

MANUEL M. MARZAL

CATALINA ROMERO

JOSÉ SÁNCHEZ

EDITORES

PARA ENTENDER LA RELIGIÓN EN EL PERÚ 2003

Capítulo 8



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Primera edición: febrero de 2004

Para entender la religión en el Perú - 2003

Copyright 2004 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164 - Lima - Perú

Teléfonos: 30-7410 / 330-7411. Telefax 330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052004-4342

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-637-8

Impreso en Perú - Printed in Peru

Entre el cielo y la tierra.

Reflexiones sobre las creencias religiosas de jóvenes universitarios

Gina Gogin Sias

INTRODUCCIÓN

Los cambios que han ocurrido en el Perú, especialmente en Lima, no solo se han dado en el campo de la estructura sociopolítica sino, también, en el de los procesos de construcción de las identidades colectivas e individuales, y el mundo de las mentalidades. Los cambios en estos ámbitos han generado sentidos diferentes de pertenencia y adscripción a grupos sociales. En Lima, los jóvenes de hoy son, sin duda, actores importantes que aparecen en el nuevo espacio urbano contemporáneo de la llamada «aldea global». A nuestro entender, ellos nos permiten ubicar los diversos espacios simbólicos que configuran el variado espectro humano limeño. Desde sus gustos, sus creencias, sus formas de agrupación, sus modos de comunicarse y de expresarse públicamente, es posible detectar algunas de las características de la sociedad de hoy y de las nuevas formas de socialización. Por otro lado, de modo creciente, la juventud se convierte en uno de los sectores más relevantes de nuestra sociedad. Ello amerita su estudio, pero no solo por lo que sociológicamente representa, sino porque desde los jóvenes es posible comprender también algunos aspectos de los cambios estructurales y subjetivos que procesa nuestra sociedad.

Por ello, para entender a los jóvenes del presente no basta con mirarlos solo desde sus condiciones socioeconómicas sino, también, desde

sus imaginarios culturales. En ese sentido, las identidades juveniles expresadas en las industrias culturales no se agotan en ellas ni en las que se difunden por los medios de comunicación. Están también presentes en aquellos espacios de socialización —efímeros y coyunturales algunos— como la escuela, la familia, el barrio, la iglesia; espacios en los que se materializan y actualizan las cosmovisiones y se construyen las prácticas sociales. Sin embargo, el ámbito de las creencias religiosas ha sido poco trabajado desde la perspectiva cultural. La mayoría de estudios en este campo dan cuenta de acercamientos realizados a la cultura religiosa juvenil desde la visión de la iglesia institucional, desde la perspectiva de la «militancia religiosa» o, por último, desde la perspectiva evangelizadora.

No obstante, cabe destacar que hay antecedentes de estudios como el que planteamos aquí que han sido importante fuente de referencias. Tal es el caso, por ejemplo, del trabajo de Catalina Romero.¹

1. OBJETO DEL ESTUDIO: EL DISCURSO RELIGIOSO JUVENIL²

Nos interesó estudiar no solo el universo de prácticas religiosas institucionales entre los jóvenes sino, también, explorar su concepción sobre religión. Ello significa ingresar en el ámbito de la *construcción del sentido*, temática que hoy se ubica en el centro de los estudios de la cultura. A través del estudio del discurso de los jóvenes, queremos conocer *qué es lo que piensan los jóvenes*. Esta perspectiva de estudio solo es posible si entendemos la religión como un modo de ordenar la visión de la vida.

¹ ROMERO, Catalina y Luis MUJICA. *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

² El presente texto está basado en la investigación «Religión y juventud. Formas y sentidos de las creencias religiosas en los jóvenes limeños». El equipo de investigación tuvo como directora a la profesora Gina Gogin Sias y como asistentes a Rolando Pérez, Edward Perales y Werner Jungbluth. Además, tuvo como colaborador a Javier Ruiz de Somocurcio. La investigación fue realizada por el Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad de Lima en marzo del 2001.

sus imaginarios culturales. En ese sentido, las identidades juveniles expresadas en las industrias culturales no se agotan en ellas ni en las que se difunden por los medios de comunicación. Están también presentes en aquellos espacios de socialización —efímeros y coyunturales algunos— como la escuela, la familia, el barrio, la iglesia; espacios en los que se materializan y actualizan las cosmovisiones y se construyen las prácticas sociales. Sin embargo, el ámbito de las creencias religiosas ha sido poco trabajado desde la perspectiva cultural. La mayoría de estudios en este campo dan cuenta de acercamientos realizados a la cultura religiosa juvenil desde la visión de la iglesia institucional, desde la perspectiva de la «militancia religiosa» o, por último, desde la perspectiva evangelizadora.

No obstante, cabe destacar que hay antecedentes de estudios como el que planteamos aquí que han sido importante fuente de referencias. Tal es el caso, por ejemplo, del trabajo de Catalina Romero.¹

1. OBJETO DEL ESTUDIO: EL DISCURSO RELIGIOSO JUVENIL²

Nos interesó estudiar no solo el universo de prácticas religiosas institucionales entre los jóvenes sino, también, explorar su concepción sobre religión. Ello significa ingresar en el ámbito de la *construcción del sentido*, temática que hoy se ubica en el centro de los estudios de la cultura. A través del estudio del discurso de los jóvenes, queremos conocer *qué es lo que piensan los jóvenes*. Esta perspectiva de estudio solo es posible si entendemos la religión como un modo de ordenar la visión de la vida.

¹ ROMERO, Catalina y Luis MUJICA. *Los valores en jóvenes estudiantes universitarios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

² El presente texto está basado en la investigación «Religión y juventud. Formas y sentidos de las creencias religiosas en los jóvenes limeños». El equipo de investigación tuvo como directora a la profesora Gina Gogin Sias y como asistentes a Rolando Pérez, Edward Perales y Werner Jungbluth. Además, tuvo como colaborador a Javier Ruíz de Somocurcio. La investigación fue realizada por el Instituto de Investigaciones Científicas de la Universidad de Lima en marzo del 2001.

Según José Mardones,³ la religión ofrece respuestas a problemas fundamentales del hombre que involucran la fe y que postulan «una afirmación coherente del sentido ante la muerte y el sufrimiento», hecho que no ofrecen la magia ni la ciencia. Así, la religión ha sido históricamente el gran donador de sentido, sintetiza J. M. Mardones. Por tanto, ya que esta necesidad de coherencia que trascienda al hombre es natural a él, la religión coexistirá siempre con el hombre. Creemos, como sostiene Roxana Reguillo,⁴ que los imaginarios que alimentan hoy las prácticas sociales urbanas pasan también por el mundo de las creencias. Aquellas que percibimos en las que ella llama «tribus» de la ciudad, que interactúan en la esfera pública a partir de sus propias significaciones, temores, dudas y certezas.

La juventud, en términos de concepción y experiencias religiosas, ha sido escasamente investigada. Se ha buscado siempre descubrir las razones del alejamiento, increencia o indiferencia frente a la iglesia institucional. Nosotros partimos desde los imaginarios que se construyen en los espacios urbanos globales de hoy. Es desde ahí que queremos contribuir al estudio de las culturas juveniles. Por eso, nos propusimos buscar las *lecturas* que hace la gente sobre el ámbito religioso en general. Por tanto, la entrada metodológica no parte de ningún «horizonte religioso específico», ni de ninguna iglesia institucional. La formación del «estilo de vida», la orientación que este proceso implica, hacen que el sujeto aprenda a «leer» el mundo social, entre otros aspectos, desde los valores, ideales y aspiraciones, tanto simbólicas como materiales, desde las que fue formado.

La ventaja de este enfoque que trasciende cualquier marco religioso institucional es tener en cuenta muchos aspecto que, de otro modo, quedarían fuera del análisis. Para nosotros, la presencia de la religión en la vida de cualquier sujeto tiene que ver con la búsqueda y explicación del sentido de la vida y no solo con la adscripción institucional a alguna agru-

³ MARDONES, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

⁴ REGUILLO, Rossana. «El oráculo en la ciudad». *Diálogos de la Comunicación*, n.º 49, Lima, Felfacs, 1997.

pación. Esto último constituyó para nosotros un campo de exploración muy importante en un joven que vive en un mundo en transición epocal, como el que vivimos hoy en día.

2. BASES TEÓRICAS DEL ESTUDIO

2.1. Las marcas de la época actual

Según Martín Hopenhayn, nuestra vida se disemina en pequeños programas, iniciativas de corto plazo, que empiezan y finalizan muy rápidamente, como si ya nada durara demasiado. Por eso, este autor se pregunta: «¿Cómo se constituye y se puebla de sentido una vida cotidiana cuyos rasgos son el pequeño proyecto y la discontinuidad, una secuencia de rutinas que no necesariamente suman plenitud, sino que muchas veces solo se yuxtaponen?».⁵ Pareciera como si la búsqueda del sentido de la vida se estuviera convirtiendo, poco a poco, en una mera administración de planes y tareas. Tal vez a ello se deba el surgimiento en Occidente de una diversidad sistemas de significado como la futurología, ritos orientales, diversos estilos de magias, nuevos dioses, etc. Todo ello estaría expresando el vacío existencial o interpretativo que suele ser característica en algunos sectores en el mundo de hoy y en el marco de la modernidad. De cualquier modo se puede constatar, en términos de Hopenhayn, la existencia de un doble signo: por un lado, la rica diversidad de la experiencia; pero, por otro, también, la permanente constatación de la intrascendencia.

Muchas veces hemos encontrado en nuestros trabajos anteriores que este horizonte del «corto plazo» es percibido por los sujetos como el norte de su vida entera y que inclusive llegan a sentir que la rutina diaria es asfixiante, no obstante tener en ella satisfacciones materiales y también simbólicas. Por todo ello, las personas atraviesan grandes angustias y tratan

⁵ HOPENHAYN, Martín. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 22.

de alcanzar el tipo ideal de persona exigido por el sistema cultural en que viven; y, por este motivo, aparecen nuevas iglesias y nuevas formas de culto, es decir, nuevas formas de búsqueda de sentido, no solo en el campo religioso sino, también, en el campo del deporte, en el culto al cuerpo, en las rutinas laborales y la eficacia que ellas exigen. Se trata de la ausencia de grandes proyectos que posibiliten la construcción de identidades colectivas o la agrupación en torno a ideales comunes.

