento, relevante para los adolescentes bogotanos, pues su fe no se cimienta ni en la comunidad, ni tampoco en los ritos religiosos, sino en la oración individual. La familia (principalmente la madre) es la célula socializadora y trasmisora de las creencias religiosas. Los jóvenes, al alejarse de los cultos religiosos, han desarrollado una espiritualidad más intimista, así logran hallar el sentido para sus vidas mediante la creación de un fuerte lazo de significación con Dios (CALDERÓN; ORTIZ, RAVELO; 2015).

Gómez; Ortiz e Sánchez (2015) al estudiar las percepciones de estudiantes bogotanos sobre ritos como el matrimonio y los funerales encontraron que, en lo que atañe a la transmisión de los ritos, los padres tienen un rol significativo. Ni los amigos en las creencias de los sujetos encuestados, ni la escuela ni la Iglesia inciden en la apertura al diálogo sobre esos rituales, pero la mayoría de los adolescentes piensa que transmitiría esos ritos, los cuales están presentes en las proyecciones de los jóvenes y a los que les han dado nuevas funcionalidades para hacerlos más importantes y significativos para ellos. A pesar de que la Iglesia, para esos adolescentes bogotanos, no incide en la apertura al diálogo sobre los rituales, se la concibe como el actor social que tiene el poder para la realización de los rituales, con todo eso, los adolescentes no tienen claro el porqué de esa legitimación para hacerlos.

Concluyen también, Gómez; Ortiz y Sánchez (2015), que los padres hablan menos sobre los funerales que del matrimonio a sus hijos, y que la concepción de los funerales está menos presentes en la vida de los adolescentes que los ritos nupciales. Los jóvenes bogotanos quieren hacer ambos ritos y se los enseñarían a sus descendientes.

Beltrán (2006) al encuestar a 5595 estudiantes de 9.º, en el 2006, de 187 colegios bogotanos sobre sus religiones, cuantificó los siguientes datos empíricos: el 79,4% son católicos; 11,8% son cristianos-evangélicos; 5,3% son ateos; 1,2% son Testigos de Jehová; otras denominaciones como protestantes, adventistas, pentecostales, budistas, mormones,

judíos, judíos-mesiánicos, entre otras, son grupos minoritarios, pues no llegan al 1%. Como se ve Bogotá es bastante diversa en creencias religiosas, pero la práctica de esas creencias no es tan frecuente como la diversidad religiosa, pues al preguntarles a esos mismos estudiantes de 9.º con qué frecuencia asistían al templo o a la Iglesia, el 35,6% va una vez al mes; 34,1% va una vez a la semana; 14,4% va solo en ceremonias especiales; 11,2 va una vez al año y 4,6% no va nunca. Pero, Beltrán (2006) también concluye que aunque no son muy grandes en cifras, las minorías religiosas son las que más frecuentemente asisten al culto de la religión que profesan. Y que los católicos carismáticos también son más asiduos a la parroquia que los católicos tradicionalistas.

Beltrán (2006) concluyó, de acuerdo con los datos empíricos de la encuesta, que el cambio religioso de los jóvenes bogotanos no se da preferentemente hacia prácticas individuales —llámese meditación trascendental, yoga, u otras prácticas de origen oriental—, sino que se sienten atraídos por comunidades cristianas protestantes, evangélicas y pentecostales. En ese tránsito religioso de los jóvenes hacia el cristianismo pentecostal, afirma también que lo hacen por cinco tipos de búsquedas: identidad, sentido, prácticas comunitarias más fuertes, emociones y oportunidades.

Según Álvarez D. y Álvarez F., (2016) en su estudio, con la técnica de entrevista a profundidad, sobre el consumo religioso en 6 jóvenes de estratos socioeconómicos 3 al 5, la mayoría de los entrevistados dicen creer en Dios, pero no tienen no son coherentes entre lo que hacen y lo que manda la Iglesia a sus feligreses, prefieren vivir en una intimidad aparte la relación con Dios. Se evidencia una disminución del consumo religioso y las prácticas católicas en la medida en que los sujetos crecen y tanto su identidad como su comportamiento se tornan independientes respecto a su núcleo familiar, su vinculación con las tradiciones del catolicismo se debe a que las han heredado de sus padres y que desde la niñez se las impusieron. Queda claro que a través de símbolos como la Iglesia, la oración, la Biblia y diferentes objetos religiosos es que los jóvenes establecen de manera personal un vínculo con la Divinidad. Y que esos símbolos les infunden respeto, significa para ellos ayuda y protección. En tanto que para la mitad de los entrevistados dicen que los objetos religiosos les ayudan a reafirmar su fe, para la otra mitad dice que no se debería poner la fe en objetos materiales. Se concluye que a los entrevistados no les llama la atención ir a la misa los domingos. Los entrevistados no diezman, pero dan, supuestamente, limosna en la Iglesia y están de acuerdo en que es una costumbre que se debe mantener.

Al investigar a adolescentes, entre los 13 a 17 años, sobre sus creencias, fiestas, sexualidad, religión y hábitos, el objetivo era hacer una diagnosis social en lo que concierne a

las creencias de un grupo de adolescentes del año octavo de básica secundaria del Instituto Técnico Gonzalo Suárez Rendón de la ciudad de Tunja. Ellas afirman que las creencias son transmisiones culturales de las los adolescentes se valen para reinterpretar y resignificar el contexto en que se hallan inmersos. Con 39 adolescentes y un enfoque metodológico socio-cualitativo con preguntas únicas, asociación de palabras y cuestionarios sobre sus creencias, ellas determinan que el grupo de pares, grupo de presión, influencia en las creencias sexuales, en tanto que la familia influye en las creencias religiosas, de hábitos y axiológicas familiares. Los adolescentes procuran un equilibrio entre la influencia del ambiente cultural y los parámetros sociales dados por los pares en la erección de su mundo de creencias (GIL; PINEDA, 2014).

En el interrogatorio sobre sexualidad, a los adolescentes se les indagó sobre cómo veían la sexualidad desde la religión, qué pensaban sobre la comunidad LGBTI, qué pensaban sobre el embarazo y el aborto en la etapa de la adolescencia, cómo creían que la sociedad juzgaba el ejercicio de la sexualidad. En cuanto a religión: qué creían de la religión. En lo que atañe a valores familiares: con figuras de abuelos y papás, se les pedía escribir frente a cada dibujo los valores que les habían inculcado. En lo que concierne a fiestas: se les entregó un esquema de asociación de palabras con tres categorías sobre familia, amigos y religión. En lo que se refiere a los hábitos: se les pidió que describieran sus hábitos alimenticios y de higiene personal (GIL; PINEDA, 2014).

Las conclusiones a las que llegaron en cuanto a sexualidad: los adolescentes creen que la sociedad juzga a las personas por sus prácticas sexuales, pero paradójicamente también hay un grupo minoritario que percibe apoyo social a los jóvenes que se inician sexualmente y a temprana edad, hay casos únicos de jóvenes a los que les desinteresa el qué dirán de la sociedad, estas últimas opiniones encuentran respaldo en la desalienación de los adolescentes en lo que respecta al sistema religioso y moral de la cultura boyacense (GIL; PINEDA, 2014).

En lo que se refiere a la visión religiosa de la sexualidad, hay los que opinan que debe ejercerse dentro del matrimonio, otros están de acuerdo con que la religión debe respaldar sin juzgar a los que mantienen relaciones fuera del matrimonio. Otros piensan, casos únicos, que la religión no se inmiscuye en la práctica de la sexualidad y que tal práctica no debería verse influenciada por ella. En cuanto a la comunidad LGBTI, se evidencian dos opiniones: los que la respetan y respaldan y los que rechazan esas orientaciones sexuales. Los que apoyan a los LGBTI de Boyacá, Colombia, argumentan la libertad en la inclinación sexual, puesto que cada quien debe ser como quiere ser y se debe respetar la elección que haga cada sujeto; los que rechazan a los LGBTI argumentan pasajes bíblicos tales como: “Hombre y mujer los creó para

procrear” o pensamientos como “dos individuos del mismo sexo no pueden procrear”, también manifiestan actitudes de ‘asco’ por los LGBTI, por otra parte, algunos piensan que “no deberían existir esas inclinaciones sexuales y deberían punirlas”. En estos casos, los adolescentes tunjanos manifiestan ‘homofobia’ (GIL; PINEDA, 2014).

En cuanto al aborto, los adolescentes tunjanos expresan rechazo frente a él y piensan que “el nonato no debe pagar por los errores de los padres”, lo consideran pecado, solo lo aceptan cuando se trata de violación. El embarazo a temprana edad se da por la irresponsabilidad de la vida sexual, otros creen que no están preparados para embarazarse. Con poca frecuencia, hay estudiantes que creen que un embarazo en la adolescencia cambia el proyecto de vida de cualquier persona, pero que, incluso así, se debe elegir por cuidar al bebé y rechazan el aborto (GIL; PINEDA, 2014).

Los adolescentes participantes de la investigación hacen alusión a los familiares para expresar lo que creen sobre la religión, de lo que se concluye que es la familia, también el contexto cultural en que viven inmersos, los que influyen en las creencias religiosas de los hijos, lo que gesta una actitud religiosa de respeto, responsabilidad y ayuda por los demás (GIL; PINEDA, 2014).

En cuanto a los valores, los adolescentes dicen que los valores infundidos por vía materna son la responsabilidad, el amor, la probidad y el respeto. Dichos valores son relevantes para establecer relaciones con sus iguales, su familia y su comunidad. Entre los valores de un estudiante enseñados por su madre están: “Ser alguien en la vida”, “luchar por los sueños”. Entre los valores enseñados por el padre se hallan el respeto y la responsabilidad, es muy dable que sean los más importantes debido al papel que cumple el padre en la mayoría de las familias boyacenses. Una de las afirmaciones respecto al padre es “no lo conozco”, lo que permite afirmar que la figura paterna permanece en el ausentismo si se le comparada con la madre (GIL; PINEDA, 2014).

Otros valores son el amor y probidad, también el antivalor del odio. La abuela es una figura de gran autoridad en la familia de la que los estudiantes aprenden amor, responsabilidad y respeto. Los mismos valores son los que los abuelos enseñan a sus nietos. El abuelo hace parte de la educación cultural de los nietos, a los que les enseñan ‘coplas’. Uno de los valores enseñados por los abuelos está la ‘fe’, de lo que se concluye que ellos influyen en la ideología religiosa de los adolescentes (GIL; PINEDA, 2014).

Según los adolescentes de Tunja, las fiestas religiosas están asociadas fundamentalmente con lugares como la Iglesia y con la oración, el rezo, la alabanza y la reflexión, también con valores como el respeto (GIL; PINEDA, 2014).

Ellas (GIL; PINEDA, 2014) concluyen, con base en su estudio, que la globalización ha hecho que cambie percepción que tienen los adolescentes de Tunja sobre la sexualidad, lo que también ha facilitado el acceso a la información a través de los medios comunicacionales y a la retroinformación multicultural para producir cambios.

La mayoría de los estudiantes no cree que comenzar su vida sexual tempranamente sea una conducta de riesgo. Lo que los adultos consideran riesgoso no lo es para el adolescente. Pocos piensan iniciarse sexualmente a temprana edad y a no tomar medidas de precaución para evitar embarazos indeseados y alguna enfermedad de transmisión sexual, tales conductas son verdaderamente arriesgadas y peligrosas para la salud sexual y reproductiva. Abortar perturba valores y creencias que están arraigadas en ellos. Algunas adolescentes obedecen a la Iglesia y consideran el aborto como un pecado grave. La legislación colombiana sobre el tema puede facilitar o dificultar el momento decisorio (GIL; PINEDA, 2014).

El mayor obstáculo de los adolescentes investigados para el aborto es de tinte religioso, la religión influye notoriamente en el estudiantado adolescente, que aun cuando no concuerda con el feticidio, tampoco se manifiestan religiosamente contra él, sino que defienden la inocencia del nonato, la que se impone por encima de las decisiones de los padres, que al mismo tiempo deben responsabilizarse de él (GIL; PINEDA, 2014).

Se resalta que son los hombres los que manifiestan mayor rechazo hacia los LGBTI que las mujeres, sobre esto, Lutte (2019) piensa que la sociedad es más tolerante con las mujeres que se comportan como hombres que con los hombres que se comportan como mujeres, a los que se les ridiculiza con más facilidad y se les obliga a rechazar sus problemas de identidad. Las mujeres, al contrario, acatan y respetan una inclinación sexual diferente debido a que ellas no tuvieron una crianza tan rigorista y machista como la tuvieron los hombres (GIL; PINEDA, 2014).

Una problemática frecuente entre los adolescentes es el embarazo a muy temprana edad, las personas son seres biosicosociales, la sexualidad abarca esas tres dimensiones, por lo tanto, la educación sexual se hace necesaria desde los primeros años de la vida para gestar conductas sexuales responsables, con lo cual se pretende que las adolescentes pasen esa etapa del ciclo vital sin verse embarazadas y la evitación de problemas socioemocionales (GIL; PINEDA, 2014).

El rechazo a la orientación sexual propia no es probable que suceda cuando el adolescente tiene una relación familiar con base en la responsabilidad, lo cual va a facilitar la erección y el autocontrol de la conducta sexual. La religión está estrechamente vinculada con la cultura social. El pensamiento religioso está arraigado en el modo de pensar de los

participantes, no ya provienen de sus parientes, sino también de la cultura y del entorno social en que se hallan los adolescentes (GIL; PINEDA, 2014).

En lo que atañe a los valores, las autoras concluyen que los dominantes son diferentes de los perseguidos por los adolescentes de generaciones anteriores, esto debido doblemente a la falta de autoridad paterna, los nuevos roles sociales desempeñados y conquistados por las madres, la influencia de los medios de difusión social y la burocratización de las relaciones humanas. Las madres trabajan y se encargan de llevar el hogar, lo cual produce menor conocimiento en lo que respecta a lo que pasa con los hijos adolescentes. El respeto es un valor que los adolescentes aprenden por observación de sus parientes. En donde hay ausentismo de la figura del padre en la familia, se concluye que el hogar está conformado por la madre y los abuelos del adolescente, la madre permanece mucho tiempo fuera del hogar y los niños quedan bajo el cuidado de la abuela, la que tiene gran influencia en las creencias y los valores de cada menor (GIL; PINEDA, 2014).

Además de estupefacientes y relaciones sexuales en las fiestas que frecuentan los adolescentes, se hallan también durante esas fiestas conductas de alto riesgo, como la iniciación de la vida sexual sin preservativos, la admisión de estilos de vida insalubres, el inicio del consumo a edades tempranas de drogas psicoactivas, tabaco y licor (GIL; PINEDA, 2014).

Las creencias de los adolescentes se ven influidas socioculturalmente, lo que lleva a los adolescentes a encontrar un equilibrio entre las demandas de estas dos dimensiones. Cada adolescente organiza subjetivamente su punto de vista en lo que se refiere a los temas que se han abordado desde su criterio y su propia reflexión. Por consiguiente, el adolescente evalúa los hábitos, fiestas, valores, religión y sexualidad desde lo que ha recibido a nivel sociocultural, escolar y familiar y adopta las cogniciones y conductas que cree más asequibles y que se adecúan a su personalidad (GIL; PINEDA, 2014).

A pesar de que se identifica que áreas como la cultural, escolar, social y familiar influyen conjuntamente en la formación de creencias en los adolescentes, se hace ostensible que de acuerdo con el contenido de las creencias algunas de esas áreas tienen más influencia en la estabilidad y formación de las mismas. Las creencias y la sexualidad reciben influencias constantemente del área sociocultural, la familia intermedia en la conformación de las creencias sobre la religión y los hábitos, aun cuando la cultura influye sobre los dos. Los valores, adoptados por los adolescentes, son una construcción familiar y cultural. En muy pocos momentos los adolescentes critican lo que aprendieron en el entorno familiar (GIL; PINEDA, 2014).

Al estudiar (GÓMEZ; COGOLLO, 2015) la relación entre religiosidad y estilo de vida de 1730 (912 mujeres y 818 hombres) estudiantes adolescentes, entre 13 y 17 años, de Cartagena, Colombia, dicen que de esa asociación entre las variables religión y estilo de vida (actividad física, relaciones coitales, consumo de cigarrillos, alcohol y sustancias estupefacientes que producen dependencia) poco se sabe. Los resultados del estudio indican que el 70% reporta inactividad física durante la última semana; 27,8% ha tenido experiencias coitales alguna vez en la vida; 5% ha consumido cigarrillos durante el último mes; 10,4% consume problemático de alcohol; 8,1% ha consumido alguna sustancia psicoactiva alguna vez en su vida y 35,3% presenta baja religiosidad.

La baja religiosidad está asociada de manera positiva a alguna relación coital que los adolescentes cartageneros han practicado alguna vez en la vida. Otros comportamientos de estilo de vida se presentan independientemente de la religiosidad (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

Ellos concluyen que efectivamente, con base en el estudio hecho, hay una asociación positiva significativa entre baja religiosidad y relaciones coitales alguna vez en la vida. Tal relación se da en diversos estudios previos. Verbigracia, Sihna *et al* (2007, *apud* GÓMEZ; COGOLLO, 2015) han observado que la importancia de la religión en la vida está asociada a menor frecuencia en las relaciones coitales o sexuales, pero no la asistencia a una comunidad religiosa. Así mismo, Mohamed *et al* (2007, *apud* GÓMEZ; COGOLLO, 2015) hallaron que los adolescentes con convicciones religiosas fuertes reportan menos relaciones sexuales coitales que los que se consideraban moderados en sus creencias religiosas.

Ogland *et al* afirman que los adolescentes católicos expresan un inicio de coitos mayores que los de otros grupos religiosos (2011, *apud* GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

En lo referente al consumo de cigarrillos, en la presente investigación no hay asociación entre religiosidad y el consumo de cigarrillos durante el último mes. Del mismo modo, Ritt-Olson *et al* (2011, *apud* GÓMEZ; COGOLLO, 2015) demostraron que hay una baja correlación entre consumo de cigarrillos y espiritualidad en adolescentes con bajo riesgo de conductas antisociales o consumo de sustancias psicoactivas. Sin embargo, Rueda-Jaimes *et al* (2009, *apud* GÓMEZ; COGOLLO, 2015) revelaron una vinculación significativa entre religiosidad y consumo habitual en el último mes.

En lo que concierne a la religiosidad y la inactividad física, en éste estudio no se encontró una asociación estadística importante. No se hallaron investigaciones sobre ese tema. No obstante, en un estudio reveló que la religión está asociada a la percepción y el control del peso corporal y, en efecto, esto podía estar relacionado con el nivel de actividad física (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

En términos generales, los estudios revelan un vínculo significativo entre estilo de vida y religiosidad, con ello se puede afirmar que la religiosidad regula el estilo de vida. Del mismo modo, parece que el respaldo social que reciben las personas que practican sus creencias religiosas está relacionado con un estilo de vida más salúfero, el cual se observa en algunos adolescentes con una vinculación fuerte a una creencia religiosa (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

Se puede afirmar que la mayoría de las religiones prohíben a sus seguidores el consumo de licor y cigarrillos, pero no es tanto así, son principalmente el pentecostalismo y el islamismo (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

El personal de enfermería considera relevante considerar las necesidades religiosas cuando se plantea la prevención y el cuidado de un paciente o colectivo, puesto que las creencias y las expectativas que tienen relación con la vivencia del mundo religioso de una persona pueden surtir efectos en el bienestar físico de la persona (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

En suma, en los estudiantes adolescentes de Cartagena, Colombia, la baja religiosidad está relacionada con la experiencia de las relaciones coitales alguna vez en la vida. No se ve asociación importante entre religiosidad con la inactividad, ni con el consumo de cigarrillos, ni tampoco con sustancias sicotrópicas o el alcoholismo (GÓMEZ; COGOLLO, 2015).

Sanabria *et al* (2016) al estudiar, cualitativa y fenomenológicamente, con entrevistas, la influencia de la religión en la toma de decisión sobre la sexualidad de estudiantes católicos practicantes de Cali, Colombia, con cuatro hombres y cuatro mujeres, de los cuales dos de cada sexo habían incoado su vida sexual, los otros aún no. Las razones que argumentaban para no comenzar su vida sexual estaban relacionadas con el amor a Dios, mientras que para comenzarla asociaron la exploración y la madurez espiritual. La pareja que no se había iniciado en las relaciones sexuales estaban en contra de los métodos contraceptivos artificiales por considerarlos que solo estimulan el goce sexual. Se observa que la religión influye en las razones para no incoar la vida sexual de esos estudiantes.

Los resultados del estudio de Sanabria *et al* permiten afirmar que prácticas religiosas como asistir a misa, ir a grupos de encuentros, confesarse con regularidad, hacer lecturas espirituales y orar a diario va a facilitar que los jóvenes hagan suyas las normas morales de la Iglesia.

Hernández (2002) comprobó que el modo en que se perciben las normas por los participantes cambia en función del significado que ellos le den a su experiencia con la religión. El modo de comprender el control que ejercen las normas religiosas en el sujeto los estudiantes católicos practicantes las conciben mucho más como invitaciones que como obligaciones que deben cumplir de modo estricto. Los participantes que comenzaron su vida sexual expresaron

la no compartición de la visión de la Iglesia de tener relaciones sexuales únicamente en el matrimonio, puesto que ellos creen que tanto la sexualidad como la religión son dimensiones distintas. Lo cual coincide con la posición de Amuchastegui (1998), la que afirma que aun cuando los jóvenes conocen las normas sexuales de la Iglesia, tienen una tendencia a separarla de la práctica moral.

Los estudiantes que aún no se han iniciado sexualmente dicen concordar con que las relaciones sexuales se deben mantener únicamente en el matrimonio. Las razones por las cuales no se han iniciado sexualmente son principalmente espirituales, para evitar así que sus relaciones se conviertan en un mero acto coital sin trascendencia. Se halló que los que no habían comenzado su vida sexual la evitaban mediante la autorregulación mental, la evitación de momentos que propicien momentos comprometedores y el fortalecimiento por Dios y la fe en él (SANABRIA *et al*, 2016).

La mayoría manifiesta que la religión influye en su vida sexual, pero se puede pensar que el modo en que lo realiza cambia de acuerdo con el significado que se le dé a las creencias personales y a su experiencia de vida. Conclusión de Sanabria *et al* (2016) que se encuentra con lo dicho por Vargas; Martínez; Potter (2010) a quien le aseguraron sus investigados que la influencia de la religión depende de la interacción que los creyentes tenían con la sociedad y la conformación de valores.

Vargas; Martínez; Potter (2010) dice que el grado de influencia doctrinal religiosa en las conductas de los jóvenes puede resultar ser un diferencial según el peso que tales doctrinas tienen en los estilos de vida.

Vargas; Martínez; Potter (2010) concluyen que tanto los católicos practicantes como los protestantes evangélicos presentan menos riesgos de comenzar su vida sexual que los católicos nominales, y que los evangélicos igualmente tienen menos posibilidades de usar el preservativo en la primera relación sexual. Los católicos nominales presentan riesgos de comenzar su actividad sexual y posibilidades de usar preservativo si se les compara con el debut de los jóvenes sin filiación religiosa.

Las posibles elucidaciones sobre la demora del comienzo de la actividad sexual en los jóvenes que participan en las parroquias católicas y las iglesias evangélicas abarcan la moral, la cultura, la interacción y el respaldo social que intervienen en la relación entre la adscripción religiosa y la conducta juvenil (SMITH, 2003).

Las iglesias brindan los recursos para ayudar a sus miembros a internalizar sus normas, como la abstinencia sexual. Las vivencias espirituales, los modelos de comportamiento de los líderes o amigos de la iglesia, los hábitos o habilidades adquiridas en ese ámbito y las redes de

ayuda social pueden los mecanismos a través de los cuales los jóvenes religiosos logran obedecer las normas sexuales de sus iglesias. En tal sentido, la influencia religiosa se genera con la socialización en las parroquias católicas e iglesias evangélicas pueden favorecer el atraso del comienzo de la vida sexual en jóvenes solteros que se unen a ellas (VARGAS; MARTÍNEZ; POTTER, 2010).

Los protestantes evangélicos pueden tener un riesgo todavía menor de comenzar la actividad sexual premarital que los católicos practicantes por las diferencias de influencia social de sus iglesias y por la severidad con que promocionan sus códigos de conducta. Posiblemente, las iglesias evangélicas dan más o recursos superiores para internalizar las normas morales que las parroquias católicas, que la autoridad de los líderes sea mayor aún y la conducta de los pares sea más conservadora, y que los jóvenes se impliquen más en sus respectivas iglesias, con lo cual se facilita el modo de control de sus comportamientos sexuales (VARGAS; MARTÍNEZ; POTTER, 2010).

En lo que respecta al uso del preservativo en la primera relación sexual, la conducta más riesgosa entre los jóvenes evangélicos que faltan la moral religiosa está en conformidad con la hipótesis de control social. Para ellos, hacer uso del preservativo significa una doble transgresión: romper con la abstinencia sexual tanto premeditada como activamente. La iniciación sexual premarital de los jóvenes evangélicos es menos común que la de los católicos o los incrédulos (VARGAS; MARTÍNEZ; POTTER, 2010).

Se encontró también, al ver de Sanabria *et al*, (2016) que los católicos practicantes le hacen el quite a comportamientos que su religión considere inmorales. Aunque también se ha descubierto que la iniciación de la vida sexual en jóvenes no quiere decir que ellos renuncien a la forma de relacionarse con Dios. Sin embargo, se debe resaltar que para ellos esa situación puede conllevar a un momento de crisis que los conduce a la reflexión de sus creencias y acciones.

Actualmente, no hay estudios que indiquen hay un vínculo directo entre el abandono de la religión y la iniciación sexual en estudiantes católicos practicantes (VARGAS; MARTÍNEZ; POTTER, 2010).

El grado de religiosidad puede atrasar el debut sexual o promover prácticas sexuales riesgosas. La adscripción a una religión influye en la noción que tienen los estudiantes católicos practicantes sobre el uso del preservativo. Hay un mayor compromiso con las normas de la religión en los que no han comenzado su vida sexual. Los resultados del estudio de Sanabria *et al*, (2016) indican que la iniciación de la actividad coital se asocian a factores como la madurez espiritual y la curiosidad. Otros motivos dados para comenzar la vida sexual son la confianza

en la pareja, el contraer matrimonio, el amor y la necesidad de explorar, sentir placer y estar en conexión con la otra persona. Diferentemente de los estudiantes másculos, las féminas argumentaron factores emocionales como el maridaje y la solvencia económica para comenzar su vida coital (SANABRIA *et al*, 2016).

Se identificó, también, que los participantes que todavía no se habían iniciado sexualmente demostraron en sus acciones un mayor nivel de experiencias en la religiosidad y eran más comprometidos con las normas que imparte la religión. Al contrario, los que comenzaron su vida sexual afirmaron no concordar con algunas normas, al mismo tiempo que aseveraron no ceñirse siempre a lo que se espera de la religión. Una posible elucidación es que los jóvenes que comenzaron su vida sexual dijeron desvincular la sexualidad de la religión, en tanto que los que afirmaron que esas dos dimensiones conforman una sola. Se decir, por lo tanto, que a mayor interiorización de las experiencias en la religiosidad, hay mayor compromiso con las normas (SANABRIA *et al*, 2016).

1.4 Religión y sentido de vida para los jóvenes bogotanos

La religión es lo que cualquier joven hace con su propia soledad, pero también el lugar donde las personas descubren su compañerismo esencial. Antes de la soledad hay compañerismo, que abraza la soledad de la gente. Por tal razón, la soledad ya no es verdadera soledad sino un clamor que oculta el compañerismo. El sentido religioso está dentro del ser humano, emerge en su conciencia: la necesidad de la totalidad que es la razón, es decir, la capacidad esencial para el conocimiento, la apertura a penetrar y abrazar la realidad a un grado cada vez mayor. El sentido religioso es la búsqueda por el sentido de la vida (GIUSANNI, 1997).

El sociólogo colombiano Beltrán (2006) determina que, tal como lo afirmaba Weber (1977), las convicciones religiosas son, para quienes las tienen, fuentes de sentido, puesto que el sentido es una de las principales necesidades del ser humano. Actualmente las instituciones y comunidades religiosas pueden ser fuentes de sentido más eficaces que la tradición para la población, por varias razones:

Son fuentes de pautas morales y éticas: aun cuando pudiera parecer paradójico una de las grandes necesidades de los jóvenes es la de tener pautas morales y éticas que les ayuden a direccionar su conducta, máxime en una sociedad pluralista que tiende a relativizar los sólidos patrones tradicionales, que por ello podría presentar crisis de sentido. Así pues, los jóvenes

hallan en el fundamentalismo manual comportamentales, no hay espacio ni para la ambigüedad ni para el relativismo (BELTRÁN, 2006).

Los fenómenos anómicos no solamente deben superarse, sino también explicarse en términos del nomos establecido en la sociedad. Una explicación para tales fenómenos en términos de legitimación religiosa, sea cual sea su grado de complejidad teórica, puede ser llamada de teodicea (BERGER, 1971).

Las comunidades religiosas también son fuentes de teodiceas. Gran parte de los jóvenes se ve y siente golpeada por la desigualdad social, la violencia, la precariedad en las oportunidades laborales y estudiantiles que hacen incierto el futuro. Por ejemplo, vivencian cambios en las familias nucleares como el divorcio, el abandono o la disfuncionalidad familiar. Los jóvenes tienen una sensación de caos social frente al que las instituciones religiosas responden mediante las teodiceas, las que dan explicaciones y argumentaciones que hacen parte del discurso religioso y pretenden darle sentido a la vida incluso en los momentos de mayor contradicción y discrepancia (BELTRÁN, 2006).

Las teodiceas hacen ver esa sensación de caos e incertitud como parte necesaria de un plan divino transformativo, además de permitir el mejor entendimiento del puesto del creyente en el mundo, y relacionan así el propósito personal de la vida con el plan de Dios en la historia, lo cual permite, mediante la transformación del azar en la necesidad, colmar de certitudes y esperanzas de cara a las incertidumbres de la vida (BELTRÁN, 2006).

Las comunidades religiosas también son fuentes de sentido trascendente, pues el sentido religioso tiene una impronta trascendental, ya que no solo elucida las contingencias de la vida como la pobreza y la enfermedad, sino que también le da sentido al momento más paradójico de la vida misma: la muerte. La religión da la convicción de la buena muerte personal, sino que también da un aire esperanzador al duelo y el luto (BELTRÁN, 2006).

Las comunidades religiosas también son fuentes de motivación. Tal motivación puede ser supramundana, por ejemplo, lo que motiva al testigo de Jehová a trabajar voluntariamente en cualquier esquina en su labor proselitista es en gran parte su deseo de llegar al paraíso. No obstante, las comunidades neopentecostales se caracterizan por animar a sus adeptos a procurar metas mundanas como la prosperidad económica, el poder político y el bienestar personal y familiar (BELTRÁN, 2006).

La modernidad se refiere a las mudanzas a que se ve abocada una sociedad en tránsito de una economía agrícola y rural a una economía capitalista, que tiene efectos como la explosión demográfica, las migraciones en masa, las elevadas tasas de desempleo y la exposición de amplios sectores de la población a la anomia y a las crisis extensivas de sentido.

En dicho contexto, los nuevos movimientos religiosos (pentecostalismo) en Colombia han demostrado ser capaces de brindar alternativas para arrostrar la anomia y el desarraigo, gracias a sus sistemas de símbolos y a sus dinámicas comunitarias, principalmente en lugares en donde la Iglesia católica presenta falencias (BELTRÁN, 2013).

Las personas que están envejeciendo suelen hacerse, frecuentemente, más preguntas existenciales sobre la vida eterna después de la vida terrena, interrogantes a los cuales las teodiceas religiosas (cada esfuerzo religioso por darle sentido a la vida, incluso en situaciones discrepantes y dolorosas [BERGER, 1971]) son fuentes importantes del sentido de la existencia.

Opuestamente, las nuevas generaciones, con frecuencia, hacen muchos cuestionamientos a las tradiciones religiosas. Frente a la religión, la mayor autonomía de las nuevas generaciones se manifiesta en más mundanización, que es una consecuencia de la secularización, la cual se deriva de mayor acceso a la educación formal, también al contacto con nuevas ideas, debido a los sistemas globales de comunicación. No obstante, la mundanización de los jóvenes colombianos no se compara con la de los europeos, pues más del 75% de la jóvenes de Colombia continua considerando la religión como una faceta importante para sus vidas (BELTRÁN, 2013).

Los nuevos movimientos religiosos pentecostales de Colombia brindan a los convertidos una estructura de sentido trascendental que abarca tanto ésta vida como la del más allá. Ellos orientan a sus seguidores a misionar: “predicación del Evangelio”, “llegar a los descarriados”, “proclamar el establecimiento del edén venidero”. A través de estas funciones de trabajo pastoral los convertidos coparticipan del “plan universal” y se transforman en ‘instrumentos’ al servicio de Dios. También, las esperanzas escatológicas —la inaplazable vuelta de Cristo o la instauración del reino milenial— fortalecen el amor propio de los convertidos, que en palabras de Weber (1964) sería: lo que no pueden pretender ser lo sustituyen a través de la dignidad de lo que serán algún día, aquello a lo que están llamados a ser en una vida posterior, en el presente mundo y en el otro.

Si los fieles tienen algún ‘carisma’ —profetismo, taumaturgia, predicación—, pueden ascender socialmente para fundar sus propias comunidades de feligreses para desplazados o migrantes. De este modo, los nuevos movimientos religiosos pentecostales son un campo ubérrimo para la reconstrucción de identidades en contextos de anomia en que la cohesión social es reducida; así se van creando “instituciones intermediarias” o “comunidades de sentido”: comunidades en el interior de las cuales los miembros participan de modo activo en la obtención y manutención de un “acervo colectivo de sentido” que da seguridad psicológica en entornos sobresaturados por la incertidumbre y el miedo (BERGER; LUCKMANN, 1996).

Según las cifras de suicidios del Observatorio de Colombia Joven, de jóvenes bogotanos, entre 14 a 28 años, en el 2017, en Bogotá fueron 78 hombres y 40 mujeres para un total de 118 jóvenes que se suicidaron. En toda Colombia los jóvenes que se dieron muerte propia son 219 mujeres y 701 hombres para un total de 920 jóvenes que se mataron a sí mismos. El departamento en el que más suicidios de jóvenes hay es Antioquia con 173, seguido por la capital del país con 118 suicidios de jóvenes en el 2017. El tercer departamento más populoso del país es el Valle del Cauca, cuya capital es Cali, en dicho estado se suicidaron 88 jóvenes: 69 hombres y 19 mujeres. En donde menos se suicidan es el Amazonas (1 suicidio), San Andrés y Providencia (2), Guainía (1). No hubo suicidios de jóvenes, durante ese mismo año 2017, en Vichada y Guaviare, departamentos que son selváticos, podría decirse muy rurales (COLOMBIA JOVEN, 2019).

Al hacer el análisis de las cifras, se ve que en donde más suicidios de jóvenes hay es en Antioquia, el segundo departamento más populoso de Colombia y en la metrópoli capitalina, es decir, los jóvenes urbanos del país son los que más se suicidan, junto con el Valle del Cauca. Donde menos suicidios de jóvenes hay es entre jóvenes rurales, para llamar así a los departamentos o estados que se consideran selváticos como Amazonas, Guainía y las islas de San Andrés y Providencia, en el caribe colombiano. Es justamente, también, en dos departamentos rurales o selváticos como Vichada y Guaviare donde no hubo suicidios en el 2017. Es de resaltar, que así como las grandes urbes urbanas es donde se cometen mayores suicidios juveniles, los hombres son los que más se suicidan.

¿Por qué suicidan los jóvenes colombianos? De acuerdo con el periódico El Espectador (2018), según el informe reproducido de Medicina Legal, 2571 jóvenes, entre los 20 a los 14 años, en todo el país, decidieron quitarse la vida en el 2017. Las principales causales de los suicidas juveniles son las rupturas amorosas, las enfermedades mentales y la falta de empleo. La cifra aumentó en comparación con el 2016, año en que se suicidaron 515 jóvenes menos que en 2017. De acuerdo con la entrevistada por el diario, a los llamado *millenials* (nacidos entre 1981 y 2000) no se les preparó para enfrentar las dificultades del mundo de la vida, eso les causa frustración y no saben cómo manejarla y sobrellevarla. Son jóvenes en cuyas familias no se les permite vivir fallas y no han desarrollado habilidades sociales de cara a la frustración o a las pérdidas que implica vivir. Por consiguiente, una pérdida amorosa, que es inherente a las dificultades comunes de la vida de la gente, puede causarles depresión. Las personas que se suicidaron durante el 2017 estudiaron hasta básica secundaria. Lo cual puede deberse a un “*proyecto de vida*” claro, el factor de no visualizar un futuro profesional, que es proyección hacia el porvenir, puede ser un desmotivador en la vida. No obstante, la depresión también la

viven los jóvenes universitarios. Una paciente entrevistada, de 22 años, le dijo al periódico que había caído en una tristeza profunda y que lo único que quería en esos momentos era lanzarse por una ventana. Prefería dormir día y noche para aislarse de los problemas, que para ella era más reconfortante alejarse de la gente.

El departamento, como ya se vio, con mayor tasa de suicidios es Antioquia. En él, durante el presente año, una niña indígena embera de 12 años se ahorcó. De acuerdo con el cabildo indígena a la niña la seguían malos espíritus, que no pudieron espantar de ella. El alguacil de la comunidad dice que la dejaron sola por la tarde, que ya había intentado quitarse la vida antes, ella presentaba extraños y agresivos modos comportamentales, trastornos síquicos. Son los jóvenes indígenas antioqueños, entre 12 a los 18 años, los que más se están dando muerte. Datos de la OIA (Organización Indígena de Antioquia) 6 jóvenes deciden al año quitarse la vida. La misma OIA dice que las causales son malos tratos intrafamiliares, problemáticas de gobernabilidad y espiritualidad, junto con falta de oportunidades (EL ESPECTADOR, 2019).

Medina Pérez; Díaz e Rozo, (2015) al hacer una caracterización cuantitativa, con base en los datos estadísticos de defunciones del DANE (Departamento Nacional de Estadística) sobre suicidios en adolescentes antioqueños, entre 2000-2010, halló que durante esos 11 años se suicidaron 693 suicidios, el 63.2% fueron de hombres, 83% tenían edades superiores a los 14 años, 80.1% eran solteros, 42,1% eligió el ahorcamiento o sofocamiento. La mayor cantidad de suicidios sucedió en julio, el riesgo más alto fue en municipios del Nordeste de Antioquia. Los autores concluyen que el suicidio entre adolescentes antioqueños constituye una grave problemática de salud pública en el departamento, lo que debe llevar a crear políticas públicas de prevención del suicidio.

Durkheim (2000) utiliza la teoría sociológica para explicar que cualquier acto individual —como es el caso, por ejemplo, del suicidio— es un hecho social. “El suicidio es toda muerte que resulta mediata o inmediatamente de un acto positivo o negativo realizado por la propia víctima” (DURKHEIM, 2000, p. 103, traducción nuestra).

Después él mismo Durkheim (2000) se pregunta si el suicidio será también un acto solamente individual. Y responde así:

Es cierto que pueden analizarse (los suicidios) bajo un aspecto completamente diferente... En efecto, si en vez de ver en ellos solo acontecimientos particulares, aislados unos de los otros y que necesitan cada uno por sí de un examen particular, si se considera el conjunto de los suicidios cometidos en una determinada sociedad durante una unidad dada de tiempo, se constata que el total así obtenido no es una simple suma de unidades independientes, una

colección de elementos, pero que constituye por sí un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad, su naturaleza propia, por consiguiente, y que, más allá de eso, tal naturaleza es eminentemente social (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 19, traducción nuestra).

En busca de la determinación de las causas productoras del suicidio,

Durkheim (2000) las relacionó con los diferentes medios sociales en que ellos se dieron. Así pues, constató que, para cada grupo social, existiría una tendencia específica para el suicidio. Este no resultaría de otra naturaleza sino de causas sociales siendo, por lo tanto, un fenómeno social. Después de esa constatación, Durkheim (2000) intentó primero presentar las respectivas condiciones de existencia de determinados hechos sociales, que podrían contribuir con el acontecimiento de suicidios, para, en seguida, buscar una clasificación del fenómeno. Entonces, desde el punto de vista de los individuos, fue posible diferenciar tres tipos de suicidios: el *anómico*, el *egoísta* y el *altruista* (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 20, traducción nuestra).

Durkheim (2000) concluye que hay tres tipologías de suicidio:

El “*suicidio anómico*” (de la situación de la anomia) es propio de las circunstancias de desreglamentación, ruptura de la armonía. Son ejemplos de ello las crisis económicas y, en el medio familia, el divorcio y la viudez. El “*suicidio egoísta*” ocurre en la medida en que aumenta el grado de individualismo en relación al colectivo, el individuo se distancia del grupo y de los intereses comunes y en su comportamiento predominan los intereses particulares. Son ejemplos de ello el individualismo religioso entre los protestantes (mientras los católicos manifestaban, en la época de Durkheim, al contrario, un fuerte efecto integrador), y el individualismo doméstico y político (en las crisis políticas nacionales él disminuye, pues el grupo adquiere una integración más fuerte). El *suicidio altruista* está en el inverso de los otros dos pues, en este caso, el individuo se anula al someterse a las reglas que suplantaron su propia razón de vivir. Son ejemplos los rituales en pequeñas sociedades, clanes, tribus, etc., y en el medio militar: aumenta con la duración del servicio militar; el suceso es más elevado entre los voluntarios y los que voluntariamente se alistaron de nuevo para el servicio; es más elevado entre los oficiales y subalternos que entre los soldados rasos, decrece en la medida en que el suicidio egoísta se lleva a cabo (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 22, traducción nuestra).

Durkheim (2000) asemeja los suicidios anómico y egoísta:

Los tipos del hecho social del suicidio —según Durkheim (2000)—, se llevan a cabo de acuerdo con la forma como el individuo está integrado a la sociedad y su orden social, al grupo social del cual hace parte y sus reglas. El suicidio anómico y el suicidio egoísta se asemejan en el hecho de que, en esos casos, el colectivo no está actuando de manera intensa en el espíritu de los individuos, uno por la ausencia de reglas, el otro por la ausencia de razón y significación (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 22, traducción nuestra).

Durkheim (2000) intentó demostrar, con su estudio sobre el suicidio, que la sociedad influye significativamente en el pensamiento y el comportamiento de los individuos.

