

SECULARIZACIÓN Y *CULTURA (S) CATÓLICA (S)* ENTRE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE MÉRIDA¹

Luis A. Vázquez Pasos*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es comprender cómo tres grupos de jóvenes pertenecientes a tres distintos tipos de universidades construyen sus respectivas culturas católicas y cuál es el significado que le asignan a su religión y a determinadas creencias y prácticas religiosas que aprendieron en su infancia y adolescencia. Para ello entrevisté a 75 estudiantes de una universidad pública, una laica y una religiosa.

Palabras clave: Jóvenes – Religión – Educación – Universidad

ABSTRACT

SECULARIZATION AND CATHOLIC CULTURE BETWEEN YOUNG UNIVERSITY STUDENTS IN MERIDA (ARGENTINA).

This paper aims at understanding how tree groups of youths, pertaining to three distinct universities, are constructing their respecting catholic cultures and what meaning do they assign to their religion and to the practices and beliefs they have learned during childhood and adolescence. Seventy-five students were interviewed from three universities: a public, a secular and a religious one.

Keywords: Youths – Religion – Education – Uuniversity.

Introducción

Varios estudiosos del fenómeno religioso sostienen que ante las transformaciones a las que la doctrina que predica la Iglesia católica está siendo sometida a nivel global, la aparición de diversas *culturas católicas*, que corresponden a los diferentes sectores sociales de sus fieles, ha venido a sustituir los fundamentos de esa doctrina que en otras épocas servía de eje en torno al cual estos feligreses orientaban su conducta y conformaban

el marco de certezas que requerían para darle sentido tanto a su vida como a su muerte. Así, hoy día las creencias, prácticas, dogmas y rituales que componían esa doctrina, son desprovistas de su sentido sagrado y remplazadas por esas culturas compuestas por un sistema de ideas, prácticas y relaciones cuyo sustento son los componentes de aquella doctrina. Dicho de otra manera, lo sagrado que en otras épocas envolvía lo profano, pasa a ser envuelto por lo profano. De todas maneras, uno y otro siguen conformando un todo articulado.

* Profesor investigador y Coordinador de la Unidad de Posgrado e Investigación de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1995, E-mail: vpasos@uady.mx

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentado por su autor como ponencia en el XIII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, celebrado en Granada, España del 13 al 16 de julio de 2010.

En este artículo pretendo comprender cómo ciertos grupos de jóvenes pertenecientes a tres universidades de Mérida², una pública, otra laica y otra más religiosa, construyen su cultura católica y cuál es el significado que le asignan a las creencias, prácticas, dogmas y rituales que componen la doctrina que aprendieron en su infancia y adolescencia a través de sus padres, catequistas y sacerdotes de la Iglesia católica. Debo advertir que aunque entre los sujetos estudiados se encuentran miembros de otras denominaciones religiosas, sólo me referiré a los de la Iglesia católica. Visto así, los resultados que nos arrojan las opiniones de los encuestados y entrevistados es la existencia de culturas católicas que varían de acuerdo con la educación religiosa de los individuos, escolaridad, grupo social y percepción de la divinidad, dogmas, creencias y tradiciones que componen su religión. En este caso, del catolicismo.

El contexto: la secularización

El contexto social, pero también intelectual, más amplio en el que se incubó el surgimiento de las culturas católicas de los jóvenes universitarios de Mérida es la secularización. A diferencia de otras épocas, hoy día la secularización no separa el mundo de la Iglesia ni de la religión, o lo profano de lo sagrado, sino que en muchas circunstancias los une y da lugar a nuevas manifestaciones de la religión por demás complejas y no pocas veces contradictorias. Dadas estas características que adquiere la secularización, su comprensión requiere que la analicemos desde distintas dimensiones y no como si se tratara de una esfera monolítica³. Desde mi perspectiva, una de estas dimensiones es la historia y la otra es la que corresponde a la secularización de la conciencia⁴. En ambas, el individuo es el actor central, pues es quien confiere el significado que define a cada una de ellas. Sobre decir que estas dimensiones no se presentan en la realidad en forma pura, usualmente lo hacen de manera irregular por lo que muchas veces sus fronteras no están claramente definidas. De tal modo, puede concebirse desde otro ángulo y clasificarse bajo otra tipología. Dicho en términos de Max Weber (1964), se trata de tipos ideales, cuya

mayor utilidad es contribuir a la comprensión del fenómeno bajo análisis.