Hopenhayn dice, respecto a la globalización comunicativa, que «el acceso cada vez más diversificado a nuevos bienes culturales disipa los límites y muchos creen encontrar en este nuevo consumo cultural una nueva figura para la utopía de la diversidad. La ilusión de sujeto-productor-demando puede re-encontrarse en las nuevas formas interactivas de la industria cultural [...]. El ideal de autonomía queda asociado a la facilidad de armarse el propio *menú* personal de uso de bienes y servicios vinculados a la industria cultural». ⁶ Por ello, perdidos estos elementos de síntesis, aunque se hayan asimilado de forma inconsciente, los sujetos de hoy (hombres y mujeres) estamos sometidos al juego permanente de la competencia, es decir, al enfrentamiento entre unos y otros mediante el uso de las más variadas estrategias, principalmente las que vienen del campo de las comunicaciones, hoy casi sinónimo de información. Esta situación permite que el individuo se perciba como un ser autosuficiente y autónomo. Ocurre que los medios, en la actualidad, «se constituyen como sistemas culturales, diversificados en un universo comunicacional al que cada uno aporta un lenguaje específico, un código y su manera de ver/crear la realidad». ⁷

Enrique Bustamante, investigador español, dice al respecto: «inscritos en una sociedad post-industrial donde la información es reina madre, los medios se han convertido en ese poderoso instrumento que pone en relación a la persona con el mundo y su *maldad*, siendo a la vez hijos legítimos del sistema social donde se asientan». ⁸ Retomando a Octavio

⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

Paz, agrega que «aunque los medios de comunicación no son sistemas de significación como los lenguajes, si podemos decir que su *sentido* — usando esta palabra en una acepción levemente distinta— está inscrito en la estructura misma de la sociedad a la que pertenecen. Su forma reproduce el carácter de la sociedad, su saber y su técnica, los antagonismos que la dividen y las creencias que comparten sus grupos e individuos (Octavio Paz)».⁹ Por otro lado, Bustamante señala que en la actualidad se advierte una pérdida paulatina de la escritura, refiriéndose principalmente a la literatura. Sin embargo, este empobrecimiento actual de la palabra también presenta elementos en el lenguaje de la ciencia. Al respecto dice que, «Buena parte de la sociología actual es aliteraria, o más exactamente, antiliteraria. Esta concebida como una jerga de vehementemente oscuridad».¹⁰

De este modo, nos enfrentamos a un cambio profundo de valores y de aspectos éticos, como también de cultura laboral. Este cambio profundo afecta no solo a las formas de *conocer* sino, también, a los modos de organizar el conocimiento o información disponible. A este hecho se suma la desvalorización silenciosa que tiene el saber como forma de comprender el mundo frente a las estrategias y a las habilidades «técnicas» que se requieren hoy en día para ser un trabajador eficiente, productivo, disciplinado y que «sepa pensar» según los parámetros que su época le exige. Dice Hopenhayn que «La lógica del *software* permea la sensibilidad y la vida de los sujetos: a cada nueva situación externa, una nueva programación (o combinación) externa».¹¹ Todo conocimiento debe ser convertido en el «*bit*», unidad mínima de información, equivalente general de todos los valores de cambio del conocimiento.

El conocimiento, pues, ha adquirido otro sentido: hoy significa información y procesamiento de información. Afirma Hopenhayn que los paradigmas científicos ya no aluden a consensos acordados por comunidades de especialistas. Por ello, añade que la enseñanza debe asegurar

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, p. 117.

no solo la reproducción de competencias sino, también, su progreso; por tanto, la transmisión del saber es ahora también un proceso de acumulación de información. En otras palabras, el proceso de enseñanza debe, en la actualidad, proveer al sujeto con el manejo adecuado del «*brain storming*» para manejar de manera óptima las situaciones y su propia «*performance*».

2.2. ¿Cómo se aprende a hablar?

El sociólogo francés, Pierre Bourdieu, se pregunta lo siguiente: «¿Se puede enseñar la lengua oral? ¿Es posible enseñar algo? ¿Se puede enseñar algo que no se aprende? ¿Se puede enseñar aquello con lo cual se enseña, es decir, el lenguaje?». ¹² Según Bourdieu, esta última pregunta es la más importante, pues, aunque parezca atemporal, es para el «histórica». Señala, además, su deseo de que exista en ella una «relación de comunicación verdadera», es decir, evitar «que el que posee el monopolio del hecho de la palabra, imponga por completo la arbitrariedad de sus interrogantes, la arbitrariedad de sus intereses». ¹³ Pregunta luego: ¿Por qué en ciertas circunstancias históricas, en ciertas situaciones sociales, sentimos angustia o malestar ante este abuso de autoridad que entraña siempre el acto de tomar la palabra en situación de autoridad o, si se quiere, en situación autorizada? El modelo de esta situación es la situación pedagógica. ¹⁴

Bourdieu, al contrario de muchos investigadores, inicia el estudio de la formación del *estilo de vida, los gustos y las competencias o habilidades manuales e intelectuales* a partir de la observación y del análisis del campo artístico. Este tiende en esta época a «independizarse» y mostrarse con cierta autonomía de la que no gozan otros campos. De allí se deriva que los objetos que socialmente se llaman artísticos constituyan parte de un campo que no se ha masificado, que sigue siendo una especie de «coto» cerrado. Por ejemplo, para entender el desarrollo de las actuales corrientes artísticas, es

¹² BOURDIEU, Pierre. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo, 1990.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

necesario conocer (no solo tener la información) la historia y los devenires de estas. Este tipo de *saberes* no se encuentra al alcance de todos, a pesar que la cultura de masas se apropia de ciertos símbolos; ponemos, por ejemplo, el caso de algunos exponentes de la plástica: polos con figuras o retratos de pintores «famosos» (léase: apropiados y difundidos por los medios) como Picasso, Gauguin, Van Gogh, etc. Es necesario no solo tener la información correspondiente sino *poseer un capital cultural* en el que se conjuguen los recursos cognoscitivos que permitan la comprensión de diversos códigos y lenguajes, así como la *apropiación* del conocimiento y de los saberes necesarios. Todo ello tiene que ver con una serie de factores, tanto sociales como individuales y subjetivos, que Bourdieu presenta como *herramientas teórico-metodológicas* para comprender e interpretar los procesos culturales que hoy presenciamos y vivimos. Bordieu, a propósito de los sistemas de enseñanza en una sociedad global, dice que «a partir de las preguntas concretas que plantea el uso escolar del lenguaje se pueden plantear a la vez las preguntas más fundamentales de la sociología del lenguaje (o de la socio lingüística) y de la institución escolar».¹⁵

Retomando su pregunta, «¿cual lenguaje oral se enseñaría?», Bordieu señala que «enseñar el lenguaje oral sería [...] enseñar el lenguaje que se enseña en la calle, lo cual lleva ya a una paradoja».¹⁶ Inmediatamente se pregunta: «¿Acaso el lenguaje oral que quieren enseñar no es sencillamente algo que ya se enseña, de manera muy desigual, según las instituciones escolares?».¹⁷ Algo similar ocurre con las profesiones; y, para ilustrarlo, Bordieu cita el caso de carreras como Administración y Derecho, en las que cada una exige una determinada competencia lingüística, que el sujeto debe conocer y manejar. En este sentido, afirma que: «Aprendemos de manera inseparable a hablar y a evaluar por anticipado el precio que recibirá nuestro lenguaje».¹⁸ En general, señala, cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual se intercambia algo. En este caso, se

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

trata de palabras, pero, según este investigador, las palabras no están hechas solo para comprenderse. Una relación de comunicación es también una relación social y cultural, en la cual esta en juego el valor del que habla. Por eso, nuestro conocimiento y evaluación previa —sea inconsciente o no— nos llevan a preguntarnos, ante determinadas situaciones comunicativas, ¿he hablado bien o no?, ¿habla bien el profesor o habla «en difícil»?

Según podemos entender sobre la base de lo dicho por Bordieu, los alumnos que llegan a la escuela o a algún centro educativo tienen ya «una visión anticipada de las posibilidades de recompensa o del castigo que merece tal o cual tipo de lenguaje». ¹⁹ Por ello, considera la experiencia escolar como una «situación lingüística» especialmente interesante de investigar. Allí, según este investigador, se ejercen las primeras censuras sobre aquellos que no poseen o no exhiben las competencias lingüísticas de la institución. Quizás algo parecido pueda ocurrir en los llamados centros educativos superiores o universidades; más aún, si tenemos en cuenta los cambios sociales que estamos procesando en la Lima de hoy en relación con la estratificación social y cultural que presenta nuestra ciudad.

Bourdieu, refiriéndose a lo que él llama *mercado lingüístico*, señala que «el discurso que producimos es una *resultante* de la competencia del locutor y del mercado en el cual se encuentra su discurso: «El discurso depende en parte (una parte que habría que apreciar más rigurosamente) de las condiciones de recepción». ²⁰ Por ello, enfrentamos situaciones lingüísticas, siendo conscientes de nuestras competencias lingüísticas y manejo del lenguaje, pero también del auditorio o personas a las que tenemos que enfrentar. Dice Bourdieu, «nunca aprendemos el lenguaje sin aprender *al mismo tiempo*, sus condiciones de aceptabilidad». Por ello, muchas situaciones provocan en nosotros (y, por supuesto, en los estudiantes) una suerte de autocensura anticipada que ejercerán al momento de comunicarse.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 122.