Durkheim llega a afirmar que se reprocha el suicidio porque tenemos alma inmortal, somos algo de Dios

Al suicidio, por lo tanto, se lo reprueba porque revoca aquel culto por la persona humana sobre el cual reposa toda nuestra moral. Lo que confirma esa explicación es que se considera de modo completamente diferente a como lo hacían las naciones de la antigüedad. Otrora, solo se vía en él un sencillo error cometido con respecto al Estado; la religión se interesaba poco por él. Al contrario, él se convirtió en un acto esencialmente religioso. Fueron los concilios que lo condenaron, mientras que los poderes laicos, al castigarlo, solo hicieron seguir e imitar a la autoridad eclesial. Es porque tenemos un alma inmortal, parte de la divinidad, que debemos sagrada para nosotros mismos. Es porque somos alguna cosa de Dios que no pertenecemos a poder temporal alguno (...) (DURKHEIM, 2000, p. 23, traducción nuestra).

La prevalencia, según Durkheim (2000) es la del suicidio egoísta, el cual se presenta durante estados de apatía y depresión por un individualismo extremo.

El tipo de suicidio actualmente más frecuente y que más contribuye para aumentar el número anual de muertes voluntarias es el suicidio egoísta. El que se caracteriza por un estado de depresión y de apatía producido por un individualismo exagerado. El individuo no resiste más porque no resiste más al único intermediario que lo une a lo real, cualquiera que sea, a la sociedad. Al tener de sí mismo y de su valor propio un sentimiento muy vivo, él desea ser por sí mismo su propio fin y, como tal objetivo no podría satisfacerlo, soporta en toda la extensión el disgusto de una existencia que le parece, desde entonces, desprovista de sentido (DURKHEIM, p. 23, 2000, traducción nuestra).

Para Weber (1982) la acción humana tiene necesariamente un '*sentido*', por lo tanto, es posible comprender las acciones de varios individuos para comprender la sociedad y su estructura. Así él también hace clasificaciones y tipologías, como las hechas por Durkheim (2000).

Weber (1982) clasifica la acción de los individuos en cuatro tipos: '*tradicional*', '*afectivo*', '*racional relacionado a valores*' y '*racional con relación a fines*'.

Para él, todos esos tipos de acción tienen una intencionalidad. Y da un ejemplo bastante sencillo: una persona entra en una tienda para comprar un par de zapatos. Si esa persona compra influenciada por la moda, su acción es del tipo *tradicional*, o sea, basada en lo que todos hacen. Pero, si ella compra porque los zapatos le gustan y ello le da placer, su acción es de tipo '*afectivo*'. Si la compra de los zapatos está basada en el hecho de que un determinado modelo pueda darle estatus o cierto prestigio, su acción es '*racional con relación a los valores*'. Finalmente, si la compra está basada en el hecho de que los

modelos de zapatos escogidos sean la exigencia como parte del uniforme de trabajo o de alguna otra actividad, su acción es del tipo “*racional con relación a los fines*”. Él establece tipos de acción. Sin embargo, ellas no son así tan bien divididas. Nadie, en la práctica, compra un par de zapatos pensando en los tipos de acción separadamente. Eso no sucede. En esas acciones los tipos se confunden, se encajan unos en los otros. Las razones se mezclan, depende del sujeto y del momento (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 24, traducción nuestra).

Weber continúa haciendo esclarecimientos sobre los tipos de acción:

Es importante resaltar también que, para Max Weber (1982) esos tipos de acción nunca corresponden exactamente a lo que acontece en la realidad cotidiana. Ellos son, en verdad, “aproximaciones” teóricas e “idealizadas” de la realidad. Por ese motivo es que él se refiere a cualquiera de esas definiciones como simplemente un modelo que serviría de referencia para la reflexión teórica, que él llama “*tipo ideal*”. Con respecto a los tipos de acción, eso no quiere decir que la gente actúa como quiere y entiende bien. En la concepción de Weber (1982) solo el individuo actúa en relación al comportamiento de los otros individuos. Es a partir de eso que él realiza una acción y no como bien lo entiende. A eso lo llama *juicio de posibilidad*. O sea, la posibilidad de la acción del individuo se basa en los reglamentos que tienen ‘*sentido*’ para varios individuos. De ahí que Weber (1982) diga que en las sociedades hay una condensación de expectativas recíprocas, son las reglas y el orden social que suceden cuando los individuos y grupo aceptan las normas como si fueran ‘*naturales*’. Y cuando la normas se tornan ‘*naturales*’, se crean las acciones esperadas de todos los individuos y grupos en una determinada sociedad. Se originan, finalmente, las leyes, las instituciones, el Estado y la sociedad en general. Comprender las relaciones entre individuo y sociedad es comprender los sentidos y los significados de las acciones de los individuos, los puntos de vista de los sujetos y las interacciones entre ellos, así como lo significados de esas interacciones (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 24, traducción nuestra).

El filósofo español Unamuno (2019) dice que el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y principalmente al servicio del instinto de conservación subjetivo. Y tal menester y tal instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, brindándoles el alcance que tienen. El hombre huele, degusta, toca, escucha y ve lo que necesita oler, degustar, tocar, escuchar y ver para conservar su vida; la mengua o la pérdida de cada uno o cualquiera de estos sentidos aumentará los riesgos de que su vida se vea rodeada, y en caso de que no los aumente tanto el estado de sociedad en que nosotros vivimos, es porque los unos huelen, degustan, tocan, escuchan y ven por los otros. A un ciego solo, sin lazarillo, le sería difícil vivir por mucho tiempo. La necesidad es otro sentido, el verdadero sentido común.

Unamuno dice, para traer a flote el ideario suicida del egoísta, por exceso de individualismo, que teorizó Durkheim (2000) que el hombre, por lo tanto, en estado de sujeto aislado, no huele, no degusta, no toca, no escucha, no ve más lo que necesita para conservarse

a sí mismo y seguir viviendo. No percibe los colores ni por debajo del rojo ni por encima del lila, es tal vez porque los otros le bastan para poder conservarse. Los sentidos son aparatos simplificadores, que eliminan de la realidad objetiva todo cuanto no es necesario conocer para hacer uso de los objetos con el fin de mantenerse en la vida. En total oscuridad, el animal que no fenece, termina por engeguerse (UNAMUNO, 2019).

Alcalá (2019) dice que si en algún sentido se puede hablar de modo significativo del “sentido de la vida y del universo”, lo es relación a los valores humanos, a determinadas experiencias que como Unamuno decía “dan finalidad humana a la historia”, “dan al mundo un sentido y una finalidad que no tiene”. “El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al universo: descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubrirla obrando” (UNAMUNO, 2019).

No es necesario pensar en la muerte para que la vida sea, en sí, el *tremendum* y el *tragicum*. “Cada día tiene su quehacer”. Nada se sabe de la inmortalidad; nada se sabe de Dios únicamente que se le desconoce. Si están ‘allende’, sino morimos totalmente y si hay un ‘Otro’, tales cosas y otras se darán “por añadidura”. Al hombre le basta ser honesto (ALCALA, 2019).

Ortega y Gasset (1970) dice el hombre no es ni su cuerpo ni su alma. El hombre no es cosa alguna, sino un drama —su vida, un universal y puro acontecimiento que le sucede a cada quien y en que cada quien no es, a su vez, sino acontecimiento... el existir mismo no se le da ‘hecho’ y obsequiado...— rizado. Eso revela que el mundo de ser de la vida no es ni como simple existencia es “*ser ya*”, dado que lo único que se nos da y que ‘*hay*’ cuando hay vida humana es que cada quien tiene que hacerla, elaborarla, planearla. La vida es un gerundio y no un participio: un ‘*haciéndose*’ y no un ‘*facto*’. La vida es un quehacer. La vida, efectivamente, da mucho que hacer.

Lo dicho por Ortega y Gasset (1970) se encuentra con lo dicho por Frankl (1991) cuando dice que la gente no debe cuestionar a la vida, ni preguntarle a ella qué va a hacer por la gente, sino que la gente debe cambiar esa actitud, pues la vida es la que espera una respuesta de nosotros mismos, para hacer lo que tenga que hacer por la vida, es la vida la que inquiere a la gente, es la vida la que espera una respuesta de nosotros y no somos nosotros los que debemos esperar esa respuesta de la vida, ya que la vida es, principalmente, desde la concepción de Ortega y Gasset (1970) un quehacer, un proyecto vital, una tarea, un compromiso con ella, una ocupación, un hacer, en la que la gente se involucra como compromisario activo para darle sentido a su misma vida.

Ortega y Gasset (1970) continua diciendo que “La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el

hacer cualquier cosa”. La vida es inexorablemente una creación. Hay que inventarse la propia existencia y tal invento no puede ser un capricho. Inventar es hallar, descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que solo será verdaderamente nuestra y no de nadie más, como lo es la del frívolo.

A Ortega y Gasset (1970) se le conoce por la máxima “Yo soy yo y mi circunstancia”, tanto a hombres como a mujeres no les regalan las posibilidades de ser, sino que tienen que inventárselas, crearlas, bien sea de modo original, o bien por recepción de los demás hombres y mujeres, también en el ambiente de mi vida. Yo invento proyectos de hacer y ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encontramos y que se nos da: la circunstancia. Mujeres y hombres son imposibles sin imaginación, sin la capacidad de crear y evocar una imagen de vida, de idear el personaje que serán. Hombres y mujeres son novelistas de su misma vida, originales o calcadores.

La función de las instituciones, como la familia, la Iglesia, el Estado, es darle sentido a la gente, al ver de Berger; Luckmann (2012):

Las instituciones deben conservar y disponer el sentido tanto para el actuar del individuo en diversas áreas de acción como para toda su conducta. Esta función de las instituciones está en una relación esencial con el rol del individuo como consumidor de sentido, pero también, de caso a caso, como productor de sentido. Esta relación puede ser relativamente sencilla en sociedades arcaicas y en la mayoría de las culturas tradicionales más avanzadas. En estas el sentido de la acción de áreas individuales se introduce sin grandes rupturas en el sentido general de la conducta de vida, y ésta se refiere a un sistema de valores de cierta forma coherente. Al control de producción de sentido se asocia la comunicación de sentido. Por medio de la educación o del adoctrinamiento orientado se pretende que el individuo solo piense y haga lo que corresponde a las normas de la sociedad. Y por medio del control y la censura de todo lo que se dice, enseña o predica públicamente se debe impedir la difusión de opiniones divergentes. Se busca evitar o eliminar la competición interna y externa (esto naturalmente no siempre tiene éxito). El sentido del actuar y de la vida se impone como regla obvia de conducta de vida, que a todos obliga. Así, por ejemplo, se define incuestionablemente la relación entre los casados y de los padres con los hijos. Los padres y los hijos generalmente se conforman; desvíos son claramente definidos como desvíos de la norma. En las sociedades modernas las condiciones son diferentes. Naturalmente, hay aún instituciones que comunican el sentido de las acciones para sus áreas operacionales; existen aún sistemas de valores que administran algunas instituciones también como categorías de sentido de la conducta de vida. Pero, hay diferencias, en comparación con las sociedades premodernas, en el grado de coherencia de los sistemas de valores, así como en la competitividad interna y externa en la producción, comunicación e imposición de sentido. Es difícil encontrar, en la sociedad actual, padres e hijos cuya relación tenga hacia ambas partes el mismo grado de obligatoriedad y esté determinada incuestionablemente por

un sistema muy firme de valores (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 39, traducción nuestra).

Desde la contingencia del universo se busca de modo intuitivo al Creador, pero desde el sinsentido se rechaza su existencia, o se le denomina como providente impotente, desde la perspectiva de Hume (ESTRADA, 2010).

El mundo no tiene una respuesta a las demandas globales de sentido. Por consiguiente, no puede probarse que Dios exista ni tampoco concluir que las desgracias son provisorias, lo cual da espacio para un sentido pleno. Muchas personas lo vivencian cuando pierden a un ser querido o rebela contra ese destino común de todos los seres vivos. La rebeldía contra el mal conduce a la problemática total del absurdo de la existencia, que efectúa el mal físico y natura. El sinsentido surge cuando no se tienen esquemas de interpretación válidos, se padece inexplicable y excesivamente, o el mal que se experimenta se sustrae de cualquier sistematización o funcionalización (ESTRADA, 2010).

El mal global o metafísico, que abarca el moral y el físico, no es el de la imperfección de lo creado o finitud, en la perspectiva de Leibniz, sino la desesperación, el vacío de una vida sin significado, la desilusión y la insatisfacción. No es una experiencia revitalizadora de un momento dado, sino la recapitulación de una vida que no vale la pena vivirla. La pregunta de Kant sobre si se estaría dispuesto a repetir la vida, si se tuviera la oportunidad de elegir, señala hacia su significado, desde la experiencia humana acumulada sobre ella. El mal radical no es la predisposición de la fragilidad de la naturaleza humana, ni la perversión de la razón, desde el punto de vista kantiano, sino la desesperación, porque la vida no valga la pena vivirla. Hay gente que vive situaciones extremas, tanto materiales como espirituales, que es muy difícil afirmar una vida con sentido. El sinsentido consiste en el acumulo del mal que roba el deseo de vivir, sin que la bondad todopoderosa divina se aparezca y supere el mal global. Una vida finita llena de sentido merece la pena y permite aguardar, allende la muerte; la promisión de una vida eterna en una vida en la desgracia es sospechosa del escape y la fuga de la realidad (ESTRADA, 2010).

Una vida en sufrimiento inútil y mal en exceso son la causal de la amargura y la impotencia. Entonces se ve al suicidio como una liberación. No hay razones para vivir ni luchar, puesto que no hay un proyecto de sentido con el cual identificarse. Nietzsche percibió que es mejor un mal sentido que la ausencia de sentido, y que los errores e ilusiones vitales contribuyen para que la vida valga la pena. La problemática no es si somos limitados, finitos, contingentes y mortales, sino si existe la posibilidad de que la vida, corta o larga, tenga significado y valor en sí misma. Aunque se sufra, cambiaría el juicio cuando se asume desde la vida vivida y

lograda. Valdría la pena vivir varias veces y la expectativa se entendería como la esperanza de la vida eterna porque se ha experimentado la existencia como un presente, un regalo. Por ende, la desesperanza, el sinvivir de la existencia como maldición, el deseo suicida, se transforman en la expresión máxima de una creación defraudada, fracaso del Dios amor, negación de la omnipotencia. Si posteriormente a vivir una vida frustrada, el horizonte fuera el infierno, se terminaría el proceso del mal absoluto. En vez de aguardar en Dios habría que temerle y se encerraría aún más el círculo de una vida indigna de ser vivida (ESTRADA, 2010).

La cantidad objetiva de mal sufrido no determina el sinsentido. Gente que vive en condiciones muy difíciles hallan más razones para continuar viviendo y luchando que otras que las han tenido más fáciles. En el Tercer Mundo no es recurrente la pregunta por el sentido de la vida, en contraposición con las sociedades holgadas, ricas y opulentas, en las que hay más personas que se suicidan. Un estilo de vida superficial, con significaciones con base en el vivir bien y en el placer, causa insatisfacción, y la sobresaturación de bienes de consumo desprovee objetivos significativos. Esto no sucede en el Tercer Mundo, en el que se lucha por necesidades básicas de los seres queridos, lo que produce capacidad de sacrificio y una vivencia de sentido y plenitud. Las ganas de vivir no dependen únicamente de las condiciones materiales, aun cuando éstas aportan de modo decisivo. Las necesidades espirituales del ser humano son las más decisivas para la vida, aun cuando los recursos materiales son imprescindibles. En Auschwitz se hallan afirmaciones y rechazo de sentido por individuos que vivían en condiciones semejantes, todas atentatorias contra la dignidad de la vida. La variedad de reacciones ante una experiencia común revela que el significado de la vida depende de la respuesta personal y teórico-práctica, que cada quien da a las situaciones vitales (ESTRADA, 2010).

Algunas teodiceas conciben el mal como el precio de la libertad, pero la libertad no estriba en hacer lo que cada quien se le venga en gana, sino en la capacidad de liberación y humanización. La cuestión por el sentido de la vida depende de la habilidad de cada persona para gestar un proyecto vital que no se degenera en la autodestrucción ni en el perjuicio a los otros. El simbolismo de la Biblia sobre el 'infierno' y el 'cielo' no se reduce a circunstancias más allá de la muerte, señala hacia el modo de vivir, depende de si produce crecimiento y trascendencia personal y para los otros. Una vida dañada destaca el déficit de sentido de lo que hay, sin que se pueda afirmar lo positivo de ella (ESTRADA, 2010).

La vivencia religiosa es un aporte a la vida y es un componente clave del código cultural y una fuente de la moral. Pero no es cierto que el sentido de la vida dependa de la religión, ni que los irreligiosos no lo tengan. Hay un humanismo ateo, que conduce a la lucha contra el mal

en su vertiente moral y natural, se compara con el compromiso de la gente que tiene motivaciones religiosas. Tanto ateísmo y religión, pueden ser antihumanos, agentes del mal y promotores de lo mejor de las personas. Lo que la fe cristiana brinda es la expectativa de trascendencia que no ofrecen ni la ideología filosófica ni el conocimiento científico (ESTRADA, 2010).

Mientras que una persona se siente ligada a un dios personal, su vida puede hallar un horizonte de sentido que vaya más allá de los sufrimientos. La asunción de una cadena de causales y sucesos naturales no arrebató una hermenéutica de que Dios está presente. Contraponer la necesidad humana de sentido y rechazar el ateísmo es una trampa, puesto que la necesidad de Dios no conlleva a afirmar su existencia, y, la presencia de mal en el mundo, no se evidencia su bondad. Camus habla de la fe más como una esperanza trágica que como una paz alcanzada. Y esa esperanza puede funcionar como un placebo, si es que Dios verdaderamente existe (ESTRADA, 2010).

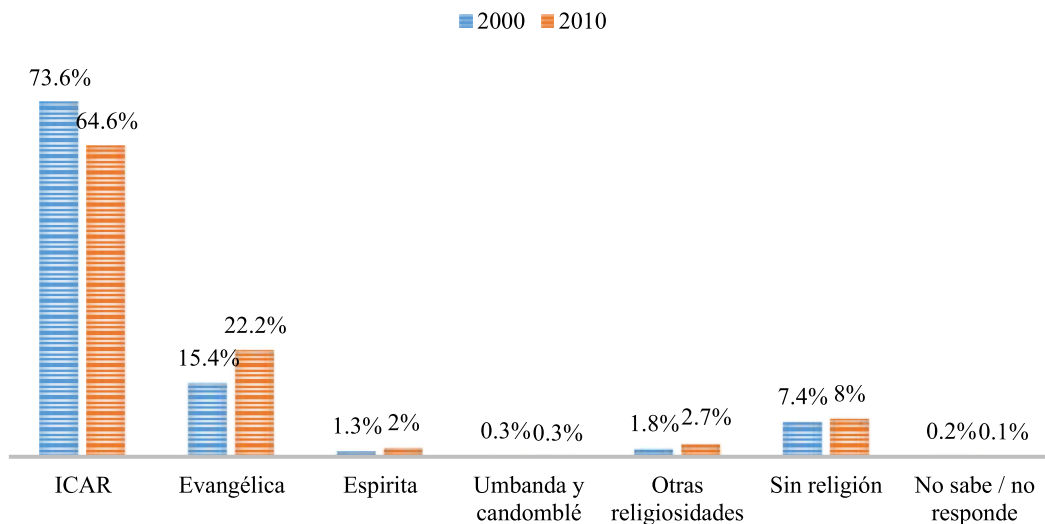
2 RELIGIÓN Y JUVENTUD BRASILEIRAS

En este segundo capítulo se analizan las religiones de los brasileños con base en el censo del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE) hecho en el 2010, principalmente. Y también se compara ese censo con el de 2000 para encontrar diferencias y variedades religiosas en esa década en Brasil.

2.1 Las religiones de los jóvenes brasileños

El siguiente gráfico presenta el panorama estadístico de las religiones en Brasil durante una década, en él hay una comparación entre el 2000 y el 2010, se puede observar que mientras la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR) a pesar de seguir siendo la de la mayoritaria, según el dato empírico del 73,6% en el 2000, ha perdido fieles, pues en el 2010 el dato estadístico porcentual de la ICAR bajó a 64,6%. En tanto que el evangelismo pasó de 15,4% a 22,2%, aumentó 6,8%.

Gráfico 2 – Religiones en Brasil entre 2000-2010



Fuente: IBGE, 2012.

Como se puede apreciar también, de acuerdo con el gráfico de las religiones en Brasil, entre 2000 y 2010, del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística), la evolución de los “sin religión” creció en los últimos 10 años, pasó del 7,4% al 8% de la población. Tal dato empírico porcentual supera al espiritismo cristiano, al umbandismo y al candomblecismo, pero

no a la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR) ni a los evangélicos, por lo tanto Brasil sigue siendo un país de mayoría cristiana tanto católica como evangélica.

El dato empírico del 8% de los “sin religión” sigue aumentando en comparación con el censo del año 2000, entre los que se encuentran jóvenes brasileños de 15 a 24 años. En el censo del 2000, a la pregunta —¿cuál es su religión?—, el IBGE recibió 35.000 respuestas diferentes, lo que da una idea de la variedad con la que el brasileño define su fe. La tendencia de disminución de los que se declaran católicos se acentúa entre los jóvenes (15 a 24 años, que suman 73,6%). En relación con los otros rangos de edad, según el Censo del 2000, el crecimiento de los evangélicos es un poco menos acelerado entre los jóvenes (los jóvenes evangélicos suman 14,2%, son 3,9% de denominaciones tradicionales y 10,2% de pentecostales). Y, finalmente, es entre los que se declaran “sin religión” que los jóvenes (9,3%) se destacan en relación con el conjunto de la población (7,4%) (NOVAES, 2004b, p. 98, traducción nuestra), *que para el 2010 ya eran 8%* (cursiva nuestra).

El mayor crecimiento que se puede apreciar es el de los evangélicos, los que en 40 años han pasado del 5,2% a 22,2%.

Los que más crecen son los evangélicos, que, en cuarenta años, de 1970 al 2010, saltaron de 5,2% de la población a 22,2%. El aumento de ese segmento fue presionado por los pentecostales, que se diseminaron por el país en el camino de las migraciones internas. La población que se desplazó era, sobre todo, de pobres que se instalaron en las periferias de las regiones metropolitanas. En esos lugares, los evangélicos construyeron iglesias en el vacío no llenado por la estructuras católicas (AZEVEDO, 2012, traducción nuestra).

En las periferias los pentecostales han actuado como figuras espirituales y como figuras centrales de asistencialismo. Las iglesias evangélicas han atraído fieles donde la Iglesia católica no se había preparado para reclutar la nueva población, y adaptaron el mensaje para diversos públicos (AZEVEDO, 2012).

La preservación de la familia es uno de los motivos que explican el crecimiento de la Asamblea de Dios en el país. De acuerdo con el censo de 2010, ella es el mayor grupo evangélico, con 12 millones de fieles, y el segundo mayor del Brasil, detrás de la Iglesia católica. En comparación con la IURD (Iglesia Universal del Reino de Dios), por ejemplo, que perdió 228.000 fieles en los últimos 10 años y hoy tiene 1,8 millón de arrebañados, la Asamblea de Dios predica valores morales más rígidos (AZEVEDO, 2012).

Durante años 90, tiempo del avance de la precariedad en vivienda, pero fueron los pentecostales los que estuvieron ahí, acompañando esos desplazamientos:

En los 90, época de expansión de la favelización, la madre no quería la desestructuración de su familia, lo que la Asamblea no permitía, sin olvidar la prohibición de las bebidas alcohólicas y de ropas femeninas insinuantes. La favelización y la ocupación de las periferias son el resultado de la migración de los años 80 y 90, que dejó de motivarse por la posibilidad de ascensión social y pasó a suceder por la expulsión de las personas del campo, en su mayoría pobres. Las corrientes pentecostales acompañaron esos desplazamientos y, todavía en la década de los 90, entraron masivamente a la política (AZEVEDO, 2012, traducción nuestra).

La política para los pentecostales se convirtió en un trampolín para crecer:

La política se convirtió en el instrumento de crecimiento de la propia Iglesia pentecostal o del pastor. Es una población con baja renta y escolaridad. Entre personas independientes económicamente y bien formadas es más difícil el voto cabestro. La investigación censal revela que, a pesar de que los pentecostales crecieron en la población pobre y de baja renta, en la última década se hizo presente también en la nueva clase media. La Teología de la Prosperidad es uno de los factores de ese proceso (AZEVEDO, 2012, traducción nuestra).

Los datos del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística confirman que Brasil es uno de los países más religiosos del mundo:

La estadística del IBGE confirma que Brasil es uno de los países más religiosos del mundo. Por lo tanto, el desarrollo de un mundo globalizado y tecnológico no ha significado el fin de las religiones y de la religiosidad. Por el contrario, la nueva generación de brasileños revela que el mundo tecnológico y la religiosidad se mueven en el sentido de descubrir las diversas dimensiones del misterio de la vida y de los niveles de profundidad de las preguntas humanas. Esto porque la marca de todas las religiones es el esfuerzo para pensar la realidad a partir de la exigencia de que la vida tenga sentido (OLIVEIRA; COSTA, 2016, traducción nuestra).

El análisis de pertenencia religiosa por edad es así:

En cuanto al rango de edad, en el 2010, en todo el territorio brasileiro, la proporción de católicos fue mayor entre las personas con edad superior a los 40 años. Según el estudio, eso se deriva de las generaciones formadas durante los años de hegemonía católica. Ya los evangélicos pentecostales tienen su mayor proporción entre los niños y los adolescentes, indican una renovación de la religión. El grupo con edad media más vieja es el de los espiritas (37 años) que creció en la última década y llegó a 3,8 millones de personas, sobre todo en las regiones sudeste y sur. Los espiritas son los que presentaron mejores indicadores, como la mayor proporción de personas con nivel superior completo (31,5%) (AZEVEDO, 2012, traducción nuestra).

Brasil sigue siendo el país con mayor número de católicos del mundo, pero ha ido menguando gradualmente:

Brasil aún es la mayor nación católica del mundo, pero, en la última década, la Iglesia tuvo una reducción de 1,7 millón de fieles, un encogimiento de 12,2%. La tendencia de la reducción de los católicos y la expansión de las corrientes evangélicas era algo que se esperaba. Sin embargo por primera vez el censo del 2010 del IBGE detecta una caída en números absolutos. Antes de la recopilación del 2010, el cuadro era solo el crecimiento de católicos a un ritmo cada vez menor. Si se mantiene esa tendencia, en, máximo, 30 años católicos y evangélicos estarán empatados en tamaño poblacional (AZEVEDO, 2012, traducción nuestra).

En Brasil se presenta el denominado sincretismo religioso:

Un fenómeno social bastante interesante en Brasil y el mundo es el llamado *sincretismo religioso*. Este es el resultado del contacto social entre pueblos y grupos, que resulta en una especie de ‘fusión’ o ‘amalgama’ de determinadas características distintas de esos grupos, referentes a elementos religiosos y culturales. Es, por lo tanto, la existencia común de rasgos culturales y religiosos, originariamente diferentes, que podrían interpretarse hasta como incompatibles o antagónicos, pero que se acaban presentando como un solo elemento nuevo y único (OLIVEIRA; COSTA, 2016, traducción nuestra).

En Brasil el sincretismo se presenta tanto en el candomblé como en la umbanda:

En el caso de Brasil, el sincretismo se da con el encuentro entre negros africanos, indios nativos y blancos europeos. Tal sincretismo se manifestó en varios niveles. El candomblé, por ejemplo, es el resultado de la reelaboración de diversas culturas africanas. Tanto en esa religión, como en la umbanda sucede la realización de un acierto, de un juego de contactos, un intercambio de influencias. Esas religiones pueden entenderse como “espacios de resistencia”, en la medida en que los africanos esclavizados y sus descendientes generaron nuevas formaciones sincréticas en el territorio americano, todas originales en comparación con las religiones africanas que les sirvieron de origen (OLIVEIRA; COSTA, p. 307, 2016, traducción nuestra).

Mas, sin embargo, también se presente en el catolicismo popular:

La práctica del catolicismo popular también es sincrético como el culto a Nuestra Señora de los Navegantes y a Iemanyá. La misma imagen representa rituales en la Iglesia y el mar. La fiesta de Nuestro Señor del Buen Fin también se reza la misa y se hace el lavado de las escalinatas por las madres de santo³ e hijas de santo⁴ (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 307, traducción nuestra).

³ Las madres de santo son, en los cultos afrobrasileños, mujeres que administran el terreno y dirigen los cultos a los *orishás*.

⁴ Las hijas de santo son, en el candomblé nagó y en algunos otros, mujeres que pasan por el rito de iniciación y se convierten en sacerdotisas de un *orishá*. En los terrenos de la umbanda, mujeres que hacen el papel de médiums femeninos, sirven de soporte a las encarnaciones de las entidades o espíritus de la casa.

Prevalece un sincretismo paralelo entre los santos católicos y los *orishas* del candomblé brasileiro:

Hay un sincretismo paralelo entre el santoral del catolicismo y los *orishas* del candomblé brasileño. Oxóssi es el orisha de la caza, que en Bahía fue sincretizado con san Jorge y, en Rio de Janeiro, con san Sebastián. Oxum es la divinidad de los ríos, se sincretizó en Nuestras de las Candelas. Ogum es el guerrero y la divinidad del hierro; sincretizado en san Antonio de Padua, en Bahía, y con san Jorge, en Rio de Janeiro. Oxalá fue el primer orisha creado por la divinidad suprema Olodumaré; ha sido sincretizado en el Señor del Buen Fin. Changó es el Dios del rayo y de los truenos, sincretizado en san Jerónimo. Iemanjá es la diosa del mar, madre de varias divinidades; ha sido sincretizada en Nuestra Señora de la Concepción. Exu es el mensajero entre los hombres y los otros orishas; sincretizado en el diablo, porque es mañoso y especialista en buscar peleas. Iansã es el orisha de los vientos, ha sido sincretizado en santa Bárbara (ROHRMANN *et al*, 2009, p.120, traducción nuestra).

Entre las otras religiosidades brasileiras se encuentran el judaísmo, los musulmanes, el budismo, las religiones orientales, el esoterismo y el hinduismo: El mismo censo de 2010 del IBGE arrojó el dato empírico del “2.7% de creyentes de otras religiosidades, entre ellas —en números absolutos— están el judaísmo brasileiro con 107 329 adeptos y el islamismo con 35 167. También se registran los budistas con 243 966, los seguidores de otras religiones orientales 155 951, esotéricos (74 013) e hinduistas (5 675)” (FARAONI, 2014, p. 331, traducción nuestra).

Otra encuesta sobre filiación religiosa de los jóvenes (3501) realizada en Brasil en el 2003, para el “Perfil de la juventud brasileira”, revela los datos empíricos y cuantitativos sobre el mapa religioso por macrorregiones así:

En el norte/centro-oeste hay 66% de jóvenes católicos; 27% de evangélicos; 8% cree en Dios, pero no tiene religión; 1% son jóvenes espiritas y 2% es de otras denominaciones religiosas. En el nordeste 71% son jóvenes católicos; 21% son evangélicos; 9% cree en Dios, pero no tiene religión; 3% es espirita; 1% hace parte de otras denominaciones religiosas. En el sur hay 69% de católicos; 17% de evangélicos; 7% cree en Dios, pero no tiene religión; 3% es espirita; 2% hace parte de otras filiaciones religiosas y 1% es ateo o agnóstico. En el sudeste brasileiro el 59% de los jóvenes son católicos; 23% son evangélicos; el 12% cree en Dios, pero no tiene religión; 5% son jóvenes espiritas o kardecistas, 1% tiene otra filiación religiosa y 1% es ateo o agnósticos (WENDEL; MARTONI, 2005, p. 87, traducción nuestra).

2.2 Religión y juventud en Juiz de Fora, Minas Gerais

Camurça, Tavares e Pérez (2015) encuestaron sobre pertenencias y preferencias religiosas, a través del SIMAVE (Sistema Minero de Evaluación de la Educación Pública) a 11.481 jóvenes, en su mayor parte, mujeres, entre los 17 y los 19 años, de Minas Gerais, de tercer año de enseñanza media, con la encuesta también se pudieron conocer sus valores y creencias. Los resultados de la investigación se aproximan, en líneas generales, a las tendencias observadas en el censo de 2000, así como a otras investigaciones sobre juventud y religión, por ejemplo, de Novaes (2001).

La casi totalidad de los 11.481 afirma tener religión. En el Estado de Minas Gerais son 94.0% contra solo 5.1% de los sin religión. Como ya se vio en el cotejo de los brasileños censados en el 2000 y el 2010, el IBGE revela que en el 2000 hubo 7.4% de jóvenes sin religión, cifra que aumentó a 8% en el 2010. Entre los estudiantes encuestados hay una preponderancia del catolicismo (79,4%), seguido de lejos por los protestantes (7,7%), de los pentecostales (6%), de los espiritistas (2,4%), de los candomblecistas y umbandistas (0,3%) y de otros (4,3%), (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015).

Los progenitores son los que más influyen en la escogencia de religión:

Para la juventud encuestada de Minas Gerais, los padres son la influencia más determinante en términos de elección de religión, del mismo la familia es la institución señalada como la más importante en sus vidas. Sin embargo, es bastante expresiva la elección de la religión por motivos personales: 37,8% en Belo Horizonte y 31,5% en todo el estado minero. Sobre la importancia de la familia y la religión, un joven evangélico, morador de la capital, practicante de su religión, se expresó así: “Mi religión es mucho para mí, el fundamento de mi vida, además de mi familia”. Sobre la elección de la religión dos declaraciones ilustrativas: “Mis padres son cristianos, van a la Iglesia Metodista también, pero fue por decisión propia que yo comencé a ir a la Iglesia, mis padres nunca me obligaron. Fue elección propia”, “Soy católica. Voy siempre a la Iglesia, ayudo mucho en ella. Ya conocí otras religiones, ya fui a la Iglesia evangélica. Me gustó mucho porque ellos alaban... Pero, a mí me gusta mi religión (católica) y me siento bien dentro de ella... Mi padre no es practicante... Ya dije esa es una elección mía” (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015, p. 49, traducción nuestra).

“Se observa, también, la importancia de la familia, la escuela y el trabajo, tanto entre los ‘con’ como entre los ‘sin’ religión. Vale la pena decir, por lo tanto, que la religión no parece constituir un fuerte apelo para el fortalecimiento de esas instituciones” (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ; 2015, traducción nuestra).

Los jóvenes de Minas Gerais arrojan la posible relatividad de la tesis de la “moratoria social” y “moratoria vital”:

En el campo de los valores ‘fundamentales’, los jóvenes mineros investigados lanzan la posibilidad de la relativización de las tesis de “moratoria social” y “moratoria vital” (suspensión de responsabilidades y obligaciones sociales a favor de una libertad para disfrutar la vida) mientras una categoría de caracterización de la juventud. Nuestros estudiantes huyen de ella al afirmar la importancia de hábitos que presuponen ‘vínculos’ sociales más definidos y duraderos, en detrimento de la idea de “aprovechar la vida”, bien ennoviándose o practicando deportes, por ejemplo (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, p. 50, 2015).

Los datos empíricos investigados señalan la religión influye en temas como la castidad o virginidad, el aborto y la homosexualidad:

Los datos apuntan que en el tratamiento de los temas virginidad, homosexualidad, aborto, etc., la religión es una variable importante. Tómese el caso de la virginidad. La virginidad femenina en el estado como un todo la valora el 37,6% de los jóvenes, en Belo Horizonte baja un poco, como era de esperarse, en Belo Horizonte baja un poco, pasa a 34,0%. Al comparar esos datos generales con los obtenidos por el cruce entre tener o no religión, la influencia de la religión es patente. Así pues, en Minas Gerais, entre los con religión, la virginidad la acatan el 38.5% y en la capital el 35.5%. Ya entre los sin religión, la caída se acentúa, pasa respectivamente de 20,4% a 17,9%. Al considerar cada religión en particular se constata que tanto en el estado, como en la ciudad, son los pentecostales los que más están de acuerdo con la mantención de la virginidad femenina (78,5% y 76,4%, respectivamente), seguido de cerca por los protestantes (72,4% y 75,8%, respectivamente). Los espiritas son los más abiertos: 16,4% en el estado y 14,6% en Belo Horizonte. Se observa una diferencia sensible entre Minas Gerais y su capital, en lo que concierne a los jóvenes católicos. Mientras en el estado ellos son 31,1% los que valoran la virginidad femenina, en la capital son 40,1% (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015, p. 50, traducción nuestra).

Al abordarse la temática sobre la aceptación de la unión homosexual, la encuesta arroja que el 61,2% de todo el estudiantado encuestado acepta las uniones entre homosexuales y lesbianas. “Los protestantes y pentecostales son los que menos aceptan esas uniones: ambos en un 19%. Los espiritas son los más tolerantes con 81,3%, después los candomblecistas y umbandistas con 77,8% y los católicos con 69,9%” (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015, p. 51, traducción nuestra).

El aborto es el tema más controvertido que abordaron Camurça, Tavares e Pérez (2015).

El aborto es un problema que habita largamente los discursos religiosos y ha sido cada vez más objeto de discusión y hasta de militancia de varias iglesias, principalmente cuando votan por alguna ley de despenalización del aborto en el Congreso Nacional Brasileiro. En los números que miden el grado de tolerancia en relación al aborto, en el mayor porcentual (68,2%) se hallan los que discuerdan de la afirmación de que “el aborto no se puede justificar en ninguna circunstancia”. Con todo eso, las demás cuestiones no apuntan en la

misma dirección: hay alto índice de respondientes (64,4%) que concuerdan con la afirmación “el aborto solo puede justificarse en caso de violación”, queda un bajo porcentual (23,8%) para la percepción del aborto como decisión libre de la mujer. En los indicadores de rechazo absoluto del aborto no se constatan grandes variaciones por variación religiosa. Sin embargo, debemos resaltar que, como en las cuestiones anteriores, se repite también con el aborto, con los pentecostales y los protestantes demostrando un rechazo mayor, los católicos se sitúan cerca del promedio y los espíritas y adeptos del candomblé cierran la lista. En lo que atañe a los índices de justificación del aborto en caso de estupro, los católicos se destacan (67,3%) con un mayor grado de asentimiento. Ya cuando la afirmación es “el aborto debe ser una decisión libre de la mujer”, hay mayor aceptación entre los adeptos al candomblé y umbanda (39,1%) y espíritas (27,9%) (p. 52, traducción nuestra).

Las creencias de la juventud minera se ubican, de mayor a menor porcentual, así:

en milagros cree el (84,1%), en la Virgen María (75,5%), en santos (69,1%), en ángeles y demonios (68,7%), en la vida después de la muerte (57,8%), en espíritus (51,1%), en energías y auras (36,3%), en la reencarnación y en vidas pasadas (31,1%), en adivinación y previsión del futuro (17,6%), en entidades y orichas (16,9%), (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015, p. 52, traducción nuestra).

La juventud minera tiene es consciente religiosamente hasta identificarse de manera positiva con la religiosidad:

El segmento de la juventud minera no es indiferente a la religión y sabe de lo que está hablando cuando habla de religión. Ellos tienen una conciencia religiosa clara y bien definida que se presenta en la forma de una identificación positiva con la religiosidad, aunque ser religioso, tener confesión religiosa y creer en los símbolos religiosos no se ubiquen necesariamente en el mismo plano y en el mismo nivel jerárquico. Los estudiantes mineros investigados sugieren que creencia religiosa, sentimiento, sensibilidad religiosa y confesión religiosa, son experiencias de lo inefable (o absoluto, o de lo sagrado o de lo radicalmente otro, como se quiera denominarlo) que trasbordan amplia y vigorosamente las rígidas cajas verbales en que se desearía retenerlas. La tendencia a la autonomía individual en la elección de la religión entre la juventud minera investigada sugiere que se está en presencia de un individuo religioso por elección, lo que, sin embargo, no implica necesariamente el rompimiento con las filiaciones tradicionales, una vez que ellos en general siguen la misma religión de los padres, pero se relacionan con ella de otro modo. Vale la pena decir también que aunque haya continuidad, hay también cambio. Dicho de otro modo: mantienen la religión de los padres porque pueden relacionarse con ella como individuos autónomos, como sujetos de voluntad. La composición entre tradición y modernidad que esos jóvenes realizan en términos de elección religiosa contraria frontalmente las clásicas teorías de la secularización, según las cuales la elección individual apuntaría hacia la privatización de la religión, su confinamiento al dominio del foro íntimo y, así, llevaría al rompimiento con la pertenencia a la comunidad, luego hacia el desencantamiento del mundo. Al contrario, es gracias a la secularización, y por intermedio de ella, que se pueden relacionarse de otro

modo con la religión. Ir a la Iglesia o al culto, participar en asociaciones y actividades religiosas es para muchos de los jóvenes entrevistados un elemento fundamental de sociabilidad, que compone su agitada rutina. O sea, son cosas que a ellos les gusta hacer. En este plano, religión y ocio, se insiere entre otras referencias culturales, como lo revelan los contenidos religiosos en letras de ciertos segmentos de *rap* y *hip-hop*, que, que tanto éxito tienen entre ellos (CAMURÇA; TAVARES; PÉREZ, 2015, p. 53, traducción nuestra).

La religión continúa siendo fuente de sentido para los jóvenes de Minas Gerais:

Lo se quiere recalcar es que la “experiencia generacional” de nuestros jóvenes estudiantes sugiere fuertemente que la religión sigue actuando en la vida, siendo fuente de sentido y de experiencia, pero no necesaria y únicamente bajo la forma exclusivamente formal de la religión institucional y tradicional o del mero producto de consumo. Ella hace parte de las referencias culturales más inmediatas de esos jóvenes. Tal vez sea incluso plausible decir que no se trata más de religión, sino de religiosidades, o más aún, de sensibilidades religiosamente fundadas que accionan lo sagrado, sobre todo en su propiedad de colocar cosas o ideas separadas en contigüidad, crean un amplio campo de posibilidades de modulaciones y articulaciones (CAMURÇA, TAVARES, PÉREZ, 2015, 53, traducción nuestra).