La historia, repito, es una de esas dimensiones de la secularización. A través de ella podemos comprender cómo ha cambiado su significado a lo largo del tiempo en los distintos espacios en los que se ha presentado. Luis González-Carvajal (1991) señala que la palabra secularización proviene del latín *saeculum*, por lo que originalmente significaba siglo. Posteriormente, el latín eclesiástico le dio el significado de *mundo* en oposición al de *Iglesia*. Así, lo secular era lo que pertenecía al mundo y no a la Iglesia. Bajo esos términos, este mismo autor agrega que por secularización se entendía el paso de la Iglesia al mundo. Por ejemplo, el abandono que los clérigos hacían de su vida consagrada para retornar a su condición de laicos. De acuerdo con este mismo autor, en el siglo XIX muchas de las tareas de la Iglesia fueron asumidas por la sociedad, con ello la palabra secularización adquirió una connotación cultural. En México, éste sería el caso, entre otros, de la educación.

De acuerdo con esa misma dimensión, Peter L. Berger (1971) nos recuerda que el término secularización ha sido utilizado de diferentes maneras en distintos tiempos. Desde el uso que se le dio tras las Guerras de Religión⁵ hasta el que se le da en círculos progresistas y en ámbitos religiosos. En el primer caso sirvió para liberar el control que las autoridades eclesiásticas ejercían sobre tierras y propiedades, en el segundo para referirse al desprendimiento del hombre moderno de la tutela de la religión y en el tercero a manera de sinónimo de paganización o de des cristianización. A juicio de Berger, esa multiplicidad de usos ha dado lugar a que se le considere un

² Esta ciudad es la capital del estado de Yucatán en México.

³ Karel Dobbelaere (2008) propone los siguientes niveles para analizar la secularización. El primero es el nivel macro o nivel societal, el segundo es el nivel meso o nivel organizacional y el tercero es el nivel micro o nivel individual.

⁴ Estoy consciente de que esta discusión sobre la secularización merece ser tratada con mayor profundidad, infelizmente el espacio destinado para este escrito me lo impide.

⁵ Berger se refiere a la Guerras de Religión de Francia que se desarrollaron entre 1562 y 1598. Su origen se debió a los conflictos religiosos entre católicos y protestantes calvinistas conocidos como hugonotes. Estas guerras concluyen con la promulgación del Edicto de Nantes por Enrique IV y en el que, aunque se declaraba religión nacional en Francia al catolicismo, se garantizaba a los hugonotes libertad de conciencia y de culto e igualdad política.

término confuso o sin sentido, por lo que se le ha pretendido hacer a un lado. Tras señalar su desacuerdo con esta intención, nos dice que entiende “por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (1971, p. 134). De ahí que sea más que un proceso socioestructural y tenga un carácter subjetivo. Esta subjetividad le permite a Berger prever el surgimiento de una secularización de la conciencia que va más allá de las instituciones que rigen la vida social y la cultura. Berger volverá a referirse a esta categoría en una obra posterior al establecer que entiende la secularización no como la simple separación del Estado de la Iglesia, sino en cuanto “al proceso interior del pensamiento, esto es, como secularización de la conciencia” (1975, p. 17-18).

Como resultado de esta dimensión histórica, la sociedad se organizó al margen de los ordenamientos de la Iglesia católica. O mejor dicho, fuera de la influencia directa de su jerarquía. El derrumbe de las monarquías europeas en el siglo XVIII y su sustitución por el Estado nacional y el sistema parlamentario fueron la culminación de esta dimensión de la secularización.