Por otra parte, hablar de capital lingüístico significa que «hay ganancias lingüísticas», es decir, dependiendo del lugar social o el puesto que se ocupa y la valoración social de estos aspectos, como dice Bourdieu, algunos pueden «abrir la boca y recibir una ganancia lingüística, que no es para nada ficticia ni ilusoria como podría sugerirlo esa especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario». ²¹ Para algunas personas, «la naturaleza misma de su lenguaje (que se puede analizar fonéticamente, y desde otros aspectos) indica que esta autorizado para hablar, a tal punto que poco importa lo que diga». ²² Por ello, sostenemos que la perspectiva de este investigador es de suma importancia, pues vivimos una etapa de transición —si consideramos los tiempos de la historia de la humanidad y los años de vida de los humanos—. Quizás el mayor aporte de este investigador sea el «haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de la legitimidad, del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio». ²³

2.3. Los jóvenes en la investigación social

Cortázar, tomando la perspectiva de Bourdieu, ²⁴ señala que «el hecho de que las conductas juveniles estén socialmente situadas no quiere decir que puedan interpretarse de manera mecanicista a partir de determinados condicionamientos sociales o económicos. Quiere decir primero que su sentido cultural (el significado que portan) responde de manera compleja a las características del entorno cultural, social y eco-

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Pierre Bourdieu ha desarrollado el concepto de «habitus» para referirse al conjunto de disposiciones socio-culturales que, producidas a partir de determinada situación y experiencia social, son los principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que a su vez producen los sujetos. Véase BOURDIEU, Pierre. *La distinción - Critique social du jugement*. París: Minuit, 1979 y, del mismo autor, *Sociología y cultura...*

nómico a partir del cual se produce».²⁵ Cortazar plantea que las conductas juveniles responden a diferentes maneras de vivir el periodo juvenil. El citado autor sostiene que «tras las diferencias culturales y sociales está el hecho de que los jóvenes, a partir de su situación en la sociedad, tienen diferentes maneras y posibilidades de insertarse en la vida social como adultos. Esto explica por que las conductas juveniles —entendidas como secuencias de conducta socialmente situadas y no simplemente como acciones aisladas— responden a estos diferentes procesos juveniles. Ello implica que las mismas acciones, actitudes o símbolos pueden tener significados diferentes para los jóvenes y su entorno, en función del tipo de proceso juvenil que viven».

Esta perspectiva coincide con el planteamiento que hace Silvia Kuasnoski, investigadora argentina, quien sostiene que «el escenario de observación es el mundo de la vida cotidiana de los jóvenes [...] con relación a su sistema de creencias sobre lo social o la política. En él juegan un papel fundamental la formación del sentido común. [...] es en la vida cotidiana donde se observan los códigos y las vivencias que constituyen la llave para penetrar en la subjetividad de los individuos y comprender sus representaciones sobre el mundo social».²⁶

La tensión entre las expectativas de incorporación a la vida adulta que los jóvenes tienen y las oportunidades objetivas de hacerlo tal como lo desean constituye un aspecto central en la comprensión de las conductas juveniles. En ese sentido, concluye Cortazar que la ideología del éxito individual, del progreso mediante el esfuerzo propio, constituye tal vez una de las principales matrices ideológicas de la juventud peruana actual. Sobre este último punto, Cortazar plantea la búsqueda de un entorno protector que proporcione tranquilidad y paz interior. Este adquiere importancia en una situación en la que el mundo «exterior» aparece como hostil y frustrante. En ese sentido, agrega que las crisis (sociales y

²⁵ CORTAZAR, Juan Carlos. *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*. Quito: Secretariado Latinoamericano Pax Romana, 1993, p. 3.

²⁶ KUASNOSKY, Silvia. «Desde los márgenes de la juventud». En: *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

Por otra parte, hablar de capital lingüístico significa que «hay ganancias lingüísticas», es decir, dependiendo del lugar social o el puesto que se ocupa y la valoración social de estos aspectos, como dice Bourdieu, algunos pueden «abrir la boca y recibir una ganancia lingüística, que no es para nada ficticia ni ilusoria como podría sugerirlo esa especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario». ²¹ Para algunas personas, «la naturaleza misma de su lenguaje (que se puede analizar fonéticamente, y desde otros aspectos) indica que esta autorizado para hablar, a tal punto que poco importa lo que diga». ²² Por ello, sostenemos que la perspectiva de este investigador es de suma importancia, pues vivimos una etapa de transición —si consideramos los tiempos de la historia de la humanidad y los años de vida de los humanos—. Quizás el mayor aporte de este investigador sea el «haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de la legitimidad, del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio». ²³

2.3. Los jóvenes en la investigación social

Cortázar, tomando la perspectiva de Bourdieu, ²⁴ señala que «el hecho de que las conductas juveniles estén socialmente situadas no quiere decir que puedan interpretarse de manera mecanicista a partir de determinados condicionamientos sociales o económicos. Quiere decir primero que su sentido cultural (el significado que portan) responde de manera compleja a las características del entorno cultural, social y eco-

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ Pierre Bourdieu ha desarrollado el concepto de «habitus» para referirse al conjunto de disposiciones socio-culturales que, producidas a partir de determinada situación y experiencia social, son los principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que a su vez producen los sujetos. Véase BOURDIEU, Pierre. *La distinción - Critique social du jugement*. París: Minuit, 1979 y, del mismo autor, *Sociología y cultura...*

nómico a partir del cual se produce».²⁵ Cortazar plantea que las conductas juveniles responden a diferentes maneras de vivir el periodo juvenil. El citado autor sostiene que «tras las diferencias culturales y sociales está el hecho de que los jóvenes, a partir de su situación en la sociedad, tienen diferentes maneras y posibilidades de insertarse en la vida social como adultos. Esto explica por que las conductas juveniles —entendidas como secuencias de conducta socialmente situadas y no simplemente como acciones aisladas— responden a estos diferentes procesos juveniles. Ello implica que las mismas acciones, actitudes o símbolos pueden tener significados diferentes para los jóvenes y su entorno, en función del tipo de proceso juvenil que viven».

Esta perspectiva coincide con el planteamiento que hace Silvia Kuasnoski, investigadora argentina, quien sostiene que «el escenario de observación es el mundo de la vida cotidiana de los jóvenes [...] con relación a su sistema de creencias sobre lo social o la política. En él juegan un papel fundamental la formación del sentido común. [...] es en la vida cotidiana donde se observan los códigos y las vivencias que constituyen la llave para penetrar en la subjetividad de los individuos y comprender sus representaciones sobre el mundo social».²⁶

La tensión entre las expectativas de incorporación a la vida adulta que los jóvenes tienen y las oportunidades objetivas de hacerlo tal como lo desean constituye un aspecto central en la comprensión de las conductas juveniles. En ese sentido, concluye Cortazar que la ideología del éxito individual, del progreso mediante el esfuerzo propio, constituye tal vez una de las principales matrices ideológicas de la juventud peruana actual. Sobre este último punto, Cortazar plantea la búsqueda de un entorno protector que proporcione tranquilidad y paz interior. Este adquiere importancia en una situación en la que el mundo «exterior» aparece como hostil y frustrante. En ese sentido, agrega que las crisis (sociales y

²⁵ CORTAZAR, Juan Carlos. *La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños*. Quito: Secretariado Latinoamericano Pax Romana, 1993, p. 3.

²⁶ KUASNOSKY, Silvia. «Desde los márgenes de la juventud». En: *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

de identidad) hacen que las dimensiones cotidianas, íntimas, privadas y subjetivas de la vida adquieren importancia como espacio de generación de sentido.

Por otro lado, otros autores²⁷ han acuñando el concepto de *culturas juveniles*, a partir del cual podemos inferir los siguientes enunciados: las culturas juveniles, en tanto comunidades de sentido, son múltiples, diversas y cambiantes. Su configuración no obedece a verdades, principios o valores inamovibles, y su comprensión requiere partir del análisis de sus propias lógicas.

Otro de los enfoques que encontramos en los estudios sobre jóvenes es el referido a las formas y espacios de socialización. Imelda Vega-Centeno ha hecho un interesante aporte en esta línea. Ella plantea tres campos de socialización que inciden en la construcción de la identidad de los jóvenes: la familia, la escuela y el trabajo. Dice que a estos espacios se les atribuye las funciones a desarrollar en la adultez, así como los recursos para apropiarse del sistema cultural que rige a la sociedad. Un campo de socialización, sostiene Vega Centeno, es el medio socio-cultural en el cual el sujeto aprende las normas y valores que rigen la sociedad a la cual pertenece. «Estas normas y valores son producidos socialmente dentro de un ámbito cultural que las hace comprensibles, asequibles y deseables para el sujeto social. El ejercicio de ellas se hace a través de comportamientos, actitudes y prácticas que comunicarán, a su vez, el conjunto de contenidos, es decir, la cultura propia de dicha comunidad».²⁸ Sin embargo, en la actualidad, la problemática juvenil está vinculada con la crisis, la dispersión, el desamparo, la falta de oportunidades, las expectativas frustradas, la distancia y la falta de solidaridad con las instituciones.

²⁷ Las referencias aluden, principalmente, a dos textos: VENTURO, Sandro en GONZALES Omar *et alter*. *Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo, 1991; y PANFICHI, Aldo. *Juventud: sociedad y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

²⁸ VEGA CENTENO, Imelda. «Ser joven en el Perú. Socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1993.

Nos merece una especial atención la perspectiva que tiene en cuenta la visión cultural subjetiva. Al respecto, Sandro Ventura y otros sostienen que:

[...] quizá nunca como ahora se agolpan las preguntas fundamentales de nuestra historia: ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?, ¿adónde vamos?, etc. Preguntas que tienen sentido no sólo en términos colectivos, sino también en términos individuales. En esa línea, hay un cuerpo de valores, tradicionalmente aceptados como inmovibles que hoy los jóvenes cuestionan, puesto que no sienten que respondan a las múltiples urgencias que afrontan en la vida diaria. Pero la angustia del joven por no saber a qué valores aferrarse ni qué lugar ocupa en la sociedad no está asociada solamente a la crisis de los modelos tradicionales de identidad provenientes del Estado, al que se ve como lejano y externo, sino que también se extiende con respecto a los que tiene al lado, es decir, los otros jóvenes con los cuales muchas veces siente más distancia que identificación por motivos de ubicación en la estratificación social y por conflictos culturales.²⁹

3. MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque cualitativo del discurso religioso juvenil

Atendiendo a la historia de su formación, la *investigación cualitativa* constituye una *forma*, una *perspectiva* de asumir la *investigación*. Aparece como parte de una discusión en el ámbito académico pero, también, político. De este modo, resulta equivocado considerar que únicamente es un asunto de técnicas. La investigación cualitativa es una *postura teórica*, que se nutre de varias corrientes teóricas como la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la microsociología y la *fenomenología*, como corriente filosófica.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