La población, el género y la raza de Minas Gerais son como se exponen a continuación:

La juventud minera es mayoritariamente femenina (59,1%), blanca (47,9%) sin hijos y vive con los padres, en un núcleo familiar de hasta 6 personas. Esos jóvenes están, en su mayoría, vinculados al mercado de trabajo (61,5%), como empleados o desempleados. Sin embargo, cuando se mira hacia la composición en el interior del estado de Minas Gerais y se contrasta con la composición metropolitana, se encuentran diferencias. El interior tiene un porcentual de mujeres (59,9%) cercano al promedio del estado, mientras que la región metropolitana tiene un porcentual de 57,2% e mujeres. El interior tiene más blancos (50,9%) que la región metropolitana (34,7%), pero en ambas partes los jóvenes mayoritariamente no tienen hijos y viven con los padres en familias con hasta 6 personas. Es en la región metropolitana (64,5%) donde se encuentra un porcentual mayor de jóvenes vinculados al mercado de trabajo. En el interior, ese porcentual es de 60,7% (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, 54, traducción nuestra).

Ahora pasemos a la descripción de la juventud de Juiz de Fora:

El perfil de la juventud juizforana también sufre variaciones. Se distancia del promedio del estado, del interior y de la región metropolitana en cuanto a la composición de género, las mujeres son 54,2% del total de jóvenes que participaron en la investigación. Está muy cercana al promedio del estado en cuanto al color, ya que los blancos llegan al 48%, se distancian un poco del promedio del interior y de la región metropolitana. Cabe resaltar que, en cuanto el porcentual de pardos abarca los 34,7% en la región metropolitana y 31% en el interior, en Juiz de Fora se porcentual no pasa del 23,8%, el que está también muy abajo del promedio del estado (31,9%). Por otra parte, el

porcentual de negros es mucho más expresivo en Juiz de Fora (21,1%), contra apenas 10,4% en el interior y 18,5% de la región metropolitana del estado, además de estar muy arriba del estado (12,6%). En Juiz de Fora los jóvenes tampoco tienen hijos y viven con los padres, a pesar de que el núcleo familiar quede reducido a hasta 5 personas. También están vinculados al mercado de trabajo (62,2%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 77, traducción nuestra).

La juventud minera es mayoritariamente católica, seguida por el protestantismo:

El universo religioso que se constituye entre los jóvenes mineros está marcado por la adhesión al catolicismo (79,4%), seguido por la adhesión al protestantismo (7,7%), al pentecostalismo (6%), al espiritismo (2,4%), a las religiones afrobrasileras (0,3%) y a otras religiones (4,3%), hay 5,1% de jóvenes que se declaran sin religión. En la región metropolitana al catolicismo (64%) lo sigue el protestantismo (9,8%), el pentecostalismo (9,3%), el espiritismo (2,7%) y el candomblecismo-umbandismo (0,3%) en la preferencia de los jóvenes. Otras religiones obtuvieron 5,8% de las afirmativas y lo sin religión alcanzaron 8,1%. Ya en el interior, el catolicismo tiene un porcentual aumentado (79,7%), en medida en que disminuye la adhesión al protestantismo (6,4%), al pentecostalismo (4,3%), al espiritismo (1,9%) y al candomblecismo-umbandismo (0,2%). Otras religiones alcanzaron solo el 3,4% y también fue menor el porcentual de los sin religión (3,4%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 78, traducción nuestra).

En la ciudad de Juiz de Fora el catolicismo desciende comparado con el promedio del estado de Minas Gerais:

En Juiz de Fora el porcentual de católicos es menor en relación al promedio del estado y al promedio encontrado en el interior, alcanza el 65,8% entre los jóvenes, porcentual que se acerca a la ciudad del promedio de la región metropolitana. El porcentual de protestantes (que corresponden al 4,9% de los jóvenes investigados en Juiz de Fora) es mucho menor con relación a la totalidad del estado, bien sea en la región metropolitana o en el interior. En contrapartida, hay un aumento porcentual de adeptos al pentecostalismo (11,6%), al espiritismo (4%), de las religiones afrobrasileras (1,3%) de otras religiones (5,8%) y también de los sin religión (6,7), a pesar de que este último grupo no sobrepasa el porcentual encontrado en la región metropolitana (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 79, traducción nuestra).

La conformación social y religiosa de Juiz de Fora se presenta del siguiente modo:

Al problematizar un poco más los datos de Juiz de Fora en cuanto a la composición socioreligiosa de los jóvenes, se encuentran variaciones interesantes. El universo mayoritariamente femenino se expresa en porcentuales de adhesión religiosa, excepto en el protestantismo y entre los sin religión, en cuyos grupos las mujeres llegan, respectivamente, a 27,3% y 26,7%. Las mujeres son la mayoría entre los adeptos al catolicismo (56,8%), al pentecostalismo (69,2%), al espiritismo (55,6%), al candomblecismo-

umbandismo (53,8%) y a otras religiones (53,8%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 81, traducción nuestra).

Los blancos son predominantemente católicos:

El porcentual significativo de blancos también se mantiene en cuanto a la opción religiosa. Son 49,3% de los católicos, 45,5% de los protestantes, 38,5 de los pentecostales, 55,6 de los espiritas, 33,3% de los candomblecistas-umbandistas, 61,5% en las otras religiones y 40% entre los sin religión. Se debe destacar que los negros están en el segundo lugar en porcentaje de adeptos al pentecostalismo (30,8%), a otras religiones (30,8%), entre los protestantes (27,3%) y los sin religión (26,7%). Los pardos están en segundo lugar entre los adeptos al catolicismo (25%), al protestantismo (27,3%) y al espiritismo (33,3%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 81, traducción nuestra).

2.3 Creencias y ritos

En cuanto a creencias, ritos, mitos y otros elementos místicos y espirituales, varios antropólogos echan mano de ellos para describir una cultura. La religión, por otra parte, es un elemento fácilmente reconocido en los análisis culturales. Ello porque la cultura, así como la religión, se la identificó con la esfera de la tradición en oposición a la modernidad. Aún hoy, la cultura se revela como una concepción útil para el análisis de diferentes religiones. Tal concepto antropológico de cultura se revela como una estrategia relevante en el análisis de prácticas que relacionan ocio y religión. También porque comenzó a usarse para el estudio del rato de ocio, del tiempo libre y su uso para el estudio de la religión tampoco es extraño. Es curioso el hecho de que se demoró mucho tiempo para que el ocio se interpretara con relación a la cultura (PRONOVOST, 2011).

Gertz (2003), uno de los antropólogos más influyentes actualmente, entiende la religión como un “sistema cultural”. En contrapartida no es muy común análisis del ocio a través de la noción de cultura y son pocas las obras que discuten eso en profundidad. Como ese fenómeno se lo identifica comúnmente con la modernidad, un análisis de ese tipo depende de revisión y alargamiento de la comprensión de lo es una ‘cultura’ (SOUZA, 2015).

Se nota, por lo tanto, que se tiene a la cultura como un sistema de símbolos. ¿Cuáles son los símbolos que deberían considerar lúdicos para distinguir la dimensión del ocio entre los jóvenes? No hay como hacerlo, pues el ocio no está relacionado con algo en que se cree, sino a lo que se hace, se vive, se práctica. Es verdad que una práctica también puede ser un símbolo (GEERTZ, 2008).

También es cierto que el sistema de valores y creencias, religiosos o no, inciden sobre la actividad humana. Pero éste no es el trazo distintivo del ocio. Él es eminentemente práctico, pues solo puede concretizarse por medio de una práctica (SOUZA, 2015).

Esa es otra aparente oposición entre religión y ocio en el mundo moderno. Mientras la religión se ve reducida a creencia individual, al ocio se lo identifica con un conjunto de prácticas asociadas a un tiempo comprendido como libre. Pero el problema entre creencia y práctica sobrepasa la discusión entre ocio y religión, permea los análisis culturales en general (SOUZA, 2015).

A partir de los años 90, las instituciones religiosas y políticas se depararon con nuevas crisis y paradigmas. Después de la Guerra Fría la descreencia en la posibilidad de cambios radicales y en el campo religioso “viejos y nuevos fundamentalismos comenzaron a convivir con la emergencia de grupos e individuos cuya adhesión religiosa permite arreglos provisionales entre creencias y ritos sin fidelidades institucionales” (NOVAES, 2004b).

También dice Novaes (2004b) que las instituciones religiosas siguen creando espacios para jóvenes, en los que hay inclusión social, identidades y formación de grupos que pueden contabilizarse en la composición del escenario de la sociedad civil. Al hacer parte esos grupos, motivados por los valores y el sentido de pertenencia religiosa, los jóvenes actúan en el espacio público y están en la militancia de sindicatos, movimientos y partidos políticos.

La encuesta sobre el perfil de la juventud brasilera (ABRAMO; BRANCO, 2005) identificó que el 69% de los jóvenes nunca pensaron en hacer un tipo de trabajo social que revertiera en beneficio para su comunidad, 85% no participan de ningún grupo de jóvenes.

Costa (2018) al preguntarse por las creencias y prácticas religiosas de los jóvenes evangélicos de la ABUB (Alianza Bíblica Universitaria de Brasil), después del ingreso a la universidad, descubrió que un aspecto destacable de las trayectorias religiosas de los jóvenes de la ABUB es la resignificación de sus creencias y prácticas religiosas. El proceso de resignificar puede llevar a algunos movimientos a la trayectoria religiosa como tránsito religioso, recorrido entre diferentes opciones religiosas, adhesiones provisorias, la producción de síntesis personales hacia la creencia, así como las negociaciones propias con relación a las prácticas requeridas de los adeptos. Tales movimientos contribuyen con cambios significativos en la religión, tanto a nivel individual como institucional.

Según Costa (2018) los estudiantes de los cursos de Ciencias Humanas parecen tener más necesidad de resignificar sus sentidos religiosos para que el mundo construido socialmente siga coherente con la fe y la práctica religiosa, puesto que, a veces, el contenido reflexivo sobre temas que implican religión puede acabar hasta llevar a una crítica más atenta de la propia fe y

de la religión a la cual pertenece. Un estudiante de Relaciones Internacionales relata su experiencia con la carrera:

En mi carrera también hay mucha gente que no cree en Dios, por la cuestión de los estudios de poder, que también nosotros estamos estudiando aquí, el poder de la guerra, del ser humano, de las teorías de RI... y Dios no cabe en todo eso. En las relaciones internacionales Dios tiene un espacio muy pequeño [...] Yo creo que la cuestión de la fe, de creer en Jesús fue un asunto que nunca cuestioné. Yo creo que dentro de mi corazón yo nunca dude de que Jesús fuera mi salvador. Pero tal vez el modo de eso se hablaba, la cuestión del colonialismo, la cuestión de tantas cosas que se hacen en nombre de Dios, ¿sabe? Esas cuestiones me movieron más, de cómo la gente ve al cristianismo como opresor, como homicida, como alienador, todas esas cosas (Gisele) (p. 54, traducción nuestra).

Costa (2018) presenta en el relato de una estudiante de Ciencias Sociales, se percibe que el argumento religioso para la explicación de la existencia de Dios construido por ella antes de su ingreso a la universidad se debilitó a medida que los contenidos aprendidos en la carrera la hacían reflexionar sobre las construcciones sociales a partir de otra perspectiva, y ella debió procurar otros motivos para la existencia de Dios, otros significados para su fe en él.

Cuando entré a la facultad, yo entré a una carrera que me hizo tener una visión muy diferente de mis verdades. Antes de que yo entrara a la facultad, yo creía que Dios existía por las cosas que sentía, del tipo, sentir la presencia de él, sentirlo a él hablando conmigo, sentirle a través de la música, de las cosas que las personas hablan. Yo creía que la existencia se daba en eso, en lo que sentía. Y ahí cuando nosotros estudiamos un poco de Antropología y Sociología, nosotros vemos que la gente es mucho el producto de lo que sucede durante su vida. Yo miro hacia mí hoy, hacia las cosas pequeñas, tipo, una antropología básica de los sentidos: ¿Qué considera usted divertido?, ¿qué considera usted triste?, ¿qué considera usted dramático?... Todas esas cosas son producto de una serie de vivencias que yo traje a través de mi vida. Y yo comencé a creer que ese argumento es muy débil para mí y para la mayoría de las personas que no creen en Dios y que me cuestionan sobre eso. Y entonces comencé a intentar buscar otros motivos para la existencia de Dios, para mi permanencia en la fe (Helena) (p. 57, traducción nuestra).

Helena ha dado una resignificación a algunas verdades que parecer haber sido importantes para la permanencia en la fe. Ella dice que:

Mi corazón queda más tranquilo, yo tengo más paz para venir a eventos como este, que son eventos donde la gente usa la Biblia, donde todo lo que las personas hablan pasa por la Biblia, y yo creo que eso es muy bueno, no digo

que eso sea pésimo, no, porque esa es la forma que él escogió para revelársele a la gente, pero yo tengo dificultades para quedarme solo en eso, porque yo he comprendido hoy que Dios se manifiesta y revela de varias formas. Y yo no logro hablarle más a alguien así: Usted solo conocerá a Dios si usted lee la Palabra de él, puesto que tal vez en Melanesia haya una tribu que conozca a Dios sin la Biblia (p. 57, traducción nuestra).

La misma entrevistada, Helena, reconoce que la creencia en Jesús la hace tener una vida mejor:

Yo creo que hoy puedo decir que ese es el motivo por el cual yo permanezco en mi fe: es porque la propuesta que Jesucristo me da sentido a mí, y es eso que me hace permanecer en la fe, porque si yo sigo de verdad lo que él está hablando, mi vida y la de todo el mundo puede ser muy buena. Y yo creo que tal vez esa racionalidad, él consiga llegar a alguien que no siente las mismas cosas que yo siento. Yo creo que una cosa no excluye la otra, mirar y escoger con Cristo porque lo que él me propone tiene mucho sentido para mí, no excluye vivir como él se manifiesta, vivir sentidos, sensaciones, vivir el Evangelio en esa forma así más emocional, que yo creo que no excluye la razón también, que es algo que al final de cuentas es nuestro lema: la fe que piensa y la razón que cree... Por eso es que yo creo que mi fe, mi iglesia y la ABUB, ellas se encuentran en eso, porque todas ellas me llevan a entender que el Evangelio de Cristo como algo que hace parte de mi vida entera, algo que no puedo decir que sea solo porque yo lo siento, porque yo también podría decir que el comunismo tiene mucho sentido para mí, y que de repente hasta haga, pero el comunismo no me hace sentir los afectos, hacer parte de los afectos que Cristo me proporciona, a los que Cristo me invita. Yo creo que la religión, en el sentido de Durkheim, aquel asunto bien diseñado y cerrado, yo creo que los afectos Cristo no da cuenta de eso. Yo creo que la vida religiosa de verdad, la religión del religarse con alguien mayor que usted, la religión institucional no lleva cuenta de esas sensaciones que son vivir el Evangelio de verdad (Helena) (p. 58, traducción nuestra).

La estudiante entrevistada, Helena, destaca en su narrativa que la propuesta de Jesús le da mucho sentido a su vida y añade que ahora tiene sentido también racionalmente, así como el comunismo también lo tiene. Ella también cita a la Iglesia y a la ABUB como instituciones que ayudaron a entender racionalmente su fe para lidiar con las dudas de los cuestionamientos que no son explicables racionalmente. Para ella son los afectos que Cristo proporciona, y no la religión institucional, que la hacen permanecer en su fe. Es interesante como ella presenta de formas distintas su fe, su iglesia y a la ABUB para explicar que las tres la llevan a entender el Evangelio de Cristo como algo que hace parte de su vida entera. Su experiencia personal tiene, por lo tanto, tanta importancia como las comunidades religiosas de las cuales hace parte.

Costa (2018) dice que la formación religiosa transmitida en los encuentros de la ABUB para estudiantes de todos los cursos, a través de talleres, conferencias, debates y estudios bíblicos, parece también ser algo que proporciona la resignificación del entendimiento sobre las prácticas religiosas y las doctrinas aprendidas anteriormente. Marcia, otra entrevistada, aclara su opinión así:

Yo creo que yo logro hacer así, una cosa de: antes de la ABUB y después de la ABUB. La ABUB incluso dividió. Yo pude realmente aprender la Biblia de manera... ¿Cómo yo podría decirlo? De manera más inteligente, de mirar el texto bíblico, ir a otras referencias, yo creo que yo comencé a leer libros muy buenos, de Stott, a través de la biblioteca de la ABUB. Entonces yo creo que yo pude conocer más sobre quien era Jesús y entender que no es que mi iglesia va para el cielo, que Dios es Dios, y que si usted tuviera fe, usted sería hijo de él, no importa su denominación. Entonces esos preconceptos que yo tenía de creer que: ah, solo tal persona que va, solo tal iglesia, yo rompí con eso. Y yo conocí muchas personas chéveres y yo creo que yo crecí mucho en la ABUB, es un marco referencial incluso para mi vida, yo no logro ni imaginar como sería si yo no la hubiera conocido. Entonces, cambió mucho, yo pude aprender a comprender mejor varias cuestiones. Los talleres de la EBI, de misión integral, de evangelismo natural, yo creo que fueron muy buenas también para mi formación (p. 74, traducción nuestra).

Se observa en la experiencia de Marcia, así como también en los relatos de Helena, una resignificación de la doctrina de la salvación: para Helena la verdad de la salvación no necesariamente pasa por la Biblia, y el salvarse para Marcia no implica una determinada Iglesia (COSTA, 2018).

Los entrevistados por Costa (2018) que durante el año 2018 estudiaban Ciencias Exactas, Biológicas e ingenierías relataron que las crisis en relación con la fe no surgieron por el contenido de la facultad, sino que enfatizaron también que algunas crisis y cuestionamientos en su trayectoria fueron la relación con algunas prácticas y elementos de su fe, y tales crisis las impulsó el contacto con personas de diferentes denominaciones, que tratan los mismos asuntos de formas divergentes.

Costa (2018) concluye que la ABUB puede convertirse en una estructura de plausibilidad para la permanencia en la fe en el periodo académico, un espacio de acogimiento que permite que el joven exponga sus cuestiones, dudas y dificultades, que a veces podrían ser obstáculos, tanto de orden filosófica como comportamental, para la continuidad de su trayectoria filosófica. Los contenidos pertinentes con la academia pueden de esta forma discutirse a la luz de una perspectiva bíblica más racional, lo que ayudaría a mantener plausible

el discurso religioso en la trayectoria del universitario. Puede ser también un lugar para una apertura dialogística, para la creación de nuevas perspectivas a través del contacto con el otro, que incluso siendo de la misma tradición religiosa, pertenece a otra denominación, estudia una carrera diferente, y puede tener una comprensión teológica diferenciada. Por causa de esta apertura, la participación en la ABUB en cierta medida, afecta la relación del estudiante con las instituciones eclesiales, a pesar de no ser la única causa de los conflictos y críticas relacionadas con ellas, pues muchos casos no surgieron exclusivamente con la entrada en la universidad.

Costa y Berkenbrock (2018) concluyen que conforme con la experiencia relatada por los universitarios participantes de la ABUB, se puede decir de sus trayectorias religiosas que el sentido religioso adquirido anteriormente en su entrada a la universidad cambia de diversos modos. Tal sentido que antes lo fortalecían las instituciones religiosas, frente al populismo, la coexistencia de diferentes discursos y comprensiones del mundo, puede ser cuestionado, puesto en jaque por el contacto con lo diferente. Crisis de sentido pueden surgir en este escenario, sin embargo, en la búsqueda por la permanencia en su fe, la resignificación de algunos puntos o creencias y prácticas religiosas puede ser una alternativa para que el sentido religioso permanezca coherente en su trayectoria religiosa.

Por lo comprendido con la investigación, Costa y Berkenbrock (2018) identificaron cinco ejes de resignificación de las creencias y las prácticas religiosas de esos jóvenes evangélicos universitarios de la ABUB: I) El eje institucional: los jóvenes que no se identifican más con la institución religiosa de origen (o la cuestionan) y migran hacia otras que les responda mejor a la nueva situación o incluso crean otra estructura religiosa; II) el eje de la afirmación de la identidad individual de la creencia: la nueva situación vivida en la condición de universitarios lleva a la constitución de convicciones religiosas construidas a partir de la estructuración o adaptación de su nueva identidad, basada mucho más en convicciones personales; III) el eje de la confrontación con contenidos de la universidad: especialmente en los cursos de Ciencias Humanas, los contenidos con los cuales los estudiantes entran en contacto conducen a la resignificación de sus convicciones religiosas tenidas como verdaderas hasta entonces; IV) el eje de la influencia por convivencia en este nuevo ambiente: la vida en un ambiente diferente y el contacto con colegas que cultivan formas comportamentales diferentes de las que traen jóvenes evangélicos de sus familias e iglesias llevan al cambio de prácticas que resignifican su trayectoria religiosa; V) el eje de la influencia de temáticas transversales que circulan en el medio universitario: pautas políticas y sociales debatidas en el ambiente universitario y en las que los jóvenes estudiantes evangélicos pasan a militar conducen también a la resignificación de su trayectoria de creencia.

El traspaso del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo son la creencia fundamental de la Iglesia católica. La eucaristía es la diferenciación inequívoca de la presencia real de Jesús en contrapunto con la realización de los ritos de la cena en las demás iglesias. Así pues, cuando el sacerdote Roberto dice que “Jesús en la eucaristía no es un símbolo, no es una señal. ¡No es comunión espiritual fuerte! Sucede la transustanciación y no la consustanciación” (Revista Toca, n. 47). Les habla de este modo a los incrédulos que se fueron de la Iglesia y amonesta a los débiles en la fe eucarística que están dentro de la Iglesia. Pero el discurso también se dirige a los protestantes. El sacerdote Roberto usa términos técnicos, habla de consustanciación (término específicamente luterano para designar el acto eucarístico) (PORTELA, 2009).

Para la Jornada Mundial de la Juventud de 2019 en enero, en Panamá, 50 jóvenes juizforanos participaron de la misa de envío para ese evento. Nosotros hemos la oportunidad de encontrar diversas personas que viven el carisma vicentino... Además de comprender, dentro de la JMJ, cuán grande es. En un mundo que manda vivir lo contrario, estamos demostrando que es posible ser servidor de Cristo y que seamos jóvenes, sin abandonar nuestras raíces, dice una joven (LIMA, 2019).

Es en ese rito de creencia transustancial que esos 50 jóvenes vivenciaron su fe junto con el Pastor Universal, Francisco, y otros jóvenes de diferentes partes del mundo.

No hay datos cuantitativos sobre la frecuencia de asiduidad a la misa de los jóvenes juizforanos, infelizmente, pero una investigación sobre el “Perfil de la juventud brasilera” hecha en 2003 con 3501 jóvenes entre los 15 a 24 años, de 25 estados del país, revela cuando, se les pregunta por las actividades de ocio, cultura y paseos tales como la “*ida a misa, al culto religioso y a la sesión espiritista*”, que el 51% fue en los últimos 30 días, el 23% fue hace más de un mes, pero no en el último año, el 15% fue hace más de un año y el 11% nunca fue en la vida (ABRAMO; MARTONI, 2005).

En cuanto a creencias en Minas Gerais se presenta más detalladamente así:

En lo que atañe a las creencias, en el nivel estadual de Minas Gerais son los milagros (84,1%), la Virgen María (75,7%) y los santos (69,1%) que ocupan los primeros lugares en la preferencia juvenil, seguidos por la creencia en ángeles y demonios (68,7%), en la vida después de la muerte (57,8%) y en espíritus (51,1%). En la región metropolitana también despuntan la creencia en milagros (80,9%), seguida por la creencia en ángeles y demonios (69,4%), en la Virgen María (65,5%), en santos (57%), en espíritus (52,2%) y en la vida después de la muerte (51,9%). En el interior del estado la creencia en milagros (85,5%) la sigue la creencia en la Virgen María (79,7%), en santos (73,9%) son la principal creencia, porcentual menor en relación al promedio del estado, del interior y del promedio encontrado en la región metropolitana. La creencia

en la Virgen María, según la preferencia de los jóvenes mineros, en general, es también de los jóvenes del interior, pasa a ocupar el tercer lugar de preferencia de los jóvenes juizforanos (64,2%), tal como entre los jóvenes metropolitanos. El segundo lugar lo ocupa la creencia en los ángeles y demonios (75,7%), valor mucho mayor en relación a los datos del estado, del interior y de la región metropolitana. La creencia en santos, como en milagros y en la Virgen María, también disminuye (58,9%) en relación al promedio del estado y del interior, en la medida en que van aumentando el porcentual de los que creen en la vida después de la muerte (60,7%) y en los espíritus (56,2%), proceso que también se aplica a la comparación con los jóvenes de la región metropolitana, excepto en la creencia en santos, que es menor entre los metropolitanos que entre los juizforanos (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 80, traducción nuestra).

Al preguntarles a los jóvenes por la concepción del pecado, se constituyen unos datos porcentuales del siguiente modo:

Cuando se los interroga por la cuestión del pecado, el promedio general de los jóvenes que afirman que ésta es una invención de los padres y pastores fue del 10,6%. En la región metropolitana ese porcentual pasó de 12,3% en el interior a 9,8% y, en Juiz de Fora, a 14,7%. La conciencia del pecado como desobediencia voluntaria a la ley de Dios es, en el nivel estadual, de 73,4%, siendo mayor entre los jóvenes interioranos (74,6%) y reducida a 71% en la región metropolitana y a 69,5%, en Juiz de Fora. Con relación al pecado como desobediencia voluntaria a la ley de Dios, se observan las siguientes variaciones: llega a 77,3% en el departamento, 74,9% en la región metropolitana, 74,6% en el interior y 76,2% en Juiz de Fora (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, p. 81, 2009).

Los datos estadísticos se aproximan cuando se trata de la creencia en la plausibilidad del intervencionismo de Dios en el globo terráqueo:

Los datos se acercan cuando la cuestión es la creencia en la posibilidad de intervención divina en el mundo: 74,2% en Minas Gerais, 74,9% en la región metropolitana, 73,6% en el interior y 75,7% en Juiz de Fora. Por otro lado, la creencia de que un demonio, o algún ser maligno, puedan tomar cuenta del cuerpo de una persona es de 58,3% en Minas Gerais, 57,4% en el interior, 60,5% en la región metropolitana y un poco mayor en Juiz de Fora (62,7%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 81, traducción nuestra).

Son tanto los espíritas como los católicos y los candomblecistas y umbandistas los que dicen creer en santos, pero son los evangélicos los que no creen en ellos:

Al mirar hacia la posición religiosa declarada de los jóvenes juizforanos, se puede encontrar un alto porcentual de católicos y espíritas que creen en santos (respectivamente 80,3% y 77,8%), seguidos por los candomblecistas-umbandistas (50%). Por otro lado, son los protestantes, los pentecostales y los adeptos a otras religiones los que menos creen en ellos (respectivamente 9,1%,

3,8% y 7,7%). 20% de los sin religión afirmaron creer en santos. La creencia en ángeles y demonios encuentra alto porcentual entre los jóvenes de todas las religiones: 100% de los candomblecistas-umbandistas, 92,3% de los pentecostales, 81,8% de los protestantes, 84,6% de los adeptos a otras religiones, 73,6% de los católicos, 66,7% de los sin religión y 55,6% de los espiritas creen en esas figuras religiosas. La creencia en espíritus la comparte el 100% de los candomblecistas-umbandistas, 88,9% de los espiritas, 60,1% de los católicos, 53,8% de los adeptos a otras religiones, 46,7% de los sin religión, 45,5% de los protestantes y 30% de los pentecostales. La creencia en la Virgen María es mayoritaria entre los católicos (85,8%), seguidos de lejos por los espiritas y candomblecistas-umbandistas (ambos con 66,7%). Los que menos creen en esta figura religiosa son los pentecostales (7,7%), los adeptos a otras religiones (15,4%) y los protestantes y sin religión (ambos 20%). La creencia en entidades y orichás encuentra, evidentemente, penetración entre los candomblecistas-umbandistas (100%), lo espiritas están en segundo lugar (55,6%). Los protestantes no creen (0%) y los sin religión creen poco (6,7%), seguidos por los pentecostales (15,4%), por los adeptos a otras religiones (23,1%) y por los católicos (29,1%). La creencia en la vida después de la muerte la comparte el 100% de los candomblecistas-umbandistas, 77,8% de los espiritas, 66,7% de los católicos, 60% de los protestantes, 53,8% de los adeptos a otras religiones, 50% de los pentecostales y 20% de los sin religión. En cuanto a la creencia en milagros, los pentecostales (96%), seguidos por los adeptos de otras religiones (92,3%) y protestantes (90%), presentan un alto porcentual de confianza en esta modalidad de creencia, seguidos por los católicos (78,9%) y muy distantes de los espiritas (66,7%), candomblecistas-umbandistas (50%) y por los sin religión (46,7%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 81, traducción nuestra).

En lo que concierne a la percepción del pecado como un invento de líderes religiosos, los jóvenes responden del siguiente modo:

Al tratarse la idea del pecado como una invención de los padres y pastores, el porcentual de concordancia no pasa de los 33,3% entre los espiritas y los sin religión, exponentes de esta afirmación. Entre los católicos la concordancia no pasa de los 15,5%, entre los protestantes 9,1%, entre los pentecostales 4%. Entre los candomblecistas-umbandistas y los adeptos a otras religiones el porcentual en relación a la concordancia con aquella idea es nulo. El pecado como una desobediencia voluntaria a la ley de Dios la acepta el 100% de los candomblecistas-umbandistas, seguido por el 92% de los pentecostales, 84,6% de los seguidores de otras religiones, 72,7% de los protestantes, 68,7% de los católicos, 44,4% de los espiritas y 40% de los sin religión. Finalmente, el pecado como una desobediencia involuntaria es una creencia que comparte el 90,9% de los protestantes, 84,6% de los pentecostales y los seguidores de otras religiones, 77% de los católicos, 66,7% de los espiritas y candomblecistas-umbandistas y 40% de los sin religión (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 82, traducción nuestra).

La opinión de los seguidores de las diversas religiones sobre intervencionismo de Dios en el mundo es así:

Cuando el asunto es la posibilidad de intervención divina en el mundo, son los espiritas (88,9%) y los pentecostales (88,9%) los que más aceptan la posibilidad de esta intervención, seguidos por los sin religión (78,6%), católicos (74,5%), adeptos a otras religiones (69,3%), candomblecistas-umbandistas (66,6%) y protestantes (63,7%). En cuanto a la creencia en una posesión maligna, son los candomblecistas-umbandistas (100%) —seguidos por los pentecostales (96%, por los adeptos de otras religiones (92,3%) y por los protestantes (90,9%)— los que más creen en ese tipo de posesión son los católicos (52%), los sin religión (60%) y los espiritas (66,7%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 82, traducción nuestra).

El influjo parental en el escogimiento de la religión lo admite la mayoría de la juventud minera y un poco más de la mitad de la juventud juizforana:

El 61% de la juventud minera investigada reconoce la influencia de los padres en la elección de la religión, influencia que en Juiz de Fora se reduce al 50,8%. Ese porcentual está cerca del encontrado en la región metropolitana (53,8%) y distante del encontrado en el interior del estado (63,7%). En contrapartida, los motivos personales (31,5%) y la influencia de los amigos, personas religiosas y otros parientes (7,4%), declarada por los jóvenes mineros, hay un aumento porcentual entre los juizforanos: 41% para los motivos personales y 8,2% para amigos, personas religiosas u otros parientes. En la región metropolitana el porcentual de influencia de amigos, personas religiosas u otros parientes alcanzó el 8,7%, mientras que en el interior llegó al 7%. Los motivos personales alcanzaron la casilla de los 37,4% en la religión metropolitana y 29,3% en el interior (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 83, traducción nuestra).

Las estructuras más importantes tanto para los jóvenes mineros y los juizforanos son:

Para los jóvenes mineros, en promedio, la familia (83,1%), la religión (59,8%), el trabajo (56,1%) y la escuela (53,9%) son las estructuras más importantes. Para los jóvenes juizforanos, la familia (90,5%), seguida por la escuela y el trabajo (61,2% cada uno) y la religión (57,8%) son las estructuras más importantes jerárquicamente. Cabe resaltar que en Juiz de Fora, con excepción de la religión, que presenta una caída porcentual en la importancia atribuida por la juventud, todas las otras estructuras aumentan porcentualmente en relación al promedio del estado. Los jóvenes metropolitanos valoran la familia (81,1%), después el trabajo (57,6%), la religión (56,3%) y la escuela (50,9%). Los jóvenes del interior valoran la familia (83,1%), la religión (61,2%), el trabajo (55,5%) y la escuela (54,7%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 83, traducción nuestra).

En lo que se refiere a la lealtad entre másculos y fémimas, los jóvenes piensan del siguiente modo:

En cuanto a la fidelidad masculina y femenina, su aceptación es mayor en el promedio estadual y en el interior que en Juiz de Fora y en la región metropolitana. En Minas Gerais el porcentual es de 90,6% para los que concuerdan con la fidelidad masculina y 91,1% para los que concuerdan con

la femenina, tal porcentual aumenta en el interior a 91,4% y 92,2% respectivamente. En la región metropolitana la fidelidad masculina la valora el 89,5. En Juiz de Fora esos porcentuales declinan a 89,3% para la fidelidad masculina y 88,2% para la femenina (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, p. 83, 2009, traducción nuestra).

Sobre el retiro artificialmente del feto del vientre materno para que no superviva fuera del útero, los jóvenes afirman que es una decisión de la mujer, aceptación que se aumenta cuando a la mujer la han violado:

Al aborto como una decisión libre de la mujer lo acepta el 23,8% de los jóvenes de Minas Gerais, 21,9% del interior y 26% de la región metropolitana, valor que aumenta a 33,5% entre los jóvenes de Juiz de Fora. El rechazo del aborto es también mayor en Minas Gerais (31,8%) y en su interior (34,7%), mientras en la región metropolitana ese valor cae a 28% y, en Juiz de Fora, se reduce a 24,1%. El aborto usado solamente en casos de estupro tiene sus porcentuales aproximados en Minas Gerais, en el interior del estado, en la región metropolitana y en Juiz de Fora (64,4%, 65%, 63,6% y 64,1% respectivamente) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 83, traducción nuestra).

El dato cuantitativo de los jóvenes que respaldan el aborto en caso de violación se acerca a los que aceptan las uniones homoafectivas:

Se aproximan también los datos referentes a la aceptación de la unión homosexual (61,2% en Minas Gerais, 59,5% en la región metropolitana, 61,8% en el interior y 63,7% en Juiz de Fora) y la puesta de acuerdo con la pena de muerte para los delitos más graves (64,6% en Minas Gerais, 62,1% en la región metropolitana, 65,9% en el interior y 65,2% en Juiz de Fora) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 83, traducción nuestra).

Los jóvenes juizforanos tienen varios influjos en la escogencia de la religión, la principal influencia es la parental:

En Juiz de Fora, son los jóvenes católicos los que afirman una mayor influencia de los padres en la elección de la religión (57,1%). 36,4 de esos jóvenes declaran que son los motivos personales el factor de elección religiosa, seguido por otros factores, tales como otros parientes, amigos y religiosos, con 4,4%. Los jóvenes pentecostales están en segundo lugar entre los que declaran la influencia de los padres en la elección de la religión (48%), quedan los motivos personales con 44%, y los amigos con 8%. Los jóvenes espiritistas son más influenciados por motivos personales (44,4%), después por los propios padres (33,3%), amigos y otros parientes (11% cada uno). Los protestantes y seguidores de otras religiones también atribuyeron su elección religiosa a motivos personales (60% y 70% respectivamente). Para el 20% de ambos, los padres son determinantes. Los seguidores de otras religiones también señalan la influencia de los amigos (10%) y los protestantes, la

influencia de los amigos (10%) y otros parientes (10%). Los jóvenes candomblecistas-umbandistas indican solo motivos personales (100%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 85, traducción nuestra).

La institución 100% más importante para la juventud espírita juizforana es la familia, los pentecostales valoran mucho los estudios, el trabajo es muy importante para los que no tienen religión y la religión es lo más relevante para las vidas de los jóvenes pentecostales:

Los espiritistas (100%) consideran la familia como más importante, seguidos por los pentecostales (96%), por los sin religión (84,6%), por los protestantes (81,8%) y por los candomblecistas-umbandistas (66,7%). Los pentecostales (80,8%) son los que más valoran los estudios, después los candomblecistas-umbandistas (66,7%), los católicos (60,7%), los sin religión (60%), los protestantes (54,5%), los adeptos de otras religiones (53,8%) y los espiritistas (33,3%). El trabajo es más importante para los sin religión (73,3%), seguidos por los pentecostales (65,4%), por los protestantes (63,6%), por los católicos (61,6%), por los espiritistas (55,6%), por los candomblecistas-umbandistas (50%) y por los adeptos de otras religiones (46,2%). La religión es más importante para los jóvenes pentecostales (88,5%), seguidos por los adeptos de otras religiones (69,2%), por los protestantes (63,3%), por los católicos (57,1%), por los espiritistas (44,4%), por los candomblecistas-umbandistas (33,3%) y por los sin religión (13,3%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 85, traducción nuestra).

Virginidad o castidad, aborto y matrimonio homoafectivo tienen tanto aceptaciones como rechazos, depende de la pertenencia religiosa, entre la juventud juizforana:

Los pentecostales son los que más valoran la virginidad, tanto masculina como femenina (80% y 81,8% respectivamente), seguidos por los protestantes (66,7% y 70%) y por seguidores de otras religiones (58,3% y 50%). Los que menos valoran la virginidad son los candomblecistas y umbandistas (nulo para hombres y mujeres), seguidos por los sin religión, que solo valoran la virginidad femenina (13,3%). Los católicos valoran más la virginidad femenina (19,8%) que la masculina (11,4%) y los espiritistas las valoran poco (12,5% para ambas). El aborto como una decisión libre de la mujer lo valora el 58,3% de los espiritistas, después los candomblecistas y umbandistas (50%), los espiritistas (44,4%), los católicos (32,8%), los seguidores de otras religiones (30%), los pentecostales (23,8%) y los protestantes (18,2%). El rechazo del aborto es bajo en todas las religiones (33,3% entre los pentecostales; 30% entre los protestantes y los seguidores de otras religiones; 23,3% entre los católicos; 21,4% entre los sin religión; 12,5% entre los espiritistas). No hay rechazo entre los candomblecistas y umbandistas. El aborto justificado solo en caso de estupro lo acepta el 88,9% de otras religiones, por 68,2% de los pentecostales, 64,1% de los católicos, 60% de los protestantes, 55,6% de los espiritistas, 53,8% de los sin religión y 50% de los candomblecistas y umbandistas. La aceptación del matrimonio entre persona del mismo sexo la comparte el 100% de los jóvenes espiritistas, el 73,9% de los católicos, el 66,7% de los sin religión y 50% de los candomblecistas y umbandistas. Los que menos lo aceptan son los jóvenes de otras religiones (20%), seguidos por los

jóvenes protestantes (25%) y por los pentecostales (27,3%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 84, traducción nuestra).

El transito religioso de jóvenes en Minas Gerais se da del siguiente modo:

El tránsito religioso encontrado entre la juventud de Minas Gerais llegó a los 15,2%, 63,7% de los cuales son oriundos del catolicismo. En la región metropolitana ese dato porcentual alcanza el 21,7%, siendo 70,6% oriundos del catolicismo y en el interior este tránsito llegó a solo 15% (de esos 65,8% eran católicos). En Juiz de Fora el tránsito fue mayor: 26% cambiaron de religión, a pesar de que el tránsito esté menos concentrado en el catolicismo (59,2%). Los motivos del cambio de religión son porcentualmente cercanos. En Minas Gerais el hecho de que la nueva religión haya traído paz y felicidad lo indicó el 43,9% de los jóvenes como motivo del tránsito (en la región metropolitana ese valor fue de 46%, en el interior, de 43,2% y en Juiz de Fora ese valor fue del 44,2%). Los motivos de cambios referentes a la doctrina de la nueva religión lo indicó el 31,1% de los jóvenes mineros (29% en la región metropolitana, 31,8% en el interior y en Juiz de Fora fueron 30,2%) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 86-7, traducción nuestra).

La tolerancia religiosa se verifica en aceptar un amigo, crear un negocio, casarse, asistir a cultos de alguien de una religión diferente a la propia:

La tolerancia religiosa se expresa de la siguiente forma: 50,9% de los jóvenes mineros aceptarían tener amigos de otras religiones (75,8% en Juiz de Fora); 45,4% aceptarían montar un negocio con alguien de una religión diferente de la suya (59,7% en JF); 34,5% aceptarían casarse con una persona de otra religión (45,5% en JF) y 13,8% aceptarían frecuentar cultos de otras religiones (20,4% en JF) (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 87, traducción nuestra).

La mayoría de los mozos mineros votan por cualquier candidato sin distingo religioso, no hay una adhesión política prevalente, pero son los mozos pentecostales y los candomblecistas y umbandistas los que suelen votar por candidatos de su misma religión.

En lo que atañe a la relación de la adhesión religiosa y su influencia en la práctica política de los jóvenes, se tienen los siguientes datos: la filiación de jóvenes a partidos políticos es muy baja (4,6% en Minas Gerais; 2,6% en la región metropolitana; 3,9% en el interior y 2,2% en Juiz de Fora); la mayoría de los jóvenes vota por candidatos de cualquier religión (94,7% en Minas Gerais; 93,3% en la región metropolitana; 95,5% en el interior y 91,5% en Juiz de Fora). En el estado de Minas Gerais, 11% de los jóvenes pentecostales declararon votar por candidatos de su propia religión, seguidos por los jóvenes filiados al candomblé y la umbanda (10,5%). Los que menos votan son los espiritas (0,7%), seguidos por los protestantes (4,8%), por los católicos (5%) y por los adeptos a otras religiones (6,2%). En Juiz de Fora, también son los pentecostales los que más votan por candidatos de su religión (17,4%), seguidos por los espiritas (16,7%). En esta ciudad, los seguidores del

candomblé-umbanda y de otras religiones dijeron votar por cualquier candidato, al paso que 9,1% de los protestantes y 7,4% de los católicos afirmaron votar por candidatos de sus respectivas religiones (FREITAS, TAVARES, CAMURÇA, 2009, p. 87, traducción nuestra).

Los mozos y mozas espíritas son a los que más les interesan los partidos políticos:

El interés por partidos políticos (participación, filiación y simpatía) tiene los siguientes porcentuales: 18% de los espíritas, 17,1% de los católicos, 14,8% de los pentecostales, 13,6% de los protestantes, 12,9% de los candomblecistas-umbandistas y 12,3% de los adeptos de otras religiones dijeron interesarse por partidos políticos. El rechazo a los partidos se encuentra entre los jóvenes de otras religiones (87,7%) y entre los candomblecistas-umbandistas (87%) sus más altos porcentuales. Sigue un alto rechazo entre los protestantes (86,4%), los pentecostales (85,2%), los católicos (82,9%) y los espíritas (82%). En Juiz de Fora, el interés por partidos políticos alcanza el 33,3% de los espíritas, 33,3% de los candomblecistas y umbandistas, 13,4% de los adeptos de otras religiones, 12,2% de los católicos, 9,1% de los protestantes y 0% de los pentecostales. El rechazo a los partidos la expresa la totalidad de los jóvenes pentecostales que respondieron a la encuesta, por 90,9% de los protestantes, 87,8% de los católicos, 84,6% de los adeptos de otras religiones, y por 67,7% de los espíritas y de los candomblecistas y umbandistas (FREITAS; TAVARES; CAMURÇA, 2009, p. 87-8, traducción nuestra).