La secularización de la conciencia, como Berger (1971) la concibe, pensar dejando de lado las normas e ideas que establece la Iglesia católica, es otra de las dimensiones que le asigno a la secularización. A su vez, esta dimensión encierra varios niveles. En mi opinión, aunque siguiendo a los autores ya citados, la secularización de la conciencia tiene tres niveles de significado mutuamente complementarios. El primero, desde luego no en orden de importancia, es el que se refiere a la capacidad del individuo de pensar la realidad al margen de los fundamentos de la religión. Mediante este ejercicio del intelecto, cuestiona tanto la realidad concebida desde la racionalidad de la religión como también la forma y los tiempos en que fue creada. En respuesta a ese cuestionamiento, y siempre en uso de esa capacidad, el individuo imagina otras realidades posibles en las que la religión no tiene un principio genético o fundacional. En este sentido, la realidad no está determinada por agentes externos al individuo, sino que éste es quien la determina y configura. O sea, la crea. Después de todo, imaginar es un proceso creativo que sólo le compete

al hombre. De todas las realidades posibles, las que le despiertan una especial atención son las que tienen que ver con los orígenes del mundo, la vida, la muerte y la actitud que asume frente a esta tríada. En ausencia de la religión, las alternativas más usuales a las que el individuo recurre para explicarse la realidad que encierra la problemática anterior son la ciencia y la ética respectivamente. En ambas el uso de la razón le impulsa para encontrar los elementos valorativos mediante los cuales dotará de sentido y significado al mundo, la vida y la muerte, pero también a su entorno y quehacer cotidianos y elaborará las normas que regirán su conducta hacia los demás.

El segundo nivel de la secularización de la conciencia, estrechamente relacionado con el anterior, es el que alude a la apropiación que el individuo hace de las ideas y prácticas en torno a lo sagrado. Quienes se incluyen en este nivel, tienen la opción de pensar lo sagrado dejando de lado las enseñanzas doctrinales de la jerarquía de su Iglesia o bien de reestructurarlas y elaborar una versión de acuerdo con su propia percepción de lo sagrado y de la religión en general. Esta última opción fue la que los sujetos de este estudio adoptaron.

En su sentido más extremo, en este nivel de la secularización de la conciencia el individuo se relaciona directamente con la divinidad sin intervención de mediadores como sacerdotes y ministros religiosos en general. Sin embargo, no siempre es así. Algunos predicadores, servidores del Movimiento de la renovación carismática en el Espíritu Santo y laicos de la Iglesia católica que cumplen determinadas funciones propias de los sacerdotes recurren a los santos, las vírgenes y los ángeles como mediadores de la divinidad. Dicho sea de paso, en ocasiones estos casos, ya sea de protestantes o católicos, han dado lugar a conflictos entre el poseedor de este carisma y el ministro o párroco de la Iglesia al que éstos pertenecen. Como resultado, el ministro o párroco pierde autoridad, pero sobre todo pierde el monopolio de lo sagrado.

Este segundo nivel de la secularización de la conciencia también incluye la forma como el individuo recibe lo sagrado. Como señalé arriba, en su caso más extremo, el individuo lo recibe directamente de la divinidad a través de un acto extraordinario y sin mediación alguna. Por ejem-

plo, shamanes y predicadores que deciden formar su propia congregación religiosa. Pero también puede suceder que algún sacerdote o ministro se lo otorgue o que otros como él se lo confieran. En el primero de estos últimos casos se incluyen los laicos en la Iglesia católica que cumplen algunas funciones propias de los sacerdotes, como dar la comunión en las misas, y en el segundo estarían algunos servidores del Movimiento de la renovación carismática en el Espíritu Santo. En estos últimos casos, a diferencia de quienes abandonan su congregación, se mantienen en ella. Como se verá, los estudiantes investigados, no obstante la reestructuración de las creencias, ideas y prácticas religiosas que aprendieron en su niñez y adolescencia, continuaron reconociéndose como católicos.