Nos merece una especial atención la perspectiva que tiene en cuenta la visión cultural subjetiva. Al respecto, Sandro Ventura y otros sostienen que:

[...] quizá nunca como ahora se agolpan las preguntas fundamentales de nuestra historia: ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?, ¿adónde vamos?, etc. Preguntas que tienen sentido no sólo en términos colectivos, sino también en términos individuales. En esa línea, hay un cuerpo de valores, tradicionalmente aceptados como inconmovibles que hoy los jóvenes cuestionan, puesto que no sienten que respondan a las múltiples urgencias que afrontan en la vida diaria. Pero la angustia del joven por no saber a qué valores aferrarse ni qué lugar ocupa en la sociedad no está asociada solamente a la crisis de los modelos tradicionales de identidad provenientes del Estado, al que se ve como lejano y externo, sino que también se extiende con respecto a los que tiene al lado, es decir, los otros jóvenes con los cuales muchas veces siente más distancia que identificación por motivos de ubicación en la estratificación social y por conflictos culturales.²⁹

3. MARCO METODOLÓGICO

3.1. Enfoque cualitativo del discurso religioso juvenil

Atendiendo a la historia de su formación, la *investigación cualitativa* constituye una *forma*, una *perspectiva* de asumir la *investigación*. Aparece como parte de una discusión en el ámbito académico pero, también, político. De este modo, resulta equivocado considerar que únicamente es un asunto de técnicas. La investigación cualitativa es una *postura teórica*, que se nutre de varias corrientes teóricas como la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la microsociología y la *fenomenología*, como corriente filosófica.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

de identidad) hacen que las dimensiones cotidianas, íntimas, privadas y subjetivas de la vida adquieren importancia como espacio de generación de sentido.

Por otro lado, otros autores²⁷ han acuñando el concepto de *culturas juveniles*, a partir del cual podemos inferir los siguientes enunciados: las culturas juveniles, en tanto comunidades de sentido, son múltiples, diversas y cambiantes. Su configuración no obedece a verdades, principios o valores inamovibles, y su comprensión requiere partir del análisis de sus propias lógicas.

Otro de los enfoques que encontramos en los estudios sobre jóvenes es el referido a las formas y espacios de socialización. Imelda Vega-Centeno ha hecho un interesante aporte en esta línea. Ella plantea tres campos de socialización que inciden en la construcción de la identidad de los jóvenes: la familia, la escuela y el trabajo. Dice que a estos espacios se les atribuye las funciones a desarrollar en la adultez, así como los recursos para apropiarse del sistema cultural que rige a la sociedad. Un campo de socialización, sostiene Vega Centeno, es el medio socio-cultural en el cual el sujeto aprende las normas y valores que rigen la sociedad a la cual pertenece. «Estas normas y valores son producidos socialmente dentro de un ámbito cultural que las hace comprensibles, asequibles y deseables para el sujeto social. El ejercicio de ellas se hace a través de comportamientos, actitudes y prácticas que comunicarán, a su vez, el conjunto de contenidos, es decir, la cultura propia de dicha comunidad».²⁸ Sin embargo, en la actualidad, la problemática juvenil está vinculada con la crisis, la dispersión, el desamparo, la falta de oportunidades, las expectativas frustradas, la distancia y la falta de solidaridad con las instituciones.

²⁷ Las referencias aluden, principalmente, a dos textos: VENTURO, Sandro en GONZALES Omar *et alter*. *Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy*. Lima: Instituto Democracia y Socialismo, 1991; y PANFICHI, Aldo. *Juventud: sociedad y cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

²⁸ VEGA CENTENO, Imelda. «Ser joven en el Perú. Socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1993.

Liotard dice, al respecto,

La fenomenología ha reflexionado, se ha apoyado, ha combatido *contra* el psicologismo, *contra* el pragmatismo, *contra* una etapa del pensamiento occidental. Ha sido ante todo, y continúa siéndolo, una meditación sobre el conocimiento, un conocimiento del conocimiento; y su célebre «poner entre paréntesis» consiste en primer lugar en dejar atrás una cultura, una historia, en retomar todo saber, remontándose a un no saber radical.³⁰

Para Lyotard «es una filosofía del siglo XX que quiere restituir a este siglo su misión científica, fundando con recursos nuevos las condiciones de su ciencia». ³¹

Estos y nuestra propia postura académica nos llevaron a decidir trabajar la *evaluación* desde una *perspectiva cualitativa de investigación*. Ello significa, considerar, desde el mismo diseño, el trabajo de campo, el tratamiento de la información y la construcción del texto, así como los objetivos propios de esta perspectiva de investigación. «La frase *metodología cualitativa* se refiere en su más amplio sentido a la *investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observada*. Como lo señala Ray Rist (1977), la metodología cuantitativa, consiste en más que un conjunto de técnicas para recoger datos. Es un modo de encarar el mundo empírico».³²

Esta perspectiva teórico-metodológica busca encontrar el significado que las personas atribuyen a sus actos, a sus concepciones y prácticas en general; de allí que el *discurso* sea una suerte de «puerta de entrada» al conocimiento de los sujetos. Ello obliga, como se habrá advertido en la cita

³⁰ LYOTARD, Jean Francois. *La Fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 10.

³¹ *Ibid.* Si se quiere ampliar el tema se puede consultar el texto JENSEN, Klaus Bruhn. *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas*. Barcelona: Bosch, 1993.

³² TAYLOR, Steven J. y Robert BOGDAN. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 20.

anterior, a que se cuiden muchos aspectos que tienen que ver con la forma en que se recoge la información. Si bien el investigador no busca encontrar la «verdad» en las respuestas de los informantes, también considera como material de estudio aquello que el informante puede tratar de ocultar. Dicho de otra manera, también aquello que podemos reconocer como una «mentira» es significativo, pues forma parte de cómo las personas «actuamos» al intercambiar información con un *otro*. Este intercambio, verbal y no verbal, se realiza en situaciones y espacios determinados que también juegan un rol en la «performance» de las personas y en el sentido que asignan a sus palabras, frases, etc. Estas situaciones, muy estudiadas por autores como Erving Goffman,³³ dan cuenta de cómo los sujetos somos conscientes de una serie de valores que pueden ser negativos o positivos socialmente y que se actualizan en la interacción con otros. Por ello, asumimos diferentes roles al «hablar» o «responder» según sea la información que captemos de la persona, el espacio, la coyuntura, etc.

3.2. Lugar del estudio: la Universidad de Lima

Elegimos la Universidad de Lima por las siguientes razones. En primer lugar, por la actual composición social de su población estudiantil. Según trabajos realizados recientemente por investigadores de otras facultades,³⁴ la mayoría de jóvenes que componen hoy la universidad provienen de la llamada clase media. En segundo lugar, por existir entre otros investigadores de esa casa de estudios un interés en hacer investigaciones sobre la población estudiantil universitaria, interés desarrollado desde diversos enfoques interdisciplinarios.³⁵ De algún modo, todos esos intereses

³³ Para mayor referencia véase GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

³⁴ Véase, por ejemplo, la investigación realizada por los profesores Tirso MOLINARI y Carlos CARBAJAL. *La juventud limeña. Estratificación, socialización y tendencias políticas*. Lima: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Lima, 1994.

³⁵ Nos referimos a los siguientes trabajos:

tienen en común intentar una aproximación al mundo subjetivo y al estudio de las mentalidades del joven universitario de lo que algunos llaman la nueva clase media limeña. Así, se presentó la posibilidad de contrastar nuestros estudios sobre la mentalidad religiosa universitaria con otros aspectos de dicha mentalidad.

3.2.1. Servicios religiosos ofrecidos por la Universidad de Lima

La Universidad de Lima brinda a la comunidad universitaria el servicio de la Pastoral, a cargo del sacerdote diocesano Harold Griffiths Escardó, quien a los casi 80 años de edad dice ser «una especie de señor de Sipán en la Universidad de Lima» por su antigüedad en esta casa de estudios.³⁶ Como señala el padre Griffiths, la oficina de Pastoral nace en el año 1993 gracias a la iniciativa de un grupo de alumnos que se acercaron a él, entonces vicerrector, para proponerle la creación de una capilla en la Universidad. En palabras del padre, «los alumnos buscaban un espacio de tranquilidad y reposo dentro de sus horas de estudios».

Por este motivo, al poco tiempo se realizó una encuesta en la que participo la gran mayoría de la comunidad universitaria: alumnos, docentes y personal administrativo. La respuesta fue positiva; casi toda la comunidad apostó por la construcción de una capilla. Esta se inaugura a finales del 1993. Luego de su creación, por sugerencia del padre Harold y con el apoyo del mismo grupo de estudiantes que solicitó su construc-

-
- KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS. «Representaciones corporales en los alumnos de Estudios Generales de la Universidad de Lima». Lima: Facultad de Estudios de Generales de la Universidad de Lima, 1998.
 - DÍAZ ALBERTINI, Javier. «Nueva cultura de trabajo y consumo entre los jóvenes de clase media. La juventud limeña». Lima: Facultad de Estudios Generales Letras de la Universidad de Lima, 1998.
 - KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS. «Representaciones del éxito en los jóvenes limeños de clase media». Lima: Facultad de Estudios Generales Letras de la Universidad de Lima, 1999.

³⁶ Toda la información que presentamos es producto de una entrevista realizada al R.P. Harold Griffiths Escardó.

ción, se conforma, en el año 1994, la Pastoral. «Creo que la Pastoral es la presencia de Cristo dentro de la Universidad», comenta el padre Escardó.

Las actividades de la Pastoral se centran básicamente en la preparación de jóvenes para el sacramento de la confirmación. Esta se imparte entre los meses de marzo y julio. El resto del año se realiza la formación de los animadores (jóvenes que se encargan de preparar a otros jóvenes para el sacramento de la confirmación). Los animadores o catequistas cada año se van renovando, y ellos son elegidos del mismo grupo de confirmados. Los animadores que acuden voluntariamente a la Pastoral son aproximadamente 20. En el grupo encontramos alumnos y exalumnos, hombres y mujeres de diferentes facultades y ciclos. Ellos asisten a charlas, retiros y demás actividades sociales, una o dos veces a la semana.