2.4 Religión y Sentido de vida de los jóvenes juizforanos

Los jóvenes son la población que más está en busca de su identidad personal, social y sexual. Los “adultos tardíos” (65 años hasta el final del ciclo vital) están en un rango de edad en que “la búsqueda del significado de la vida asume una importancia central” (PAPALIA; WENDKOS; DUSKIN, 2010). Tanto jóvenes, en crisis de sentido o existenciales o situaciones difíciles, como adultos tardíos deben invertir la pregunta por el sentido de la vida y preguntarse a sí mismos qué sentido le va a dar a sus vidas, qué van a hacer por ella, puesto que es la vida la que interpela, cuestiona e impele a darle respuestas personales y de compromiso con ella.

Es una ventaja que la experiencia dependa de la edad, pero también la falta de experiencia es también prerrogativa para los jóvenes, pues les va a hacer la vida más fácil en un mundo que se transforma constantemente:

Que la experiencia dependa de la edad, es de muchas maneras, una ventaja. Que, por otra parte, le falte experiencia a la juventud significa un alivio de peso para los jóvenes; pues les facilita la vida en un mundo en transformación. Una persona es vieja, en primer lugar, en la medida en que pasa a vivir dentro de un cuadro de referencias específico, individualmente adquirido y basado en

experiencias pasadas aprovechables, de modo que toda nueva experiencia tiene su forma y situación determinadas en gran parte anticipadamente. En la juventud, por otra parte, donde la vida es nueva, las fuerzas formativas están comenzando a existir, y las actitudes básicas en proceso de desarrollo pueden aprovechar el poder modelador de situaciones nuevas. Así, una raza humana viviendo eternamente tendría que aprender a olvidar para compensar la inexistencia de generaciones nuevas (MANNHEIM, 1952, p. 89, traducción nuestra).

Cuando la gente se hace la pregunta por el sentido de la vida, se recomienda al querer darle un significado a la misma que la gente cambie la actitud hacia ella y no esperar lo que la vida debe hacer por ellos, sino hacer algo por la vida, se debe hacer una inversión en lo que concierne a esa pregunta existencial. Entonces, no es qué sentido tiene la vida para los jóvenes, sino qué sentido los jóvenes, o cualquier persona de cualquier edad, le van a dar a sus vidas: lo que se necesita es un cambio total en la actitud hacia la vida misma. Lo realmente importante no es esperar algo de la vida, sino lo que la vida espera de la gente. Las personas deben dejar de inquirirse por el significado de la vida y, en lugar de eso, pensar en ella como en los seres a los que la vida inquiere permanentemente. La respuesta a la vida no debe estar hecha de palabras ni meditación, sino que debe ser una actuación y conducta rectas. Vivir significa asumir la responsabilidad de hallar la respuesta correcta a las problemáticas planteadas y hacer las tareas que la vida asigna continuamente a cada persona. Cuando una persona descubre que su destino es sufrir, debe aceptar ese sufrimiento, pues esa es una única tarea. Debe reconocer que, también sufriendo, ella es única y está sola en el universo. Nadie puede liberarla de su sufrimiento ni sufrir en el lugar de ella. Su única oportunidad consiste en la actitud que adopte al soportar su carga (FRANKL, 1991).

Frankl (1991) dice que para ellos, como prisioneros, esos pensamientos no eran especulaciones distantes de la realidad, eran los únicos pensamientos capaces de ayudarles, de liberarles de la desesperación, aunque no se vislumbraba ninguna oportunidad de salir con vida. Ya había pasado el tiempo en que pedían a la vida un sentido, como el alcance de una meta mediante la creación activa de algo valiosos. Para ellos, como prisioneros, el significado de la vida abarcaba círculos más amplios, como eran los de la vida y la muerte y por este sentido es que ellos seguían luchando (FRANKL, 1991).

Para Frankl (1991) el sentido de la vida es distinto de un hombre a otro, de un día para el otro, hora tras hora. Así pues, lo que realmente importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en determinado momento. No se debería buscar un sentido abstracto a la vida, pues cada persona tiene en ella su propia misión por llevar a cabo, cada quien debe cumplir un cometido concreto. Por lo tanto ni puede

reemplazarse en la función, ni su vida puede ser repetible; su tarea es única como única es su oportunidad para hacer de ella instrumento. El hombre no debe inquirir, como ya se ha dicho, por el sentido de la vida, sino comprender que es a él a quien se inquiere. A cada hombre se le pregunta por la vida y únicamente puede responderle a la vida respondiendo por su propia vida; siendo solamente responsable puede contestarle a la vida. De tal modo que la logoterapia considera que la esencia íntima de la existencia humana está en su capacidad de ser responsable (FRANKL, 1991).

Al declararse que el hombre es una criatura responsable y que debe aprehender el sentido potencia de su vida, Frankl (1991) quiere destacar que el verdadero sentido de la vida debe encontrarse en el mundo y no dentro del ser humano o de su sique, como si se tratara de un sistema cerrado. La autorrealización no puede lograrse cuando se la considera “un fin en sí misma”, sino cuando se la considera como efecto secundario de la propia trascendencia (FRANKL, 1991).

El pandeterminismo es una enfermedad infecciosa que los educadores han inoculado en las personas; y esto es verdad también para muchos seguidores de las religiones que aparentemente no se dan cuenta de que así sacan las bases más profundas de sus convicciones. Porque, o bien reconocen la libertad de la capacidad de decisión de las personas a favor o contra Dios, o toda educación es una ilusión. Ambas presuponen la libertad, de no ser así parten de un concepto erróneo (FRANKL, 1991).

El deber de tocar frente a un enfermo creyente puntos de vista religiosos no lo tiene nunca el médico como médico, sino solo como creyente que habla con otro creyente. El derecho de hacerlo lo tiene asimismo solamente en cuanto creyente, puesto que un médico arreligioso en ningún caso está en el derecho de utilizar la religión con fines terapéuticos, como si se tratara de uno de los tantos remedios útiles. Esto sería degradar la religión, convertirla en algo justamente bueno como para servir de medicina. Por más que la religión pueda tener efectos sicoterapéuticos eficaces, su principal motivo no es lo sicoterapéutico. Y aunque, secundariamente, actuara de modo favorable en la salud o el equilibrio síquico, su finalidad no es una curación, sino la salvación del alma. La religión no es ningún seguro con miras a una vida tranquila, a una ausencia de conflictos o a cualquier otra finalidad sicohigiénica. La religión da al hombre más que la sicoterapia... y le exige incluso más (FRANKL, 1995).

Por consiguiente, no se deben sobrepasar los límites de la curación de almas médica e irrumpir en la dimensión sacerdotal, y renunciar a la autonomía de la sicoterapia como ciencia y a su independencia frente a la religión, de modo que no vaya a considerársela como sierva de la teología. Para Frankl (1995) el sentido de la vida, que tantos adolescentes buscan, no puede

dárseles, sino que ellos deben encontrarlo. A una lámina de Rorschach⁵ se le da sentido, y en virtud de la subjetividad de esta atribución el individuo del test (proyectivo) se “manifiesta, se revela”; pero en la no se trata de dar sentido, sino de encontrar ese sentido, pues la vida no es ningún test de Rorschach, sino un cuadro de enigmas. El sentido de la vida no puede idearse, la juventud debe descubrirlo. Además el sentido de la vida no puede producirse, debe encontrarse. Lo que puede producirse es o un sentido subjetivo o una mera sensación de sentido o... el absurdo o sinsentido. Así puede comprenderse que la juventud que no es capaz de encontrar un sentido a la vida, como tampoco de crearlo o inventarlo, procura la manara de refugiarse de su creciente sentimiento de falta de sentido o bien en el absurdo, o en un sentido subjetivo. En tanto que el primero se presenta en un escenario (¡tablas del absurdo!), el segundo se halla en los paraísos de las drogas, máxime los del tipo generado por el LSD⁶.

En el caso de las drogas se corre el riesgo de que la juventud pase por alto el verdadero sentido, los auténticos quehaceres y problemas del mundo real (opuestamente a lo que acontece con las vivencias en uno mismo de un sentido simplemente subjetivo) (FRANKL, 1995).

Según Frankl (1995) el sentido de la vida no ya debe, sino que también puede encontrárselo, y para hallarlo la conciencia guía a la persona. Para decirlo en una palabra: la conciencia es el “órgano del sentido”. Podría definírsele como la facultad de ubicar y localizar ese único sentido que se esconde detrás de cada situación. El desempeño de la conciencia, una vez que se ha hallado ese sentido de la vida, concluye con la captación de una ‘forma’ (Gestalt) y ello en virtud de lo que se llama la voluntad de sentido... como la facultad en estrictamente humano de descubrir formas de sentido no solo en lo real, sino aún en lo posible.

Incluso en el sufrimiento de un cáncer incurable hay que dar a los pacientes la fe para creer que aún el sufrimiento puede tener sentido, no hay que quitar la fe en que la vida entera de un enfermo de cáncer pueda tener sentido. Cuando en el sufrimiento debidamente llevado se logra visibilizar una última posibilidad, por cierto la posibilidad suprema, de encontrar sentido, se está dando no el primero, sino un último auxilio. El enfermo siempre debe tener una actitud

⁵ El test de Rorschach es una prueba en la que la persona debe describir lo que ve en 10 láminas. En teoría los símbolos que se proyectan pertenecen al código genético y a los arquetipos del individuo. Una mariposa, una polilla, un murciélago o una mujer sin cabeza son las respuestas más rápidas e inmediatas para la primera lámina, por ejemplo. Por el contrario, si lo que el paciente ve es una cara de un animal o una máscara puede sugerir paranoia. EL MUNDO. Test de Hermann Rorschach: Y, ¿tú que ves? **El Mundo**. 2013. Disponible en <<http://www.elmundo.es/album/tecnologia/2013/11/08/527c90c863fd3db7058b4580.html>>. Acceso el 22 feb. 2019.

⁶ El LSD es una de las sustancias químicas más potentes que altera el humor. Se obtienen a partir del ácido lisérgico, que se encuentra en un hongo que se desarrolla en el centeno o en otros granos. Los usuarios de LSD llaman una experiencia con esa droga de ‘viaje’, que típicamente dura 12 horas o algo así. Cuando algo sale mal, lo que generalmente ocurre, se le llama “mal viaje”, otro nombre para describir el propio infierno. O que é LSD? Disponible en <<https://www.mundosemdrogas.org.br/drugfacts/lsd.html>>. Acceso el 22 feb. 2019.

positiva religiosa que le hace tener un sentido profundo durante el sufrimiento (FRANKL, 1995).

Frankl (2013) en medio del sufrimiento que pasaba, también en momento de culpa y ante la muerte, luchó por la darle sentido pleno a su existencia:

Frankl se deparó con el sufrimiento profundo, pero él también vio los recursos psicológicos, con la ayuda de las personas que, incluso ante el sufrimiento, de la culpa y de la muerte, pueden luchar por las posibilidades reales de una existencia plena de sentido. El mensaje de Frankl —su fe incondicional en la dignidad de la persona y en el sentido mismo de una existencia, aun cuando se haya tornado muy frágil, y su apelo a la libertad y a la responsabilidad del individuo, para en cualquier situación, e incluso que ésta aún sea aparentemente desprovista de sentido, realizar lo mejor posible—, todo esto habló y habla del ser humano y tiene un efecto aún más verosímil, cuando el mismo Frankl no anunció este mensaje solo dentro de un contexto de un modelo de psicología elaborado detalladamente que puede utilizarse clínicamente, pero que aparentemente también vivió personalmente (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 14, traducción nuestra).

Frankl y Lapide (2013) la religiosidad es la manifestación de la busca de los seres humanos por el sentido de la vida:

La religiosidad es la expresión de la búsqueda humana por el sentido y como expresión de la búsqueda de sentido es también tan poco reductible e indiscutible como la propia búsqueda de sentido. Frankl, primeramente, reconoce el rol legítimo que la religiosidad puede tener o no en la vida del individuo; secundariamente, también le concede históricamente el significado, que le corresponde como expresión de la búsqueda humana por ese sentido y, terceramente, la mantiene fuera de la terapia aplicada, como se indica en relación con la necesaria distancia ideológica del médico y del terapeuta. Limitado a la neutralidad médica Frankl se compromete, por consiguiente, con el reconocimiento de lo que motiva a las personas religiosas, sin valorar psicológicamente su aspiración, o juzgar su contenido como expresión de búsqueda de sentido. En relación con la religión como tal la logoterapia no tiene nada más que decir, y en función de sus propias directivas no estaría autorizada a decir más ni como psicoterapia ni como medicina del alma. Sin embargo, la logoterapia puede (y como la psicoterapia de vez en cuando tiene que hacerlo) tomar al hombre religioso como objeto, y aquí ella puede ir más allá de lo que su propia reflexión sobre la religión: porque ningún modelo psicológico, que se sitúe en el hombre, puede permitirse por mucho tiempo rechazar la búsqueda religiosa del hombre o categorizarla como patología en función de premisas predeterminadas. La historia de las religiones y de los mitos prueba el cuestionamiento continuo del hombre por el sentido. A través del conjunto de su historia mutable esto crea una continuidad: el hombre permaneció un ser, que no se satisface, con vivir, y que también cuestiona constantemente el sentido y la razón de su existencia y acción. Por esto, tal relación tiene un importante significado para la logoterapia, al confirmar la comprensión del hombre de Frankl como un ser que busca el sentido. Por esta razón las aspiraciones del hombre religioso tienen un significado mucho más

importante para la logoterapia que las aspiraciones de la religión como tal. Esto también se clarifica en la generosa definición de Frankl del hombre religioso: en este contexto a Frankl le gusta citar la afirmación de Paul Tillich (1970) para quien “ser religioso significa cuestionar intensamente el sentido de nuestra existencia” (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 20, traducción nuestra).

Frankl (2013) era un hombre creyente; que también ante los golpes del destino (entre ellos los principalmente los tres difíciles años en los campos de concentración de Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering und Türkenheim) no desistió de su fe; y que durante su vida más allá de las fronteras de las confesiones estuvo de acuerdo con representantes de innumerables corrientes religiosas.

El sentido de la vida se capta cuando se yace en el lecho de muerte y se posibilita con la edificación adecuada de la vida individual:

El sentido de la vida (o sea, de la vida individual) se infiere —con tal de que sea en general inferible— solamente cuando se tenga condiciones de aprender una imagen total de nuestra vida. El sentido de la vida se comprende cuando estamos en el lecho de muerte. En el mejor de los casos. Aunque la cuestión general del sentido de la vida como tal tenga un carácter metafórico, su respuesta en el contexto de la logoterapia es muy práctica: el sentido de la vida no está determinado por la epifanía o por la fe, sino que su revelación está posibilitada por la construcción apropiada de la vida individual (FRANKL; LAPIDE, 2013, p. 50, traducción nuestra).

La religión puede dar bienestar psicológico a las personas desde que no sea autoritaria, sino humanística. A ningún joven le gusta sentirse cohibido, humillado, controlado ni reprimido, sino aceptado, libertado y amado. Fromm (1956) diferencia dos tipos de religiones: a) autoritaria y b) humanista.

La religión autoritaria está fundada en el control de los jóvenes razón por la cual la relación con Dios tiene como objetivo hacer que al hombre se le vea como inferior sobre la propia mezquindad. La religión humanística está centrada en el hombre, motivo por el cual el sujeto vive la religiosidad con alegría y en este caso la experiencia mejora la relación consigo mismo (MONDO PSICOLOGI, 2014, traducción nuestra).

Fromm (1956) considera que la religión autoritaria es la definida por el Diccionario de Oxford como el reconocimiento por parte del hombre, de un poder superior e invisible, que domina su destino, y al que se debe obediencia, reverencia y veneración. Los principales elementos de la religión autoritaria, y la experiencia religiosa autoritaria, es el entregarse a un poder que trasciende al ser humano. La virtud esencial de tal tipo de religión es la obediencia, y su pecado sustancial es la desobediencia. A la deidad se le concibe como omnipotente y

omnisciente, contrariamente al hombre se le concibe como insignificante e impotente. La sumisión a esa autoridad todopoderosa es uno de los itinerarios por los que el hombre se fuga de sus limitaciones y sentimientos de soledad. Es el entreguismo a la deidad, las personas pierden su independencia e integridad, como individuos, pero ganan la sensación de estar protegidos por un poder inspirador de miedo del cual del que llegan a ser parte.

Cuando las religiones humanistas son teístas, Dios es el símbolo de los poderes de las personas, que intentan realizar durante su vida, y no un símbolo de dominación y fuerza, que tiene poder sobre ellas. En la religión humanista, el pecado no es fundamentalmente un pecado contra Dios, sino un pecado contra nosotros mismos. Como no hay espíritu de intolerancia ni de odio, en el sentido humanista de la religión, como la compensación de la sumisión está presente siempre en los sistemas autoritarios, la inclinación o tendencia de las personas a violar las normas de la vida se ve con amor y comprensión, no con desdén ni desprecio. La reactividad al sentimiento de la culpa no es el odio hacia sí mismo, sino una motivación a ser mejor (FROMM, 1956).

Para los evolucionistas, como Frazer, la religión da sentido al mundo natural, al intentar dar respuestas a cuestiones tan relevantes como el problema de la muerte, el mal y los valores trascendentales. Entre los azande del Zaire la brujería se la ve como la explicadora de acontecimientos inexplicables (PÉREZ, 2013).

La religión es un apoyo para los jóvenes pues permite que la persona encuentre la fuerza interior que la ayude para superar muchas de las dificultades con las que se encuentra en la vida. Las normas comportamentales religiosas se concentran en las incertidumbres de la existencia, y se evidencian particularmente en épocas de crisis. En algunos casos son las denominadas crisis de la vida, tales como el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la enfermedad y la muerte. En algunas o todas estas ocasiones, en casi todas las sociedades, son motivos importantes para los rituales y ceremonias de tipo religioso (PÉREZ, 2013).

Tres aspectos fundamentales a los que la religión puede dar una respuesta son: a) frustración, b) sufrimiento, c) sentimiento de imposibilidad para resolver paradojas éticas (GEERTZ, 1992).

Las prácticas y creencias religiosas son representaciones que se van moldeando de acuerdo con las experiencias humanas, y tales formulaciones pueden ayudar a los jóvenes a carear o tratar lo que es imprescindible, incierto y, definitivamente, todas las eventualidades generadoras de ansiedad (PÉREZ, 2013).

Las religiones, como sistemas de ritos y creencias, hacen frente a las preocupaciones religiosas, lo que Weber llamó “problemas de significación”, esto es, la contrariedad, el

desconcierto, la frustración, el sufrimiento, el mal, y demás. Esos sistemas de las religiones atacan los problemas con oportunidad, en el momento en que surgen en cada caso particular, cada fracaso de la cosecha, cada muerte, cada conmoción social o adversidad natural, utilizando una u otra arma, que atiende a su propiedad simbólica y tomada del arsenal de la magia o el mito. La misma táctica se usa en actividades menos defensivas de la religión tales como las celebraciones de la solidaridad humana, la prosperidad o la continuidad (GEERTZ, 1992).

Para Mircea Eliade (1991), la experiencia religiosa ayuda a resolver situaciones críticas. La experiencia religiosa es, de hecho, una solución ejemplar para cualquier crisis existencial. La religión no elimina el sufrimiento o la muerte, pero anula las contradicciones entre las formulaciones culturales del sufrimiento y de la muerte. La teodicea es la explicación religiosa para el sufrimiento humano (PÉREZ, 2003).

Toda crisis existencial pone de manifiesto la presencia del hombre y la realidad del mundo: la crisis existencial es, en definitiva, 'religiosa'. En la medida en que el inconsciente sea el resultado de incontables experiencias existenciales, no deja de parecerse a los diversos universos religiosos. La religión es la solución paradigmática de toda crisis existencial porque se la cree de origen trascendental y, por ende, se le valora como revelación recibida de otro mundo, transhumano. La solución religiosa no solamente resuelve la crisis, sino que al mismo tiempo deja la existencia 'abierta' a valores que ya no son particulares y contingentes, lo que permite así a los jóvenes la superación de las situaciones personales y acceder al mundo del espíritu (VILAR, 2013).

Por tal motivo el hombre es *homo religiosus*. Está sometido a la precariedad y contingencia de su vida, está abierto siempre al ser, al crecimiento, al desarrollo, a la vida. El hombre se pone entre la eternidad y la muerte. Por tal razón está hambriento de significación ontológica. La búsqueda de sentido, percepción y simbolización de lo sagrado, acompaña al hombre desde su mismo origen como tal (VILAR, 2013).

La conciencia de un mundo real y con un sentido está estrechamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, la mente humana aprendió la diferencia entre lo que se revela como real, poderoso, rico y significativo y lo que no se revela como tal, esto es, el caótico y peligroso flujo de las cosas, sus aparecimientos y desaparecimientos fortuitos y sin sentido. Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, y no un estadio en la historia de la conciencia. Un mundo con sentido —y el hombre no puede vivir en el caos— es el resultado de un proceso dialéctico al que se le puede llamar manifestación de lo sagrado. La vida humana adquiere sentido al imitar los modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturales (ELIADE, 1989).

Las religiones son medios que hacen que la persona se adapte, pues minimizan la angustia y la inseguridad que experimentan las personas. Al funcionalismo de Malinowski se le ha denominado biosicológico, justamente porque, según esta perspectiva, las instituciones surgen y existen para satisfacer las necesidades biosíquicas de las personas. Él se refería a la magia y la religión como adaptaciones culturales que reducen la ansiedad. Malinowski (1948) llega a afirmar que “La tensión de las necesidades instintivas, las fuertes experiencias de la emoción, conducen, de una u otra suerte, al culto y al credo. ‘El deseo insatisfecho es el mutuo hontanar del Arte y de la Religión’”.

El matrimonio monogámico ha existido siempre en todas las sociedades humanas: la moderna antropología enseña eso en contra de las antiguas y fantásticas suposiciones de la ‘promiscuidad’, frecuente en gais, y el “matrimonio en grupo” o poliamor. Al dar al matrimonio monogámico un sello de valor y santidad, la religión ofrece un nuevo don a la cultura de la gente. Y ello conduce a considerar las dos grandes necesidades humanas de la procreación y la nutrición (MALINOWSKI, 1948).

El llamado *materialismo cultural* de Marvin Harris (1980) dice que determinadas creencias de corte religioso, que en un primer momento pueden parecer totalmente irracionales, componen, efectivamente, adaptaciones sistémicas, como es el caso de la interdicción de comer carne de vaca o el tabú musulmán y judío de comer carne de cerdo (PÉREZ, 2013).

Una de las formas de la religión es la quienes cultivan vida interior espiritual a través de la acción extraordinaria en Dios en cada momento, la corporalidad, la afectividad y la emotividad. Los movimientos pentecostales y carismáticos, los grupos de sanación y las experiencias de la Nueva Era, albergan este tipo de religiosidad. En Latinoamérica 7 de cada 10 protestantes es pentecostal y 1 de cada 10 católicos es carismático. Aumentan las denominadas “posesiones diabólicas” y las oraciones de liberación y exorcismo. Y un al to porcentual de personas mezclan creencias esotéricas y cristianas. La religiosidad emocional, con sus grandes espectáculos coreográficos, curaciones a la hora, música pegajosa... sirven para indicar una nueva forma de vivir la religión. Tal religiosidad recurre, frecuentemente, a sugestionar a las masas y a una explicación trascendental de la inmanencia (ARBOLEDA, 2017).

Campbell (1990) dice que lo que se busca es un sentido para la vida. Sin embargo, él piensa que lo que se está procurando es una experiencia de estar vivo, de tal forma que nuestras experiencias de vida, en el plano puramente físico, tengan resonancia en el interior de nuestro ser y de nuestra realidad más íntimos, de modo que realmente sintamos el éxtasis de estar vivos.

La tensión de la transitoriedad de la gente es la que hace indagar y caminar siempre, la que permite la mantención de una conciencia aguda de la condición de itinerantes como peregrinos del Absoluto. Y es la cuestión del sentido de la vida y de la transitoriedad de la existencia la que lleva a la búsqueda de un sentido último. La transitoriedad, por lo tanto, abarca los conceptos de mortalidad y temporalidad como desafíos a nuestra actitud frente a la vida y al sentido de nuestras propias vidas. El que la gente siga consciente de la mortalidad le impide fijarse en la provisionalidad de las cosas y en los hechos de la propia vida. La esclavitud de la cotidianidad y el absolutismo de las tareas aparecen como ridículas ante la mortalidad en la caducidad de la vida. La posibilidad de existir da la posibilidad de que la gente se haga consciente de su mortalidad y de lograr el verdadero significado de la vida, se debe comprender cada momento como irrecuperable, pues es solamente por lo que el hombre es finito que cada momento cuenta (MORAES, 1988).

Wendel y Martoni (2005) al interrogar a los jóvenes brasileños por la “satisfacción con sus vidas”, el 87% de los hombres y el 81% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la familia; el 80% de los hombres y el 67% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la sexualidad; el 76% de los hombres y el 66% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la salud física; el 71% de los hombres y el 62% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por las amistades; el 69 de los hombres y el 55% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la apariencia física; el 63% de los hombres y el 57% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la capacidad de tomar decisiones; el 68% de los hombres y el 63% de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la casa en que viven; el 49% de los hombres y el 49 de las mujeres están muy satisfechos con la vida por la relación con el amor; el 59% de los hombres y el 57% de las mujeres están muy satisfechos por la educación escolar que recibieron; el 59% de los hombres y el 51% están muy satisfechos con la vida por la manera como pasa el tiempo libre; el 27% de los hombres y el 28% de las mujeres están más o menos satisfechos con la vida por la posibilidad de trabajo que tienen hoy.

La institución de la familia es la que mayor satisfacción da a los jóvenes, se concluye que la familia se posiciona como el primer lugar donde ellos encuentran significado para sus vidas. Investigaciones sociológicas revelan que la familia, además de contribuir con la formación del individuo, también ayuda enormemente en la estabilización de su personalidad, esto es, ella da unidad y coherencia a la personalidad, lo que permite la creación de la identidad personal. En ese proceso, el grupo familiar puede formar personas más o menos resistentes a los cambios o grandes transformaciones (FARAONI; CARVALHO, 2014).

El proceso de socialización desencadenado por la familia ayuda a cristalizar ciertos hábitos, a fijar un patrón de comportamiento y algunas nociones de lo que es cierto o errado, justo e injusto, permitido o prohibido. La familia es, en ese sentido, una especie de hilo conductor de los valores sociales, como el respeto a la autoridad o a las tradiciones. Ella ayuda al individuo a interiorizar las normas y los valores sociales, lo que facilita su adaptación a la sociedad. Al mismo tiempo, ese proceso hace a las personas flexibles, aptas para encarar determinados cambios que van a presentárseles en el transcurso de la vida (FARAONI; CARVALHO, 2014).

Al asimilar los valores sociales y aprehender las normas o las reglas generales del comportamiento social, el individuo es moldeado por las instituciones sociales, que, así, revelan su importancia para la sociedad. Su comportamiento social, conformado por las instituciones, también se institucionaliza y, al mismo tiempo, refuerza el poder y alcance de esas instituciones (FARAONI; CARVALHO, 2014).

En 2010, un estudio estadístico sobre la juventud de Minas Gerais, revela que en Juiz de Fora el 34,0% de los jóvenes hombres, entre 15 y 18 años, está en alto grado de vulnerabilidad social, los jóvenes del barrio Vila Olavo Costa de la ciudad presentan un índice de vulnerabilidad juvenil del 31,1%.

En el barrio Vila Olavo Costa, los motivos de la vulnerabilidad en datos cuantitativos son: I. desempleo (11%); II. Ocupación en la informalidad, por ejemplo: vendedores ambulantes de dulces (8,0%); III = I + II: déficit de empleo formal (19%); IV. Inactivos, no estudian (12,2%); v. Desempleados que no estudian (3,8%); VI = IV + v: Jóvenes que no estudian ni trabajan (16%); VII = I + II + VI - v = III + IV: índice total de vulnerabilidad juvenil (31,1%) (FJP, 2018).

Los motivos son de la vulnerabilidad de los jóvenes de Juiz de Fora son: I. desempleo (9,9%); II. Ocupación en la informalidad, por ejemplo: vendedores ambulantes de dulces (17,0%); III = I + II: déficit de empleo formal (26,9%); IV. Inactivos, no estudian (7,1%); v. Desempleados que no estudian (3,7%); VI = IV + v: Jóvenes que no estudian ni trabajan (10,8%); VII = I + II + VI - v = III + IV: índice total de vulnerabilidad juvenil en Juiz de Fora (34,0%) (FJP, 2018).

Es en estas circunstancias de vulnerabilidad social juvenil que las instituciones religiosas ayudan abren espacios a poblaciones juveniles a encontrar un significado para sus vidas, para evitar que sus proyectos de vida juveniles vayan a caer en la drogadicción o la delincuencia.

La angustia a quedar por fuera del mercado laboral y la angustia a morir violentamente hacen que los jóvenes busquen sentido:

El miedo a quedarse por fuera” (proveniente de la inseguridad para planear el futuro profesional frente a un mercado de trabajo restrictivo y mutante) y, por otro, “el miedo a morir de forma violenta” (proveniente de la experiencia de vivenciar precozmente la muerte de amigos, primos y hermanos) pueden producir una intensificación de la búsqueda de recursos sobrenaturales tanto para encarar los obstáculos de la inserción social como para darle sentido a la vida. Tal búsqueda no está libre del comunismo, del modismo, del individualismo o de la simplemente alienación de la sociedad. En esta misma búsqueda, también puede predominar la afirmación de la ética, de la ecología, de la paz y de la pertenencia como lugar de inclusión social (NOVAES, 2006, p. 106, traducción nuestra).

Al hablar del sentido de la vida, se debe hablar también del suicidio, en Brasil, en general, es un fenómeno bastante complejo, de fuerte impacto subjetivo y colectivo, que sucede por convergencia de factores de riesgo culturales, sociales, síquicos y genéticos, los que combinan con experiencias de pérdida y trauma.

Cada año hay en el mundo aproximadamente 800.000 muertes suicidas, lo que significa una muerte cada 40 segundos. Entre los jóvenes (15-29 años) es la segunda causa de muerte global, de acuerdo con las estadísticas de la OMS (Organización Mundial de la Salud). El suicidio no es común hasta los 15 años de edad, pero su prevalencia aumenta en la adolescencia. En el mundo, adolescentes del sexo masculino tienen mayor probabilidad de darse muerte que las adolescentes del sexo femenino. El suicidio, sin embargo, no es menos importante entre la población femenina, representa la principal causa de muerte entre chicas de 15 a 19 años y la tercera en chicos del mismo rango de edad (PATTON, 2009, *apud* RICHTER; HILLESHEIM; LIMA, 2019).

Las tasas de suicidio en Brasil han aumentado, al pasar de 4,4% por cada 100.000 habitantes en 1980 a 5,8% en 2016. Eso sucede a costa del incremento en las tasas del fenómeno en la población masculina. Se registraron cuatro óbitos masculinos por cada óbito femenino por suicidio en 1980 y 5,4 en 2006. En Brasil, las variaciones regionales son expresivas, y en algunas localidades, como el interior de Rio Grande del Sur, los índices se asemejan a lo de los países del Este Europeo (BOTEGA, 2014, *apud* RICHTER; HILLESHEIM; LIMA, 2019).

La adolescencia es un período de transición en que el individuo es especialmente vulnerable a reaccionar con actitud suicida en respuesta a conflictos. Historial de adopción, homosexualidad, bisexualidad o el cuestionamiento de la orientación sexual, historial de abuso sexual, depresión y otros trastornos psiquiátricos, estrés postraumático, abuso de sustancias y uso patológico de internet están entre los factores de riesgo para el suicidio entre adolescentes. Además, los adolescentes son más influenciados por exposición mediática que los adultos y

pueden imitar comportamientos vistos en la televisión, con potencial para epidemias de suicidio cuando el asunto se expone (SHAIN, 2016 apud RICHTER; HILLESHEIM; LIMA, 2019).

En el 2010, en Brasil, se suicidaron 384 hombres y 224 mujeres para un total de 608 suicidios de niños y adolescentes entre los 10 a 19 años. En el 2010 los suicidio fueron de 489 hombres y 217 mujeres para un total de 706 suicidas. Durante el 2015 los suicidios de hombres llegaron a 593 y de mujeres a 261 para un total de 854. Por tanto, la epidemia de actitud suicida va en aumento año tras año, de acuerdo con el SIM (Sistema de Informaciones de Mortalidad).

Según el mapa de violencia, la participación del Suicidio en total de óbitos de niños y adolescentes aumentó de 0,2% en 1980 a 1% en 2013, en Brasil. En ese periodo, fue la segunda causa que más creció, atrás apenas de los homicidios (WAISELFSZ, 2015, apud RICHTER; HILLESHEIM; LIMA, 2019).

Abasse *et al* (2006) concluyeron en su estudio que, a pesar de que la mortalidad por suicidio en adolescentes haya sido baja en Minas Gerais, menor de 5 por 100.000 habitantes, el rango de edad de 10 a 19 años representó 16,2% del total de internados en el Sistema Único de Salud (SUS) derivadas de tentativas de suicidio. El Estado reprodujo, tanto para las tentativas de suicidio, cuanto para el acto consumado, la realidad de distintos países. Las tasas de internación fueron más altas entre las jóvenes, en una de tres para cada hombre joven, la intoxicación es el medio más utilizado para la tentativa de cometer suicidio en ambos sexos, principalmente por parte de las mujeres. Estos datos sugieren la facilidad de acceso al medio, principalmente en el caso de las medicaciones. Eso nos remite a una característica importante de la solución inmediata para los conflictos emocionales. Se cree que hay remedio para todo. Así, se observan la banalización y el uso indiscriminado de medicamentos, entre ellos, los antidepresivos y ansiolíticos. Los resultados muestran también que los adolescentes másculos presentaron riesgos más elevados de muerte a lo largo de los años, con una tasa de mortalidad, en promedio, de aproximadamente dos veces mayor que el femenino. El principal medio utilizado para la conclusión del acto suicida, tanto por hombres como por mujeres, fue el ahorcamiento, seguido por el estrangulamiento o sofocamiento, lesiones con arma de fuego en hombres e intoxicación en mujeres.

El suicidio es un fenómeno que sufre la interferencia de factores individuales, ambientales, sociales. Sea en la forma de tentativa o de acto consumado expresa un dolor emocional que el sujeto considera que es interminable, intolerable y cree no tener la capacidad de sobrellevar la misma. Ese fenómeno desafía a todos: padres, educadores, profesionales de la salud, como también, el campo de las ciencias humanas y sociales. No bastan médicos, enfermeras y sicólogos para mejorar la calidad de las atenciones. Se hace necesario que

profesionales de la salud y de la educación emprendan un trabajo interdisciplinario. Tornase esencial ir más allá de los aspectos curativos, es imprescindible que se consiga alcanzar la dimensión de la prevención. Pues, solo así, será posible estructurar una atención que abarque no solo a los adolescentes que intentaron suicidio o manifestaron comportamientos de riesgo. Buscar estrategias que puedan minimizar las situaciones o vivencias estresantes, en especial, las que se relacionan con la familia y la escuela son fundamentales, pues esos espacios pueden funcionar como factores de riesgo, pero también pueden actuar como factores de protección. La sensibilización y la capacitación de profesionales para asistir a este grupo etario y la organización de una red de asistencia efectiva son primordiales para el alcance de dicho objetivo (ABASSE et al 2006).

El aumento de casos, especialmente, entre niños y adolescentes, preocupa a especialistas y desafía las políticas públicas. Datos del Ministerio de Salud de Brasil sobre daños autocausados voluntariamente —término acuñado por el Código Internacional de Enfermedades— señalan que los registros doblaron en Juiz de Fora entre 2006 y 2015. Fueron 15 episodios de autodestrucción en 2006 contra 31 en 2015. El porcentual es superior al número de casos registrados en el Estado de Minas Gerais en el mismo periodo, cuyo aumento de insucesos de esta naturaleza fue de 30% (ARBEX, 2018).

Una estadística hecha con exclusividad por la Policía Militar, por petición de la Tribuna, confirma la tendencia de crecimiento local. Si en 2016 se presentaron 20 óbitos por autodestrucción en Juiz de Fora, los datos muestran que, en 2017, el número llegó a 31. Este año, hasta el 17 de junio, el número de suicidios ya suma 18, el más reciente ocurrió en la madrugada del último domingo, cuando una universitaria de 19 años saltó del sexto piso de donde moraba. Y no fue el único episodio entre estudiantes. Hace poco más de un año, un chico de 20 años, también universitario, se tiró de la residencia estudiantil donde vivía (ARBEX, 2018).

Los números también aumentaron en relación a las tentativas suicidas: mientras en el 2016 fueron 65 tentativas, el año siguiente llegaron a 97 en la ciudad. Solamente en el los cinco primeros meses de 2018, fueron 44 (ARBEX, 2018).

Las tentativas, sin embargo, pueden ser incluso mayores, ya que uno de los problemas es la no notificación de las tentativas. Como afecta más a las clases media y alta, la tendencia es que la verdadera causa de muerte se enmascare y encubra. “El suicidio no está relacionado con la miseria o a condiciones desfavorables de vida, sino a la falta de ganas de vivir, se presenta en las clases A y B”, indica la Magister y Doctora en Filosofía del Instituto de Filosofía y

Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Viviane Mosé (ARBEX, 2018).

Autora del libro *Nietzsche hoje: o abismo civilizatório*, Mosé discute la crisis de afectividad en la que los individuos están sumergidos, preocupados por los efectos de esa crisis junto con la población infantojuvenil. “El suicidio es la lectura que hago de que hay una crisis civilizatoria, porque hay dos cosas que no se llevan bien. Es impresionante la inversión financiera, intelectual y humana hecha hoy en medicina —con la operación del corazón de un bebé dentro del útero de una madre— para que ese mismo niño, a los 10 años, aparezca en los índices de autodestrucción. Hoy, las cinco enfermedades que más matan en los Estados Unidos matan menos que el suicidio entre niños y adolescentes de 8 a 14 años. Estamos hablando de un fenómeno cultural contra el cual necesitamos luchar, pues las personas necesitan acordarse de que la vida vale. Estamos hablando de un fenómeno cultural contra el cual necesitamos luchar, pues las personas necesitan acordarse de que la vida tiene valor. Está faltando viento, alegría, diversión, plantas, vida al lado de afuera, y eso es mucho más antiguo que el internet. No hay más intimidad entre padres e hijos, porque, incluso cuando están presentes, los padres están cada uno con su celular, en universos distintos y muy distantes. Entonces hay una soledad profunda. Los niños no se mutilan en las favelas, sino en la zona Sur”, dice Mosé (ARBEX, 2018).

Estadística del sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz, coordinador del “Mapa da Violência no Brasil”, señala que, entre 2000 a 2015, los suicidios aumentaron 65% de los 10 a los 14 años y 45% de los 15 a los 19 años. La prevalencia entre jóvenes ha hecho que los profesionales de la salud se vean ante el desafío de ocuparse de un fenómeno que sucede cada vez más precozmente y para el cual aún se buscan respuestas. “La gente necesita hablar sobre este asunto. Por ser la segunda causa de muertes entre adolescentes, eso ha llamado mucho nuestra atención. ¿Por qué niños y adolescentes están enfermando a ese nivel? No sé si tengo una respuesta definitiva, pero hay algunos factores que están contribuyendo, por ejemplo, con la adopción de comportamientos de riesgo, tales como el uso cada vez más temprano de sustancias psicoactivas (alcohol y otras drogas). El licor por sí solo ya es un factor de riesgo muy importante, porque aumenta la impulsividad, además de funcionar como un gatillo para la ansiedad y hasta incluso para la depresión. La impulsividad es un rasgo que está directamente relacionado con el riesgo del suicidio, lo que hace la intervención muy difícil. Además, en el perfil de una persona con ideación suicida, la falta de flexibilización ante la resolución de un problema y la dificultad de pensar en otras posibilidades también son agravantes”, señala la siquiatria de infancia y adolescencia Márcia Fávero de Souza (ARBEX, 2018).

La religiosidad y la espiritualidad también están entre los principales factores de protección para el suicidio, para los trastornos psiquiátricos, depresivos, además del uso del licor y otras drogas, según el psiquiatra Alexandre Rezende. “Estudios confirman que estar en un grupo religioso tiene un diferencial con relación a estar solo en un grupo social. La cuestión religiosa es uno de los principales factores de protección para el suicidio, mucho por la cuestión del valor, de soporte que eso da, por la posibilidad del rescate de la esperanza”, dice (ARBEX, 2018).

La filósofa Viviane Mose dice que “la única cosa que puede hacer que una persona quiera vivir es la alegría”. Para ella, Brasil necesita invertir en arte y cultura. “La inversión en arte es política número uno en el mundo o no tendremos mundo”, enfatiza. Viviane también defiende el protagonismo juvenil, a través de la educación, como una forma de cambiar el rumbo del país. “Nosotros muestra que la escuela pública se está cayendo a pedazos y cree que hacer crítica es hacer política. Pero política es creación de un nuevo mundo. Hacer política es afirmar. Responsabiliza a nuestros medios de información que son del mundo viejo”, comenta, al defender, aún la necesidad de la retomada de la familia como un lugar protección efectiva, ya que la escuela no puede asumir una función que no le corresponde, pues no tiene condición de formar afectivamente a un niño.