El tercer nivel de la secularización de la conciencia es el que sostiene la libertad del individuo para elegir una determinada religión o renunciar a ella. Los casos de conversión de una a otra denominación religiosa se incluyen en él. El cambio de adscripción o la renuncia a la religión puede producirse por diversos motivos. Por ejemplo, la intervención de agentes externos como los misioneros de alguna denominación que convencen al individuo para convertirse a ella, por algún tipo de conflicto con otros miembros o dirigentes de su Iglesia, por insatisfacción con los principios de su religión, o porque la doctrina de su Iglesia ha dejado de tener significado para él. La renuncia a la religión no debe interpretarse necesariamente como un caso de ateísmo, puede verse así, pero también puede interpretarse como un caso de indiferencia a la religión y a la divinidad. Actualmente, la Iglesia católica está más preocupada por este último problema que por el ateísmo.

En medio de ese proceso de secularización, la religión ha perdido la función integradora del “orden social y la legitimación del *status quo*” (LUC-KMANN 1973, p. 78) que originalmente tenía. El Estado la ha sustituido al abrogarse la emisión y la sanción de las leyes que procuraban ese orden y el ejercicio de la violencia para salvaguardarlas y legitimarse a sí mismo. Al momento presente, la religión cumple la función de confirmar al creyente en un sistema de relaciones y una concepción de la divinidad derivada de su particular concepción de sí, del mundo y de la vida.

Vista en los términos anteriores, la religión en la sociedad secular deja de ser la reguladora y conformadora de las ideas y conductas de la feligresía para ser, como dice Agnes Heller (1997), una simple formalidad. O bien, para transfigurarse en lo que algunos autores llaman *religión cultural*⁶. Es decir, la religión concebida, y practicada, como parte de un sistema cultural y no como una forma de religarse al *mysterium tremendum* que refiere Rudolf Otto (1980).

Juventud y cultura católica en Mérida

Definir el período de la vida de los individuos que va de la adolescencia a la madurez encierra un sinnúmero de dificultades. O sea, la juventud. Más todavía que en la actualidad los términos joven, jóvenes y juventud se usan de manera metafórica. Por ejemplo, joven de corazón, jóvenes de la tercera edad y juventud en plenitud. En las últimas décadas, diversos estudiosos (MARGULIS 2001; MARGULIS; URRESTI 2000) han evidenciado los problemas que conlleva la relatividad de su significado. Algo semejante sucede en las sociedades no occidentales, Van Gennep (2008) demostró, desde fines de los años sesenta, que en ellas las etapas biológicas y sociales de la vida del individuo están claramente diferenciadas. Por ejemplo, la pubertad fisiológica y la pubertad social son dos cosas diferentes que no siempre coinciden. En contra de quienes piensan que juventud es una categoría estadística, dichos autores coinciden en la imposibilidad de usar de manera indiferenciada este concepto y del trasfondo social de su significado. Excluyéndome de esta discusión, pues no es mi propósito participar en ella, pero sí poniéndome del lado de estos últimos, en este documento tomo como sujetos de estudio a los individuos que cursan estudios universitarios y que sus edades fluctúan, en promedio, entre 19 y 24 años. Por tanto caen en esa categoría difícil de definir llamada *juventud*.