La Pastoral de la Universidad de Lima pertenece a la Vicaria de la Juventud³⁷ del Arzobispado de Lima, pero, organizativa y económicamente, depende de la propia universidad. Al respecto, el padre Harold dice: «A diferencia de la Universidad Católica, en donde trabajé entre los años 53 a 62, que es confesional, la Universidad de Lima es más bien católica por la preferencia de sus propios alumnos y autoridades».

Los servicios brindados por la pastoral de la Universidad de Lima son los siguientes:

- 1) Principalmente aconsejaría a todos, inclusive a alumnos de otras religiones. Dice el padre Escardo que «muchos jóvenes han acudido a buscarme en momentos críticos como cuando estaban en las matrículas y no podían pagar sus boletas de la universidad y en lo que he podido les he ayudado».
- 2) Formación de animadores. Es la segunda actividad que tiene a su cargo el padre. Estas se realizan mediante reuniones, charlas, retiros y otras actividades. Entre los temas tratados se tiene: la vivencia en vida cristiana, la personalidad de Cristo y la doctrina social de la iglesia, pues son considerados los más importantes.

³⁷ La Vicaría de la Juventud del Arzobispado de Lima agrupa a jóvenes que trabajan en pastoral.

3) La misa semanal. Es la actividad universitaria semanal que se realiza para toda la comunidad los días miércoles a las 12:00 m. en la capilla de la universidad. El padre señaló que la asistencia a la capilla en los últimos años se ha ido incrementado. «Me satisface bastante observar que cada día vienen más fieles a la capilla. Creo que hay una búsqueda de lo religioso que viene de una inquietud de hambre de Dios. Los jóvenes, muchos de ellos, necesitan consolidar su fe».

Cabe señalar que la actividad que desarrolla el padre Harold dentro de la universidad es más bien de catequesis, pues la capilla existente, por el mismo hecho de existir, funciona como una base apostólica. A ella puede acudir cualquier miembro de la comunidad universitaria, a cualquier hora del día, a orar, a conversar o a pedir el Sacramento de la reconciliación. «Muchas veces los jóvenes están buscando la causa de ser rebeldes; hay mucha inquietud personal. La protesta es un buen ejemplo de esto, los jóvenes tienen que aferrarse a algo para no tener una crisis de identidad».

3.2.2. *Agrupaciones religiosas universitarias*

A diferencia de la Pastoral, que depende directamente del Rectorado, la Coordinadora Universitaria de la Universidad de Lima³⁸ es una agrupación de jóvenes que, como otras, surge por voluntad de los propios alumnos y se desarrollan con el apoyo de la Dirección de Bienestar Universitario. En palabras de César Zamalloa —director, hasta hace poco, de esta dependencia—, la Coordinadora existe como tal desde hace cinco años. Es necesario señalar que la Coordinadora Universitaria es promovida por el Movimiento de Vida Cristiana (MVC) y cuenta con la asesoría religiosa y pastoral de esta agrupación religiosa. Este movimiento promueve la creación de agrupaciones estudiantiles similares en jóvenes

³⁸ La información consignada es producto de la entrevista realizada a dos coordinadores de esta agrupación: Alejandro Lostaunau y Vivían García. La Coordinadora de la Universidad de Lima, como otras que han aparecido en diversas universidades, son promovidas por el llamado Movimiento de Vida Cristiana.

universitarios. Actualmente, existen otras coordinadoras en universidades como la Universidad Particular Ricardo Palma, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional de Ingeniería.

Según los entrevistados, la misión de las coordinadoras universitarias es el apoyo social al prójimo. Como lo mencionó una de sus integrantes: «Uno se siente muy bien visitando al prójimo, llevándole un poco de alegría, intentado ser su amigo [...] ocupando tu tiempo haciendo cosas beneficiosas, sentirte bien contigo mismo. Eso es algo muy hermoso». Completando la idea, uno de los coordinadores dijo: «[...] para pertenecer a la coordinadora sólo necesitas tener un requisito: querer ayudar a la gente, querer servir y, bueno, darle tiempo [...] cuando te comprometes, es así [...] creo que es estar convencido de lo que haces [...]».

La Coordinadora de la Universidad de Lima está integrada por alumnos (hombres y mujeres de diversas facultades y ciclos). En la actualidad, sus miembros bordean los 30, además de los colaboradores con quienes suman aproximadamente entre 50 y 60 personas. Su organización y actividades dependen de la dirección de Bienestar Universitario de la Universidad.

4. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Como dijimos antes, ha sido muy difícil penetrar en el mundo privado del joven; más aun cuando el trabajo de campo contempló la recolección de información en una o dos sesiones de entrevistas con el informante. Profundizar en la formación del discurso que sobre religión presentamos a continuación hubiera requerido de un trabajo más largo y paciente. Hubiera sido sumamente interesante encontrar la «ruta» para llegar a los «bajos fondos» del discurso religioso juvenil. Por tanto, algunos de los hallazgos que presentamos son meramente enunciativos, mientras que otros corresponden a una mayor apertura.

Hemos constatado también que escribir sobre religión significa internarse en los universos privados de cada persona, tarea harto compli-

3) La misa semanal. Es la actividad universitaria semanal que se realiza para toda la comunidad los días miércoles a las 12:00 m. en la capilla de la universidad. El padre señaló que la asistencia a la capilla en los últimos años se ha ido incrementado. «Me satisface bastante observar que cada día vienen más fieles a la capilla. Creo que hay una búsqueda de lo religioso que viene de una inquietud de hambre de Dios. Los jóvenes, muchos de ellos, necesitan consolidar su fe».

Cabe señalar que la actividad que desarrolla el padre Harold dentro de la universidad es más bien de catequesis, pues la capilla existente, por el mismo hecho de existir, funciona como una base apostólica. A ella puede acudir cualquier miembro de la comunidad universitaria, a cualquier hora del día, a orar, a conversar o a pedir el Sacramento de la reconciliación. «Muchas veces los jóvenes están buscando la causa de ser rebeldes; hay mucha inquietud personal. La protesta es un buen ejemplo de esto, los jóvenes tienen que aferrarse a algo para no tener una crisis de identidad».

3.2.2. *Agrupaciones religiosas universitarias*

A diferencia de la Pastoral, que depende directamente del Rectorado, la Coordinadora Universitaria de la Universidad de Lima³⁸ es una agrupación de jóvenes que, como otras, surge por voluntad de los propios alumnos y se desarrollan con el apoyo de la Dirección de Bienestar Universitario. En palabras de César Zamalloa —director, hasta hace poco, de esta dependencia—, la Coordinadora existe como tal desde hace cinco años. Es necesario señalar que la Coordinadora Universitaria es promovida por el Movimiento de Vida Cristiana (MVC) y cuenta con la asesoría religiosa y pastoral de esta agrupación religiosa. Este movimiento promueve la creación de agrupaciones estudiantiles similares en jóvenes

³⁸ La información consignada es producto de la entrevista realizada a dos coordinadores de esta agrupación: Alejandro Lostaunau y Vivían García. La Coordinadora de la Universidad de Lima, como otras que han aparecido en diversas universidades, son promovidas por el llamado Movimiento de Vida Cristiana.

universitarios. Actualmente, existen otras coordinadoras en universidades como la Universidad Particular Ricardo Palma, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional de Ingeniería.

Según los entrevistados, la misión de las coordinadoras universitarias es el apoyo social al prójimo. Como lo mencionó una de sus integrantes: «Uno se siente muy bien visitando al prójimo, llevándole un poco de alegría, intentado ser su amigo [...] ocupando tu tiempo haciendo cosas beneficiosas, sentirte bien contigo mismo. Eso es algo muy hermoso». Completando la idea, uno de los coordinadores dijo: «[...] para pertenecer a la coordinadora sólo necesitas tener un requisito: querer ayudar a la gente, querer servir y, bueno, darle tiempo [...] cuando te comprometes, es así [...] creo que es estar convencido de lo que haces [...]».

La Coordinadora de la Universidad de Lima está integrada por alumnos (hombres y mujeres de diversas facultades y ciclos). En la actualidad, sus miembros bordean los 30, además de los colaboradores con quienes suman aproximadamente entre 50 y 60 personas. Su organización y actividades dependen de la dirección de Bienestar Universitario de la Universidad.

4. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Como dijimos antes, ha sido muy difícil penetrar en el mundo privado del joven; más aun cuando el trabajo de campo contempló la recolección de información en una o dos sesiones de entrevistas con el informante. Profundizar en la formación del discurso que sobre religión presentamos a continuación hubiera requerido de un trabajo más largo y paciente. Hubiera sido sumamente interesante encontrar la «ruta» para llegar a los «bajos fondos» del discurso religioso juvenil. Por tanto, algunos de los hallazgos que presentamos son meramente enunciativos, mientras que otros corresponden a una mayor apertura.

Hemos constatado también que escribir sobre religión significa internarse en los universos privados de cada persona, tarea harto compli-

cada y atrevida. Al mismo tiempo, descubrimos que preguntar hoy sobre lo trascendental, anclados como estamos en un mundo de materialidad y consumo, es importante y hasta desafiante, tanto para los investigadores como para los investigados.

Resulta pues interesante recuperar el debate sobre religión, en tanto forma de buscar sentido a la vida en el contexto de un entorno cambiante como el que estamos viviendo. A nuestro entender, la presente investigación abre líneas de reflexión que pueden resultar interesantes, desde distintas disciplinas, para todo aquel que se preguntó alguna vez: ¿Para qué estoy en el mundo?, cuestión que es el punto de partida para la construcción del universo religioso.

4.1. La metodología y el investigador: actores en la investigación en religión

1. La investigación realizada descubre la importancia de la metodología, aspecto vital de cualquier investigación. De hecho, ella se constituyó en un elemento fundamental para la recolección de información. El trabajo de campo planteado a partir de entrevistas no consiguió una conversación abierta y fluida. Al parecer, es necesario tener en cuenta varios elementos fundamentales. En primer lugar, el *rapport*, es decir, el establecimiento de una relación previa de confianza con el informante: los entrevistados no suelen hablar fluidamente de sus concepciones religiosas con extraños. En segundo lugar, el escenario, quizás el propio campus no fue el lugar más adecuado ni tampoco el momento y la situación: a pesar de haber contactado previamente con los entrevistados y, en algunos casos, a través de amigos en común, no hubo posibilidad de ir más allá de la respuesta tipo encuesta. En tercer lugar, la situación de entrevista: el acercamiento al informante y las modalidades de este. En cuarto lugar, la «entrada», en la conversación, al tema de la religión por parte del investigador. Y, finalmente, la imagen que este último proyecta, el modo como guía la conversación y el «fraseo de las preguntas» que hace. Constatamos que un ligero cambio en el planteamiento de la pregunta lleva a «rutas» no previstas antes.