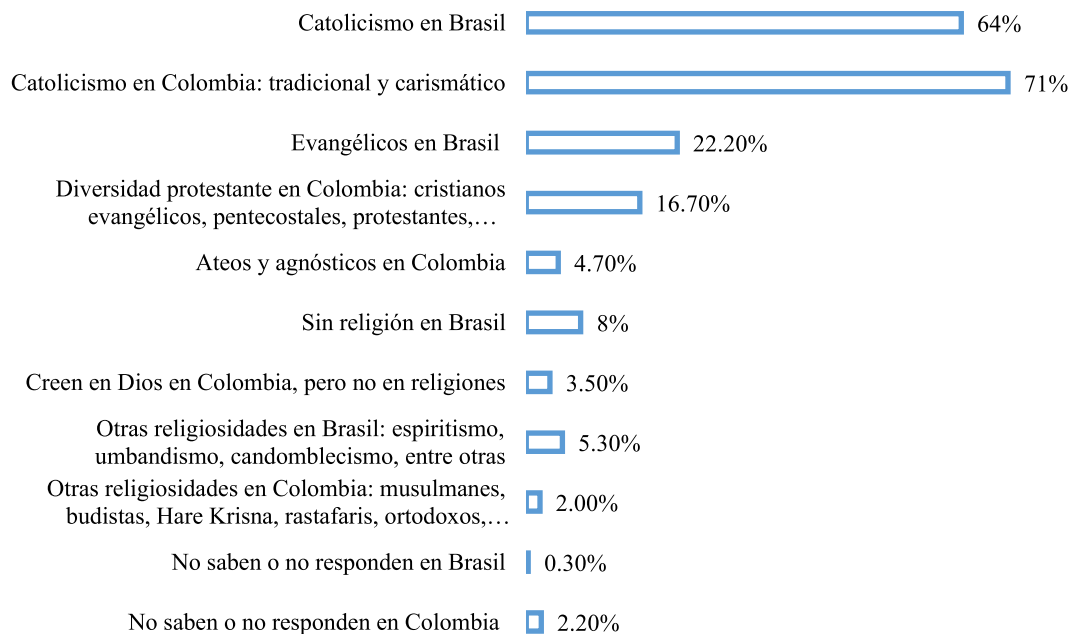
Familia es un grupo en el que los unos se ayudan a los otros, se protegen, dan cariño, independientemente de su formación. El niño necesita de la familia, de un grupo en el que ella se sienta seguro. Hoy, sin embargo, quien manda en la casa es el niño, por eso él se mata, porque el niño puede mandarse a sí mismo. Nadie está presente. El hecho es que estamos sin vida. Falta experiencia física. Compramos medicación psiquiátrica para vivir. La industria farmacéutica invierte y agradece (ARBEX, 2018).

Para la periodista Eliane Brum, no es posible desvincular toda enfermedad de la época en que ella se da. Es en el hecho de que a lo largo de las diversas épocas ya hubo otras respuestas posibles, otras respuestas compatibles con seguir viviendo, que podemos construir reflexiones que nos saquen de la repetición que acaba tratando como problema exclusivamente individual lo que es también producción social. El drama del suicidio no debe encararse como un problema individual del adolescente y su familia. El desafío que el suicidio impone a la sociedad es lograr construir una respuesta que no sea la brutalidad de acabar con su propia vida. Si hay una posibilidad en ese momento es la de que el desespero de ver adolescentes muriendo hizo que se rompiera el silencio sobre el suicidio.

3 APROXIMACIONES Y DISTANCIAMIENTOS ENTRE LA JUVENTUD DE COLOMBIA Y BRASIL

En éste último capítulo se analizará comparativa y cuantitativamente las religiones de ambos países, después se reflexionará sobre el sentido sociológico de la religión; religión, juventud y el sentido en el nuevo milenio y se acabará con las vivencias tenidas con jóvenes de segundo año de enseñanza media de ambos país: Bogotá, Colombia y Juiz de Fora, Brasil. Vivencias que se tuvieron de tres Instituciones de Educación Distrital (IED) de la capital de la República de Colombia y tres Escuelas Estaduales de Educación de Juiz de Fora: Institución Educativa Distrital José Asunción Silva; Institución Educativa Distrital El Morisco e Institución Educativa Distrital Laureano Gómez de Bogotá; Escuela Estadual de Educación Duque de Caxias y Escola Estadual Nyrce Villa Verde Coelho de Magalhães; Instituto Estadual de Educación de Juiz de Fora.

Gráfico 3 – Religiones en Colombia y Brasil



Fuente: Beltrán (2012) y IBGE (2012).

Como puede apreciarse el catolicismo conserva su hegemonía y mayoría en ambos países, en Colombia (70.90%, que el sistema aproxima a 71%) hay más, cuantitativamente, católicos que en Brasil (64%). Los evangélicos en Brasil (22.20%) son más que la toda la

diversidad protestante en Colombia (16.70%). Los ateos y agnósticos, sin medición estadística en Brasil, son 4.7% en Colombia. Los sin religión de Brasil (8%) son más que los que creen en Dios, pero no en religiones en Colombia (3.5%). Las otras religiosidades en Brasil son más (5.3%) —entre las que están los espiritistas, los umbandistas y los candomblecistas—, que las otras religiosidades de Colombia (2%) entre las que están minorías como la musulmana, los budistas, los ortodoxos católicos, Hare Krisnas, rastafaris, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día. Los que no saben o no responden son más en Colombia (2.2%) que en Brasil (0.3%).

3.1 Sentido sociológico de la religión

También se aborda en esta disertación la importancia de los grupos socioculturales y religiosos en la conformación de las sociedades y como ellos intervienen en la política, la democracia y el ejercicio de la ciudadanía.

Las clases dominantes siempre han ejercido supremacía económico-política a través de la devoción popular en santos para justificar la desigualdad entre ricos y pobres:

En relación con el catolicismo popular, se puede afirmar que las clases dominantes en Brasil, principalmente en el área rural, se utilizaron de buena fe a los campesinos para ejercer una dominación política y económica. En la década de 1980, se exhibió una novela que obtuvo gran audiencia en la televisión brasileña, llamada “Roque Santeiro”, escrita por el dramaturgo Dias Gomes. En ella, el personaje Siñoziño Malta un latifundista (al que se le llama ‘coronel’), se valió de la creencia popular en los santos para justificar su dominación política en el interior de Bahía. Por ese motivo, la novela había sido censurada durante la dictadura militar. Los llamados “coroneles” decían que el pueblo debería siempre rezar y ser devoto de los santos, pues solamente así alcanzaría el paraíso de los cielos, pues aquí en la Tierra hay unos que nacieron ricos y otros pobres y no hay como mudar esa situación (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 308, traducción nuestra).

Las religiones de matriz africana —candomblé y umbanda— son religiones, principalmente, que de hombres y mujeres de color heredaron hasta hoy día de sus ancestros como patrimonio inmaterial, cultural, espiritual:

El candomblé y la umbanda, a su vez, son religiones esencialmente constituidas por negritudes, a pesar de que hay no negros entre sus adeptos. Algunos estudiosos de la cultura negra afirman que, con la necesidad de que los africanos y sus descendientes mantuvieron sus culturas en Brasil, hubo la reterritorialización de costumbres y creencias en el espacio de los terrenos del candomblé y la umbanda. Era una especie de recurso de supervivencia, pues

tratados con base en tortura, el terror a la esclavitud, no les quedaba otra cosa que sus creencias, valores y costumbres. Hoy, su permanencia en el territorio brasileiro, incluso como expansión, demuestra que, a pesar de que sea un mundo globalizado y tecnológico, esas creencias tienen fuertes raíces culturales y representan la expresión de resistencia y lucha contra el racismo todavía presente en la sociedad brasileira. En este sentido, estas expresiones de religiosidad proponen para todos nosotros que, o viviremos en una sociedad multicultural, en que todos respeten las diversidades humanas, o sucumbiremos a los totalitarismos, intolerancias y racismos (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 309, traducción nuestra).

La expansión del pentecostalismo y neopentecostalismo no es únicamente por la manipulación e influjo en las mentes de necesitados e iletrados, sino también porque se hacen ver como la alternativa para la reconstrucción y recuperación de la ciudadanía. Además se valen de sus poderosos medios de telecomunicación, radiodifusión y prensa para hacer proselitismo religioso, por ejemplo, A Folha Universal da IURD y el canal Record de la IURD, también la Revista Graça y el periódico Show da Fé de la Iglesia Internacional da Graça de Deus y el canal Band... Opuestamente a la Iglesia católica, los evangélicos tienen contacto directo con sus pastores, hay consolación para los que sufren, recuperan la dignidad ciudadana en ambientes sociales en que impera la pobreza

El crecimiento de los pentecostales no se debe simplemente a la dicha manipulación promovida en las mentes de los “ignorantes y pobres”. Desde la década de 1980, ellos se presentan en la sociedad brasileira, que vive una profunda crisis social, como agentes que ofrecen una solución para la ausencia de ciudadanía y nos hacen entender como algunos brasileiros enfrentan sus problemas materiales y emocionales inmediatos. Pero, ¿cuáles son los elementos y mecanismos que contribuyen con la conversión pentecostal y, en consecuencia, su crecimiento numérico? Los principales son: los pentecostales atraen sus futuros fieles a través de los poderosos medios de comunicación que tienen en sus manos; diferentemente de la Iglesia católica, hay un acceso directo a los pastores; hay una permanente consolación de los afligidos; ellos producen, de hecho, una dignidad ciudadana en un espacio de pobreza como las favelas, periferias, etc.; ellos ocupan espacios donde casi no existen instituciones como escuelas, asistencia social, en suma, el Estado; también se tornan un recurso de recuperación familiar (contra el alcoholismo contra las drogas, etc.) y, finalmente, se le presentan a la población más necesitada como alternativa a la falta de ciudadanía (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 310, traducción nuestra).

El pentecostalismo, en general, actúa en donde la Iglesia Católica Apostólica Romana ha descuidado su apostolado, por déficit de sacerdotes. Sacan a muchos drogadictos del submundo de los estupefacientes y la delincuencia, aunque pareciera parecer paradójico, pues hay también traficantes evangélicos en las favelas de Rio de Janeiro, conocidos como

narcopentecostales (SOARES, 2019) que han creado el caos y el terror entre terreros del candomblé y la umbanda.

Otra característica importante del papel de los pentecostales es el hecho de que sacan a muchos jóvenes de la influencia del tráfico de drogas. Lo interesante es que su éxito viene también de hecho de que el tráfico perdona a quien entra en la Iglesia. Incluso también porque, los pentecostales no quieren saber del pasado del joven, ellos no representan riesgos para el tráfico pues no van a ‘alcahuetear’ a nadie (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 310, traducción nuestra).

La Teología de la Liberación fue una reinterpretación del catolicismo en Latinoamérica desde un enfoque emancipador marxista, que toma como destinatarios a los pobres, los cuales deben rebelarse antes la explotación y las injusticias del capitalismo, tal como hizo Cristo que se sublevó contra la opresión de las clases vilipendiadas y marginadas de la sociedad. En Brasil fueron las Comunidades Eclesiales de Base que se dedicaron a la defensa de los derechos humanos en tiempos dictatorio-militares.

Finalmente, la Teología de la Liberación significó una nueva interpretación del catolicismo en América Latina. El sociólogo Löwy (1999) describe que, a partir del Concilio Vaticano II, algunos obispos y religiosos cristianos inician un proceso de reinterpretación de los preceptos bíblicos en conjunto de la adopción de ideas marxistas. El autor afirma que se operó —a partir de los encuentros de obispos latinoamericanos, en Medellín (Colombia, 1968) y, después, en Puebla (México, 1979)— una preocupación con los destinos de los pobres en América Latina. Este sector de la Iglesia católica asume la idea de que los pobres se deben rebelar contra las injusticias y la explotación capitalista. En Brasil, la expresión máxima de esa idea se concretizó en las Comunidades Eclesiales de Base (las CEB). Tales entidades tuvieron un papel importante en la defensa de los derechos humanos en la época de la dictadura militar y en el proceso de redemocratización. Es interesante notar, en las palabras de Frei Betto, la reinterpretación, en términos políticos, por ejemplo, de la muerte de Jesucristo. Según él, Jesucristo no murió enfermo en la cama, triste y amargado. Él murió crucificado. En la época del Imperio Romano, a quienes se crucificaban, generalmente, era presos políticos, aquellos que combatían a los opresores romanos. Frei Betto, así como los demás defensores de la Teología de la Liberación, deduce que, de ahí, que es tarea de los cristianos luchar por el fin de la pobreza y las injusticias, siguiendo el ejemplo de Jesucristo en la lucha contra los opresores (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 311, traducción nuestra).

3.2 Religión, juventud y sentido en el nuevo milenio

La religiosidad —disposición para seguir la religión propia y unirse a los asuntos sacros— es basilar para el significa de la vida de la gente, pues la mayoría de los jóvenes creen en Dios.

Más que religión en sí, la religiosidad es muy importante para el sentido de vida de los grupos e individuos. Se entiende por religiosidad una cualidad del individuo que se caracteriza por la disposición o tendencia del mismo para seguir su propia religión o a integrarse a las cosas sagradas. Por lo tanto, hay religiones organizadas en iglesias, cultos y otros tipos de instituciones y está la religiosidad de los individuos. Esa diferencia es muy determinante cuando observamos la expresión de religiosidad entre los jóvenes. En una investigación del Instituto de Estudios de la Religión (ISER) de 2001, se verificó que entre 800 brasileños, con edades entre 15 y 24 años, 98% de ellos respondieron que creen en Dios. Se trata de una gran mayoría, capaz de poner en cuestión cualquier escepticismo en relación con la religiosidad de esa generación de jóvenes (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 314, traducción nuestra).

Esa investigación dirigida por la socióloga Regina Novaes, de la UFRJ. Para Novaes esos números son sorprendentes. En una entrevista dada al Cuaderno B, do Jornal do Brasil, ella afirmó que:

Los jóvenes están en la búsqueda de la religión. Creer en una cosa que se coloca de una manera fuerte para esta generación. Existen ateos que creen en Dios. Es una cosa increíble. Ellos creen en todo. Todos los ítems tuvieron un porcentual alto. Por ejemplo, más del 30% cree en *orishas*, una tasa mucho más alta que los que declararon ser del candomblé (1,8%). Lo que es sorprendente es que, entre los jóvenes que dijeron que les gustaría buscar alguna religión (32%), la que más atrae su curiosidad es la evangélica (32%), seguida del espiritismo (23,3%). Los jóvenes necesitan de eso. Lo que se esperaba es que, a partir del desarrollo de la ciencia y del avance tecnológico, estas explicaciones fueran a surgir. Pero eso no ha sucedido. Las personas siguen buscando un sentido de vida y una forma para manejar sus angustias y sufrimientos (NOVAES, 2001, traducción nuestra).

Los jóvenes siempre se están preguntando por el porvenir, desean luces sobre el significado que tiene la vida para ellos. Se angustian por el mercado laboral y los estupefacientes.

Esta última constatación revela el hecho de que los jóvenes, todo el tiempo, están preocupados por el futuro, quieren una explicación para el sentido de la vida. Para esta generación, el futuro, el mercado del trabajo y las drogas son factores de sufrimiento. La religiosidad ayuda a hacer esto soportable. Ante la competición del mercado de trabajo, que es muy dura y, consecuentemente,

crea muchas angustias, solamente el acceso a la información tecnológica y científica no alivia el sufrimiento (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 315, traducción nuestra).

Novaes (2001) afirma, también, en la misma entrevista, que todas las religiones forman grupos de jóvenes y que eso es muy positivo, pues, es un lugar de intercambios, en el cual el tiempo libre se asocia a la religión: “El joven necesita de grupo, necesita encontrar una identidad. El joven y el aislamiento no se ponen de acuerdo. En tales grupos, ellos comparten sus angustias y encuentran ese sentido para la vida” (traducción nuestra).

La religiosidad da a los jóvenes nociones sobre lo que significa la vida, la sociedad, su porvenir, su hoy y su pretérito, no está limitada a la creencia personal, ni al culto, ni a los dioses. La religiosidad hace que se adopten normas comportamentales y puede secundar en la liberación y ruptura de las cadenas de ausencia de injusticia y explotación socioeconómica:

Al contrario de lo que aparece en el sentido común, y también con las nuevas tecnologías que seducen a esa nueva generación, la religiosidad brinda a los individuos concepciones sobre la vida, la sociedad, su pasado, presente y futuro, que no se restringe a la creencia individual, al culto a los dioses, o a Dios. Con Durkheim (1973), Marx (1960) Weber (1974) y Gramsci (2007), la religiosidad nos orienta a tener normas, reglas de comportamiento, pero, también, puede demostrar los intereses de grupo que subyugan a los otros, además de interferir en otras actividades humanas, que incluyen la lucha contra las injusticias y explotaciones (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 315, traducción nuestra).

El brasileño ha echado mano de la religión para permanecer en su cultura y para luchar por la dignificación de la vida, eso se observa en las religiones afrobrasileras, en la Teología de la Liberación e incluso en los pentecostales:

El brasilero siempre tuvo en la religión uno de los recursos más fuertes para mantener sus culturas, sus relaciones con la realidad social y sus luchas por una vida más digna. Religiosidad y política siempre se abrazaron mutuamente. Se observa que, en la Historia de Brasil, esto ocurrió con frecuencia: en la resistencia de los africanos y sus descendientes para mantener sus culturas; en el caso de la Teología de la Liberación; y, aún hoy, cuando los pentecostales cumplen un papel donde el Estado se encuentra ausente, suplen, así, las necesidades de muchos brasileños excluidos (OLIVEIRA; COSTA, 2016, p. 315, traducción nuestra).

Adler Alfred dice que indagar por el sentido de la vida no tiene ni valor ni interés, sino es teniendo en cuenta el sistema de correlación hombre-cosmos. Resulta fácil entender que el cosmos posee en esa correlación un poder creador; es, por decirlo de alguna forma, el padre de

todo lo que vive y cada vida está en permanente pugna para colmar de modo debido las exigencias cósmicas. No se quiere decir que haya algún impulso dado que desde el comienzo puede determinar todo en la vida por el solo hecho de desarrollarse, sino que hay algo ínsito a la vida: un afán, un impulso, un desarrollo, algo sin lo cual no sería posible imaginarse la vida. Vivir quiere decir evolucionar. Se sabe que el hombre proviene de una célula; pero del mismo modo se debe comprender que esa célula tiene los basamentos necesarios para su evolución. Cómo nació la vida en el mundo es un asunto muy debatido para el que talvez no se encuentre la definitiva y justa respuesta (ADLER, s. d.).

Para indagar por la opinión subjetiva de cara a los problemas de la vida y, en mayor modo, para develar el íntimo sentido que ella revela, no se puede rechazar laminarmente ningún camino. La opinión del sujeto sobre el sentido de la vida no es un tema insustancial, ya que representa su pensar, sentir y obrar. Ahora bien, el auténtico sentido de la vida se aclara en la ineludible resistencia contra la que choca el sujeto cuando actúa erráticamente. Entre esos dos términos se alarga el quehacer de la educación, la formación y la curación (ADLER, s. d.).

3.3 Sentido de la religión para los jóvenes

Los jóvenes se interesan por la filosofía y las cuestiones existenciales, entre las que se encuentra el sentido de la vida, en un 8%, se interesan más por debatir asuntos de religión con los amigos (24%). Están interesados en un 5% y un 43% por debatir con los padres o responsables cuestiones filosóficas y existenciales y sobre la religión, respectivamente (ABRAMO; MARTONI, 2004).

El sentido religioso, o la exigencia de significado de la vida y de todas las cosas, se expresa en preguntas sobre el porqué de la realidad y de la existencia humana: ¿Cuál es el sentido de mi vida? ¿Qué es la realidad que me circunda? ¿Por qué existo? ¿Cuál es mi destino? ¿Y el del mundo, de la historia? ¿Cuál es la utilidad de mi existir? Preguntas que emergen en la cotidianidad del hombre común, que remiten continuamente a nuevas preguntas sobre el sentido de todo, y que —ineliminables— esperan una respuesta que sea totalizante, piden contacto con algo fundante de la experiencia de sí, de las cosas, del mundo. Por lo tanto, preguntas, aunque inconfesadas, religiosas (MASSINI-MAHFOUD, 1999).

Empeñarse en tales preguntas no es algo obvio para el hombre común en su cotidiano. Pero tampoco lo ha sido para los que, por profesión, buscan comprender la experiencia humana (MASSINI-MAHFOUD, 1999).

La cuestión de la conciencia religiosa, el sentido religioso es: “¿Cuál es el significado de todo?”, se debe comprender que cuando se habla de este sentido religioso, se está tratando con algo que ha sido un aspecto integral de la conducta del ser humano de todos los tiempos, y tiende a afectar todas las actividades humanas. El sentido religioso es la capacidad de la razón para expresar su naturaleza profunda en la pregunta terminante; es el lugar de la conciencia que las personas tienen con respecto a la existencia. El filósofo angloamericano, Alfred N. Whitehead (*apud* GIUSANI, 1997) define la religión como “lo que cada uno hace de su soledad”. Aun cuando esa definición de la religión sea interesante, no expresa totalmente el valor de la intuición que le dio origen. Ese mismo interrogante, en el mismo instante que define la soledad de la gente, entabla la raíz de la compañía de la gente, porque esa pregunta significa que la gente está constituida de algo misterioso. Si se quiere completar la definición de Whitehead, entonces sí, la religión es, en verdad, lo que, por ejemplo, el joven hace con su propia soledad, pero también el lugar donde las personas descubren su compañerismo esencial. De tal modo que antes de la soledad hay compañerismo, que abraza la soledad de la gente. En virtud de esto, la soledad ya no es verdadera soledad sino un clamor que oculta el compañerismo. El sentido religioso está dentro del ser humano, emerge en su conciencia: la necesidad de la totalidad que es la razón, es decir, la capacidad esencial para el conocimiento, la apertura a penetrar y abrazar la realidad a un grado cada vez mayor. El sentido religioso es la búsqueda por el sentido de la vida (GIUSANNI, 1997).

El concepto filosófico de esencia, que responde al interrogante “¿qué es Dios?”, queda fijado a través de la definición del nombre de Dios. La existencia o inexistencia de Dios, que se debaten en la teología filosófica, deben demostrarse con argumentos; las teofanías, en cambio, no resultan de la concatenación argumentativa, sino de los contenidos de experiencias vividas... El “Dios de los filósofos” parece ser diferente del Dios al que le rezan en las religiones y cuyos milagros se proclaman en ellas (CANTWELL, 2006).

Y claro, es diferente raciocinar filosóficamente sobre lo “qué es Dios” y hablar de las vivencias de fe de los creyentes de cualquier religión. La una es más compleja, la otra es más subjetiva y está encarnada en la fe que todo lo que cree.

La palabra ‘religión’ tuvo muchos significados, pero el único significado efectivo que se le puede atribuir razonablemente al término es el de ‘religiosidad’ (CANTWELL, 2006).

Se debe sustituir al sustantivo ‘religión’ y dejar el adjetivo ‘religioso’ que expresa mejor la participación de las personas de la trascendencia:

Ese desaparecimiento podría significar para el devoto una fe más verdadera en Dios y un amor más auténtico por su prójimo. Se debe rechazar el sustantivo ‘religión’, pero dejar el adjetivo ‘religioso’. Vivir religiosamente es un atributo de las personas. El atributo no surge porque esas personas participen de una llamada religión, sino porque participan de la trascendencia. Tal vez sea una importante orientación filosófica el hecho de que los adjetivos se prestan mejor para describir la realidad que los sustantivos, particularmente en el ámbito personal (CANTWELL, 2006).

El fin de la religión es Dios y Dios es el fin de la religión:

El fin de la ‘religión’, en el sentido clásico de su propósito y objetivo, aquello para lo cual apunta y hacia lo cual puede conducir, es Dios. En el sentido opuesto, Dios es el fin de la religión también en el sentido de que todo lo demás se disuelve tan pronto como él aparezca vivamente ante nosotros, en su profundidad, amor e inexorable verdad, o, por lo menos, la parafernalia religiosa vuelva a su debido lugar mundano y el concepto religión llega a su final (CANTWELL, 2006).

3.4 Vivencias con los jóvenes de Bogotá y Juiz de Fora

En este numeral se van a exponer algunas vivencias y experiencias que se tuvieron con jóvenes del segundo año bachillerato de ambos países: Colombia y Brasil, en las ciudades de Bogotá y Juiz de Fora. Esas vivencias son sobre tres temas: juventud, moralidad y religión, juventud y escepticismo religioso y juventud y racionalización de la fe.

3.4.1 Juventud, moralidad y religión

Las religiones son fuentes de pautas morales y éticas. Una de las necesidades de los jóvenes es tener paradigmas ético-morales que les colaboren a encauzar sus conductas, principalmente en una sociedad que es proclive a relativizar los patrones tradicionales de conducta, lo que podría generar crisis de sentido. El fundamentalismo religioso da una respuesta a esa necesidad de la juventud, ya que tiene normas de comportamiento claras para todos sus miembros sobre la sacralidad y la profanidad, la bondad y la maldad, no dejan intersticio para la ambigüedad y el relativismo moral (BELTRÁN, 2006).

Al ser fuentes de pautas de comportamiento moral, las religiones establecen un orden garantizado por la legitimidad racional con base en valores, por la creencia en su validez absoluta, como expresión de valores supremos que generan deberes morales y, también, por el fenómeno religioso, por la creencia en que su observancia depende la existencia del bien de la salvación de los individuos supeditados a esas religiones (WEBER, 2002).

La antropología ve la moralidad con enfoque hacia la variedad, la elaboración social y lo relativo que es el lenguaje:

Para la antropología la moralidad debe enfocarse en la diversidad, la construcción social y la relatividad del lenguaje. Primeramente, la moral existe como un cúmulo muy variado de *moralidades*, exactamente como la religión existe efectivamente como un cúmulo variado de religiones. Consecuentemente, en su mayoría los estudios de moralidad han sido tentativas no tanto de describir o explicar la moralidad sino de proponer una —o la— moralidad ‘verdadera’ o ‘mejor’. En otras palabras, en su mayoría las “teorías morales” han sido en realidad una defensa de cierta moralidad. La idea de la diversidad moral ha estado generalmente ausente (ELLER, 2018, p. 208, traducción nuestra).

Hay muchas moralidades, por eso es que algunas sociedades creen que la poligamia es inmoral y otras la conciben como el matrimonio ideal. Del mismo el homicidio es válido en casos de defensa propia.

Sin embargo, cuando se adopta una visión intercultural, descubrimos, como se expresó el filósofo Nietzsche, mil y un carteles diferentes del bien y el mal. Existen muchas moralidades cada una diferente en ciertos aspectos —algunos pequeños, otros grandes— de las otras. En algunas sociedades se considera la poligamia como inmoral y en otras se la tiene como el tipo ideal del matrimonio. Ciertos comportamientos son inmorales en una sociedad, mientras que los mismos comportamientos se aceptan y alaban en otras. Incluso el homicidio lo toleran o celebran, por los menos en algunas formas, en prácticamente todas las sociedades. Las escrituras judeocristianas, aunque prohíben el homicidio en un pasaje (“No matarás”), permiten el homicidio en otro (“Un tiempo para matar, un tiempo para curar”); y la mayoría de los occidentales considera moralmente aceptable matar en defensa propia y en una “guerra justa”. Con certeza matar insectos no tiene ninguna consecuencia moral para la mayoría de los occidentales, pero un jansenista en la India puede considerar esto un grave defecto moral (ELLER, 2018, p. 208, traducción nuestra).

Según Eller (2018) no entiende claramente lo que es la moralidad. En EE. UU., por ejemplo, estar sin ropa en público impresiona y preocupa moralmente las relaciones prematrimoniales, no obstante a otras comunidades no les preocupa ni la desnudez en público ni lo sexual antes de casarse. Pero no solo hay diferenciales entre las sociedades, también hay igualdades, verbigracia, para los Nuer como para los estadounidenses el adulterio y el incesto son muy importantes.

En un examen más cuidadoso, por lo tanto, no está claro lo que significa moralidad. Antes que nada, ni siquiera está claro lo que es o no es una cuestión moral. En los Estados Unidos, la desnudez en público es una preocupación

moral, pero en otras sociedades no lo es. En Estados Unidos, el sexo antes del matrimonio es por lo menos un tema para debate moral, pero en otras sociedades no lo es. En su descripción de la religión Nuer, Evan-Pritchard (1956) retrató los Nuer como notablemente ‘cristianos’ en sus actitudes y prácticas, pero también advirtió que se necesita estar más prevenido de lo que generalmente se está para no atribuir a la mentalidad Nuer lo que puede estar en nuestra mentalidad y es extraño a ellos. Desde este punto de vista, el contenido ético de lo que los Nuer consideran graves puede revelarse muy variable y hasta totalmente ausente. En efecto, lo que los Nuer creían “faltas graves, o simplemente faltas”, a un occidental puede parecer “acciones bastante triviales” y sin duda el sentimiento sería mutuo. El incesto y el adulterio son cuestiones importantes tanto para nosotros como para ellos, pero las imposiciones de los Nuer contra “un hombre que ordeñe una vaca y beba su leche, o un hombre coma con personas con las cuales su parentela tiene una enemistad tradicional o sangrienta” parecen peculiarmente irrelevantes para los occidentales, así como muchas imposiciones judeocristianas —como la prohibición de comer carne el viernes o de nunca comer carne de cerdo o crustáceos— parecerían singularmente irrelevantes a los Nuer (y, francamente, a muchos cristianos modernos) (ELLER, 2018, p. 208, traducción nuestra)

No existen soluciones a cuestiones morales universales, ya que no existen cuestiones morales universales:

Parece, por lo tanto, que no hay respuestas morales universales, porque *no hay cuestiones morales universales*. Más exactamente, la mayoría de los anglófonos, al hablar de moralidad, entiende algo vago acerca del “buen comportamiento” (o, como en los Estados Unidos, la ‘moralidad’ tiende a ser una palabra clave para asuntos sexuales y reproductivos). Pero hay definiciones o patrones variados de ‘bondad’ en las sociedades y religiones. Una forma usada por antropólogos y otros estudiosos para intentar resolver el debate sobre la ‘bondad’ es en términos de ‘prosociabilidad’, como actos que benefician a los otros a un costo personal. Pero es difícil ver como algunas cuestiones ‘morales’, como la desnudez en público o sexo antes del matrimonio, tienen algo que ver con el ‘beneficio’ y el hecho de que muchas religiones ofrezcan recompensas por buen comportamiento atenúa el costo personal (ELLER, 2018, p. 209, traducción nuestra).

La moral presente un lenguaje de valoración de las acciones. No todas las acciones son inmorales. Los buenos modales implican el saber comportarse, pero negarse a un apretón de manos va contra la etiqueta, pero no es un acto inmoral:

Además de lo anterior, incluso en la sociedad occidental, no todas las acciones indeseables son ‘inmorales’. La ‘Moral’ como un adjetivo hace parte de lo que el filósofo Kai Nielsen llamó “lenguaje de valoración”, el conjunto de palabras que las personas de lengua inglesa usan para valorar o juzgar su propio comportamiento y el de los otros, lo que abarca palabras como ‘a-normal’ o ‘anti-ético’ o ‘i-legal’ o ‘in-sensato’. No toda acción que es inmoral es ilegal y viceversa (por ejemplo, el exceso de velocidad no es inmoral por ningún

patrón familiar). Ética y moralidad no son totalmente sinónimas, ya que podemos hablar de “ética de los negocios”, pero generalmente no de “moral de los negocios”. Incluso la etiqueta y las buenas maneras moldean nuestro comportamiento y nuestras valoraciones del comportamiento de los otros: puede ser contrario a la etiqueta, pero no inmoral, negarse a apretar la mano de alguien o usar el tener equivocado (ELLER, 2018, p. 209, traducción nuestra).

El mensaje sobre la moralidad en Occidente es el también discurso del judeocristianismo. La concepción del pecado y la moralidad son imposiciones de la mundovisión que determinada religión tiene al respecto:

Así como el caso de las creencias, los símbolos, los mitos y los sacrificios, el discurso de la moralidad en las sociedades occidentales, y en gran parte de la antropología, es el discurso judeocristiano. En esta tradición religiosa específica, a la moralidad se la entiende generalmente como explícita, formal (hasta puesta por escrito), abstracta y legalista. Es vista también típicamente como un asunto individual (en vez de colectivo) y ‘existencial’, o sea, un tratado sobre el estado esencial del ser del individuo. Una parte crucial de este lenguaje es el concepto de ‘pecado’, una condición de falla moral y espiritual. Sin embargo, como la creencia y el símbolo y el mito, el pecado en particular y la moralidad en general pueden ser imposiciones de la visión de mundo de una religión sobre otras (ELLER, 2008, p. 210, traducción nuestra).

Más sobre el pecado, el cual no está presente en todas las religiones y es una concepción diversa y evolutiva en el judeocristianismo:

El pecado es un concepto que no aparece en todas las religiones; es también un concepto con sentido variado y evolutivo en la religión judeocristiana. Una raíz hebrea para el pecado en las escrituras es *chet* o *khate*, que significa extraviarse o errar el blanco, literalmente el término usado, en el arte de manejar el arco, para errar el blanco. Las variedades de pecado se reconocen como *pasha* o *mered* para la rebeldía contra las leyes de Dios, *avon* para la lujuria en otras emociones fuertes (que son intencionales, pero no provocadoras) y *cheit* para violaciones involuntarias de la ley (La primera ocurrencia de la palabra está en el Génesis o Bereishith...) Los cristianos terminaron desarrollando el concepto de “pecado original”, un estado congénito, y por ello inevitable, de falla o culpa, para el cual el único remedio es la salvación divina. No obstante, en los usos originales del concepto de pecado, las connotaciones de congénito, permanente y también ‘moral’ no estaban necesariamente implícitas. El pecado era muchas veces temporal, desaparece gradualmente con el tiempo, o podía removerse y eliminado o ‘purgado’ mediante acciones rituales específicas como ablución o sacrificio. En efecto, muchas cosas que los cristianos interpretan como ‘pecado’ eran en verdad llamadas ‘abominaciones’ o ‘impureza’ y aplicadas a áreas de conducta que la mayoría de los occidentales modernos considera fuera del alcance de la moralidad. Las leyes relativas a la alimentación, por ejemplo, reconocían determinadas especies de plantas y animales como propios o impropios para el consumo; del mismo modo, se instruía a hombres y mujeres

para que no se vistieran con ropas del sexo opuesto (Deuteronomio/Devarim 22, 5). Una palabra que significa ‘impuro’ (*niddah* o *tumah*) se usaba para describir los efectos de acciones dispares como tocar un cadáver o cualquier animal prohibido, cometer adulterio, o solo dar a luz. Después del parto, una mujer era impura por siete días (en el caso de un niño) o por catorce días (en el caso de una niña), y el adulterio con la mujer de un hermano no era normal, sino impuro, el que resultaba en esterilidad (Levítico/Vayiqra 20, 21) (ELLER, 2018, p. 210, traducción nuestra).

Para los Nuer, no hay mayor preocupación por la pecaminosidad de los actos. Dar de baja a un combate legal no es inmoral, pero es peligroso espiritualmente.

Evans-Pritchard (1956) afirma, en lo que atañe a los Nuer, que la mayor preocupación moral de esa tribu no eran las acciones pecaminosas. Además la amenaza de un acto no era su cualidad ‘inmoral’, sino el “estado de grave espiritual” que él causaba: por ejemplo, no era inmoral matar a un hombre en un combate legítimo, pero aun así era espiritualmente peligroso. Por eso, el verdadero problema para los Nuer no era con la moral de las personas, si ellas eran personas buenas o malas de acuerdo con las ideas Nuer, sino con la condición espiritual, pues la buena o mala conducta puede afectar tal condición (ELLER, 2018, p. 210, traducción nuestra).

La maldad consiste en las consecuencias del comportamiento, mas no en la moralidad.

Nótese que, para los Nuer, las acciones no eran merecedoras de castigo porque fueran ‘malas’, sino que antes eran malas para que se las castigara; la maldad estaba en las consecuencias, y no en la ‘moralidad’, del comportamiento. El *kwoth* (espíritu) castigaba lo que el *kwoth* castigaba, hasta o principalmente “ofensas involuntarias”, lo que hacía que las personas se sintieran angustiadas, pero no culpadas. Las consecuencias podían evidentemente ser bastante graves, incluyendo la enfermedad física. No obstante, la respuesta al peligro espiritual y al castigo era *woc*, eliminarlo a través de medios religiosos y también materiales como medicamentos y otras acciones de purificación, pero especialmente a través de sacrificio (ELLER, 2018, p. 211, traducción nuestra).

Hay dos cualidades compartidas entre las cosmovisiones judeocristianas y los Nuer: quebrantamiento de límites extranaturales y contaminación.

Las visiones de los Nuer y las judeocristianas en lo que concierne al pecado y al peligro tienen dos cualidades en común. La primera es que ellas resultan de violaciones de restricciones sobrenaturales. La segunda es que ellas son ‘infecciosas’ en el sentido de que afectan o contaminan al individuo y, potencialmente, a la familia, la sociedad y al propio mundo físico. Varios términos que pueden ser y fueron aplicados a la concepción del pecado son: contaminación, mácula, impureza, inmundicia y profanación. (Recuérdese que Durkheim sugirió que el meollo de la religión es la separación entre lo sagrado y lo profano). La inmoralidad en este sentido es como una enfermedad

—pero, en la mayoría de los casos, una enfermedad curable— que corrompe a la persona, el cuerpo o el alma o los dos (ELLER, 2018, p. 210, traducción nuestra).

Una de las primeras antropólogas en estudiar la idea de pureza, limpieza y ‘suciedad’ y su relación con la religión y el peligro fue Mary Douglas. En su obra *Pureza y peligro*, publicada en español en 1976, ella unió suciedad con desorden, incluso desorden social.

Las nociones de suciedad o impureza, junto con las de higiene (física y espiritual), constituían “un conjunto de relaciones ordenadas y una contravención de ese orden”. La contaminación o profanación “ofende el orden. Eliminarlo no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo de organizar el ambiente”, tanto natural como sobrenatural. En su análisis más famoso, ella explicitó las leyes dietéticas judías, las llamadas “abominaciones del Levítico”, en término de clasificación y violación de la clasificación. Algunos animales, concluyó Douglas, pertenecían a la categoría de las especies que “tienen el casco partido y rumian” y esos animales eran ‘puros’ y aptos para el consumo. Los animales que se desviaban de este tipo eran impuros e inaptos para el consumo. De esta manera, un “verdadero pescado” tenía barbatanas y escamas y cualquier excepción a ese tipo, como los crustáceos y mariscos, simplemente no eran pescados y, por lo tanto, eran inaptos para el consumo (ELLER, 2018, p. 212, traducción nuestra)

En conclusión: “Pero general el principio subyacente de la pureza en los animales consiste en que se han de conformar plenamente con su especie. Son impuras aquellas especies que son miembros imperfectos de su género, o cuyo mismo género disturba el esquema general del mundo” (DOUGLAS, 1976, p. 79, traducción nuestra).

Dumont, en la obra *Homo Hierachicus*, ese mismo año, concluyó que las creencias respecto a la impureza, contaminación y ‘pecado’ y los peligros resultantes son un fuerte lenguaje de exhortación mutua. En este nivel las leyes de la naturaleza se introducen para sancionar el código moral: este tipo de enfermedad lo causa el adulterio, aquel otro el incesto; este desastre meteorológico es el efecto de la infidelidad política, aquel es el efecto de la impiedad. Se vale de todo el universo para las tentativas del hombre de obligar unos a los otros a la buena ciudadanía (DUMONT, 2008 *apud* ELLER, 2018, p. 218, traducción nuestra).

Aunque los detalles de la moralidad o conducta apropiada difieran grandemente de una sociedad a otra, alguna forma de comportamiento apropiado y algún patrón de valoración del comportamiento aparecen en todas las sociedades. Durkheim llegó a afirmar que

La ley y la moralidad son la totalidad de los lazos que nos ligan a la sociedad, que transforman la masa de individuos en un conjunto unitario y coherente. Todo lo que es fuente de solidaridad es moral; todo lo que fuerza al hombre a prestar atención a los otros hombres es moral; todo lo que lo obliga a regular

su conducta mediante algo que no sea el esfuerzo del ego es moral; y la moralidad es tan sólida como estos lazos son numerosos y fuertes (DURKHEIM, 2012).

La moralidad es la sociedad o quizás la sociedad es la moralidad.

La moralidad en un sentido importante es la sociedad, o tal vez la sociedad es la moralidad. O sea, los humanos que viven en un acuerdo social tendrán maneras normales, o por lo menos ‘canalizadas’ y habituales, de hacer las cosas, porque deben tenerlas. La normalidad social depende de la regularidad y previsibilidad en los negocios humanos, como: yo sé lo que debo hacer, sé lo que usted debe hacer, y sé lo que puedo presumir sensatamente que usted va a hacerlo y censurarlo si no lo hiciera. Parece que la vida social sin estas características sería prácticamente inconcebible y que, a falta de ella, nuevas características se crearán rápidamente (ELLER, 2018, p. 214, traducción nuestra).

Esto vale no solamente para la vida social humana, sino también para la vida de todas las especies sociales. De manera significativa, Charles Darwin observó, en *El origen del hombre*, que cualquier animal, dotado de instintos sociales bien acentuados, incluidos aquí los afectos parentéticos y filiales, inevitablemente adquirirá un sentido o conciencia moral (1972).

En otras palabras, algún tipo comportamental es una necesidad social. Se ha visto que los humanos no son la única especie que tiene un “código de interacción” que ritualiza el comportamiento; un código de interacción es uno de los prerequisites de una especie social. Consecuentemente, estudios animales sociales tanto humanos como no humanos mostraron indicios de tipos ‘morales’ de cualidades, entre las cuales: apego y vínculo, cooperación y ayuda mutua (incluso altruismo o ‘autosacrificio’), simpatía y empatía, reciprocidad directa e indirecta, solución de conflictos y ‘pacificación’, trampa y descubrimiento de la trampa, preocupación con las valoraciones de otros miembros del grupo y una conciencia y sensibilidad a las normas o reglas del grupo. Lo que la humanidad añade esencialmente a esta lista es la autoconciencia de estas características y la capacidad de especular sobre ellas y detallar o ‘teorizar’ sobre ellas, o sea, de crear ‘sistemas’ o ‘interpretaciones’ morales donde ya existía un “comportamiento moral” (ELLER, 2018, p. 214, traducción nuestra).

Este descubrimiento corrobora la afirmación de Durkheim de que la moralidad “nunca se encuentra, en todas sus formas a no ser en sociedad” (2012) sino también que ella siempre se encuentra en sociedad.

Las sociedades —de humanos, macacos, peces o abejas— son todas “comunidades morales” en el sentido de que existen maneras correctas o equivocadas de comportarse en ellas. La moralidad, en un sentido fundamental, es básicamente una consecuencia de vivir en un grupo social y ser sensible a él. Nuevamente, un grupo social sin algunos “patrones morales”

(aunque sean tácitos e inconscientes), y hasta instintivos probablemente no podría sobrevivir; sus miembros se matarían unos a los otros o se dispersarían (ELLER, 2018, p. 214, traducción nuestra).