De manera semejante, la categoría *cultura* igualmente resulta difícil de definir. Aun cuando se le adhiera un adjetivo y se le acote, el problema per-

⁶ Sobre este concepto y algunos de los estudiosos que lo utilizan véase MATTHES, Joachim. *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad*, Madrid, Alianza Universidad, 1971

siste. Dejando también de lado esta discusión, para los fines de este artículo concibo la cultura católica de los jóvenes universitarios de Mérida como esa amalgama de ideas, prácticas, actitudes y formas de relacionarse con los demás y la divinidad que construyen a partir de la resignificación que hacen de la doctrina que predica la jerarquía de la Iglesia católica y de la asimilación de ciertas prácticas que si bien no son parte de esa doctrina, sí lo son de las actividades que impulsa esa jerarquía. Vista así, la cultura católica de esos jóvenes se opone a la cultura, también católica, que promueve la jerarquía de esa Iglesia. A diferencia de esa cultura, esta última es construida, tomando como base la doctrina de la Iglesia católica, para el consumo de aquéllos y de todos sus fieles.

Igual como sucede con otras culturas que porta el individuo, por ejemplo su cultura de origen o su cultura política, la cultura católica de dichos jóvenes es un segmento de un todo mayor que es la cultura del grupo social al que esos jóvenes pertenecen. En este sentido, en su construcción se incluyen las ideas, hábitos, tradiciones, estilos de vida y formas de conducta establecidas y compartidas por los integrantes de ese grupo, independientemente de que puedan guardar, o no, parentesco entre sí.

Bajo esta concepción, este tipo de cultura igualmente se contraponen a lo que se podría denominar cultura nacional e inclusive cultura regional. En todo caso, estaría más cerca de lo que se ha llamado cultura local. Para decirlo de otro modo, la cultura católica de los jóvenes que constituyen los sujetos de este texto, se nutre de los elementos que conforman la cultura local.

Sin entrar en mayores detalles, la cultura local en Yucatán, eso que en el imaginario de mucha gente se llama *cultura yucateca*, está caracterizada por un fuerte localismo heredado de un pasado histórico en el que se conjugan las raíces prehispánicas -particularmente la arquitectura y la lengua maya-, la influencia de la religión católica, la gastronomía, la música de guitarras, el carnaval, el uso de la indumentaria tradicional y el aislamiento geográfico que vivió la Península de Yucatán hasta mediados del siglo XX. Como toda cultura, la de Yucatán está sometida a fuertes cambios resultantes de la apertura de México al resto del mundo a través del intercambio comercial, del

auge de la comunicación satelital y del consumo de bienes simbólicos procedentes de otros países de América del norte, América, del Sur, el Caribe y Europa. Naturalmente, estos cambios tienen un impacto diferenciado entre los distintos sectores de su población. El de los jóvenes es de los más sensibles a este impacto.

De todos los componentes anteriores de la cultura local de Yucatán, para los fines ya expuestos quiero tomar la influencia de la religión católica. Como ya sabemos, la religión que predica la Iglesia sigue teniendo un peso específico en la vida social de esa entidad y de todo México. Su influencia no se limita a su historia y a la inclusión de sus templos e iconografía en el patrimonio artístico del país. La intervención de la jerarquía católica en asuntos no estrictamente religiosos y el incremento de sus instituciones educativas por todo el país son muestras evidentes de esa influencia que aún persiste. En el caso de Mérida, podría agregar la cobertura que la prensa y un canal de televisión locales le dan tanto a las actividades y eventos que organiza esta Iglesia como a las homilías, declaraciones y artículos periodísticos de su jerarquía. Para no pocos de sus fieles, estos hechos son algo natural, forman parte de una especie de conciencia colectiva, cuyos portadores encuentran en la cotidianidad la fuente de su sustentación.

Ahora bien, llama la atención que, no obstante este peso de la religión, en una encuesta sobre la felicidad que la empresa “Numeralia” llevó a cabo recientemente en todo México, los datos sobre Yucatán señalan que sólo una tercera parte de los entrevistados valoró la religión como muy importante. En contraste, otra porción igual la calificó de importante, una cantidad menor señaló que era medianamente importante, una parte minoritaria dijo que era poco importante y menos aún respondió que carecía de valor. Desglosando esta información, 32.3% de las mujeres y 32.8% de los hombres dieron la primera respuesta; 35.9% de las mujeres y 34.6% de los hombres señalaron la segunda respuesta, 16.8% de las mujeres y 17.2% de los hombres proporcionaron la tercera respuesta, 7.2% de las mujeres y 9.1% de los hombres dieron la cuarta respuesta y 7% de las mujeres y 6.4% de los hombres aportaron la última respuesta (**Diario de Yucatán**, 11 de febrero de 2010). Infelizmente,

la fuente de esta encuesta no señala las edades de los entrevistados.