Por ello, cada técnica empleada ha dado resultados diferentes. En virtud de estas dificultades y errores, afirmamos que la metodología es un elemento fundamental a considerar. Evidentemente, no estamos en condiciones de afirmar que el discurso que se muestra sea el «verdadero», aunque la veracidad de las afirmaciones no es de interés de este trabajo. Lo son, en cambio, las actitudes y la formulación de las respuestas del entrevistado en relación con los factores antes mencionados.

2. Lo anterior permite pensar que una persona puede asumir diferentes actitudes frente al tema religioso, es decir, asumir diferentes roles según las situaciones. No se ha podido comprobar este hecho, porque la investigación no ha tenido un sesgo antropológico que incluya el seguimiento. Cada fuente y, por tanto, cada técnica han utilizado informantes diferentes. Este es un aspecto que merecería mayor profundización teniendo en cuenta los factores anteriormente mencionados y descritos, pero, también, la imagen y el valor social que tiene, hoy en día, la religión, socialmente hablando. Este hecho lo deducimos a partir del trabajo de campo; allí nadie se definió abiertamente y públicamente como católico practicante o como creyente. Sin embargo, en los recursos metodológicos utilizados complementariamente, la información, la actitud y el tono de los participantes fueron muy diferentes. En otras palabras, hemos obtenido material diferente según la técnica, el espacio y el rol del investigador.
3. Aproximadamente, los resultados obtenidos se perfilan de la siguiente manera en relación con el discurso y su formulación, así como en relación con la actitud frente al tema:
 - a) Entrevistas de campo: respuestas lacónicas, actitud académica y poca fluidez en la conversación. En general, actitudes poco dispuestas al diálogo.
 - b) Debates en clase: a partir de resumir una lectura³⁹ aparecen posturas categóricas de crítica y de defensa de la Iglesia, y otras de duda

³⁹ Los textos propuestos para la elaboración de los resúmenes fueron algunos capítulos de MARDONES, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

- e incertidumbre. Sin embargo, también confesiones de adscripción a grupos no cristianos y de asistencia a instituciones llamadas «para-científicas». Gran debate, incluso violento, en relación con la Iglesia y discusión agria entre los que se manifestaban públicamente como creyentes y practicantes, y los críticos. Esta actitud se presentó de manera similar al hablar de la figura de Dios.
- c) Informantes-clave, reuniones individuales: amplia conversación sobre historia familiar, problemas personales y solicitud de apoyo en búsqueda religiosa. Confesiones acerca del malestar de no encontrar sentido a la vida y sentirse «vacíos» e insatisfechos, actitud inicial de vergüenza y timidez.

4.2. «Yo tengo mi propia religión». Importancia de la construcción individual del universo religioso

1. Para todos los entrevistados, hablar de religión es hablar de la Iglesia Católica. No se establece la distinción entre religión e institución. Para todos los informantes, es la misma cosa. Tampoco se mencionan otras religiones. Al parecer no hay información que vaya más allá de lo que se aprehende a través del entorno familiar y del colegio; y esta se reduce al aprendizaje, como veremos, de ciertas prácticas. Sin embargo, en los debates en clases, emergió muy nítidamente, en algunos, la duda y la curiosidad por conocer otros mundos religiosos. Incluso, algunos reclamaron por la falta de instrucción «seria» (creemos entender académica) sobre la religión católica y otras religiones. Se percibió una fuerte crítica contra los curas, porque constituyen los que «saben», es decir, los eruditos de la religión.
2. Un hallazgo muy visible en las entrevistas es que aparece muy claramente una necesidad de mostrar, más que de explicar, la construcción de una «religión» propia. Ejemplo de ello son opiniones como esta: «Yo llevo mi religión por mi cuenta». Las respuestas son reiterativas en lo referido a la valoración de lo individual, la libertad de pensamiento y el acercamiento personal a Dios sin necesidad de mediadores. Así lo manifiesta un informante: «¿Para qué necesito a la Iglesia si yo me puedo comunicar con Dios solo?».

3. Sin embargo, los contenidos que constituirían esta religión «auto-construida» aparecen poco definidos y el concepto de religión, muy confuso. Hay dificultad en explicar en qué consiste esta «religión propia».
4. Sin embargo, sí se advierte un intento por formular una concepción doctrinal, siempre formulada desde el universo católico, pero que aparece mezclada con los valores que ha impuesto el neoliberalismo con mayor énfasis, como se detallará más adelante. También el rol personal que juega la religión (llámese iglesia para los informantes) pretende ser de construcción individual. Así, encontramos diferentes énfasis en diversos aspectos aprendidos de la religión. Algunos, por ejemplo, dicen que basta con ir a misa; otros, que básicamente consiste en cumplir los mandamientos; y otros, que se trata de ser coherentes, es decir, «no hacer daño a nadie». En otras palabras, parece que hubiera una apropiación personal de lo que se considera importante de lo aprendido por religión. Este es otro aspecto a profundizar.
5. Este proceso de construcción de la «religión propia» parte, sin embargo, del referente de la religión católica, pero en tanto moral. Esta parece actuar como impronta, pero «mezclándose» con otros valores que difunde el sistema como la racionalidad, el pragmatismo, el construirse así mismo, etc. Son estos valores los que aparecen primero.
6. No se pudo profundizar el análisis, pero este proceso inconcluso de construcción tiene varios aspectos muy importantes que solo nos limitamos a nombrar:
 - a) La familia: su origen, el tipo de religiosidad que practica, su curso sobre la religión, sus prácticas, su tipo de pensamiento (mágico-religioso o lógico-matemático, o mixturas), el modo en que forma la religiosidad de sus miembros (por obligación, por imitación, por acompañamiento, etc.)
 - b) Nivel sociocultural⁴⁰

⁴⁰ Nos referimos a la noción de «iglesia cultural» desarrollada por MARZAL, Manuel. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

- c) Edad
 - d) Colegio, el tipo de formación que ofrece, la calidad de la relación con los orientadores espirituales (curas, monjas)
 - e) La relación entre lo aprendido en el colegio y la casa: complementariedad, contradicción, etc.
 - f) Influencia de amigos según épocas
 - g) Influencia de la universidad y del conocimiento e información en general
 - h) El discurso de los medios de comunicación
 - i) Influencia epocal, es decir, el valor social que se le asigna a la religión en su contexto histórico
 - j) Estereotipos sociales (el creyente visto como «raro» y el practicante como «loco»)
7. Las actitudes poco dialogantes de las entrevistas, la emergencia de las posturas (creencias, dudas, búsquedas, críticas), aparecen en el diálogo grupal y se afianzan más en la confrontación de ideas religiosas. Las dudas e incertidumbres solo aparecen en las conversaciones «cara a cara» al interior de una relación de confianza ya establecida. Ello nos permite afirmar que la religión y las reflexiones individuales son parte del mundo privado; de allí, la importancia del aspecto metodológico. Al respecto, un entrevistado, al ser cuestionado sobre la religión que practicaba, dijo: «Eso no te lo puedo contestar porque es parte de mi vida privada».

4.3. La visión personal de la religión. Características

1. El lenguaje se revela como un elemento fundamental. Encontramos muchos «lugares comunes» en frases y palabras que parecen extraídas de un mismo texto, metafóricamente hablando.
2. Aparece la devaluación social de la religión y, más aun, de la Iglesia.
3. No aparece un discurso con contenido sino, más bien, el relato de experiencias personales.
4. Prevalece la necesidad y la «normalidad» de hacerse al respecto un discurso propio. La Iglesia aparece muy devaluada como institu-

ción. Según los entrevistados, que la critican unánimemente, no hay necesidad de ella. Sin embargo, el discurso está compuesto más de frases o enunciados y hay muy poca explicación y claridad en los conceptos. Al mencionar a la Iglesia parece que se refieren a esta no tanto como institución sino, más bien, como el templo al cual han acudido.

5. Otro hallazgo de notable importancia es la aparición de actores, con un rol muy protagónico en el proceso de socialización religiosa: curas, monjas, amigos, familiares.
6. Aparece también, protagónicamente, la propia experiencia personal en el discurso de todos los jóvenes. Esta parece que «marca» la visión de la religión (más aun, entendida como Iglesia, parece que la referencia es desde la Iglesia que se conoce empíricamente). Se habla únicamente desde la biografía personal, bajo la modalidad de anécdotas, recuerdos y situaciones. No aparecen ni aspectos doctrinales ni una idea de la colectividad.
7. En los debates en clase, los discursos de los jóvenes provenientes de colegios religiosos siempre hacen referencia a la figura de una monja o un cura como actor importante —muy cercano e influyente—. Estos aspectos, y las diferentes posturas en relación con el colegio, la Iglesia y las creencias católicas, ocasionaron que, en muchos casos, la pregunta «*de qué colegio vienes*» se convirtiera en necesaria para «ubicarse» en términos de formación religiosa. Aparentemente, ciertos colegios ya gozan de imágenes pre-elaboradas en el aspecto de la formación religiosa. Sin embargo, en todos los casos, siempre aparecía un cura o una monja. Lo notable es que estos aparecen en tanto persona, es decir, en términos de sus características de personalidad: genio, tono, carácter, modo relación con los alumnos, trato, etc. En segundo lugar, aparece su discurso, es decir, su visión personal acerca de la religión católica y sus prioridades. En estos discursos, la religión aparece, más que nada, como deber y relacionada al comportamiento (el ideal vacío del «ser bueno»); también, como presión (asistir a misa o a confesiones obligadas y rezar del rosario) o como castigo («Dios te va a castigar», «te irás derecho al infierno», «eres el diablo en persona»).

En otras palabras, lo que tenemos como formación religiosa escolar es un discurso principalmente normativo: prácticas religiosas obligadas con una actitud sumamente autoritaria y poca explicación de los principios doctrinales. Son pocos los casos en lo que estos actores aparecen como portadores del verdadero sentido de la religión frente a sus alumnos.