Pero no es solo como orden mundano de relaciones humanas que la sociedad proporciona tanto la forma como la sustancia para intereses religioso-morales; “la sociedad también consagra cosas, especialmente ideas” (DURKHEIM, 1965). O sea, una de las propiedades o funciones de la sociedad es cercar sus realidades sociales con lo que es una “aura de factualidad” y (o, talvez por medio de) una aura de sacralidad.

Radcliffe-Brown propone los conceptos “función social” y “valor ritual” para afirmar que la función central de cualquier hecho social, incluso la religión o la moralidad, es la contribución que él da “para la formación y mantenimiento del orden social” (1986). Este orden es, en sí mismo, un hecho social: las personas están realmente en varias relaciones, grupos e instituciones con varios derechos y responsabilidades recíprocas. (Muchas de esas realidades sociales son incluso anteriores al Homo Sapiens y a la lengua hablada etc.). Hay normas y reglas y acuerdos que son “costumbres” entre los individuos. Radcliffe escribió:

Para cada norma que debe observarse debe haber algún tipo de sanción o razón. Para actos que manifiestamente afectan a otras personas las sanciones morales y legales proporcionan una fuerza generalmente suficiente de control sobre el individuo. Para las obligaciones rituales la conformidad y la racionalización son proporcionadas por las sanciones rituales. La forma más sencilla de sanción ritual es una creencia aceptada de que, si las normas del ritual no se observan, probablemente acontecerá alguna desgracia indeterminada (1986).

En ese sentido, la moralidad es un caparazón adicional de coerción, obligación y valor.

En tal sentido, la moralidad es una capa extra de valor y de obligación o coerción: las prácticas, normas o instituciones no son solo valiosas en sí mismas, sino también ‘moralmente’ valiosas. O sea, ellas son no solo reales, sino también correctas. Aunque esas prácticas, normas e instituciones acarreen guerra, caza de cabezas o sacrificios humanos, ellas son importantes porque son hechas (y talvez solo porque son hechas) y alcanzan el estatus de deberes o intereses ‘morales’ (ELLER, 2018, p. 216, traducción nuestra).

En Estados Unidos, por ejemplo, más que en ningún otro país industrializado, no es posible comprender plenamente la política educativa sin considerar el papel de la “derecha cristiana”. Más allá de la cantidad de seguidores ejerce una gran influencia en los debates mediático-comunicacionales sobre política pública, educación y protección social, la sexualidad y el cuerpo, la religión, etc. Tal influencia está basada en la firme decisión

compromisoria de sus activistas, en su poderío económico, su retórica populista y en su agresiva agenda de lucha. Los populistas autoritarios, como es el caso de la “derecha cristiana” fundamentan sus posturas sobre la educación y la política educacional en las nociones particulares de la autoridad bíblica, la “moral cristiana”, los roles sexuales y la familia. Verbigracia, para la nueva derecha los sexos y la ‘familia’ son una unidad divina y orgánica que es la solución para el egotismo de los hombres y al desinterés de las mujeres (APPLE, 2002).

En consecuencia, la creencia en una superioridad moral y en la necesidad de seguir la voluntad divina se va extendiendo mucho más allá del ámbito de la vida privada. Para los conservadores evangélicos, la religión no es una cuestión privada. Ellos consideran que es necesario llegar con su voz a los debates públicos sobre lo corporal, la economía, la política y la cultura. La cristianización de todos los ambientes de la vida también se puede hacer de otros modos. Los evangélicos son la secta cristiana que más participa en política, también escuchan las radios cristianas casi dos veces más que los fundamentalistas y casi cuatro veces que los miembros activos de otras iglesias. La misma tendencia se presenta con los programa televisivos cristianos (APPLE, 2002).

La moralización es una forma de violencia psicológica pues pretende imponer un discurso de valores por la vía de la aprobación y la reprobación. Está sustentada en la generación de sentimientos de culpa en los otros, y no en la construcción de convicciones éticas (LMEM, 2019)

Hay un pretexto favorito para los que recurren a la moralización: lo hacen por el bien de todos. Quieren que los otros se ajusten a determinados valores, aun cuando los medios utilizados sean reprobables. Si los destinatarios de la agresión no obedecen, frecuentemente se tornan objeto de críticas, desprecio, denuncias públicas y persecuciones (LMEM, 2019).

La principal características de la moralización es que quien hace uso de ella busca imponer patrones comportamentales a los otros. La palabra clave en la dinámica descrita es exactamente esta: imponer. La persona procura hacer que su discurso axiológico, o de valores, lo adopten los otros, por una sencilla e incontestable razón: esto es lo que se ‘debe’ adoptar (LMEM, 2019).

Quien se vale de este tipo de actitud cree ser portador de un tipo de superioridad moral. Porque es padre o madre, o porque es jefe, psicólogo, sacerdote, o simplemente porque tiene más habilidad verbal que los otros. A veces, piensa que ocupara esas posiciones o cargos le concede patentes para influenciar en la conducta de los otros. Y eso no es verdad (LMEM, 2019).

La moral y la ética, cuando son auténticas, deben contar con la reflexión y la convicción. Ellas no deben adoptarse por presión, ni se deben practicar por miedo o coacción. Es verdad que durante la infancia los niños necesitan de la orientación de los padres para integrarse de forma constructiva a la sociedad y a la cultura. Sin embargo, hay una gran diferencia entre educar y moralizar. El primer concepto busca crear conciencia. El segundo, controlar (LMEM, 2019).

Según mis experiencias como investigador, cuando se les pregunta a los jóvenes de ambos países —Bogotá-Colombia y Juiz de Fora-Brasil— si “lo importante en la vida es pasarla sin demasiadas penas y sufrimientos”, ellos responden, mayoritariamente, que ‘sí’. La conclusión es que los jóvenes prefieren una vida de alegría y placer sin dolor, optan por una vida más hedonista que no conlleve ni pesadumbres ni amarguras.

Karl Jaspers dice que lo común a todas las situaciones límites de la existencia es que generan sufrimiento. Pero también tienen en común que despliegan fuerzas que van acompañadas del placer de la existencia, del creer y del sentido. El placer y el sufrimiento están encadenados de modo inevitable uno al otro. Ambos son algo último, insuperable, avasallador, esencial para nuestra situación. Como sufrimiento, se aprehende solamente una faz, listamos lo negativo del valor. Se podría incluso intentar, probablemente, una descripción de lo positivo del valor, de la alegría, de la sublimación del sentido. Pero hay una diferencia: Para la ‘contemplación’, que observa pasivamente, la situación límite antinómica, en tanto que va dirigida a la totalidad de la existencia, es nuevamente lo último; mientras que lo positivo pertenece a la vida activa, a la que puede valorar, hallar algo importante... (JASPERS, 1967).

El sufrimiento, en la medida en que no toca en suerte a cada quien por igual, en la medida en que se transmuta en un ‘bien’; a saber en el ‘resentimiento’ que tergiversa el propio sufrimiento, la poca carencia de valor en un bien; o en la justificación de la propia felicidad, si se considera el dolor de los otros como venidero a ellos de modo merecido por sus culpas, inferioridad, y demás (JASPERS, 1967).

El sufrimiento, como situación límite, da a los hombres un nuevo carácter, cuando se le comprende como algo último, como límite, como algo que es inevitable. El sufrimiento no es ya para nada subjetivo, sino que pertenece a la totalidad. La persona puede reaccionar de cuatro modos:

a) De modo resignado: se reconoce incapaz de asimilar la situación. Todas las respuestas a los problemas respecto al fin, al sentido y al derecho del sufrimiento se ven como imposibles, el actuar para libertarse del sufrimiento como desesperanzador. Solo le resta exclamar como Job: ¡Quién puede interrogar a Dios que todo lo puede! Sin embargo la resignación del no

comprender tiene otras posibilidades de desarrollo completamente distintas: el hombre no comprende, pero sigue creyendo y actúa en concreto; aquí se presenta la resignación solo respecto del saber y el formular. O el hombre se restringe al goce de la vida. Aunque todo sea en vano (esta es la consolación del predicador Salomón), al menos podemos beber y comer y alegrarnos sobre la tierra (JASPERS, 1967).

b) Huida del mundo: como la existencia es peor con sufrimiento, hay que tender hacia la indiferencia y la apatía, para evitar cualquier alegría y dolor, finalmente a la nada. El individuo, mientras tenga fuerza y piense en sí mismo, va a parar al suicidio (JASPERS, 1967).

c) De modo heroico: el hombre, frente al sufrimiento, se coloca sobre sí mismo como individuo, se eleva hasta su sentido subjetivo. No lo esquiva, sino que lo acepta de modo arrogante. Lo ve y lo soporta hasta que expira. No afirma la existencia, de la que nada definitivamente sabe. Se encuentra solitario en el desierto y siente que la fuerzas y la vida lo abandonan, justamente cuando más se hace manifiesto el sufrimiento (JASPERS, 1967).

d) De modo metafísico y religioso: la fortaleza de lo heroico, la indiferencia ante el mundo que lo empuja a la nada, la fe sin más problemas... El sufrimiento, como en los demás casos, se concibe como algo definitivo, esencial e inevitable en la vida y el mundo; pero en el sacudón horada en la persona una vivencia en sí misma indescriptible que se revela en expresiones inmediatas de sabiduría divina... Son experiencias de un enriquecimiento, profundidad y elevación del sentido del sufrimiento que se manifiesta “en la unión con Dios”, en el pensamiento de un sufrimiento en la divinidad misma (Dios está presente en el sufrimiento, él sufre con nosotros)... Para la doctrina de la predestinación de las almas de las sectas protestantes el sufrimiento, auténticamente, se vive frente a la situación límite como fuente de lo religioso, lo religioso como algo positivo, lleno de valor, dador de sentido (JASPERS, 1967).

Lo contrario al sufrimiento es el hedonismo (=hedone [ἡδονή] placer) es un vocablo genérico para designar concepciones y teorías del placer que defendieron Aristipo, Eudoxio y Epicuro. Hay cuatro concepciones del placer: 1.^a El placer como una sensación corporal y uniforme repetitiva, como una sensación de satisfacción. 2.^a El placer entendido como lo que se ama, se desea o prefiere. Dicha concepción insiste en el estrecho vínculo entre la preferencia y el placer. 3.^a El placer como lo que se desea mantener. Tal como lo concebía Nietzsche “Todo placer quiere profunda, profunda eternidad”. Se critica esta concepción porque después del sentimiento de saciedad sobreviene el disgusto. Además, muchas veces se desea estados que no son placenteros como el estado de buena salud o de tranquilidad. 4.^a El placer que se concibe como una coloración agradable con muchos matices y la polaridad general del disgusto. Tal

concepción evita los dos extremos: el rechazo de una polaridad general del placer y del disgusto y la admisión de un placer uniforme y en todas partes igual (CANTO-SPERBER, 2003).

El hedonismo psicológico está fundado en que el placer es un estímulo positivo para la acción; y el dolor, al contrario, es un inhibidor del comportamiento. Se pueden diferenciar las tres posiciones psicológicas del placer psicológico: 1.^a El hedonismo psicológico ‘monocausal’, cuyo único motivo de la acción humana es la busca de placer de los miembros de su propio grupo (o la evitación del displacer correspondiente); 2.^a El hedonismo psicológico ‘multicausal’, cuyo motivo dominante de la acción humana es la busca del placer de los miembros de su propio grupo (o la evitación del displacer correspondiente); 3.^a El hedonismo psicológico genético, la razón original único y dominante del recién nacido es la busca de placer de los miembros de su propio grupo (o la evitación del displacer correspondiente) (CANTO-SPERBER, 2003).

Esa formulación evade las conjeturas determinista y egoísta porque los hombres no permanecen normalmente en este “baby-h”, y los recién nacidos no tienen aún un ego de límites exactos, delimitado en relación con el de la madre y su entorno. Esta última conceptualización es quizá la más posible. Por una parte, permite explicar el papel preponderante y persistente del placer en la vida humana, por otra, está abierta a un desarrollo relevante y a una mayor complejidad de los motivos humanos, bien sea hacia el egoísmo individual o para motivos relativamente independientes de consideraciones para consigo mismo (CANTO-SPERBER, 2003).

De acuerdo a mis vivencias con los adolescentes de ambos países, hay una diferenciación entre los jóvenes bogotanos de las tres instituciones de educación distrital encuestados con los de las tres escuelas estatales de Juiz de Fora, los colombianos son neutrales en lo que se refiere a que “el fin justifique los medios”. Pero los de Juiz de Fora están de acuerdo con esa afirmación. Los unos no dicen ni sí ni no, los otros concuerdan. Hay una distinción, pues mientras los bogotanos son indecisos, los juizforanos dicen que los medios se justifican para obtener cualquier fin.

“El fin justifica los medios” es una máxima de Nicolás Maquiavelo, que no se debería generalizar para justificar cualquier fin es una distorsión:

Para alcanzar el fin de conservar y potenciar al Estado, se le atribuye popular y especulativamente a Maquiavelo la célebre frase: “El fin justifica los medios” según la cual cualquier acción del Príncipe se justificaría, incluso si fuera contra las leyes morales. En *El príncipe* la frase se refiere expresamente a acciones ligadas a la razón de Estado, sin embargo generalizarla para cualquier fin, lo más honesto, sino lo más inhumano, es una distorsión más a menudo vulgar y lejana de la vía recta. Maquiavelo en otro pasaje, siempre en referencia al Príncipe, explica que es irracional, contradice así en parte todo

cuanto ha dicho: “Porque un príncipe que puede hacer lo que quiere es un loco; un pueblo que puede hacer lo que quiere es un sabio”. En el caso de Maquiavelo, él quería justificar eventuales acciones incorrectas del Príncipe en el momento en que podían servir para salvaguardar el orden y el poder del Estado. Esto porque el fin era noble y para alcanzar un objetivo puro desde el punto de vista moral si podía eventualmente aceptar eventualmente actitudes inmorales (PUTIRI, 2016, traducción nuestra).

Putiri (2016) se pregunta cómo aplicar la frase de Maquiavelo: “El fin justifica los medios” y esto es lo que responde al respecto:

¿Cómo se podría aplicarse esta frase en la vida cotidiana? Desde siempre las personas consideradas honestas y correctas buscan alcanzar sus propios objetivos a través de medios correspondientes a la ética humana. Así nos enseñan nuestros padres, los profesores, la escuela, la sociedad. En el momento en que buscamos llegar a nuestro objetivo con métodos considerados no éticos somos definidos como incorrectos. Esto porque desde pequeños hemos recibido una educación que nos enseñaba el ‘modo’ en que era justo comportarnos en determinadas ocasiones. Por esto las personas, cada vez que tienen un objetivo, buscan obtenerlo con acciones y comportamientos que se adecuen a las reglas éticas y morales y que perjudiquen lo menos posible las personas involucradas en el acto. Todo esto porque las acciones consideradas ‘equivocadas’ las castiga la ley y pueden lastimar a otros individuos (PUTIRI, 2016).

Según Putiri (2016) una persona puede valerse de cualquier medio para lograr un objetivo, siempre y cuando sea útil y no llegue a perjudicar a nadie:

Se podría, por lo tanto, concluir diciendo que se puede usar todo medio para alcanzar un objetivo, con la condición de que el fin a alcanzar pueda ser útil a los inmediatos interesados y no perjudicar a otros de ello, y esto es cuando el fin no es benévolo solo a los que realizan el acto. Esto porque se así no lo fuera, quien se ha propuesto alcanzar un fin sería el único que disfrutaría los resultados del mismo, y esto se identificaría con la tiranía y el egoísmo (PUTIRI, 2016).

La vida moral conlleva que las acciones humanas vayan acompañadas, por un lado, de conciencia normativa, lo cual permite evaluarlas de acuerdo con el bien y el mal, y por otro, de la representación de un fin de la acción, lo que hace posible determinar con vistas a qué se obra y se vive, o sea, lo que se adquiere como término consumado de la existencia por lograr. Pues un agente no procura solo obrar bien porque esté subordinado, de modo pasivo, a una naturaleza que lo inclina o a una voluntad exterior que lo apremia, sino mediante la elección libre de tal o cual acción quiere alcanzar un determinado modo de vida que considera deseable (CANTO-SPERBER, 2003).

Según mis experiencias, los jóvenes de segundo año de enseñanza media, tanto de Bogotá como de Juiz de Fora, concuerdan de modo mayoritario con que “hay normas en la vida que hay que seguir, se las entienda o no se las entienda”. Lo que revela que los jóvenes están dados a obedecer normas, incluso sin entender el porqué de ellas.

Las normas son indisociables de un orden de valores que en cada sociedad orienta los comportamientos de los actores y los grupos, las normas son reglas que rigen las conductas individuales y colectivas. Organizadas en sistema, constituyen un modo de reglamentación social que han estudiados los sociólogos a partir de Durkheim (BOUDON *et al*, 1990).

El respeto de las reglas se pensó como la obediencia a las leyes, en referencia a la autoridad social que se impone en la norma jurídica. La espera de sanciones positivas y el temor de sanciones negativas aseguraron, en esta óptica, el funcionamiento del sistema normativo. Es claro, sin embargo, que no son solo normas jurídicamente codificadas que el individuo interioriza en el decurso del proceso de socialización. Lo que obliga al sujeto y donde procede la oposición entre acciones permitidas y acciones proscritas, se explica también por el estado de las costumbres en determinada época. El fenómeno normativo debe igualmente referirse a códigos morales inherentes a prácticas particulares; se presenta entonces, como en la medicina, bajo la forma de deontologías profesionales. En todos los casos, la interiorización de las normas puede efectuarse de manera interesada, por cálculo, o resultar de una identificación altruista como el grupo. El desfase entre lo que las reglamentaciones promulgan y lo que es efectivamente practicado lleva finalmente a privilegiar, en el estudio de las conductas sociales, las categorías de conformidad y de desvío (BOUDON *et al*, 1990).

Durkheim encontró en Kant la idea de una moral que se construye de manera racional. Para él, la ciencia se convertirá en el cimiento auténtico de la moral. Es pues, una moral científica la que él sostiene. Hay morales que se hacen llamar científicas porque se dedujeron de tal o cual ciencia. Para Durkheim, la moral no se deduce, él propone una ciencia de la moral en tres tiempos: el primero radica en observar las *costumbres* (en el sentido normativo del término); el segundo, en procurar qué *causas* y qué *finés* les dan explicación; el tercero, en tomar su *dinámica* (CANTO-SPERBER, 2003).

La sociología de la moral no solamente hace constatar las reglas, también conduce a comprender su necesidad. Tal comprensión va a permitir la adherencia a las reglas no en forma pasiva, sino libremente, mediante actos plenamente motivacionales. Sin embargo, esta ciencia es, en tal caso, ciencia de la sociedad, y Durkheim, al sentar por objeto real a la religión la sociedad, aprueba por lo mismo la religión y sacraliza a la sociedad. Todo lo que es el hecho de la sociedad como tal, es sagrado. Desde entonces es evidente que la misma moral es sagrada y

el respeto social que inspira la regla crea la obligación (cuya sanción, es sólo un criterio). El carácter sagrado sobrepasa los límites de la religión propiamente dicha (CANTO-SPERBER, 2003).

Según mis experiencias con los jóvenes, al preguntarles a los sobre lo que piensan de la afirmación “todo es relativo y no hay normas definitivas según las cuales haya que vivir”, en Juiz de Fora dicen estar, en su mayor parte totalmente de acuerdo y los de Bogotá están de acuerdo mayoritariamente con eso. Para los jóvenes no hay, por consiguiente, normas definitivas para vivir, pues todo es relativo.

El relativismo moral consiste en creer que no hay valores absolutos o universales. El relativismo cultural es un método de investigación que sirve para describir, analizar y valorar la cultura de un grupo humano basado en términos de valores de aquel grupo. El relativismo moral se opone al universalismo moral, en tanto que el relativismo cultural se opone al etnocentrismo (MALVES, 2012).

El relativismo moral, por ambigüedad terminológica, es un concepto problemático. El filósofo Emrys Westacott enumera seis términos usados en el sentido del relativismo moral:

1) *Relativismo moral, strictu sensu*, sería tanto la postura ética que juicios morales son verdaderos o falsos y los actos son correctos o errados solamente desde una perspectiva de una comunidad particular. Y ninguna perspectiva puede ser superior a otra.

2) *Relativismo normativo* es la perspectiva ética que no se debe interferir en las instancias morales de una comunidad particular.

3) El *relativismo metaético* niega el relativismo moral en el sentido que ni siquiera dentro de una comunidad hay absolutos morales, pues los absolutos morales no existen, permanecen por puntos de vista particulares.

4) El *no cognitivismo ético* considera que falta capacidades lingüístico-cognitivas de validar juicios morales. Así, la noción de correcto o equivocado se construye cognitivamente, aunque su expresión no signifique la misma cosa para cada persona. La medida que la distancia entre personas aumenta (distancia cultural, por ejemplo), aumenta la divergencia no se deba considerar como ético o no.

5) El *no realismo ético* niega la existencia de un orden moral objetivo que sea capaz de validar el juicio de correcto o equivocado. Así, la moral sería negociada en comunidades específicas.

6) El *descriptivismo ético* presupone una actitud no prescriptiva al tratar con la diversidad moral. Esta fue una postura que adoptaron antropólogos como Westermack, Sunner y Benedict. Hoy, el eticista David Wong usa una variante que llama “relativismo pluralista”

que presupone múltiples sistemas morales válidos cuando se reconoce la razonabilidad de la moral del otro, aunque no esté de acuerdo con ella (MALVES, 2012).

Según mis vivencias con los jóvenes de segundo año de enseñanza media de Bogotá y Juiz de Fora, en lo que concierne a si “para salir adelante en la vida haya que olvidarse de las normas tradicionales de conducta y buscarse otras más eficaces, ellos se muestran neutrales en ambas ciudades respecto a esa afirmación. No toman partido sobre si para triunfar en la vida hay que olvidar las normas tradicionales de conducta y encontrar otras más efectivas y funcionales.

Cada cultura y sociedad precisan de un conjunto de pautas comportamentales que a sus miembros puedan servir de guía en sus relaciones con los demás. Las pautas sociales, en la medida en que las comparten gran cantidad de personas, brindan ciertas regularidades de comportamiento que ayudan a predecir las conductas de los otros y a tenerlas en cuenta para actuar. Para que las normas sociales permanezcan en el tiempo se hace necesario que el grupo social realice algún tipo de presión para las acaten. Los mecanismos de control compelen a la persona a la conformidad con las normas del grupo (PUNSCHKE, s. d.).

Las creencias y los rituales puede que tengan interdependencia; los rituales generalmente ratifican las creencias, como en manifestaciones privadas (confesión de un pecado) o públicas. Como cualquier otra entidad social, la religión desarrolla normas distintivas para estructurar el comportamiento de las personas. Aún más, las sanciones están vinculadas con los rituales religiosos, bien sea recompensas (por ejemplo, regalos para un bar *mitzvah*) o castigo (expulsión de una entidad religiosa por violación de las normas) (SCHAEFER, 2012).

Las personas no siguen las normas, bien sea costumbres o normas de conducta, en todas las situaciones. En algunos casos pueden evadir una norma porque no la hacen cumplir. En los Estados Unidos es ilegal para los adolescentes el consumo de bebidas alcohólicas, aun cuando el consumo en menores es común en todo el país (de hecho, el alcoholismo en la adolescencia es un grave problema social) (SCHAEFER, 2012).

Las normas se violan en algunas ocasiones porque una norma entre en conflicto con otra. Por ejemplo optar por intervenir en un asunto privado, pelea entre esposos en un apartamento al lado, o ayudar a la víctima de violencia familiar. Si las normas no entran en conflicto, siempre habrá excepciones a las mismas, por ejemplo grabar secretamente conversaciones es ilegal, pero no para quien lo hace mediante orden judicial, se lo elogia, lo que le servirá como prueba para punir a un criminal. En la cultura norteamericana, se tolera penalmente el hecho de matar a otro ser humano en defensa propia, y se recompensa al asesinato en una guerra (SCHAEFER, 2012).

El sociólogo Robert Merton (1968) hizo una adaptación de la concepción de la anomia de Durkheim para explicar el por qué la gente acepta o rechaza las metas de una sociedad determinada y los medios socialmente aprobados para hacer cumplir sus ambiciones. Merton sostenía que una meta u objetivo cultural relevante en los Estados Unidos es el éxito, el cual se mide principalmente en cantidad de dinero. Además de brindarle esta meta a las personas, la sociedad da las instrucciones concretas para lograr el éxito: ir al cole, trabajar mucho, perseverar, sacar provecho de las oportunidades... ¿Qué pasa con la gente que enfatiza principalmente en el dinero y la riqueza como símbolo de éxito y poder? Merton planteó que la gente se adapta de diversos modos, bien sea en conformidad o bien en desviación de esas perspectivas sociales. Su teoría “anómica de la desviación” postula cinco formas de adaptación: “conformidad no desviada”, “innovación de desviación”, “ritualismo”, “retraimiento” y “rebelión”. La “conformidad” con las normas sociales, la adaptación más común en la clasificación de Merton, es lo contrario a la desviación. Esta conlleva aceptación del objetivo general de la sociedad (“ser próspero con mucho dinero”) como uno de los medios aprobatorios (“trabajar mucho”). Desde la concepción de Merton debería haber un consenso en relación con los objetivos culturales que se han aceptado y los medios legítimos para alcanzarlos. Sin ese consenso, las sociedades podrían existir únicamente como colectivos de personas en lugar de culturas unidas y podrían experimentar un caos permanente. Los otros cuatro tipos comportamentales implican una “desviación de la conformidad”. El innovador aceptará las metas sociales, pero las perseguirá con medios considerados impropios. Verbigracia, un ladrón de cajas fuertes puede robar dinero para comprar bienes de consumo y darse unas vacaciones de lujo. El ‘ritualista’ abandona la meta del éxito materialista y se compromete solo compulsivamente con los medios institucionales. El trabajo se transforma simplemente en un modo de vida en vez de un medio para alcanzar el éxito. Un ejemplo podría ser el funcionario burocrático que aplica reglas y regulaciones ciegamente sin tener en consideración los objetivos más grandes de la organización. El “retraído” como lo describe Merton, se ha retirado o retraído de las metas y los medios de la sociedad. En Estados Unidos, los vagabundos y viciosos generalmente se presentan como retraídos. Tal cual como los adolescentes alcohólicos (SCHAEFER, 2012).

La “adaptación final” refleja las tentativas de la gente para crear una estructura social nueva. El “rebelde” se siente como si fuera un alienado de los medios y los objetivos predominantes y puede buscar un orden social completamente distinto (SCHAEFER, 2012).

Merton realizó un aporte para el entendimiento sociológico de la desviación al indicar que tanto los desviados como los innovadores y los ritualistas tienen mucho en común con las

personas conformes. Los criminales procesados pueden presentar muchas de las pretensiones que la gente sin antecedentes criminales. La teoría de Merton ayuda a comprender la desviación como un comportamiento creado socialmente en vez del resultado de impulsos patológicos pasajeros (SCHAEFER, 2012).

De acuerdo a mis experiencias, en lo que concierne a si “más o menos todas las religiones son iguales”, los jóvenes mayoritariamente disienten de esa afirmación, están en desacuerdo con ella. Es decir, los jóvenes no consideran que todas las religiones sean iguales. Pero lo son ante la ley, también teológicamente, ya que Dios es único. A los jóvenes les cuesta reconocer que no hay religiones malas, todas son buenas y buscan el sentido de la vida a través de la trascendencia. Tal vez ello explique el que las religiones afrobrasileñas se consideren marginales o inferiores a las tradicionales. En Brasil, del 2011 al 2015, un 53% de los seguidores de cultos afrobrasileños son los que más han sufrido intolerancia (CARVALHO; NETO, 2018).

El pluralismo cultural se podría definir como el apilamiento de culturas sobrepuestas unas a las otras, de posibilidades culturales que hay y coexisten en un espacio determinado. En tanto que el multiculturalismo sería la proposición de gerenciar y armonizar esta diversidad e interdependencia de todos los quehaceres socioculturales en una sociedad. El pluralismo cultural sería la noción para designar la existencia de una diversidad de maneras de percibir, actuar y ver el mundo, en tanto que el multiculturalismo es la estrategia política de aceptación legítima en la actualidad, en las esferas ética y política del derecho de intercambio de esta diversidad de maneras. Esto último es el ideal de un programa político de materialización y acción de la conciencia de la existencia del pluralismo cultural religioso. El reto del multiculturalismo es justamente asumir la igualdad en la diferencia, promover la diversidad como algo en un permanente proceso adaptativo. El pluralismo cultural y el multiculturalismo son en gran parte articuladores de fenómenos reales, que toman la forma de programas de reconocimiento preservativo y de respeto a las diferencias sociales. El pluralismo cultural reposa no en la diferencia sino en el diálogo entre culturas que reconocen, al ir más allá de sus diferencias, la contribución de cada una de ellas a la experiencia particular (GUTIÉRREZ, 2006).

De acuerdo con los momentos vivenciados con los jóvenes de segundo año de enseñanza media de Colombia y Brasil, al preguntarles sobre si “los que abandonan su fe de toda la vida lo hacen, en muchos casos, no por razones teóricas que los convenzan, sino para vivir más a su gusto”, los jóvenes de Bogotá se muestran en acuerdo mayoritariamente y en Juiz de Fora son neutrales en cuanto a eso. Se podría decir de esto que en Bogotá creen que las religiones deben

controlar la vida personal, sexual y social de los fieles, mientras que en Juiz de Fora no se inclinan ni a afirmarla ni a negarla.

El cambio religioso-cultural es un derecho y una opción que tiene como base la diversidad de modos de religiosidad e irreligiosidad así como también encuentra su explicación en la diversidad de creencias socioculturales de las personas.

El tránsito religioso es uno de los fenómenos más importantes de la actualidad religiosa en Brasil, pues está produciendo un nuevo escenario religioso, la tendencia en los países a los que concierne disertación, Brasil y Colombia, migración del catolicismo para dar mayor avance al protestantismo misionero o pentecostal, como ya se ha visto en el censo del IBGE y también en las encuestas de Beltrán y Caracol. Por ejemplo en Brasil la derecha pentecostal, como la IURD (Iglesia Universal del Reino de Dios) muy activista en política ayudó a la elección del “populismo autoritario” actual para educar como Dios manda.

Sin embargo, la tendencia del crecimiento del protestantismo pentecostal no es el único fenómeno que se presenta en Brasil, la categoría de los “sin religión” y también del “pentecostalismo” se ha convertido en “receptor universal” debido a la secularización, recibe personas de todas las confesiones religiosas. Los “donantes universales” de ‘fieles’ son el catolicismo, el protestantismo histórico y el kardecismo (COELHO, 2009).

De acuerdo a mis vivencias con la juventud de segundo año de enseñanza media, en lo que concierne a la ética sexual personal, los jóvenes de Juiz de Fora y Bogotá están mayoritariamente de acuerdo con que “nadie debe intervenir en los asuntos sexuales de la gente”. Nadie debe involucrarse en la vida sexual personal de alguien, ni las iglesias que promueven la abstinencia sexual, ni la familia, ni los amigos, ni la sociedad. La vida de cada persona no puede perder su dignidad por cuestiones sexuales.

En lo que concierne a la ética sexual, dice Harrelson (1987) que los diez mandamientos son irrelevantes para la vida actual, que ni la prohibición del adulterio tiene valor hoy día.

La prohibición de los actos del adulterio parecería a mucha gente no solo despropositada —pues las prácticas sexuales sufrieron cambios revolucionarios en las últimas décadas y, ciertamente, no las modificarán ningún apelo en el sentido de que se evite el adulterio—, sino también equivocada. ¿Acaso no se comenzó, finalmente, a identificar a la sexualidad humana como un bien de la vida, y a liberarla de los preconceptos de una religiosidad negativa? Un mandamiento contra el adulterio puede quedar bien, ciertamente, como advertencia sobre la importancia de la vida de familia hoy; ¿pero cómo mandamiento central de una ética sexual, no sería ridículo defender su restablecimiento? (HARRELSON, 1987, p. 23, traducción nuestra).

Pese a los avances hechos por el movimiento de liberación gay, el estigma continua relacionando la homosexualidad en nuestra cultura presiona a todos los hombres (gais o no) para que muestren solo un comportamiento limitadamente masculino y en todas las mujeres (lesbianas o no) para comportarse limitadamente femenino. Son los adultos los que tienen una relevancia determinante en los roles de género considerados aptos socialmente. Los padres son los agentes de socialización más importantes. Pero también otros parientes, como hermanos, agentes como los medios de información de masas y las entidades religiosas y educacionales influyen importantemente en la socialización del rol de género. Es fácil probar lo rígida que puede ser la socialización del rol de género. Únicamente intenta transgredir algunas de las normativas, por ejemplo, fumar un cigarrillo en público si se es mujer o llevar una cartera si se es hombre, que pueden divertir o disgustar (SCHAEFER, 2012).

La atracción y motivación de los seres humanos por el sexo acrecienta el problema de la regulación y el control de la sexualidad. Todas las culturas intentan menguar los poderes potencialmente nocivos del deseo sexual a través de la integración en la institución familiar o marital. Por eso es que todas las prácticas sexuales funcionan dentro de algún tipo de sistema moral. Las actitudes culturales frente al comportamiento sexual van desde una profunda aprensión (u orientación sexual negativa) hasta el enfoque abiertamente natural (u orientación sexual positiva). Las comunidades sexopositivas son más pequeñas, con la sexualidad libre de las limitaciones del matrimonio acordado, la religión centralizada, los derechos de la propiedad y el control político. La antropología ha comenzado a estudiar la predilección erótico por alguien del mismo sexo como un fenómeno no solamente biológico, sino también cultural. Con todo esto, los estudios se han visto restringidos por problemas metodológico-teóricos concluyentes de una perspectiva sesgada y prejuiciosa hacia la homosexualidad masculina más que femenina (BARFIELD, 2001).

La homosexualidad y la promiscuidad, el sexo en grupo, el adulterio, el coito contraceptivo, la bestialidad, el disfraz durante el acto, la prostitución, la pornografía, la masturbación... debe considerárselos desde una concepción liberal, humanista y del utilitarismo inglés. La visión humanista justifica una ética sexual tolerante, respaldada en los valores de elección autonómica, autodeterminación y libertad, en tanto que el catolicismo argumenta una ética sexual prohibitiva, remitiéndose al designio de la naturaleza (biológico y suprabiológico) a la que se debe ajustarse el comportamiento humano. Si las relaciones sexuales perversas son contranaturales, entonces tales actos son inmorales en ese sistema ético. Al listado clásico de los motivos por los que un acto sexual puede ser inmoral —uso de la fuerza, deshonestidad, injusticia, explotación, manipulación, egoísmo, infidelidad, crueldad, peligro

por negligencia— que se apoya en Tomás de Aquino y su visión contranatural de supuestos desvíos de la conducta y la ética sexual (BARFIELD, 2001).

El gran psicoanalista Freud (1935) dice que la homosexualidad ciertamente no es una ventaja, pero tampoco es algo para avergonzarse, no es ningún vicio, ninguna degradación, no puede clasificársela como enfermedad; se la debe considerar como una variación de la función sexual producida por una dilación en el desarrollo sexual.

De acuerdo con mis vivencia con la juventud de Bogotá y Juiz de Fora, cuando se le indaga a los jóvenes sobre si “está bien que la gente haga lo que ella quiera con tal de que no se le haga daño a nadie”, los jóvenes bogotanos están totalmente de acuerdo con ello y los juizforanos están mayoritariamente de acuerdo con lo mismo. La libertad de alguien llega hasta donde comienzan la de los otros. Es decir, la libertad acaba cuando se le hace daño al prójimo.

También de acuerdo con mis vivencias con la juventud de Bogotá y Juiz de Fora, en lo que concierne al “respeto a los demás como la única norma ética de conducta realmente válida”, los jóvenes, tanto juizforanos como bogotanos, concuerdan mayoritariamente con eso. Los jóvenes creen, de modo mayoritario, que el respeto debe vivirse en las relaciones sociales, estudiantiles, colegiales, institucionales, laborales. En la sociedad moderna igualitaria, dice Canto-Sperber (2003) que el sujeto tiende más a hacer respetar sus derechos e ir hasta lo último de su derecho que a respetar el derecho de los otros o, sencillamente, respetar a los demás.

La pluralidad y multiculturalidad conducen al respeto por las culturas de los demás, como la religiosa, entre los variopintos grupos sociales, lo cual permite a las minorías manifestar sus propias culturas sin padecer prejuicios. Una sociedad pluralista, un grupo supeditado no tiene ni debe dejar de llevar a la práctica su estilo de vida y sus tradiciones para, de ese modo, escapar de la discriminación o el prejuicio. El pluralismo se cimienta en el respeto recíproco de las culturas de los demás entre los numerosos grupos de una sociedad, lo que posibilita que las minorías expresen sus culturas sin que lleguen a sufrir perjuicio alguno. Para sobrevivir, una sociedad deberá fomentar un consenso entre sus miembros en relación con sus ideales, valores y creencias (SCHAEFER, 2012).

Según mis experiencias con la juventud bogotana y juizforana, al preguntarles a los jóvenes si “la única norma para vivir correctamente sea la que la persona misma se marca, y no la que procede de una supuesta autoridad superior”, los chicos y chicas de Bogotá están de acuerdo, muy cerca de los que son los que son neutrales, los jóvenes juizforanos también son neutrales en lo que a eso se refiere. Es decir, no están seguros si la autoridad provenga de un ente superior a ellos o si la autoridad se la labra cada quien. Ellos no se deciden por ellos mismos como autoridad de sí mismos o por la autoridad de un supuesto ser superior.

Las instituciones totalitarias, según Goffman (2001) presentan cuatro rasgos similares: a) Todos los aspectos de la vida se gestionan en el mismo lugar de control de una autoridad única; b) las actividades en una institución se llevan a cabo en compañía de otros que se encuentran en las mismas circunstancias; por ejemplo, las novicias de un convento o los reclutas de un ejército; c) las autoridades ponen las reglas y programan actividades sin consultárselo a los participantes; d) todos los aspectos de vida en una institución totalitaria se han creado para cumplir con el objetivo de la organización. De este modo, todas las actividades en un monasterio se pueden enfocar en la oración y la comunión con Dios (SCHAEFER, 2012).

También en lo que respecta a la ética, El Parlamento de las Religiones del Mundo declaró y firmó el documento *Hacia una ética mundial* en el que aboga por cuatro compromisos inalterables, a saber:

i) Compromiso en pro de la no violencia y el respeto a la vida mediante el acatamiento del mandamiento “No matarás”, o dicho positivamente, ¡respetar la vida! Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la integridad personal y al libre desarrollo de la personalidad desde que tal ejercicio no lesione los derechos de los demás. Ningún ser humano debe maltratar física o síquicamente a otro, ni lesionarlo ni tampoco matarlo (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

Solo basta un mandamiento de la ley de Dios que tiene validez: el mandamiento que prohíbe matar. Ese mandamiento ciertamente jamás perderá su valor ni su importancia para la vida de hoy día (HARRELSON, 1987).

Donde hay humanos habrá siempre conflictos. Tales conflictos deben resolverse sin violencia sino dentro del marco del ordenamiento jurídico. Los jóvenes deben aprender en el seno familiar y en la escuela que la fuerza no puede nunca ser medio de confrontación con los demás. Únicamente de ese modo se puede cimentar una cultura de la no violencia. La vida humana es enormemente valiosa y merece total protección. Sin embargo, la vida de los animales y las plantas, que coexisten con la humanidad, también se les debe salvaguardar, conservar y cuidar. La sobreexplotación de los elementos básicos naturales, la destrucción sin piedad de la biosfera y la militarización del cosmos son un delito. Cada religión debe ser tolerante y respetuosa con las minorías, bien sean de tipo religioso o racial (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

ii) Compromiso en pro de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo. El hambre, la carencia y la pobreza se deben a estructuras sociales injustas. Hay millones de personas desempleadas. Otras son explotadas con trabajos mal remunerados, confinadas al margen de la sociedad y se las obliga a vivir con un mínimo de posibilidades (KÜNG; KUSCHEL, 1994). Son ejemplo de ello los entregadores de comidas rápidas de Uber Eats y Rappi.

El mandamiento “¡No robarás!”, que en sentido positivo es “obrar con justicia y sin doblez”. Nadie debe atribuirse el derecho de robarle a nadie, sea cualquier modo de hacerlo, ni puede atentar contra la propiedad común ni ajena. Nadie puede hacer de árbitro propio de sus bienes sin que tenga en cuenta las necesidades del colectivo social y de la Tierra. Por eso es que los jóvenes deben aprender, tanto en la familia como en la escuela, que la propiedad, por pequeña que sea, tiene sus obligaciones. Su uso debe ayudar en la contribución también del bien común. De este modo se construirá un justo orden económico (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

III) Compromiso en pro de una cultura de la tolerancia y un modo de vida honrada y veraz. En el mundo hay mucha mentira y fraude, se cometen trampas, se acude a la hipocresía, las ideologías se salpican por la demagogia. Hay políticos y hombres de negocios que se valen de la mentira como medio para triunfar políticamente y lograr el éxito comercial. Hay líderes religiosos que descalifican o infravaloran a los creyentes de otras religiones y predicán intolerancia y fanatismo en vez de tolerancia, entendimiento y respeto (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

En tal contexto, las tradiciones ético-religiosas han transmitido el mandamiento: “¡No mentirás!”, que en sentido positivo es: “Habla y actúa desde la verdad”. Nadie, ninguna institución, ningún estado y ninguna Iglesia tienen derecho a mentir sobre los demás (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

Por ello es que los jóvenes deben aprender, tanto en la familia como en la escuela, a hacer uso de la veracidad en el pensar, en el hablar y en el obrar. Toda persona tiene derecho a la verdad. Tiene derecho a la información e instrucción fundamentales para tomar decisiones importantes en su vida (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

IV) Compromiso en pro de una cultura de la igualdad y la camaradería entre mujer y hombre. Muchas personas de todas las regiones y religiones hacen un esfuerzo por vivir un espíritu de camaradería entre mujer y hombre a favor de un comportamiento responsable en lo amoroso, sexual y familiar. Sin embargo, en todo el mundo hay formas condenables patriarcales, de prevalencia de un sexo sobre el otro, de explotación de las mujeres, abuso sexual de los niños y prostitución impuesta. En este caso, las tradiciones ético-religiosas han transmitido el mandamiento: “No te prostituirás ni prostituirás a los demás”, que en sentido positivo es: “Respétense y ámense los unos a los otros”. Nadie debe degradar a otro hasta convertirlo en objeto sexual, ni a someterlo o mantenerlo bajo coacción en dependencia sexual. Por ello es que los jóvenes deben aprender, tanto en la familia como en la escuela, que la sexualidad no es en sí misma una fuerza negativa explotadora y destructiva, sino moldeadora y creativa. Tiene la finalidad de generar una comunidad que le dice sí a la vida y que solamente

podrá desenvolverse de modo adecuado cuando también contemple con responsabilidad la felicidad de su cara mitad (KÜNG; KUSCHEL, 1994).