Otros datos interesantes sobre la religiosidad de los yucatecos, que contrasta con lo que la jerarquía católica establece, son los que esa misma empresa obtuvo en una encuesta aplicada recientemente en Yucatán sobre la cuaresma y la Semana Santa. Solamente el 25.2% de los hombres y el 40.6% de las mujeres asistieron a los oficios del Miércoles de Ceniza; el 54% de los hombres y el 68.6% de las mujeres no come carne los viernes de cuaresma; el 43% de los hombres y el 47.9% de las mujeres ayunaron el Miércoles de Ceniza y el Viernes de Dolores; para el 40.7% de los hombres y el 46.5% de las mujeres la cuaresma es tiempo de reflexión, para el 19.3% de los hombres y el 11.3% de las mujeres es de diversión y para el 40% de los hombres y el 42.3% de las mujeres es tiempo de ambas cosas. A la pregunta sobre la compatibilidad de la diversión y la reflexión durante la Semana Santa, el 74% de los hombres y el 70% de las mujeres respondió que sí lo es (**Diario de Yucatán**, 28 de marzo de 2010). Entre éstos seguramente se encuentran quienes asistieron al concierto de Elton John en la zona arqueológica de Chichén Itzá el Sábado de Gloria de 2010. Ignoro cuántos de ellos sabían que este artista declaró que Cristo era homosexual⁷. En todo caso, estas respuestas sobre el valor de la religión y la cuaresma son expresiones de esa cultura católica.

Los universitarios de Mérida y la secularización

Los resultados de la información recopilada entre los jóvenes universitarios de Mérida dan pie para repensar lo que Peter L. Berger sostiene en **El dosel sagrado**. Ahí escribe que

la influencia de la secularización ha sido mayor en los hombres que en las mujeres, en las personas de edad media que en los muy jóvenes y los viejos” (1971, p. 135).

Aunque Berger no explica qué entiende por “muy jóvenes” podría suponer que se trata de personas cuyo rango de edad coincide con el de mis sujetos de estudio y a pesar de que sólo entrevisté

a hombres y mujeres jóvenes, es evidente que las concepciones de un amplio sector de éstos sobre las enseñanzas de la Iglesia católica difieren de las personas que les supera en edad. En este sentido, comparando lo que Berger observaba hace cuarenta años con lo que hoy día acontece en nuestra sociedad, la secularización, particularmente la secularización de la conciencia, incluye a grupos etarios que antes no incluía, independientemente de que sus integrantes fueran hombres o mujeres.

En lo que Berger sigue teniendo razón es en la diferenciación de la secularización. Si bien es un fenómeno global, sus manifestaciones al interior de las sociedades, e inclusive de una misma sociedad, son heterogéneas. En el caso de la sociedad de Mérida, los efectos de la secularización entre los jóvenes entrevistados se expresan mediante 1) la magnitud del distanciamiento de sus concepciones y prácticas en torno a lo sagrado de lo que ordena la jerarquía de la Iglesia católica; 2) la construcción de un marco de significados propio sobre la religión, la divinidad, la Iglesia y su relación con la divinidad y la Iglesia y 3) su interés, o desinterés, por el sacerdocio y la vida consagrada. Es decir, el distanciamiento de lo que algunos estudiosos han denominado *religión de Iglesia* (OVIDO TORRÓ, 2002). De estos tres tipos de expresiones, el primero es el más general, pues incluye a los otros dos. Como si fuera un eje, en el extremo que marca el mayor distanciamiento, y por tanto esa construcción de significados e interés, estarían los estudiantes que se declararon ateos junto con los que afirmaron no tener interés por la religión. Por su parte, los que manifestaron que sus creencias y prácticas coinciden con esos ordenamientos marcan el menor distanciamiento, o si se prefiere el mayor acercamiento, y ocupan el extremo opuesto. Unos y otros constituyen una minoría en la que los primeros son los menos, sólo unos cuantos. Como era de esperarse, la mayoría de los segundos pertenecen a la universidad religiosa y los menos son los inscritos en las universidades pública y laica.