8. Al parecer, la experiencia escolar, entendida en estos términos, es la que más se recuerda. Pareciera actuar de algún modo como matriz de acercamiento, comprensión o alejamiento de la Iglesia y, por ende, de la religión. No es raro encontrar discursos como el de una entrevistada: «Las monjas de mi colegio sí eran buenas».
9. Se advierte que la educación religiosa es entendida y practicada como instrucción, hecho que hace que las prácticas religiosas, las creencias y la fe se relacionen con la obligación. Es pues una instrucción casi escolarizada la que los informantes reciben como formación religiosa en el espacio escolar.

Esta instrucción es dispersa; no se advierte un patrón común de enseñanza ni en relación con el contenido ni en relación con los recursos pedagógicos.

4.4. Importancia de la socialización religiosa

No se ha podido indagar suficiente para determinar con precisión los factores que influyen en la formación de la religiosidad. Para ello, la investigación hubiera tenido que realizar un «seguimiento» del informante, es decir, confrontar sus prácticas frente a sus discursos. Ello hubiera permitido tener más información empírica de su historia personal, del ambiente familiar y de algunos hechos o hitos que determinan ciertas posturas de alejamiento, duda o acercamiento a la religión. Desde este punto de vista, aparecen discursos como el de la entrevistada que dijo que empezó a creer en Dios desde que «curó a su madre enferma».

Aquí queda solo decir que lo que aparece en el discurso de los jóvenes entrevistados es, en esencia, producto del tipo formación y de socialización en el que se han desarrollado, además de las experiencias personales que parecen jugar un rol importante. No obstante, solo tenemos, por ahora, el discurso verbal. Sin embargo, hay muchos indicios que nos hacen pensar, con más nitidez en el caso de los jóvenes que provienen de colegios religiosos, que la educación —instrucción en nuestra concepción— es vital para el joven y que más lo son las personas, los guías espirituales que aparecen en su entorno. Por supuesto, el factor personal también debe ser tomado en cuenta (la sensibilidad de la persona, su búsqueda intelectual, sus problemas familiares y personales, y sus crisis coyunturales, entre otros, son aspectos en los que, sin duda, el colegio y la familia también intervienen), pero el campo de la socialización es un ámbito inexplorado.

Ocurre lo mismo en relación con la formación religiosa —más bien, instrucción religiosa— y con el perfil educativo de los colegios. Conocer más a profundidad estos aspectos nos serviría para indagar qué lugar ocupa la religión no solo en tanto curso sino como discurso funcional en los dos ámbitos que comprende la educación, pues la investigación nos demuestra, una vez más, que lo que se aprende y recuerda más es la información que se refiere al sistema educativo informal. En este sentido, es necesario reconocer la enorme importancia de la comunicación no verbal: tonos, miradas, sonrisas acercamientos o alejamientos físicos y formas de saludo: en general, modos de relación que completan el sentido de una frase o de una opinión.

4.5. El discurso juvenil sobre la religión institucional

1. La imagen de Dios es ambigua. Unos la usan para explicar el origen del universo; otros, para comprobar que hay un ser superior. Se perfila una imagen de Dios casi secular y desacralizada en las entrevistas, mientras que en las discusiones en clase ocurre lo contrario. En los debates en clase, además, la autodefinición pública no parece avergonzar ni al practicante ni al no creyente.

2. La figura de Cristo no aparece nítidamente. Es poco clara su relación con Dios.
3. Sin embargo, sí se menciona a la Virgen María, sobre todo en el caso de las informantes mujeres.
4. En las entrevistas, ningún santo es nombrado, menos el compromiso devocional con alguno en especial. En los debates en clases, aparecen muy tímidamente, como parte de la tradición familiar. Algunos alumnos, en ocasiones, se permitieron contar cómo cada año, disciplinadamente, su familia celebraba, en Lima o en sus pueblos de origen, las actividades en torno a la celebración del santo patrón. De estos, algunos contaron que en sus casas cuentan con la imagen del santo e «incluso le prenden velas». Cuando se les preguntó si ellos creían en el santo de la familia, señalaron, con algo de pudor, que era «porque desde chiquito asistía a la fiesta», «por tradición» o «por agradecer a la familia». Un informante, devoto del Señor de Luren, nos dijo: «A mí, de chiquito me consagraron al Señor de Luren; por eso, tengo que ir todos los años a su fiesta». La timidez con que lo dijo se pudo deber, también, a estar en un salón de clase, a la presencia de sus compañeros y al haber llegado tarde, hecho que motivó la pregunta por la tardanza de parte de la que suscribe. Ello ocasionó que tuviera que contar públicamente que llegaba tarde «porque venía de la procesión del Señor de Luren [...]».

4.6. Las búsquedas religiosas: el temor a desnudar el mundo subjetivo

Como se dijo antes, el joven sí muestra reflexionar sobre la religión y no necesariamente sobre la católica. Esta reflexión puede ser de rechazo o aprobación, pero se produce. Incluso podría hacerse un listado de las críticas y clasificarlas (van desde las institucionales hasta las muy personales). Para ilustrar esta variedad con un ejemplo, una alumna dijo: «A mí me molesta saber que hay una persona que sabe lo que pienso, y que lee mi pensamiento, mi intimidad».

Sin embargo, las búsquedas se presentan de varias formas y se expresan bajo distintas modalidades: el diálogo interno, la búsqueda de espa-

cios de expresión, la visita a otros grupos religiosos. También se advierte la búsqueda en un espacio negado por la academia: lo paracientífico. El joven busca respuestas pragmáticas, pero también se interesa por lo no científico; sin embargo, difícilmente lo expresa públicamente. Quizás estos «patios interiores» se escondan ante la alta valoración de lo científico y lo racional en el espacio universitario; esta valoración llega incluso, en ciertas ocasiones, a tener lo que se llamaba, en los 70, «sello de clase», es decir, aparentar ser racionales según sea el origen de procedencia y los rasgos étnicos.

Por todo ello, se puede afirmar que el tema es difícil de abordar y que pertenece al mundo privado: hallazgo valioso. Sin embargo, debemos insistir en que se advierte que los jóvenes tienen interés en este tipo de reflexiones y en pensarse como seres humanos. No obstante, queda la duda de si el racionalismo aleja, en su propio espacio, discusiones tan antiguas como el hombre mismo: ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?. Quizás a esta tendencia también contribuya la imagen social de la religión y del creyente, así como la devaluación social de la Iglesia Católica y los estereotipos actuales de jóvenes: exitosos, seguros de sí mismos y pragmáticos, es decir, creyentes de sí mismos principalmente. De todos modos, con la información obtenida se vislumbran necesidades de mayor información, aunque también se han abierto nuevas búsquedas (por ejemplo, el mundo religioso oriental que quizás atraiga por lo exótico que resulta a los ojos occidentales —algunos manifestaron visitar a grupos como los Hare Krishna y grupos budistas—). Sin embargo, la paradoja es que lo ocultan: parece existir una vergüenza «epistemológica» de mostrar este tipo de preocupaciones existenciales y, por lo tanto, en nuestros códigos, de mostrar preocupaciones religiosas.

También hemos encontrado demandas por mayor información académica. Algunos expresan búsquedas que tienen que ver con entender la Biblia, conocer la situación política de la época y, en ella, contextualizar la figura de Cristo y la concepción de Mesías. Estas búsquedas, sin embargo, aparecen solo en conversaciones privadas, curiosamente con informantes provenientes de facultades como Ciencias de la Comunica-

ción e Ingeniería Industrial. Quizás estas búsquedas estén mezcladas con los valores que, en este momento, la historia les propone: éxito, eficacia, competencia, apariencia, consumo y bienestar. Por ello, la espiritualidad tradicional que «vende», para usar un término moderno, la Iglesia Católica no convence.

Además de no tener aparentemente espacio para este tipo de diálogo en los lugares en los que deberían darse, quizás tampoco encuentran interlocutores. Pareciera que creyeran que, al mundo académico, las confesiones en torno a la creencia en ovnis y en la reencarnación, y la comprensión de la Biblia no le interesan. Además, la investigación demuestra que estas reflexiones pertenecen al monólogo interno y, por ende, a la búsqueda personal del sentido de la vida. Por tanto, son del mundo interno del individuo.

4.7. Neoliberalismo y religión: matriz de reflexión filosófica

El propio título resume otro hallazgo de importancia para nosotros; quizás, no el más importante, pero sí el que llamó más nuestra atención. El yo, la propia individualidad, aparece por todos lados. Por ende, la defensa —a ultranza en ocasiones— de la libertad y el respeto de cada uno también ha llegado a la religión. A pesar de que todavía persisten algunas prácticas y ritos (como bautizos y matrimonios) pero desprovistos ya de su sentido sagrado, el miedo del Dios castigador persiste. Sin embargo, contra este temor también aparece la «libertad» de cada uno. Los resultados muestran que la construcción de uno mismo ya no solo pasa por el ideal profesional, el «*look*» y la aspiración por la acumulación, sino que también se presenta, quizás solo verbalmente, en el terreno de la religiosidad.

El joven de hoy, al parecer, no solo asume y va interiorizando sin darse cuenta los valores que le tocaron consumir. Pareciera que ya forman parte del imaginario desde el cual se piensan y se sueñan, quizás con algo de temor religioso, que es vencido solo cuando se asume con fuerza la idea: «Yo solo creo en mismo, en mi esfuerzo, en mi trabajo». Quién sabe si también los medios y la potencia de la imagen refuercen

la afirmación que dice: «Yo sólo creo en lo que veo». «El nacimiento de la imagen está unido, desde el principio, a la muerte. Pero si la imagen arcaica surge de las tumbas, es como rechazo de la nada y para prolongar la vida. La plástica es un terror domesticado. De ahí que, a medida que se elimina a la muerte de la vida social, la imagen sea menos viva y menos vital para nuestra necesidad de imágenes».⁴¹

Un profundo pragmatismo material atraviesa las preguntas existenciales, produciendo contradicciones que imaginamos atormentarán de vez en cuando los esfuerzos por conseguir el bienestar y la comodidad que hoy se nos ofrece «democráticamente» a todos. Nos toca, entonces, pensar más profundamente el mundo regido por el mercado y los mundos interiores que este engendra. A pesar de todo ello podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ningún dominio, ni científico ni «de mercado», parece reemplazar a la religión. Parece que todavía queda espacio para, de vez en cuando —en problemas, en momentos de crisis o insomnios diurnos o nocturnos—, preguntarnos: ¿Para qué vivo?