3.4.2 Juventud y escepticismo religioso

El escepticismo, en la filosofía, es la posición que cuestiona la posibilidad de que haya algún fundamento absoluto para las teorías de la verdad y del conocimiento, o para las creencias. Todas esas teorías dependen de la existencia de algún principio básico, o de un criterio central, tomado como indudable; o sea, verdadero modo autoevidente y, por consiguiente, ideal para la base de un sistema, que puede entonces erguirse a partir de aquel punto para la edificación de un cuerpo mayor de conocimiento. Los escépticos llaman la atención hacia las contradicciones en tal suposición: se trata más de un acto de fe que de razón. Si algo se asume como una verdad autoevidente, entonces se probó que es una verdad autoevidente, y la filosofía como disciplina depende fuertemente de la noción de prueba. Sin la noción de prueba racional, los argumentos se consideran sospechosos (SIM, 2006).

El escepticismo es esencialmente un argumento contra la autoridad, que cuestiona las suposiciones en las cuales se basa y el poder que de ellas emana. Es ciertamente así que deseamos que el escepticismo funcione en el nuevo siglo, haciendo que la autoridad institucional o gubernamental sea extremadamente circunspecta en su conducta y esté siempre consciente de la posibilidad de ser desafiada desde dentro de su propio dominio (SIM, 2006).

Los creacionistas son escépticos acerca de las alegaciones de la ciencia evolucionista, pero no pueden denominarse como dotados de mentalidad abierta; en lugar de ella, abrazan lo que ha sido llamado ciencia “basada en la fe”, o sea, una ciencia que construye una narrativa basada en el relato bíblico de la creación, lo que reduce drásticamente el período de existencia de la Tierra en el proceso de reinterpretación de las evidencias físicas. Es famosa la afirmación del obispo Ussher (1581-1656), en 1654, de que la Tierra fue creada en el 4004 a. C., mientras que estudiosos creacionistas recientes pretenden extender ese plazo para alrededor del 8000 a. C. En el campo de la ciencia basada en la fe, otros pueden ofrecer explicaciones más sofisticadas que esa (los creacionistas “de la Tierra antigua”, denominación que se ha usado para diferenciarlos de los creacionistas “de la Tierra joven”, más fundamentalistas), con todo aún sienten la necesidad de incorporar a la creación un elemento sobrenatural. Los creacionistas de la Tierra antigua defienden un “diseño inteligente” según el cual todos nosotros supuestamente seríamos producto de un plano divino, cristiano es claro. Aunque ostensivamente más científico, el diseño inteligente aun así exige que asumamos el Génesis

como el punto de partida de nuestra física y de nuestra biología, siendo las aserciones de otras religiones simplemente desconsideradas. Dado que una enorme parcela del *big bang* está aún envuelta en misterio, el relato bíblico es capaz de ejercer cierto apelo, pero, concretamente, no añade nada a la explicación científica. Él puede dar respuestas, pero ellas vienen con un considerable bagaje ideológico. Lo que inicialmente parece escepticismo luego se revela como la más rígida y literal forma de creencia sin cuestionamiento, el exacto puesto del espíritu pirrónico que deseamos promover (SIM, 2006).

Los escépticos religiosos se encuentran, en Brasil, en el 10% del censo del IBGE (2010) y, en Colombia, en el 2.2% de ateos y 2,7% de la encuesta del sociólogo Beltrán (2012).

En una encuesta nacional hecha por el Proyecto Juventud/Instituto Ciudadanía se obtuvo que, después de hacer una pregunta cerrada con tres opciones ‘agnósticos’, ‘ateos’ y quienes “creen en Dios pero no tienen religión” arrojó datos porcentuales como que mientras el 65% de los jóvenes entrevistados en la encuesta en todo el Brasil se declaran católicos, el 20% se declara evangélico (son 15% pentecostales y 5% no pentecostales), fueron 10% los jóvenes “sin religión”, 9% de ellos declaran “creer en Dios pero no tener religión” en tanto que solo 1% se identificó como ateo o agnóstico (NOVAES, 2004).

El escepticismo es, según como lo define Santayana (1923) en *Escepticismo y fe animal*, la creencia en la realidad debida a experiencias puramente animales (hambre, lucha, etc.) y solo es justificable con base en esas experiencias.

El escepticismo o pirronismo es una corriente filosófica atribuida a Pirrón de Elis, él dice que hay cosas que son inaprehensibles y que, por ello, la única actitud legítima es la de no juzgarlas ni verdaderas ni falsas, ni bellas ni feas, ni buenas ni malas. La tesis pirrónica de la suspensión del asentimiento es rigurosamente mantenida, pero, como guía para la conducta de la vida, se adoptan la apariencia sensible y las normas de la vida común (ABBAGNANO, 2007).

Dentro del escepticismo se encuentran los agnósticos y los ateos, que identifica Beltrán (2012) en la encuesta de filiación religiosa en Colombia con 2,7% y 2,2%, respectivamente, en Bogotá

El agnosticismo es una forma de escepticismo especializado, o sea, que se refiere a asuntos que tengan que ver con saberes o entidades relacionadas, de alguna manera, con las religiones (primarias, secundarias y terciarias). El escepticismo en su acepción clásica afirma a la “abstención de juicio”, el mantenerse activo en el interés por el conocimiento, la querer resolver la indecisión. En el agnosticismo no sólo se suspende el juicio sobre temas de religión, sino que tampoco se interesa por esos temas. El agnosticismo ante seres se denomina “agnosticismo ontológico” y se abstendrá en juicios sobre la existencia de esos seres, por

ejemplo: el considerado Ser Supremo. No es posible comprobar que Dios exista o no exista y por eso hay que abstenerse de lanzar juicios sobre su existencia. El agnosticismo sobre saberes se identifica como “agnosticismo epistemológico”, es la suspensión de todo juicio sobre ‘valores’, ‘saberes’, que se proponen como verdades reveladas, dogmas de fe, etc., por una secta religiosa o iglesia, por consiguiente, “saberes supraracionales”, que no pueden derivarse de la razón, pero que tampoco puede impugnarlos (ABBAGNANO, 2007).

El escepticismo es un antignosticismo filosófico-teológico, pues duda que alguien pueda, mediante el uso de la razón natural, dar alcance a un saber teológico-filosófico, un “Dios de los filósofos”, provisto de la más mínima evidencia que se presupone necesaria para construir los principios de la vida moral o política (ABBAGNANO, 2007).

El ateísmo es un antignosticismo filosófico-teológico, ya que niega tanto la esencia como la existencia del Dios de los filósofos, con ello da por negada toda pretensión de un saber teológico-filosófico tenedor de funciones salvadoras, por lo menos para la vida sociopolítica, tal como lo defienden las constituciones que ponen a Dios como la justificación del juramento (ABBAGNANO, 2007).

Smith (2006) en su libro *Souls in transition* clasifica a los adultos emergentes (20-25 años) en 6 tipologías, lo cuales son tradicionalistas, adherentes selectivos, espiritualmente abiertos, religiosamente indiferentes, desconectados y religiosos:

I). Tradicionalistas comprometidos: son los que abrazan la fe religiosa, cuyas creencias saben articular bien y también practican activamente. Las religiones a las cuales se afilian tienden a ser fundamentalmente las de tradiciones de fe ya fortalecidas, históricas. II). Adherentes selectivos: muchas veces recibieron una crianza sólidamente religiosa, pero son más criteriosos en lo que se refiere a la adopción de las creencias de su tradición. Ellos discuerdan o ignoran los preceptos de su fe cuando lo que está en juego es la libertad personal, no dejan que la religiosidad interfiera, por ejemplo, en sus comportamientos. III). Espiritualmente abiertos: no asumen un compromiso específico con ninguna fe religiosa, pero a pesar de eso están abiertos a oír sobre asuntos espirituales. Su actitud puede resumirse con el siguiente raciocinio: “Probablemente, debe haber más alguna cosa además de todo eso”. IV). Religiosamente indiferentes: tienden a distraerse e invierten tiempo en otras cosas en su vida, y así no tienen tiempo para dedicarse a la religión. Simplemente, la fe no es una prioridad en sus vidas. Al contrario de algunos adherentes selectivos, los indiferentes religiosos no sienten ninguna culpa verdadera o remordimiento por su falta de interés en prácticas devocionales. V). Desconectados: provienen de familias y relaciones que simplemente los aíslan en la mayoría de las cosas religiosas. VI). Irreligiosos: los irreligiosos tienen, en general, una actitud incrédula, despreciativa o hasta antagónica con relación a su fe. Muchos ya cuestionaron e hicieron preguntas intelectuales y existenciales sobre la religión y llegaron a la conclusión de que ella no tiene sentido. Hasta aceptan que la religiosidad ejerce un papel positivo en muchas personas, pero prefieren el secularismo (BEATY, 2010, traducción nuestra).

Según mis experiencias con los jóvenes de ambas ciudades, tanto de Juiz de Fora como de Bogotá, ellos son neutrales en cuanto a “la única verdad es la que poco a poco va descubriendo la ciencia”. Es decir, ni la juventud bogotana ni la juizforana está convencida de que solo exista una verdad científica, también, quizá, crean que hay verdades religiosas que no se demuestran, sino que se muestran a través de la fe en la Divinidad.

Según Mannheim (1987) cada época tiene una manera propia de acceder a la verdad.

Para comprender una época, es necesario, por lo tanto interrogarla según la verdad que le es propia. Mannheim mantuvo el justo medio entre la evidencia del condicionamiento social de toda la teoría, en ese aspecto relativa, y la idea de la verdad de una época accesible para una teoría apropiada, el marxismo para la nuestra. Mannheim no es ni marxista ni ortodoxo (el marxismo no es científico) ni historicista (la verdad existe); toda teoría fundamentada tiene su parte de verdad (BOUDON, 1990, p. 216, traducción nuestra).

Según mis experiencias con la juventud de Juiz de Fora y Bogotá, al preguntarles a los jóvenes sobre si “con tantas religiones la gente termina por no saber en qué creer”, los bogotanos están mayoritariamente en desacuerdo con que esa afirmación sea verdadera y los juizforanos están de acuerdo con que la esa afirmación es verdad. Entonces, los bogotanos, quizá, se inclinan a estar en desacuerdo con esa afirmación porque la hegemonía la tiene tanto el cristianismo, con el pentecostalismo, y el catolicismo en Colombia. Creen, talvez, que el duopolio está bien y que se debe cerrar el espacio para la diversidad religiosa. También porque pueden sentirse bien en su posición de comodidad con su religión sin que cuenten las de los demás. Ahora bien, los juizforanos también pueden concebir que todas las religiones tienen parte de verdad y que la verdad completa sería de su religión o de una sola religión. Lo cierto es que en un mundo diverso como el de ahora, en todas las religiones hay algo en que creer, todas buscan el contacto con la trascendencia, los musulmanes con profetas, como Mahoma, los católicos con los santos, los candomblecistas con los orichas, los pentecostales y neopentecostales con Jesús, en fin.

Con los resultados de la investigación Perfil de la juventud brasileña se pueden presentar algunas de las características de los jóvenes que se declaran ‘agnósticos’ y ‘ateos’. Ellos suman solo 1% (entre los cuales 69% son hombres y 31 son mujeres), en el ámbito de los 3.500 entrevistados...

Los ateos y agnósticos, en esa encuesta, no están predominantemente ni entre los más de 14 a 17 años, ni entre los de 21 a 24 años; 50% están en el rango de edad intermedio (18 a 20 años). Lo que significa declararse ‘ateo’ o ‘agnóstico’ es poder hacer parte del momento de la vida que es importante la

afirmación de identidad independiente con relación a la familia, como sucede con otras generaciones. Sin embargo, llama la atención el hecho de que los entrevistados que se declararon ateos o agnósticos vivan más en el interior que en las regiones metropolitanas, lo que contraría uno de los antiguos cánones que relaciona ateísmo con los vientos secularizadores de las urbes modernas (NOVAES, 2004b, p. 321, traducción nuestra).

En términos de educación formal, hay una aproximación entre los que “creen en Dios pero no tienen religión” y los pentecostales, que se destacan por la poca escolaridad.

En otras palabras, entre los jóvenes que aún están cursando básica secundaria o que dejaron de estudiar esos años, solamente los jóvenes evangélicos pentecostales encuestados son un número un poco mayor que los jóvenes que “creen en Dios pero no tienen religión”. Ya en media y en la universidad, los que “creen en Dios, pero no tienen religión” solo son en mayor número si se comparan con los jóvenes adeptos de la umbanda y el candomblé. En cuanto a la experiencia laboral, los jóvenes que “creen en Dios, pero no tienen religión” son los que más trabajan en las ciudades (45%), están en cuarto lugar entre los que trabajan en la ciudad con cartera firmada (19%); son 17% los que hacen trabajillos, chambas; son 2% los que trabajan en agricultura familiar y otros 2% los que trabajan como asalariados en el campo. En suma: su perfil revela menos inclusión educacional y más vulnerabilidad social (NOVAES, 2004b, p. 328, traducción nuestra).

Se vio en la encuesta de Beltrán (2012) que 4,7% de jóvenes colombianos dicen ser ateos y agnósticos. Según Novaes (2004b) hoy como ayer ha habido jóvenes que se declaran pertenecientes a las huestes del ateísmo y el agnosticismo, pero nunca ningún se declaró como “sin religión”:

Hoy como ayer hay jóvenes que se definen como ‘ateos’ y ‘agnósticos’, pero ciertamente en ninguna época hubo tantos jóvenes que se definieran como “sin religión” que podrían clasificarse como “religiosos sin religión”, esto es, adeptos a formas no institucionales de espiritualidad que son normalmente clasificadas como esotéricas, nueva era, holísticas, de ecología profunda, etc. Pero, al mismo tiempo también es significativo el número de jóvenes que se predispone a cambiar de religión y que reafirma su pertenencia a las iglesias evangélicas, a las nuevas religiones japonesas, al budismo y, también, a grupos católicos vinculados con la Teología de la Liberación o a la Renovación Carismática (NOVAES, 2004b, p. 329, traducción nuestra).

Según mis vivencias con la juventud de Brasil y Colombia, en lo que atañe a si “aunque siempre haya cosas oscuras en la vida, la religión y la filosofía muestran que hay verdades suficientemente claras”, los jóvenes de ambas ciudades están, mayoritariamente, de acuerdo con eso. Los jóvenes creen que tanto la filosofía como la religión pueden dar luces sobre las cosas oscuras que hay en la vida. Las cosas oscuras son aquellas que no están claras, son inciertas, confusas, desconocidas, mal conocidas o misteriosas.

También según mis experiencias con los jóvenes, tanto juizforanos como bogotanos, ellos están, mayoritariamente, de acuerdo con que “de lo único que se puede estar seguro es de que no se puede estar seguros de nada” y son neutrales en lo que concierne a que “todos los profetas y filósofos que han creído encontrar la verdad estaban más o menos equivocado”.

Igualmente, según mis experiencias en Juiz de Fora y Bogotá, con la juventud, en lo que concierne a que “por mucho que cambien las ideologías y los modos de pensar de los hombres, está claro que hay verdades que no se pueden cambiar”, los jóvenes de ambas ciudades están, mayoritariamente, de acuerdo con ello. Los jóvenes son neutrales en lo que atañe a que “la religiosidad de los pueblos sencillos sea una muestra de alienación”.

La alienación (limitación, condicionamiento) es una concepción marxista para explicar la situación de miseria que la clase explotada soporta, la cual se debe al sistema económico capitalista. La consigna desalienadora sería “odio a los dioses del cielo y de la tierra” (VELEZ; VELEZ, s. d.), pues Dios es el amo que envilece a los hombres y lo obliga a aguantar las injusticias aquí en la tierra prometiéndole un premio en la otra vida.

Según mis experiencias con la juventud juizforana y bogotana, al preguntarles a los jóvenes si estaban de acuerdo con que “el valor más importante de la Biblia es el histórico-literario”, en Bogotá se muestran neutrales y en Juiz de Fora empatan entre neutralidad y estar de acuerdo. Tal vez, la neutralidad sobre un asunto implique no se desconoce el tema y no se adopta epistemológica de seguridad al responder.

También de acuerdo con mis experiencias con la juventud, ellos, los jóvenes, son neutrales en ambas ciudades, Juiz de Fora y Bogotá, en lo que se refiere a que “lo razonable es que al aumentar el nivel cultural de la gente, baje la necesidad de creer en algo absoluto”.

Del mismo modo, de acuerdo a mis vivencias con la juventud, tanto los jóvenes bogotanos, como los juizforanos, están de acuerdo con que “no hay gente equivocada, sino gente con otras ideas”. Esto revela que los jóvenes reconocen el derecho de libre expresión, la libertad para opinar y la variedad de ideas que hay en las sociedades.

En lo que se refiere al escepticismo, es común hallar personas escépticas y posturas escépticas en diferentes campos del saber. Hay los que piensan que no existe la verdad, en esos casos se presenta mucha intolerancia. No es tolerante el que lo permite todo, sino aquel que al defender su postura respeta al que tiene una opinión distinta a la suya. El escéptico no tolera porque no cree que la verdad exista, por eso le da igual la opinión ajena. La tolerancia no prescinde del criterio de verdad y tampoco es una defensa del subjetivismo. ¿Se debe ser tolerante con personas equivocadas? Tal vez se deba dilucidar ¿hay posturas equivocadas? Si se admite la existencia de la verdad objetiva, se diría que sí. ¿Se debe ser tolerante con quienes

defienden posturas equivocadas? Claramente con las personas sí, lo que conduce al respeto por las ideas equivocadas no como ideas, sino como manifestación de ser de una persona. No cabe la burla o la ironía por ideas que se consideran erróneas. La verdad no se posee para enorgullecerse de ella, sino para descubrir lo que hay de verdad en las posturas equivocadas (MARTÍ, 1995).

El multiculturalismo ideológico-filosófico es el ideal de las sociedades, no es la asimilación cultural lo que busca el multiculturalismo, ni la adaptación de una cultura a otra, sino la aceptación de la diversidad cultural de todos, como muestra de coexistencia pacífica y abierta a las otras alteridades.

El multiculturalismo responde positivamente a la diversidad de las maneras de vivir que caracterizan a las sociedades humanas. Más que de una mera tolerancia, las propuestas culturales y sociales multiculturalistas afirman, claramente, una política de la diferencia, que se traduce tanto en el reconocimiento de los derechos y las prácticas de las minorías, como en la inaceptación del universalismo racionalista legado del iluminismo francés. Teórica y políticamente, el multiculturalismo es profundamente localista y, por eso, se parece al relativismo antropológico. Paradójicamente, a pesar de sus tendencias antiiluministas, el multiculturalismo depende de conceptos y de libertad de igualdad que no serían posibles fuera de la influencia cultural ejercida por algunos filósofos del siglo de las Luces: Voltaire y Rousseau. El multiculturalismo da a la noción de cultura un papel central en la definición de los individuos y de los subgrupos sociales. La exigencia humanística y la moral, que está en el meollo del reconocimiento multicultural, acaba creando una entidad social híbrida, simultáneamente individualista y grupal, bien sea étnica, lingüística o sexual. Las interpretaciones sociológicas multiculturales afirman el valor moral supremo de comunitarismo y de las identidades culturalmente auténticas. En una época de migraciones globales, el multiculturalismo es más que una defensa de las diversas identidades que constituyen a las naciones modernas: se trata del reconocimiento de derechos fundamentales de que grupos coexistan auténticamente en unidades políticas diversificadas. Como postura ética, el multiculturalismo exige que se abandone la violencia de las prácticas de asimilación cultural que eran exigencias para la concesión de la ciudadanía y que dominaban las políticas migratorias de las naciones industriales del siglo pasado (NEIVA, 2013, p. 383, traducción nuestra).

Finalmente, según mis vivencias con los jóvenes, tanto juizforanos como bogotanos, ellos concuerdan, en su mayor parte, con que “lo único sensato es no creer demasiado en nada”.

3.4.3 Juventud y racionalización de la fe

La conceptualización de “racionalización” se refiere a la manera como las sociedades occidentales —y, en mayor o menor medida, todas las sociedades del mundo— se han visto sometidas a un proceso de sistematización y ordenamiento, con el objetivo de hacer predecible y controlable la vida de la gente. Tal proceso se manifiesta en por lo menos tres niveles de la vida humana: a nivel de las imágenes del mundo en las que se ha venido produciendo lo que Max Weber llamó una “desmitificación de la vida”, o sea, una creciente “secularización” de los valores y las creencias; a nivel de la acción colectiva, en donde la economía, el derecho, la política, y demás instituciones de la vida pública se han convertido en organizaciones tecnocráticas; y a nivel de la acción individual, en donde el estilo de vida subjetivo se orienta de acuerdo a patrones funcionales de consumo y producción (WEBER, 1991).

Al ganar a la religión como aliada, el capitalismo se fortaleció, pues pasó a ser vista como medio para conquistar la “gracia divina”. La reforma protestante, por lo tanto, creó terreno para que ocurriera la racionalización de la fe, en la cual la idea de acumular capital se une a la idea de la virtud (COSTA, 2011).

El capitalismo, por lo tanto, a partir de la reforma protestante, acabó racionalizando la fe por aliar el éxito económico con la búsqueda de la aprobación divina. El “Dios ayuda al que madruga” entró en la cotidianidad mundial, y el espíritu del capitalismo adquirió forma propia, lo que tomó parte no solo del imaginario, sino de la realidad de aquel que quiere enriquecerse (COSTA, 2011).

La religiosidad reformada, por consiguiente, debe su peculiar modo ascético a la racionalización, se deduce, al mismo tiempo, la causa de una similitud tan profunda, así como de su determinada postura antagónica al catolicismo (WEBER, 2001).

Racionalizar la fe es hacer inteligible racionalmente una creencia. Hacer teología ya es racionalización de la fe. Tomás de Aquino, por ejemplo, racionalizó la fe al explicar la doctrina cristiana con el aristotelismo (TEIXEIRA, 2013).

Para el humanismo la dedicación al ser humano no se hace por interés en una compensación, sino porque amar al prójimo como a sí mismo hace parte de la esencia de la humanidad.

El humanismo de Fierbach no ama al prójimo en busca de una recompensa, sino que es dedicación exclusiva al género humano, ya que la esencia del ser humano está forjada dentro de esta humanidad. De esa forma se niega la realidad divina, para afirmar enseguida al ser humano. Sale de la escena el sobrenaturalismo para que establezca la inmanencia. La teología, entendida como antropología, solo se usará entre la experiencia racional humana, que por ser estudio del hombre respeta su límite, que es la razón, la voluntad y el corazón (TEIXEIRA, 2013).

La meta de la humanidad no obedece a un ser exterior, sino al interior de ella misma.

Se cuestiona la sofística cristiana del Dios esencialmente sobrenatural para afirmar al humano como género. Se pretende que, con la unión de fuerzas, ha de crearse una vida mejor, en que se combatirán las injusticias y los males que tanto hacen sufrir a la humanidad. Así la humanidad necesita superar ese estadio trascendente y la superación de la alienación es fundamental para el hombre, pues ella no constituye solo una ilusión inofensiva sino también algo nocivo que actúa sobre la humanidad, matando su sentido de verdad y virtud. Por eso debe sustituirse el amor de Dios por el amor a los hombres, la fe en Dios por la fe en el ser humano con sus capacidades. En fin, el destino de la humanidad no depende de un ser exterior a ella, sino de ella misma (TEIXEIRA, 2013, p. traducción nuestra).

En resumen, se puede vivir sin religión; pero no sin comunión, ni sin fidelidad, sin amor. Lo que nos une, aquí, es más importante que lo que nos separa. Pacés para todos, creyentes y no creyentes. La vida es más preciosa que la religión (es lo que toma la razón de los inquisidores y de los verdugos); la comunión, más preciosa que las iglesias (es lo que toma la razón de los sectarios); la fidelidad, más preciosa que la fe o el ateísmo (es lo que toma la razón tanto de los nihilistas como de los fanáticos); en fin —es lo que da razón a las personas de bien, creyentes o no— el amor es más precioso que la esperanza o el desespero (COMTE-SPONVILLE, 2006).

Siempre se relaciona a la religión con Dios, pero Dworkin (2015) dice que ella es mucho más profundo que Dios. La religión es una cosmovisión que no se puede sondear, diferenciadora y englobante. La creencia en un único dios es solamente una de las posibles manifestaciones o efectos de esa visión mucho más profunda del mundo. Las divinidades le han prometido a la gente vida ultraterrena, explican tormentas y toman partido en contra de los enemigos. Sin embargo, la certeza de que un dios garantice el valor supone un compromiso anterior a la realidad independientemente de tal valor. Ese compromiso también se encuentra disponible para los incrédulos, de tal modo que los teístas comparten con algunos ateos un compromiso más intrínseco que lo que los divide y, por consiguiente, esa fe que comparten puede sentar las bases para una mejor comunicación.

La separación entre persona religiosa y no religiosa es burda en demasía. Millones de personas ateas tienen experiencias y convicciones iguales —y también profundas— a las que los creyentes consideran como religiosas; afirman que, aunque no creen en un dios ‘subjetivo’, creen en una ‘fuerza’ en el Universo “superior a nosotros mismos”. Sienten que una responsabilidad ineludible de vivir bien su vida y con el respeto que tiene la vida de sus congéneres; están orgullosos de una vida que creen bien vivida y, en determinados momentos, se arrepienten por una vida retrospectiva y desaprovechada (DWORKIN, 2015).

La frase “ateísmo religioso” sorprende, pero no es un oxímoron; la religión no está restringida al teísmo como resulta del sentido de las palabras. ¿No es mejor reservar la religión para el teísmo y afirmar que Einstein, Shelley y otros eran ateos ‘sensibles’ o ‘espirituales’? (DWORKIN, 2015).

En lo que respecta a la racionalización, uno de los principios generales de la teoría de los sistemas vivientes afirma que hay una tendencia a prolongar al ambiente el control de los sistemas. La vida se nutre de entropía negativa; la vida es organización, orden. Por lo tanto, esto generalmente significa un aumento de los procesos de control, que muchas veces se llevan a cabo a través de procesos de jerarquización, esto es, con la aparición de nuevos sistemas niveles suprasistémicos. Tal proceso tiene analogía con lo que Max Weber llama racionalización, y parece tener particular importancia en el caso de la tendencia del sistema humano para extender al ambiente natural su dominio y control. Y ha sido en relación con ese proceso como la temática del ambiente se ha tratado con mayor frecuencia en las ciencias sociales (DEMARCHI; ELLENA, 1986).

Según mis experiencias con la juventud de Juiz de Fora y Bogotá, los jóvenes bogotanos concuerdan y los jóvenes concuerdan plenamente con que “con frecuencia se preguntan cuál es el sentido de la vida”. Ambas juventudes asienten, están de acuerdo con que la pregunta por el sentido o sinsentido de la vida está siempre presente en sus mentes y en momentos de su tiempo.

Los jóvenes siempre se están haciendo esa pregunta. En Colombia, el eje del segundo año de Educación Religiosa es Proyecto de Vida, que a través de los diferentes enfoques: bíblico, antropológico, cristológico y eclesial, brinda una respuesta al para qué se vive, cómo hallarle sentido a la vida en las situaciones límites de la existencia, el valor y el sentido de la vida en la experiencia humana, el sentido de la vida en el Antiguo Testamento, el Proyecto de la Vida de Jesús visto como iluminador del proyecto personal del estudiante, el Proyecto de Vida del joven cristiano como construcción que se concretiza en la Iglesia.

También, ya se ha dicho que cuando la jóvenes se hacen la pregunta por el sentido de la vida, se recomienda, al querer darle un significado a la misma, que cambien la actitud hacia ella y no esperar lo que la vida debe hacer por ellos, sino hacer algo por la vida, se debe hacer una inversión en lo que concierne a esa pregunta existencial. Entonces, no es qué sentido tiene la vida para los jóvenes, sino qué sentido los jóvenes, o cualquier persona de cualquier edad, le van a dar a sus vidas: lo que se necesita es un cambio total en la actitud hacia la vida misma. Lo realmente importante no es esperar algo de la vida, sino lo que la vida espera de los jóvenes (FRANKL, 1991).

Novaes (2001) ha descubierto que en la religión los jóvenes encuentran el agrupamiento que necesitan y la identidad que buscan, pues los jóvenes y el aislamiento no van de la mano. En los grupos religiosos, los jóvenes comparten sus angustias y descubren el sentido para sus vidas.

Los jóvenes juizforanos concuerdan, mayoritariamente, y los bogotanos son neutrales cuando se les indaga por “más que de religión, habría que de los intereses que protege la religión”.

Ya se ha comentado que uno de los intereses de los jóvenes por la religión es la socialización grupal, que les brinda acompañamiento e identidad, pues en los grupos religiosos hallan consejería, motivación y sentido de vida.

CONCLUSIONES

Como se ha visto, de acuerdo con los censos, formal de Brasil (IBGE) y académicos y no oficiales de Colombia, que aunque la hegemonía del catolicismo persista con un 64% en Brasil y un 71% en Colombia, la tendencia es la misma en ambos países, que el número de católicos disminuye y el de evangélicos aumenta, pero el crecimiento de evangélicos crece con mayor rapidez en Brasil que en Colombia, los datos confirman esa afirmación con un 22,20% de evangélicos brasileños y un 16,70% de cristianos colombianos. Las cifras no siempre son exactas, puesto que Cedecol (Consejo Evangélico de Colombia) afirma que tiene 10 millones de adeptos evangélicos en Colombia, lo que equivale al 20% de la población del país, de acuerdo con El Tiempo (2012). Lo que se reitera es que en ambos países el crecimiento evangélico y pentecostal no para.

Toda esa pérdida gradual del poder influenciador religioso del catolicismo es por el modo tradicionalista de la Iglesia de liderar a sus fieles. La modernidad eclesial no incluye al pueblo, entonces por esa razón de ignorar la voz popular hace que se adopte una actitud reactiva frente al elitismo. Las nuevas religiosidades son el resultado reaccionario contra la desorganización social, la parálisis económica, la exclusión y la elitización de la religión tradicional.

Durante el bipartidismo histórico, al conservatismo se le unió la Iglesia católica para generar rivalidad, desencuentro y animadversión con el liberalismo político, hubo mucha violencia durante ese tiempo bipartidista en que los partidos se turnaban para gobernar desde mediados del siglo XIX (1853). Fue una época caracterizada por la lucha ideológica, tanto de izquierda como de derecha, Jesucristo era el mentor del que el conservatismo se apropió y al liberalismo se le consideraba que estaba en contra de él. Hubo un santo Ezequiel Moreno que llegó a decir que “ser liberal era un pecado” a ese punto de tergiversación religiosa en nombre de la Iglesia se estaba en ese entonces. La reacción no se hizo esperar, pues Rafael Uribe publicó “De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado”.

En Brasil en 1980 el número de católicos era el 90%, hoy día es el 50%. Los evangélicos en 1982 eran 7,8 millones hoy día son 26,2 millones (BRASIL 247, 2020).

De acuerdo con la Folha Universal (2020) los católicos brasileños, que antes eran 64%, en el 2022 serán menos del 50% y menos del 40% en los diez años sucesivos. Brasil es el país en que los evangélicos, en 30 años, han crecido más en todo el planeta. Lo cual vuelve a confirmar el avance de los evangélicos y la disminución de los católicos. Es decir, la Iglesia católica se ha convertido en la donante universal del éxodo o tránsito religioso, pues son los

católicos los que más van a parar, primeramente, al pentecostalismo y, segundamente, a los sin religión, pero el catolicismo, a su vez, recibe fieles, en primer lugar, de los sin religión y, en segundo lugar, de los pentecostales (COELHO, 2009).

Ese rápido crecimiento de los evangélicos en Brasil se debe a que se ha convertido en fuentes de significado para la vida de la gente, van a las periferias de las ciudades, se untan de pueblo y son fervientes proselitistas, se han vuelto una opción para las clases trabajadoras, dan sentido de dignidad para desposeídos, como negritudes y habitantes de favelas. En las iglesias evangélicas, por ejemplo, los jóvenes aprenden a tocar un instrumento musical y es a través de la música que no solo le ponen sonidos a la vida, sino que también con ello le dan sentido trascendente a sus existencias. Las iglesias se han convertido en soportes y alicientes espirituales para adicciones como el alcoholismo, enfermedades anímicas como la depresión, actúan como ansiolíticos espirituales, son fuentes de motivación para el alma debido a su fuerte efusividad y entusiasmo, pues la religión es relación que entusiasma y acoge. Todo esto confirma lo dicho por Giusanni (1997) que el sentido que da la religión es el encuentro del sentido de la vida. Y también lo afirmado tanto por Weber (1977) como por Beltrán (2006), que las creencias religiosas son fuentes de sentido, ya que el sentido es la uno de los menesteres de las personas. Así las instituciones se devenido en fuentes dadoras de sentido porque son prácticas ético-morales en una sociedad que tiende a relativizar la tradición de las costumbres morales, por eso es que se ven homosexuales expulsados de su condición de miembros de las iglesias evangélicas porque no se ajustan al patrón comportamental que representa la sociedad y se suporta en la Biblia. Las instituciones religiosas también son principios, fundamentos orígenes de teodiceas, en el sentido dado por Leibniz (1710), que consiste en que de cara a la presencia del mal en el mundo, hay que defender y justificar la creencia en el Todopoderoso y la suma bondad del Creador, contra los que dudan de su existencia o perfección. Entonces el mal moral encuentra su antagonismo en las instituciones religiosas. También en consonancia con esto, las religiones buscan no solo acabar con la maldad moral sino también luchar contra todo lo que supuestamente produce esa maldad moral como desigualdad, trabajos precarios, desintegración de la familia nuclear. Entonces, mediante las teodiceas el discurso religioso se torna en un combate contra el mal moral lo que las hace una alternativa frente a lo que pueda generar crisis de sentido vital por causa del relativismo moral o la ambigüedad sexual, de pareja o familiar. Las instituciones religiosas son fundamentos de sentido trascendente que hace pensar en la vida eterna después de la vida terrena, que la vida no acaba con la muerte ni el luto por nuestros seres queridos, sino que hay la esperanza de un mundo más allá de este mundo donde

la felicidad no tiene fin y en ese sentido es que las instituciones religiosas son principios de sentido ultramundano.

Tanto en Brasil como en Colombia se presenta la paradoja de que siendo estados laicos, han permitido que los evangélicos actúen en política e impongan una agenda moral en los actos de los gobiernos, pues en Colombia los políticos evangélicos en el Congreso son 4%, según El Espectador (2019). Mientras que el Congreso de Brasil tiene 91 parlamentarios (AGENCIA BRASIL, 2020). Esa representación en ambos congresos se desprende también del avance de los mismos evangélicos y su alcance influenciador como líderes religiosos. Los seguidores de esos políticos evangélicos quieren ver consolidados proyectos de país, en los que los valores morales de la religión se vean como una opción entre las otras opciones políticas más liberales.

En Brasil, más que en Colombia (3.5%), el número cuantitativo-estadístico de los que se declaran sin religión es mayor, el que aumentó, del 2000 al 2010, de 7.4% a 8%. Que entre los brasileños “sin religión” están los jóvenes de acuerdo con los estudios científico-sociales de Novaes (2004). Que muchos jóvenes creen en Dios, pero no tienen religión, lo que representa una crisis de credibilidad en las instituciones religiosas. En esto se confirma lo que dice Mannheim (1954) sobre los intereses no comprometidos que tienen los jóvenes ni en el orden económico ni en el orden espiritual. La juventud es una fuerza renovadora y defenderá los intereses hacia los que se la encauce y dirija. También los jóvenes sin religión son los efectos de la secularización. Representan la libertad de vivir sin mayores compromisos ideológicos de cuño moral. Los jóvenes no son ni liberales ni conservadores por naturaleza (MANNHEIM, 1967), sino que presentan una polaridad neutra lista para cualquier oportunidad que se les presente y por la cual tengan que luchar.

Se concluye que en Colombia, si se tiene en cuenta los datos estadísticos de la Cepal (2015) sobre el acoso escolar en los colegios a adolescentes de 11 a 17 años que sufren persecución y burlas por sus religiones (7,6%), a las que no son de la hegemonía y se les considera de sectas en lugar de religiones alternativas e iguales ante la Constitución, que se debe avanzar en la sensibilización y en tolerancia por la diversidad religiosa, puesto que los adolescentes matoneados o perseguidos, por los que verdaderamente no viven el discurso de la civilización de la variedad religiosa, pueden presentar baja autoestima, poca autoconfianza, autoeficacia y fracaso escolar.

Se concluye, de acuerdo a las estadísticas que las otras religiosidades, como el kardecismo, el umbandismo y el candomblecismo (5,3%), son más representativas en Brasil que en Colombia con el 2,0% de los musulmanes, los budistas, los Hare Krishna, los rastafaris, los ortodoxos... Lo que hace pensar que Brasil es un campo fértil y de mayor crecimiento para

las expresiones de las minorías religiosas, que no son tan asfixiadas por las hegemonías religiosas imperantes, que aunque pudieran presentarse actos de intolerancia, la Constitución ampara la libertad de cultos en ambos países.

Se concluye, de acuerdo con Santana (2017) que no son los jóvenes, sino los adultos tardíos, que están en la última etapa del ciclo vital (65 años en adelante) los que tienen mayor sentido de pertenencia a la institucionalidad católica, lo hace que evadan las contradicciones de la Iglesia, pues se sienten parte de ella y se aferran a su fe como tabla de salvación. A lo que los jóvenes tienen mayor sentido de pertenencia es a los grupos pastorales que hacia la institución eclesial como tal, debido a que pueden socializar, por ejemplo en los grupos juveniles o los ministerios musicales en que actúan jóvenes de su misma edad. Sin embargo, la visita del papa Francisco a Colombia en el 2017 se comprobó un retorno a la Iglesia institucional. La figura del Papa echando bendiciones a diestra y siniestra, que opositores a él ven como supremacía y eterna dominancia del colonialismo religioso europeo en América Latina, hizo que los jóvenes vieran en la Iglesia la institución religiosa tradicional que siempre ha sido. El sentido trascendental de la praxis religiosa, para los jóvenes, está enfocada en el hacer parte de una comunidad. Mientras que los adultos mayores se concentran en la valoración de sus vidas, la preparación para vivir sus últimos días como mortales y la petición orante a Dios por la vida de sus seres queridos. Se ven, entonces, dos tipos de búsqueda de sentido: comunitaria juvenil y más personal y de recogimiento de la adultez tardía. Es decir, la socialización es prioridad para los jóvenes, mientras que la individuación lo es para los adultos tardíos. Sin embargo, no se puede decir que esto sea determinante, pues uno de los grupos de la Iglesia católica es la Legión de María, conformada principalmente por adultos tardíos, que también visitan enfermos sin llevarles nada, socializan y al mismo tiempo oran por sus prójimos, tal como lo indica el Manual de la Legión.

Un factor decisivo en la pluralización de las creencias religiosas en Manizales y la caída de la influencia de la Iglesia católica ha sido la proliferación de las iglesias evangélicas en el centro de la ciudad. Pero también el mercado religioso manizaleño se ha venido reestructurado por la decepción en las promesas de la vida moderna y las pocas oportunidades, tal desorganización social obliga a que la gente busque refugio en el apoyo que les ofrecen las nuevas comunidades religiosas. Así pues, la gente ve a esas iglesias como generadoras de sentido también en lo motivacional y la conciencia de la contingencia de la vida, lo cual hace que la vida trascienda y vaya más allá de lo superfluo. La ruptura global con valores religiosos tradicionales ha hecho que a nuevos kerigmas en la ciudad de Manizales se les permita ser oídos, encontrando eco en más seguidores. Finalmente, la búsqueda de identidad religiosa ha

permitido que la gente acuda a las iglesias pentecostales, en ella se convencen que de que su lugar es en ellas.

En lo que concierne a las percepciones de los jóvenes bogotanos sobre ritos, como honras fúnebres y matrimonio, la trasmisión por parte de los progenitores tiene un papel de mucho significado, los adolescentes afirman que seguirían con esas costumbres sociales futuramente y que transmitirían esos rituales a su descendencia, puesto que tienen un gran valor para ellos. Los adolescentes creen en la Iglesia como institución que tiene el poder de acción y realización sobre los rituales matrimoniales y funerarios, sin embargo, aunque pareciera paradójico, los adolescentes no tienen claro el porqué de la legitimización para hacer dichos rituales. Tal vez porque no han ahondado en el Código de Derecho Canónico, ni en el Concordato de la Iglesia con el Estado colombiano, pues la legitimización para hacer rituales matrimoniales tiene raíces legales, no solo con la católica, sino con cualquier Iglesia que tenga personería jurídica. También se ha visto que los progenitores colombianos les hablan más a sus hijos sobre el rito nupcial que sobre el funerario, tal vez porque el matrimonio es un rito sacramental de vivos que de muertos, entendiéndose telúricamente, puesto que a la muerte también se la ha concebido, teológicamente, como un boda entre el alma y Dios por muchos místicos cristianos.

Se he visto que los adolescentes bogotanos tienen cinco principales creencias: primeramente, que las mujeres creen en Dios más con el corazón que con la razón y que a los hombres no les basta creer, deben ver para creer. En las mujeres se podría aplicar que el corazón tiene razones que la razón ignora, mientras que en los hombres aplica lo contrario, que la razón tiene motivos que el corazón desconoce. Segundamente, los adolescentes consideran que lo profano es hacerse daño a sí mismo y a los otros. Es una concepción que concibe la profanidad como el respeto mutuo, tanto a sí mismo como a los demás. Se podría decir que en esta segunda creencia aplica: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. Terceramente, es la creencia en Dios Padre y amigo. Es decir que ese vínculo intimista de concebir a Dios como alguien más cercano al corazón, como lo es un padre o un amigo, es lo que da mayor significado para sus vidas. Cuartamente, los adolescentes creen que los prodigios o señales milagrosas que vivencian son los que fortalecen su fe en el Omnipotente. Quintamente, es la creencia sobre la vida de ultratumba, en la que los malos van a parar al infierno y los buenos van a dar al edén. Ellos, los adolescentes, ven la vida más allá de la muerte como la disyuntiva entre un premio o un castigo por el cual se opta de acuerdo a las buenas o malas acciones. Se ve una percepción maniquea que no sale de lo malo y lo bueno, de poderes opuestos, de malignidad y benignidad.