La gran mayoría de todos los estudiantes entre-

⁷ El periódico **El Universal**, de la ciudad de México, publicó en su edición del 20 de febrero de 2010 una entrevista a Elton John en la que éste afirmaba que Cristo era “un homosexual compasivo que incluso llegó a perdonar a quienes lo crucificaron” (www.eluniversal.com.mx/notas/660293.html)

vistados, independientemente del tipo de universidad en la que están matriculados, declaró poseer una religión, sobre todo la católica. Sin embargo, su distanciamiento o acercamiento de la religión de Iglesia, se distribuye de manera muy heterogénea a lo largo del eje arriba mencionado. O sea; en unos, algunas de sus creencias y prácticas religiosas coinciden con lo que manda la jerarquía católica, pero otras no; en otros estudiantes, esas creencias y prácticas son otras y de la misma manera algunas coinciden con ese ordenamiento y otras no.

El comportamiento de los estudiantes anteriores no es exclusivo de ellos. Lo mismo ocurre con quienes cuyas creencias y prácticas religiosas coinciden con la religión que manda la jerarquía católica. No todos cumplen de manera homogénea con los preceptos de este tipo de religión. Entre ellos igualmente hay diferencias. Por ejemplo, unos creen en la existencia del cielo, pero lo conciben como un espacio físico y otros, aunque asisten a misa y comulgan cada semana, no creen que Cristo esté presente en la hostia y el vino consagrados. Otros más sí creen esto último, pero no asisten cotidianamente a misa y menos se confiesan y comulgan⁸.

La distancia, sea mucha o poca, entre las concepciones, creencias y prácticas religiosas de los estudiantes entrevistados con la religión de Iglesia no siempre está relacionada con su interés por aspectos vinculados con esa religión. El sacerdocio para los hombres y la vida consagrada para las mujeres constituyen uno de estos aspectos. La jerarquía católica constantemente se queja de la falta de interés de los jóvenes, hombres y mujeres, para ingresar a los seminarios y conventos y dedicarse a servir a la Iglesia y a los demás. A su pesar reconocen que este desinterés desvela el incremento de la secularización y el consecuente decremento de la cultura católica que prevalecía en otras épocas en los distintos sectores de la sociedad. Hasta principios de la segunda mitad del siglo pasado, ser sacerdote, religioso o monja era una alternativa de vida altamente valorada por no pocos jóvenes. Sobre todo los estudiantes de escuelas católicas. Ante la situación actual, los integrantes de esa jerarquía desarrollan diversas actividades en sus parroquias para estimular las vocaciones religiosas entre los adolescentes y jóvenes. Por ejemplo, kermeses, ex-

pos, convivencias, retiros de fin de semana, visitas al seminario y conventos y pláticas informativas en los colegios religiosos.