5. CONCLUSIÓN

Queremos terminar esta investigación expresando, «en voz alta», algunas de las reflexiones a las que hemos llegado, luego de leer y discutir intensamente todo el material recopilado: las entrevistas de campo, las discusiones en clases, la revisión bibliográfica y los aportes de los trabajos realizados. Por ello, no hemos querido hacer un listado, como se estila, de las constantes resultantes del trabajo empírico. Tampoco quisimos hacer un diagnóstico de la posición de los jóvenes frente a la Iglesia Católica, la misma que refleja cómo conceptúan la religión. Lo que intentamos es explorar los universos religiosos, es decir, siguiendo los resultados de la investigación, el mundo de lo privado, de lo subjetivo, del joven de la ciudad en relación con las creencias religiosas.

⁴¹ DEBRAY, Regis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de occidente*. Barcelona: Paidós, 1994.

la afirmación que dice: «Yo sólo creo en lo que veo». «El nacimiento de la imagen está unido, desde el principio, a la muerte. Pero si la imagen arcaica surge de las tumbas, es como rechazo de la nada y para prolongar la vida. La plástica es un terror domesticado. De ahí que, a medida que se elimina a la muerte de la vida social, la imagen sea menos viva y menos vital para nuestra necesidad de imágenes».⁴¹

Un profundo pragmatismo material atraviesa las preguntas existenciales, produciendo contradicciones que imaginamos atormentarán de vez en cuando los esfuerzos por conseguir el bienestar y la comodidad que hoy se nos ofrece «democráticamente» a todos. Nos toca, entonces, pensar más profundamente el mundo regido por el mercado y los mundos interiores que este engendra. A pesar de todo ello podemos decir, sin temor a equivocarnos, que ningún dominio, ni científico ni «de mercado», parece reemplazar a la religión. Parece que todavía queda espacio para, de vez en cuando —en problemas, en momentos de crisis o insomnios diurnos o nocturnos—, preguntarnos: ¿Para qué vivo?.

5. CONCLUSIÓN

Queremos terminar esta investigación expresando, «en voz alta», algunas de las reflexiones a las que hemos llegado, luego de leer y discutir intensamente todo el material recopilado: las entrevistas de campo, las discusiones en clases, la revisión bibliográfica y los aportes de los trabajos realizados. Por ello, no hemos querido hacer un listado, como se estila, de las constantes resultantes del trabajo empírico. Tampoco quisimos hacer un diagnóstico de la posición de los jóvenes frente a la Iglesia Católica, la misma que refleja cómo conceptúan la religión. Lo que intentamos es explorar los universos religiosos, es decir, siguiendo los resultados de la investigación, el mundo de lo privado, de lo subjetivo, del joven de la ciudad en relación con las creencias religiosas.

⁴¹ DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de occidente*. Barcelona: Paidós, 1994.

Sin embargo, los alcances y hallazgos de esta investigación nos llevan a decir que nuestros resultados y reflexiones recién están tanteando los contornos de fenómenos de mayor alcance. A pesar de que muchas de las respuestas de los entrevistados son expresadas en un tono seguro y categórico, no se perfila en ellas un marco conceptual sólido y seguro.

Lamentablemente, solo podemos, por ahora, presentar la «superficie» del discurso juvenil respecto a la religión. Como ya dijimos antes, hubiera sido interesante confrontar discurso frente a práctica y conocer otros ámbitos del consumo cultural de los investigados —el entorno y la historia familiar—. En otras palabras, abordar el campo de lo que Bourdieu llama «capital cultural».

A pesar de todo lo dicho anteriormente, la religión está presente en la reflexión de los jóvenes. Es posible afirmar esto solo si consideramos a la religión como la búsqueda del sentido de la vida.

Por ello, preliminarmente, consideramos que los jóvenes aún son religiosos, aunque su modo de expresarlo no sea necesariamente institucionalizado.

Sin embargo, acercarse al segmento juvenil, implicaría ampliar el estudio a jóvenes con otras características. No solo el campo de los universitarios merece nuestra atención; tampoco el estudio de los segmentos categorizados según nivel socioeconómico. Hacen falta también otras «entradas», más cualitativas, para acercarse a la exploración del mundo subjetivo de los humanos. Y, por supuesto, tratar de ingresar en este sin dejar el nuestro, es decir, nuestras propias dudas, increencias, creencias, intolerancias y tradiciones, largamente ancladas en nuestro inconsciente —casi de modo genético—.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc

El genio del paganismo. Barcelona: Muchnik Editores, 1993.

BOTIA, María Lucero

«¿Qué opinan los jóvenes de la religión?». *Revista de comunicación educativa*, n.º 13, Santa Fe de Bogotá, CEDAL, 1997.

BOURDIEU, Pierre

Sociología y cultura. México D.F.: Grijalbo, 1990.

La distinction-critique social du jugement. París: Minuit, 1975.

CORTAZAR, Juan Carlos

La experiencia religiosa de los estudiantes universitarios limeños. Quito: Secretariado latinoamericano Pax Romana, 1993.

CÁNEPA, María Ángela

«Los jóvenes y el afecto». *Páginas*, n.º 102.

CASTILLO, Oscar y Alejandro CUSIANOVICH

Juventud, crisis y cambio social en el Perú. *Lima: IPEC, 1990*

DEBRAY, Régis.

Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada de Occidente. Barcelona: Paidós, 1994.

DÍAZ ALBERTINI, Javier

«Nueva cultura de trabajo y consumo entre los jóvenes de clase media. La juventud limeña». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1998.

GOFFMAN, Erving

La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

GOGIN, Gina

Presencia religiosa en la radio limeña. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 1997.

«Religión y comunicación en Lima: estrategias comunicativas en tres grupos religiosos» [informe de investigación]. Lima: Centro de Investigación en Comunicación Social de la Universidad de Lima, 1995.

«Estrategias comunicativas de los nuevos grupos religiosos. El caso de la iglesia pentecostal "Dios es Amor"». *Scientia et Praxis*, n.º 22-23, Lima, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, julio de 1997-junio de 1998.

«La apropiación de la cultura masiva en la construcción de la doctrina religiosa. El caso de la hermandad del Cordero de Dios "Alfa y Omega"» [informe de investigación]. Lima: Centro de Investigación en Comunicación Social de la Universidad de Lima, 1997.

«Características de los programas radiales religiosos». En *Memorias del VI Congreso Latinoamericano de religión y etnicidad, Asociación Latino-Americana de Estudios Religiosos (ALER) y II Encuentro de la Diversidad del Hecho religioso*, t. II. Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Religiosos (ICER) - Instituto Colombiano de Antropología, diciembre de 1987.

«El mercado religioso y la cultura de los medios». En *Memorias del Simposio «Encuentro Latino-Americano de Comunicación: Iglesias, Medios y Estrategias de Evangelización»*. Quito: WACC-AL-ACCE, enero de 1999.

«Religión y Juventud: reflexiones en voz alta». *Páginas*, n.º 166 [sobre doctrina social, ética y ciudadanía], Revista del Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima, diciembre del 2000.

GOGIN, Gina y Rolando PÉREZ

«Religión y cultura de masas. El caso de la Divina Revelación Alfa y Omega». En: MARZAL, Manuel (ed.). *La religión de cara al 2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

GONZALES, Omar *et al.*

Normal no más. Los jóvenes en el Perú de hoy. Lima: Instituto de Democracia y Socialismo, 1991.

GONZALES, Eduardo; Rosa MENDOZA; *et al.*

Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

GUARACHI, María Verónica

«Creencias y valores en los estudiantes universitarios». Ponencia presentada en *Primeras jornadas internacionales de religión, sociedad y derechos humanos*. Quilmes: Universidad de Quilmes, 29, 30 y 31 de octubre de 1997.

HOPENHAYN, Martín

Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1994.

JENSEN, Klaus Bruhn

Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas. Barcelona: Bosch, 1993.

KOGAN COGAN, Liuba y Alicia PINZÁS

«Representaciones corporales en los alumnos de estudios generales de la Universidad de Lima». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1998.

«Representaciones del éxito en los jóvenes limeños de clase media». Lima: Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Lima, 1999.

LEMA, Augusto

«La juventud es mas que un objeto de estudio». *Causas y azares*, n.º 5, Buenos Aires, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles

El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos modernos. Barcelona: Anagrama, 1994.

LYOTARD, Jean

La Fenomenología. Barcelona: Paidós, 1989.

MARDONES, José María

Las nuevas formas de la religión. Navarra: Verbo Divino, 1994.

El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998.

Análisis de la sociedad y fe cristiana. Madrid: PPC, 1995.

MARTIN BARBERO, Jesús

Procesos de comunicación y matrices de cultura. México D.F.: Gili, 1989.

«Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático». *Diá-logos*, n.º 41, Lima, 1975.

MARZAL, Manuel

Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

MENDEZ GASTELUMENDI, María

Los jóvenes del nuevo Perú. Lima: DESCO, 1994.

MOLINARI, Tirso y Carlos CARVAJAL

La juventud limeña. Estratificación, socialización y tendencias políticas. Lima: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Lima, 1994.

PANFICHI, Aldo

Juventud: sociedad y cultura. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

PORTOCARRERO, Gonzalo

Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular. Lima: Sur, 1993.

REGUILLO, Roxana

«El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas. ¿Una agenda comunicativa?». *Diá-logos de la Comunicación*, n.º 49, FELAFACS, octubre de 1997.

ROMERO, Catalina y Luis MUJICA BERMUDEZ

Los valores en jóvenes estudiantes universitarios Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

SUDBRACK, Josef

La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos. Madrid: Paulinas, 1990.

TYLOR, Steven y Robert BOGDAN

Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de los significados. Buenos Aires: Paidós, 1990.

VEGA CENTENO, Imelda.

«Ser joven en el Perú: socialización, integración, corporalidad y cultura». *Allpanchis*, n.º 41, Cusco, 1993