También durante el descubrimiento de los sistemas de participación, hay dos creencias. Primeramente, los adolescentes aceptan porque se ven obligados a hacerlo y se persuaden porque se identifican con las creencias de los padres, es decir, inicialmente piensan que lo que en que creen es una imposición de los progenitores, pero después se identifican con las creencias de los padres y permanecen en ellas libremente. Segundamente, para los adolescentes, las iglesias no bastan, puesto que Dios es omnipresente. Hay un lazo subjetivo con Dios y no se concibe a las iglesias como portavoces de él. Una fe más personal, más intimista, más entre dos personas: el creyente y el Creador.

Sobre las creencias, la sexualidad, la religión y los hábitos de los adolescentes de octavo grado tunjanos se determina que el grupo de pares o el grupo de presión influyen en sus creencias sexuales, mientras que la influencia familiar se nota en las creencias religiosas, los hábitos y los valores del hogar. Los adolescentes durante esa edad están en búsqueda de un equilibrio entre el influjo del ambiente cultural y los parámetros sociales de los pares en el mundo de sus creencias. Los adolescentes de Tunja piensan que la sociedad juzga y condena a las personas por sus prácticas sexuales. A pesar de ello hay adolescentes desalienados que no les importa el sistema religioso ni lo que digan los otros y creen que la religión no debe dar órdenes en lo que concierne a la vida sexual personal. Hay los que respaldan la libertad de los LGBTI, como hay también los que los rechazan con fundamentos bíblicos, como el mito de Adán y Eva, la procreación. El aborto es un pecado para los adolescentes tunjanos, que solo debe aceptarse en caso de violación. Los adolescentes asocian las fiestas con la Iglesia, la oración, el rezo, la reflexión y la alabanza. La decisión del aborto no debería considerarse como un pecado, es un derecho en una sociedad secular que las mujeres decidan cuándo tener sus hijos y cuándo no.

Sobre el consumo religioso de los adolescentes colombianos de estratos altos, ellos dicen creerle en Dios, pero no tienen sintonía o congruencia entre lo que hacen y lo que manda la Iglesia a sus fieles, pues prefieren, como también ya se ha dicho, una fe intimista y personal. Un Dios, pero sin religión. En la medida en que el adolescente se torna más adulto se va distanciando aún más de las influencias familiares y tradicionales del catolicismo que han heredado por vía parentética. Símbolos, tales como la Biblia y objetos religiosos, secundan en la conexión personal con Dios. Dichos símbolos les generan respeto porque sienten que a través de ellos hay una protección especial y les hace reconfirmar su fe. A los adolescentes no les gusta ir a sentarse a la parroquia para escuchar misa los domingos, tampoco son diezmadores, pero dan limosna y están de acuerdo en que son costumbres que se deben mantener.

Se comprueba que los estudiantes católicos de Cali, la tercera ciudad más populosa de Colombia, conocida como la Sucursal del Cielo, arguyen que no comienzan a coitar con sus parejas bien por el amor a Dios o bien porque están en contra los métodos de planificación o anticonceptivos porque los consideran solo para el disfrute de la sexualidad descomprometida. Hay una influencia religiosa fuerte que hace que el estudiantado caleño no coite y controle su ansiedad. La religión siempre ve la sexualidad abierta no solo al deleite, sino principalmente a la procreación, como también condena las relaciones sexuales prematrimoniales. Como se puede ver los estudiantes católicos de Cali son obedientes a las normas sexuales dadas por la institución eclesial católica. La Iglesia está influyendo en su vida sexual.

Otra conclusión que se presenta de esta disertación teórico-bibliográfica es que los católicos nominales comienzan una vida sexual más tempranamente que los católicos practicantes y los evangélicos. Los evangélicos no usarían preservativo en la primera relación sexual si se les llegara a comparar con los jóvenes que no tienen filiación religiosa alguna. Los evangélicos tardarían más en comenzar su vida coital que los católicos practicantes, esto debido al rigorismo, aprendido en las clases que ellos tuvieron y tienen de sus iglesias sobre la internalización de las normas de conducta sexual. En cuanto al no uso del condón, se ve la influencia hoy día de la campaña de la abstinencia comenzada por el Ministerio de Mujer, Familia y Derechos Humanos. Todo tiene su tiempo, con el fin de evitar el inicio precoz de la vida sexual de los jóvenes. Sin embargo, la campaña de Damares Alves es muy heteronormativa, pues los jóvenes LGBTI no están preocupados por la procreación, se enfocan más en vivir una vida plena sexualmente, sin interdicciones, ni vedamientos.

Se reporta que cuando los adolescentes tienen convicciones religiosas profundas, estables y duraderas no tienen una práctica coital promiscua ni persistente. La religión que si bien puede ayudar a controlar el impulso sexual, también puede ser una determinante causal de la represión entre los jóvenes, sin embargo, por cuestiones de credulidad, la fe influye en el control de la ansiedad, pues se muestra como un libro que da las pautas de comportamiento sociomoral. Por lo tanto, la baja, escasa o pobre religiosidad encuentra un eco en las experiencias coitales.

La religión no debe ser autoritaria ni estar enfocada en el control sexual y sociopolítico de los jóvenes, puesto que, así, se ve al mozo como un ser inferior en relación con un ser superior, lo que no permite el diálogo ni el entendimiento mutuo, pues siempre será una relación de autoritarismo, obsesionada con el pecado y la condenación. La religión debe ser humanista, con enfoque en la persona, de ese modo la religiosidad se vive con alegría y la experiencia religiosa con Dios se concebirá de modo paterno-maternal, en la que el hijo es imagen y

semejanza del papá y en que las correcciones se hacen con paciencia, afabilidad y respeto por la dignidad humana.

En lo que concierne a la moralidad: se concluye que los jóvenes de 2º año de enseñanza media de los 6 colegios, tanto de Juiz de Fora como de Bogotá, prefieren una vida sin muchos sufrimientos y más hedonista. Que los jóvenes son neutrales cuando se inclinan por decidir si el fin justifica los medios, pero que, en segunda opción, están de acuerdo en que si los justifica. También se concluye que los adolescentes están de acuerdo que en la vida hay normas que se deben seguir se las entienda o no se las entienda. También están totalmente de acuerdo en Juiz de Fora y de acuerdo en Bogotá con que todo es relativo y no hay normas definitivas según las cuales haya que vivir. Son neutrales en ambos países con que para salir adelante hay que olvidarse de las normas tradicionales de conducta y buscarse otras más eficaces. Todos los jóvenes de Juiz de Fora y Bogotá están en desacuerdo con que todas las religiones sean iguales. En Bogotá están de acuerdo y en Juiz de Fora son neutrales con que el cambio de religión, transito religioso, sea para vivir más a gusto. Los jóvenes están de acuerdo con que está bien hacer lo que uno quiera con tal de que no se perjudique a nadie. También están de acuerdo con que el respeto es la única norma ética de conducta realmente válida. En Bogotá concuerdan y en Juiz de Fora son neutrales con que la única norma para vivir correctamente sea la que cada quien se determina para sí y no la que proviene de una supuesta autoridad superior.

En cuanto al escepticismo religioso: los jóvenes no están ni de acuerdo ni en desacuerdo con que la verdad sea la que poco a poco vaya descubriendo la ciencia. En Bogotá están en desacuerdo y en Juiz de Fora están de acuerdo con que con tantas religiones la gente acaba por no saber en qué creer. Los jóvenes de ambos países concuerdan con que a pesar de que siempre haya cosas oscuras en la vida, la filosofía y la religión muestran que hay verdades lo suficientemente claras. Los jóvenes también concuerdan con que de lo único que se puede estar seguro es que no tiene certeza de nada. Los jóvenes bogotanos y juizforanos son neutrales al decidir si los profetas y filósofos que han creído encontrar la verdad hayan estado más o menos equivocados. Están de acuerdo en ambos países con que a pesar de que cambien las ideologías y los modos de pensar de los hombres, queda claro que hay verdades que no se pueden cambiar. En Juiz de Fora están en desacuerdo y en Bogotá no están ni de acuerdo ni en desacuerdo con que la religiosidad de los pueblos sencillos sea una muestra de alienación. Tanto en Bogotá como en Juiz de Fora son neutrales con que el valor más importante de la Biblia sea el histórico-literario. Son neutrales también los jóvenes, tanto de Juiz de Fora como de Bogotá, al decidir si al aumentar el nivel cultural de la gente, decrezca la necesidad de creer en algo absoluto. También están de acuerdo con que no hay gente equivocada, sino gente con otras ideas. Las

juventudes de ambos países son neutrales al responder si lo único sensato sea no creer demasiado en nada.

En cuanto a la racionalización de la fe: los jóvenes concuerdan con que con frecuencia se preguntan por el sentido de la vida. En Juiz de Fora concuerdan y en Bogotá son neutrales con que más que de religión, habría que hablar de los intereses que protege la religión.

Se concluye, también, en cuanto a tolerancia religiosa entre jóvenes de Juiz de Fora, que ella se comprueba en la aceptación de amistades de otras religiones (75,8%); creación de un negocio con un amigo de otra religión (59,7%); casorio con una persona de religión distinta a la propia (45,5%) y frecuentación de cultos de otras religiones (20,4%). La mayor tolerancia en Juiz de Fora se comprueba cuando los jóvenes hacen amigos de todas las religiones, crearían negocios con socios de religiones distintas a la propia e incluso se casarían con novios o novias de otras religiones diversas a la religión personal. La menor tolerancia entre jóvenes de Juiz de Fora se presenta en la frecuentación de ritos de varias religiones.

La mitad de los jóvenes juizforanos encuestados votan por cualquier candidato político sin hacer diferenciación por su vinculación religiosa, no obstante, son los pentecostales junto con los espiritistas los que votan por candidatos de su mismo credo religioso, seguidos por los protestantes y, por último, por los católicos.

En lo que concierne al aborto, los jóvenes de Tunja, Boyacá, Colombia, se oponen mayoritariamente a darle muerte en el vientre a un nonato, argumentan que el bebé es inocente de cómo haya sido concebido y que los padres deben hacerse cargo de él. Consideran el aborto como un horrendo y feo pecado, solo justificable cuando la madre haya sido embarazada mediante violación. Esta oposición al aborto va en consonancia con políticos de la derecha cristiana colombiana que han librado batallas jurídico-políticas para evitar aceptación de decisiones personales contra la vida como el matrimonio entre homosexuales y el aborto.

En lo que respecta al aborto y a las uniones homosexuales en Juiz de Fora, los jóvenes creen, en más de una trigésima parte del universo encuestado de ésta ciudad, que es una decisión autónoma de la mujer. La inaceptación del aborto se presenta en casi una vigésima quinta parte de los jóvenes del universo estadístico. Y, finalmente, la aceptación del aborto cuando la mujer haya sido violentada sexualmente es de más de la sexagésima cuarta parte del universo de jóvenes de Juiz de Fora de éste estudio estadístico.

En suma, tanto los jóvenes tunjanos como los juizforanos solo aceptan el aborto en casos de violación.

En Juiz de Fora, la misma cantidad de jóvenes del universo encuestado apoyan tanto el aborto, en caso de violación, como los que aceptan las familias homoparentales.

En Colombia el 77% cree en la Virgen María, mientras que en Juiz de Fora el 64,2% es devoto de ella.

REFERENCIAS

ABASSE M. L. F., DE OLIVEIRA R.C., SILVA T. C. DE SOUZA E. R. Análise epidemiológica da morbimortalidade por suicídio entre adolescentes em Minas Gerais, Brasil. **Ciência Saúde Coletiva**. 2009. Disponible en: www.cienciassaudecoletiva.com.br/artigos/analise-epidemiologicada-morbimortalidade-por-suicidio-entre-adolescentes-em-minas-gerais-brasil/1443?id=1443. Acceso: 10 nov. 2019.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAMO, H. W.; MARTONI B., P. P. (Orgs.) **Retratos da juventude brasileira**. Análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004a.

ADLER, Alfred. **El sentido de la vida**. Disponible en: www.pt.slideshare.net/fabulosa_85/Adleralfred-el-sentido-de-la-vida-69908706. Acceso: 17 de oct. 2019.

AGNOSTICISMO. In: DICCIONARIO filosófico. Disponible en: www.filosofia.org/filomat/df385.htm. Acceso: 14 mar. 2019.

_____. In: DICCIONARIO filosófico. Disponible en: www.filosofia.org/filomat/df393.htm. Acceso: 14 mar. 2019.

ALCALÁ, Ángel. **El Unamuno agónico y el “sentido de la vida”**. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/el-unamuno-agonico-y-el-sentido-de-lavida/&ved=2ahUKEwji1OyOhZHMhAhVUHLkGHc_3CRMQFjAAegQIARAB&usg... Acceso: 10 nov. 2019.

ÁLVAREZ D., D. A.; ÁLVAREZ F., Jessica Alejandra. **Consumo religioso en jóvenes**. Representaciones sociales que orientan el consumo religioso en los jóvenes universitarios de 18 a 25 años de la ciudad de Bogotá. 2016. 142 f. Trabajo de grado (Pregrado Profesional en Mercadeo). USTA – Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2016. Disponible en: <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/2388/Álvaresdiazdayana.pdf?1...> Acceso: 16 jun. 2018.

AMATUZZI, Mauro M. **Psicologia do desenvolvimento religioso**. A religiosidade nas fases da vida. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

AMUSCHASTEGUI HERRERA, Ana. **Saber o no saber sobre sexo**: los dilemas de la actividad sexual femenina para jóvenes mexicanos. Colegio de México, 1998. Disponible en:

https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn0bgv.8?seq=1#metadata_i... Acceso: 2 nov. 2019.
ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesía e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

APPLE, Michael W. **Educar “como Dios manda”**. Mercados, niveles, religión y desigualdad. Paidós: Buenos Aires, 2006. Disponible en:
<https://es.scribd.com/doc/227429611/APPLE-Educarcomo-Dios-manda-pdf>. Acceso: 11 mar. 2019.

AQUILES ESCALANTE. Significado del lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio. **Huellas**. Barranquilla, n. 26, p. 11-24, ago. 1989. Disponible en
<http://manglar.uninorte.edu.co/calamari/handle/10738/72>. Acceso: 30 oct. 2019.

ARBEX, Daniela. **Mortes por suicídio crescem na cidade, principalmente entre jovens**. Tribuna de Minas, Juiz de Fora, 24 jun. 2018. Disponible en:
www.tribunademinas.com.br/noticias/cidade/24-06-2018/mortes-por-suicidio-crescem-nacidade-principalmente-entre-jovens.html. Acceso: 10 nov. 2019.

ARBOLEDA MORA, Carlos. **Estudios sobre la religión en Colombia (2000-2016)**. Bahnhofstraße: Editorial Académica Española. 2017. Disponible en:
<https://es.slideshare.net/mobile/CarlosArboleda2/estudios-sobre-religin-en-colombia-2000-2016>. Acceso: 25 feb. 2019.

_____. **Historia del pluralismo religioso en Colombia**. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 2008.

AZEVEDO, Reinaldo. O IBGE e a religião – Cristãos são 86,8% do Brasil; católicos caem para 64,6%; evangélicos já são 22,2%. **Veja**. 2012. São Paulo. Disponible en:
<https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/o-ibge-e-a-religiao-cristaos-sao-86-8-do-brasil-catolicoscaem-para-64-6-evangelicos-ja-sao-22-2/>. Acceso: 24 feb. 2019.

BARFIELD, Thomas. **Diccionario de Antropología**. Argentina: Siglo XXI. 2001. Disponible en:
<https://consejopsuntref.files.wordpress.com/2017/08/barfield-thomas-ed-diccionario-de-antropologia.pdf>. Acceso: 13 mar. 2019.

BEATY, Katelyn. **Perdidos no meio de mudanças**. 2010. Disponible en:
<http://muraldanet.blogspot.com/2010/06/perdidos-no-meio-das-mudancas.html?m=1>. Acceso: 27 oct. 2019.

BELTRÁN, William Mauricio. **Del monopolio católico a la explosión pentecostal.** Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2013. Disponible en:
http://www.bdigital.unal.edu.co/10780/1/Del%2520monopolio%2520cat%25C3%25Blico%2520a%2520la%2520explosi%25C3%25B3n%2520pentecostal.pdf&ved=2ahUKEwjnj_2I21zkAhXGHW9CCU8QFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw170E6dkcBvciS7_I6RxV3w. Acceso: 18 ago. 2019.

BELTRÁN, William Mauricio. Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. **Universitas Humanística**. Bogotá, n. 73, 2012. Disponible en:
www.bdigital.unal.edu.co/8486/1/williammauriciobeltran.2011.pdf. Acceso: 21 feb. 2019.

BELTRÁN CELY, William Mauricio. **Diversidad y cambio entre los jóvenes bogotanos.** 2006. Disponible en:
www.bdigital.unal.edu.co/7910/1/williammauriciobeltrancelly.20092.pdf. Acceso: 16 jun. 2018.

BERGER, P. **El dosel sagrado:** elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1971. Disponible en:
https://www.academia.edu/8660987/Berger_Peter._El_dosel_sagrado?...auto_download=true. Acceso: ago. 2019.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas? **Estudios Públicos**, n. 63, 1996. Disponible en: <http://www.fessociologia.com/files/res/1/10.pdf&ved=2ahUKEwjG4a...> Acceso: 18 ago. 2019.

_____. **Pluralismo e crise de sentido.** A orientação do homem moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOUDON, Raymond et al. **Diccionario de sociología.** Lisboa: Dom Quixote, 1990. Disponible en:
www.DocGo.Net-RaymondBoudon-DicionáriodeSociologia.pdf. Acceso: 12 mar. 2019.

BOURDIEU, Pierre. “A juventude é apenas uma palavra”. In: **Questões de Sociologia.** Lisboa: Fim de Século, 2003.

CALDERÓN D, B. J., ORTIZ H., K. J.; RAVELO S., D. C. Creencias religiosas en los estudiantes de grados décimo y undécimo de los colegios en convenio de Bogotá. **Actualidades Pedagógicas**, Bogotá, n. 65, p. 11-29, en.-jun. 2015. Disponible en
<https://repository.lasalle.edu.co/bitstream/handle/10185/3950/T85.14%2520C127c.pdf...> Acceso: 17 ago. 2019.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990. Disponible en: http://gepai.yolasite.com/resources/joseph_campbell_%2520o_poder_do_mito.pdf. Acceso: 31 mar. 2019.

CAMURÇA, M. A.; TAVARES, F.; PÉREZ, L. Religião, pertencças, crenças e valores na juventude de Minas Gerais. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 13, p. 407-428, jul.-dic. 2015. Disponible en: www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/642.

CANTO-SPERBER, Monique. **Diccionario de Ética y de Filosofía Moral**. México: FCE, 2003.

CANTWELL SMITH, Wilfred. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

CARACOL RADIO. Colombianos creen en Dios, la mayoría son católicos, poco van a misa y leen horóscopos. **Caracol**. 2017. Disponible en: http://caracol.com.co/programa/2017/12/04/6am_hoy_por_hoy/1512388155_461749.html. Acceso: 21 feb. 2019.

CARVALHO, Heliel. **Adultolescência**. 2008. Disponible en: <http://helielcarvalho.blogspot.com/2008/02/adultolescencia.html?m=1>. Acceso: 26 oct. 2019.

COLOMBIA. **Ley Estatutaria** (2018). Bogotá: Congreso de la República. 2018. Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201885%20DEL%2001%20DE%20MARZO%20DE%202018.pdf>. Acceso: 9 nov. 2019.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. **Juventud: realidades y retos para un desarrollo con igualdad**. Santiago, 2015.

COSTA, K. A. R. da. **Jovens universitários evangélicos: trajetórias religiosas de estudantes da Aliança Bíblica Universitária do Brasil**. 2018. 121 f. Disertación (Maestría en Ciencia de la Religión) – ICH, Universidad Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

COSTA, K. A. R. da; BERKENBROCK, V. J. Jovens evangélicos universitários: a ressignificação da crença e da prática religiosa. **Interações**, Belo Horizonte, n. 24, Ago./Dic. 2018. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa%3...> Acceso: 30 oct. 2019.

CIOFFI, Ma. **Os jovens e o desinteresse pela religião**. 2012. Disponible en: <http://muitostopicos.blogspot.com/2012/10/os-jovens-e-o-desinteresse...> Acceso: 19 sep. 2019.

COELHO, Lazara Divina. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. **Vox Faifae**: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama. Vol. 1, n. 1, 2009. Disponible en: <http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfai/fae/article...> Acceso: 13 de mar. 2019.

COLOMBIA JOVEN. **Suicidios de jóvenes en Colombia**. Disponible en <http://obs.colombiajoven.gov.co/Observatorio/Observatorio.aspx?rpt=0JHr%2fnea45BGJj7IS3%3d>. Acceso: 8 nov. 2019.

COLPRENSA. Colombia, entre los diez países con más católicos del mundo. **El País**. 2017. Disponible en <https://www.elpais.com.co/colombia/colombia-entre-los-diez-paises-con-mascaticos-del-mundo.html>. Acceso: 20 feb. 2019.

COMTE-SPONVILLE, André. **El alma del ateísmo**. Introducción a una espiritualidad sin Dios. Barcelona: Paidós, 2006. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/177460518/COMTESPONVILLE-Andre-El-alma-del-ateismo-Introduccion-a-una-espiritualidad-sin-Dios-Paidos-2006#download>. Acceso: 11 mar. 2019.

COSTA Jackeline. **A racionalização da fé a partir da reforma protestante**. 2011. Disponible en: <https://sociologiadodireitounesp.blogspot.com/2011/08/racionalizacao-da-fe-partir-dareforma.html>. Acceso: 11 mar. 2019.

DARWIN, Charles. **El origen del hombre**. UNESCO: Correo. 1972. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pdf0000078279_spa/PDF/0782279spao.pdf.multi. Acceso: 10 mar. 2019.

DEMARCHI, Franco; ELLENA, Aldo. Diccionario de Sociología. Madrid: Paulinas, 1986.

DINERO. En Colombia hay más iglesias que colegios. **Dinero**. 2013. Disponible en: <https://www.dinero.com/pais/articulo/en-colombia-mas-iglesias-colegios/174266>. Acceso: 20 feb. 2019.

DOUGLAS, Mary. **Pureza y peligro**. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI. 1973. Disponible en: www.caladona.org/grups/uploads/2014/03/pureza-y-peligro-mary-douglas.pdf. Acceso: 10 mar. 2019.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP. 2008. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/312766049/Homo-Hierarchicus-LouisDumont-Livro-Comp-PDF>. Acceso: 10 mar. 2019.

DURKHEIM, Emile. **División del trabajo social**. Madrid: Biblioteca Nueva. 2012. Disponible en: <https://www.pdfdrive.com/durkheim-emile-division-del-trabajo-social-e34210004.html>. Acceso: 10 mar. 2019.

_____. **Las formas elementales de la vida religiosa**. México: Colofón, 1965. Disponible en: <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.c...> Acceso: 10 mar. 2019.

_____. “Suicidio: definición del problema”. In: RODRIGUES, J. A. (Org.); FERNANDES, F. (coord.) **Durkheim**. Sociologia. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 2000.

DWORKIN, Ronald. **La religión sin Dios**. Buenos Aires: FCE, 2015.

EL AMBITO. **Lumbalú, el ritual funerario de los palenqueros**. 2017. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rDuR_Fg_-hc. Acceso: 6 Oct. 2018.

EL ESPECTADOR. **Estas son las principales causas por las que los jóvenes se suicidan en Colombia**. 2018. Disponible en: www.elespectador.com/noticias/actualidad/principales-causaspor-las-que-los-jovenes-se-suicidan-en-colombia-articulo-814632. Acceso: 9 nov. 2019.

_____. **Preocupación en Antioquia por suicidios de jóvenes indígenas**. 2019. Disponible en: www.elespectador.com/noticias/nacional/antioquia/preocupacion-en-antioquia-por-suicidios-dejovenes-indigenas-articulo-833322. Acceso: 9 nov. 2019.

ELIADE, Mircea. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1991. Disponible en: <http://www.thuleitalia.net/Sitospagnolo/Eliade/Eliade,%20Mircea%20%20Mito%20y%20Realidad.pdf>. Acceso: 24 feb. 2019.

_____. **Origens – história e sentido na religião**. 1989. Disponible en: <https://docero.com.br/doc/e0nec1>. Acceso: 24 feb. 2019.

ELLER, Jack David. **Introdução à Antropologia da Religião**. Petropolis: Vozes, 2018.

EL TIEMPO. ¿Cómo son las iglesias cristianas en Colombia? **El Tiempo**. 2017. Disponible en:

<https://www.eltiempo.com/cultura/gente/iglesias-cristianas-en-colombia-41383>. Acceso: 20 feb. 2019.

ESTRADA, Juan Antonio. **El sentido y el sinsentido de la vida**: preguntas a la Filosofía y a la religión. Madrid: Trotta, 2010. Disponible en:

<https://es.scribd.com/document/334496493/El-sentido-y-el-sinsentido-Juan-Antonio-Estrada-pdf>. Acceso: 27 nov. 2019.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Nuer Religion**. Nueva York: OUP. 1956. Disponible en:

https://monoskop.org/File:Evans_Pritchard_E_E_Nuer-religion_1956.pdf. Acceso: 9 mar. 2009.

FARAONI, A.; CARVALHO, D. C. de. **Ser protagonista. Sociologia**, São Paulo: SM, 2014.

_____. "A religião no mundo contemporâneo". In: **Ser protagonista. Sociologia**, São Paulo: SM, 2014, p. 306-335.

FORACCHI, Marialice M. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira, 1972.

FRANKL E. Viktor. **El hombre en busca de sentido**. Barcelona: Herder, 1991. Disponible en:

<http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39454.pdf>. Acceso: 21 feb. 2019.

FRANKL E. Viktor. LAPIDE, Pinchas. **A busca de Dios y los cuestionamientos sobre el sentido**. Petrópolis: Vozes. 2013.

FRANKL E. Viktor. **La presencia ignorada de Dios**. Barcelona: Herder. 1995. Disponible en:

https://www.gfol1.iglesiagetsemanidemontreal.com/La_Presencia_Ignorada_de_Dios_Frankl_Vi... Acceso: 22 feb. 2019.

FREITAS P. L; TAVARES, F.; CAMURÇA, M. **Ser jovem em Minas Gerais**: religião, cultura e política. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

FREUD, Sigmund (1935). In: GILSON IANNINI, Pedro Heliodoro. **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Sobre amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica.

FRIEDEMANN S. Nina S. de. **Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio**,

Colombia. Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica. Vol. 16, n. 2, 1990. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/19484/19573>. Acceso: 6 Oct. 2018.

FROMM, Erich. **Psicoanálisis y religión**. Buenos Aires: Psique.1956. Disponible en: <http://www.enxarxa.com/biblioteca/FROMM%20Psicoanalisis%20Y%20Religion.pdf>. Acceso: 23 feb. 2019.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Perfil dos jovens em áreas de vulnerabilidade social: educação e trabalho**. Belo Horizonte: FJP, 2018.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa. 2003. Disponible en: https://monoskop.org/images/c/c3/Geertz_Clifford_La_interpretacion_de_las_culturas.pdf. Acceso: 24 feb. 2019.

GIL M., C. P.; PINEDA A. L. J. Creencias: fiestas, sexualidad, hábitos y religión en adolescentes de 13 a 17 años del Instituto Técnico Gonzalo Suárez Rendón de Tunja (Colombia). **Sal y Soc UPTC**, Tunja, n. 2, p. 28-33, 2014. Disponible en: https://revistas.uptc.edu.co/index.php/salud_sociedad/article/view/3497. Acceso: 16 feb. 2020.

GIUSANNI, Luigi. **El sentido religioso**. Montreal: McGill-Queen's. 1997. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/152302046/El-Sentido-Religioso-Resumen>. Acceso: 21 feb. 2019.

GOFFMAN, Erving. **Internados**. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001. Disponible en: <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/>. Acceso: 14 mar. 2019.

GÓMEZ B. E. M.; COGOLLO M. Z. Asociación entre religiosidad y estilo de vida en adolescentes. **Rev. Fac. Med.**, Cartagena de Indias, n. 2, p. 193-198, 25 mar. 2015. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/281052146_Asocacion_entre_religiosidad_y_estilo_de_vida_en_adolescentes&ved=2ahUKwjvuPai... Acceso: 28 oct. 2019.

GÓMEZ S., J. C.; ORTIZ S., N.; SÁNCHEZ G., J. F. **Ritos en la actualidad de los adolescentes bogotanos**: Percepciones de los estudiantes de colegios públicos y privados de Bogotá sobre los ritos del matrimonio y los funerales. 2015. 80 f. Tesis (?) – IAM, Instituto Alberto Merani, Bogotá, 2015. Disponible en: www.institutomerani.edu.co/publicaciones/.../ritos_adolescentes_bogotanos_tesis_2015... Acceso: 17 jun. 2018.

GROPPO, Luís Antonio. **Juventude**. Ensaio sobre Sociologia e História das Juventudes Modernas. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel. **Pluralismo religioso en la sociología de Max Weber**. México: El Colegio Mexiquense. 2006. Disponible en: <http://google.com/search?q=pluralismo+religioso+e...> Acceso: 13 mar. 2019.

GUZMÁN MARTÍNEZ, Grecia. Los 5 tipos de normas sociales: cómo la sociedad modula conductas. **Psicología y Mente**. s. d. Disponible en: <https://psicologiymente.com/social/tipos-denormas-sociales>. Acceso: 12 mar. 2019.

HARRELSON, Walter. **Os dez mandamentos e os direitos humanos**. São Paulo: Paulinas, 1987.

HARRIS, Marvin. **Vacas, cerdos, guerras y brujas**. 1980. Disponible en: <http://www.fcolombiahumana.org/backend/files/documentos/referencias/8/20160301144408.pdf>. Acceso: 24 feb. 2019.

HERNÁNDEZ RAMÍREZ, Jesús Alejandro. Sexualidad y afectividad en el religioso católico. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**. México, n. 8, 2002. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31681504.pdf>. Acceso: 2 nov. 2019.

HOLLAND, Clifton L. **Enciclopedia de grupos de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Colombia**. Disponible en: http://www.prolades.com/encyclopedia/countries/spanish/rel_colombia09spn.pdf. Acceso: 24 oct. 2019.

JARAMILLO, Bernardo (Reseña). In: PARRA SANDOVAL, Rodrigo. “Ausencia de futuro: la juventud colombiana”. **Revista Cepal**. Santiago de Chile, n. 29, 1986. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/11476&ved=2ahUKEwOnJikhJHmAhUFHrGHdqAdYQFjAAegQIBhAD&usg=AOvVa...> Acceso: 8 nov. 2019.

JASPERS, Karl. **Psicología de las concepciones del mundo**. Madrid: Gredos, 1967.

KÜNG, H.; KUSCHEL, K-J. **Hacia una ética mundial**. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo. Madrid: Trotta, 1994.

LIMA, Monalisa. **Jovens da Arquidiocese participam de missa de envio à Jornada Mundial da Juventude – Panamá 2019**. Disponible en: <https://arquidiocesejuizdefora.org.br/jovens-daarquidiocese-participa...> Acceso: 19 sep. 2019.

LMEM. **A moralização, uma forma de violência**. 2019. Disponible en: <https://amanteemaravilhosa.com.br/a-moralizacao-uma-forma-de-violencia/amp/>. Acceso: 25 mar. 2019.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUTTE, Gérard. **Liberar la adolescencia**. La psicología de los jóvenes de hoy. Disponible en: <http://www.amistrada.net/S/S-libr/S-libr-Lutteliberaadolesc.pdf>. Acceso: 20 de oct. 2019.

MALVES, Leonardo. Diferença entre relativismo cultural e relativismo moral. **Ensaio e Notas**. 2012, Disponible en: <https://www.google.com/amp/s/ensaioenotas.com/2011/12/27/diferencaentre-relativismo-cultural-e-relativismo-moral/amp/>. Acceso: 12 mar. 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. Madrid: Planeta-Agostini, 1948. Disponible en: <https://asodea.files.wordpress.com/2009/09/malinowski-bronislaw-magia-ciencia-y-religion.pdf>. Acceso: 24 feb. 2019.

MANNHEIM, Karl. “Funções das gerações novas”, 1954. In: FORACCHI M. Marialice; PEREIRA, Luiz. **Educação e sociedade**. São Paulo: Editora Nacional, 1967.

_____. Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. México: FCE, 1987. Disponible en: <https://elsudamericano.files.wordpress.co...> Acceso: 14 mar. 2019.

_____. “O problema sociológico das gerações”, 1952 In: FORACCHI, Marialice M. (org.); FERNANDES, Florestan (coord.). **Coleção Grandes Cientistas Sociais n. 25**. Sociologia. São Paulo: Ática, 1982.

_____. O problema da juventude na sociedade moderna. 1967. In: BRITTO, Sulamita (org.) **Sociologia da juventude, I**. Da Europa de Marx à América Latina de hoje. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. “Funções das gerações novas”, 1954. In: FORACCHI M. Marialice; PEREIRA, Luiz. **Educação e sociedade**. São Paulo: Editora Nacional, 1967.

MASSINI, Marina; MAHFOUD, Miguel (orgs). **Diante do mistério**. Psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTI GARCÍA, Miguel Ángel. **La tolerancia**. Navarra: EUNSA, 1995. Disponible en:

<https://books.google.com.br/books?id=QtowDAAAQBAJ&pg=PT10&lpg=PT10&dq=...>
 Acceso: 13 mar. 2019.

MEDINA-PÉREZ, O. A.; DÍAZ-TÉLLEZ, O. A.; ROZO-DAVID, Andrés José.
 Caracterización del suicidio en adolescentes de Antioquia, Colombia, 2000-2010. **Rev. Fac. Med.**, Bogotá, n. 3, 2015. Disponible en:
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/revfacmed/article/view/43798/52352>. Acceso: 9 nov. 2019.

MINISTERIO DEL INTERIOR. COLOMBIA. Disponible en:
<https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/>. Acceso: 20 feb. 2019.

MONDO PSICOLOGI. **Religione e benessere psicologico**. 2014. Disponible en:
<https://mondopsicologi.wordpress.com/2014/07/04/religione-e-benessere-psicologico/>.
 Acceso: 23 feb. 2019.

MORENO B. C.; MORENO O. M. I. Propección etnográfica del cambio religioso de Manizales. **Antrop. Sociol.**, Manizales, n. 11, 2009. Disponible en:
http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes11_7.pdf.. Acceso: 20 ago. 2019.

MORAES XAUSA, Izar Aparecida de. **A psicologia do sentido de vida**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MORAL RELATIVISM. In: INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. U.S.A.
 Disponible en: <https://www.iep.utm.edu/moral-re/>. Acceso: 12 mar. 2019.

MORALES VALLEJO, Pedro. Escala de actitudes religiosas (R1). In: **Medición de actitudes en psicología y educación**. 3ª ed. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2006.

NEIVA, Eduardo. **Dicionário Houaiss de comunicação e multimídia**. São Paulo: Publifolha, 2013.

NOVAES, Regina. Entrevista. In: *Jornal do Brasil*, caderno B, 9 sep. 2001.

_____. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: WENDEL ABRAMO, H.; BRANCO, P. P. M. (Orgs.) **Retratos da juventude brasileira**. Análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004a.

_____. “Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias”. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda (orgs.). **Culturas jovens**. Novos mapas de afeto. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudios Avanzados**, São Paulo, n. 18, 2004b. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext%... Acceso: 15 de mar. 2019.

_____. “Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo”. In: TEIXEIRA FAUSTINO; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. Disponible en: <https://anpocs.com/index.php/papers-30-encontro/gt-26>. Acceso: 19 sep. 2019.

OLIVEIRA, L. F. de; COSTA, R. C. R. da. **Sociologia para jovens do século XXI**. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. **Historia como sistema**. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

PAPALIA, D. E; WENDKOS O. S.; DUSKIN F. R. **Desarrollo humano**. México: McGraw Hill, 2009.

PARRA SANDOVAL, Rodrigo. “Ausencia de futuro: la juventud colombiana”. **Revista Cepal**. Santiago de Chile, n. 29, 1986. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/11476/029081094_es.pdf?sequence=1. Acceso: 24 oct. 2019.

PÉREZ José Martí i. Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales e introductorios para el estudio de la religión. In Ardèvol, Elisenda; MUNILLA, Glòria. **Antropología de la religión. Una aproximación a las religiones antiguas y contemporáneas**. Barcelona: UOC. 2003. Disponible en: https://books.google.com.br/books?id=wRSIDdXaQgC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acceso: 23 feb. 2019.

PORTALAMM. **IBGE divulga dados dos municípios de Minas Gerais**. 2019. Disponible en: <https://portalamm.org.br/ibge-divulga-dados-dos-municipios-de...> Acceso: 4 nov. 2019.

PORTELA, Rodrigo. **Em busca do dossel sagrado a Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas**. 2009. 416 f. Tese (Doctorado en Ciencia de la Religión) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRONOVOST, Gilles. **Introdução à Sociologia do lazer**. Trad. Marcelo Gomes. São Paulo: Senac, 2011.

PUTIRI, Giada. Il fine giustifica i mezzi – Niccolò Machiavelli. **Post Spritzum**, Italia, 2016. Disponible en: www.postspritzum.it/redazione/filosofia/il-fine-giustifica-i-mezzi-niccolomachiavelli.php. Acceso: 12 mar. 2019.

RACIONALIZACIÓN. In: APA DICCIONARIO conciso de psicología. México: Manual Moderno, 2010.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estructura y función en la sociedad primitiva**. Barcelona: Planeta Agostini, 1986. Disponible en: <https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/04/radcliffe-brown-estructura-yfuncion-en-la-sociedad-primitiva1.pdf...> Acceso: 10 mar. 2019.

REVISTA TOCA DE ASSIS. Disponible en <http://tocadeassis.org.br/revista>. N. 47.

RICHTER CICOGNA, J. I.; HILLESHEIM, D.; LIMA CURI HALLAL, A. L. de. **Mortalidade por suicídio de adolescentes no Brasil**: tendência temporal de crescimento entre 2000 e 2015. 2019. Disponible en: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852019000100001. Acceso: 10 nov. 2019.

RODRIGUES, José Albertino (org.); FERNANDES, Florestan (coord.). **Vilfredo Pareto**: sociologia. Col. Grandes Cientistas Sociais, no 43. São Paulo: Ática, 1984.

SAAVEDRA, C. P. “Introducción y pueblo raizal”. In: PARRA DUSSAN, Carlos; RODRIGUES, Gloria Amparo (ed.) **Comunidades étnicas en Colombia**. Cultura y jurisprudencia. P. 212-227, 2005.

SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Fiéis e cidadãos – percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. URJ, 2001.

SANTANA VARGAS, Juan David. **Dos formas de dar sentido a la fe**: Prácticas Religiosas de jóvenes y adultos mayores en dos parroquias católicas de Facatativá, Colombia. USTA: Bogotá, 2017. Disponible en: <https://repository.usta.edu.co/bistream/handle/11634/10248/Santana2017.pdf>. Acceso: 20 ago. 2019.

SANTAYANA, George. **Ceticismo e fé animal**. Disponible en: https://docgo.net/viewdoc.html?utm_source=george-santayana-ceticismo-e-feanimal&utm_campaign=download. Acceso: 14 mar. 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SCHAEFER, Richard T. **Sociología**. México: McGrawHill, 2012.

_____. **Filosofía de la religión**. Salamanca: Sígueme, 2003.

SEMANA. El apetecido voto de los fieles. **Semana**. 2018. Disponible en: <https://www.semana.com/nacion/articulo/elecciones-2018-voto-de-cristianos-y-catolicos-enelecciones/556682>. Acceso: 20 feb. 2019.

SIM, Stuart. **Impérios da crença**. Por que precisamos de mais ceticismo e dúvida no século XXI. São Paulo: Loyola, 2006.

SMITH, Christian. Theorizing religious effects among American adolescents. **Journal for the Scientific Study of Religion**. n. 42, p. 17-30, 2003. Disponible en: https://csrs.nd.edu/assets/50016/theorizing_religious_effects_among_american_adolescents.pdf. Acceso: 4 nov. 2019.

_____. **Souls in transition**. The religious and spiritual lives of emerging adults. 2009. EUA: Oxford. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/286654973_Souls_in_... Acceso: 26 oct. 2019.

SOUZA RODRIGUES COSTA, Waldney de. **“Tem crente no pedaço”**: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. 2015. 268 f. Disertación (Maestría en Ciencia de la Religión) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2001.

ROHRMANN et al. **Novo Avenida Brasil 2**. São Paulo: GEN, EPU, 2012.

STUDY COUNTRY. **Religión y creencias espirituales en Colombia**. Disponible en: <https://www.studycountry.com/es/guia-paises/CO-religion.htm>. Acceso: 20 feb. 2019.

TEIXEIRA MORAIS, José Elenito. Racionalização da fé: Uma proposta fuerbachiana. **Teocomunicação**, Porto Alegre, n. 1, 2013. Disponible en: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/view/14189/9427>. Acceso: 11 mar. 2019.

TILLICH, Paul. **La dimensión perdida**: indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1970.

UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento trágico de la vida**. Disponible en: <https://freeditorial.com/es/books/del-sentimiento-tragico-de-la-vida>. Acceso: 10 nov. 2019.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. **Políticas públicas de/para/com as juventudes**. Brasilia: UNESCO, 2004b.

VARGAS, V. E. D.; MARTÍNEZ, C. G.; POTTER, J. E. Religión e iniciación premarital en México. **Revista Latinoamericana de Población**, México, n. 7, p. 7-30, en.-dic. 2010.

VELEZ CORREA, Jaime; VELEZ, Juan Gregorio. **Aprender a filosofar**. Bogotá: Bibliográfica Editores, s. d.

VILAR GISBERT, Víctor José. **Mircea Eliade y la experiencia de lo sagrado**. Madrid: UNED, 2013. 120 h. Trabajo de fin de Máster (Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica) – Facultad de Filosofía, UNED, Madrid, 2013. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Vjvilar/Documento.pdf>. Acceso: 24 feb. 2019.

WEBER, Max. **Economía y sociedad**. Un esbozo de Sociología comprensiva. España: FCE, 2002. Disponible en: <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2014/08/max-weber-economia-y-sociedad.pdf>. Acceso: 21 abr. 2019.

_____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. México: Premiá, 1991. Disponible en: <http://medicinayarte.com/img/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>. Acceso: 11 mar. 2019.