La respuesta que los universitarios de este estudio dieron a ese llamado de su Iglesia muestra el impacto de la secularización entre este sector de la población de Mérida. Todos los entrevistados coincidieron en no tener ese tipo de vocación, por ello no ingresaron al seminario o a algún convento y en su lugar optaron por seguir una carrera universitaria. Prefieren tener una carrera profesional, tener familia y “llevar una vida normal”. Unos consideran que ser sacerdote o religiosa es bonito, pero no lo desean para ellos. Un estudiante de la universidad pública dijo sentir admiración por quien elige el sacerdocio, de la misma manera que admira a quienes se desempeñan en profesiones que requieren mucho esfuerzo o en trabajos de alto riesgo. Una estudiante de la universidad religiosa mencionó que al concluir la secundaria expresó en su casa sus deseos de ser monja, pero nadie le prestó atención. Según ella, su vocación no era muy fuerte porque no insistió y empezó a estudiar la preparatoria. Algunos más respondieron que para servir a Dios no es necesario ser monja o cura.

La mayoría de los estudiantes de la universidad religiosa declararon haber asistido en las escuelas donde estudiaron la secundaria y preparatoria a conferencias y retiros dirigidos a promover las vocaciones religiosas. Usualmente estas actividades estaban a cargo de sacerdotes, monjas, profesores o jóvenes laicos de alguna parroquia entrenados para ello. Ya como estudiantes de la universidad, igualmente asistían a este tipo de actividad que la propia institución organizaba. En ocasiones, el tema de la vocación religiosa igualmente se abordaba cuando alguno de los sacerdotes, de la orden a la que pertenece la universidad, les daba clases. Unos estudiantes señalaron que la invitación que sus profesores les hacen para participar en las actividades de sus grupos apostólicos o en la colecta de dinero para el seminario, están dirigidos a la búsqueda de

⁸ Estas creencias que aquí me sirven de ejemplos las trato con mayor amplitud en otro trabajo resultante de esta misma investigación. Véase VÁRGUEZ PASOS, Luis A., Creencias, representaciones y prácticas religiosas entre jóvenes universitarios de Mérida. En: VÁRGUEZ PASOS, Luis A. (Editor), *Niños y jóvenes en Yucatán. Miradas antropológicas a problemas múltiples*, en prensa.

jóvenes que deseen ser sacerdotes. Por otra parte, ampliando la información de los estudiantes, en las carteleras ubicadas en los pasillos de la universidad, es común ver *posters*⁹ alusivos a las vocaciones religiosas e información impresa sobre el trabajo que sacerdotes y religiosas desempeñan en diversos países del tercer mundo.

Los estudiantes de las universidades pública y laica que asistieron a actividades en pro de las vocaciones religiosas son menos. Los que lo hicieron fueron quienes continuaron su educación religiosa luego de hacer la primera comunión, estudiaron en colegios religiosos y quienes se inscribieron en alguno de los grupos apostólicos de sus parroquias. Aquellos estudiantes que aún participan en estos grupos, tampoco tienen la intención de seguir ese tipo de carrera. Prefieren concluir la que ya iniciaron.

Otra forma como los estudiantes entrevistados manifiestan su interés, o desinterés, por la religión es mediante sus lecturas y conversación sobre este tema. Dos tercios de los estudiantes consultados respondieron negativamente a la pregunta sobre si leían libros de temas religiosos. Los de la universidad religiosa sobresalieron por encima de los estudiantes de las universidades pública y privada. En todos los casos, los hombres fueron los que más leen sobre religión y las mujeres las que menos leen. No obstante, la mayoría solamente lee al respecto de vez en cuando, pocos lo hacen semanalmente y sólo unos cuantos leen a diario.

Las lecturas de los estudiantes de la universidad religiosa están asociadas a sus clases con contenido religioso. Por ejemplo, las relacionadas con la Doctrina Social de la Iglesia y el Humanismo cristiano. No así las lecturas de los estudiantes de las otras universidades, entre sus lecturas están libros sobre los ángeles, la historia de la Iglesia, la vida de algunos santos, teología y las obras de San Agustín. De éstos, una ínfima minoría manifestó su interés por los libros de teología y las obras de San Agustín. En cambio, varios estudiantes de dichas universidades respondieron haber leído o estar leyendo los *best sellers* de Dan Brown y **Muerte en el Vaticano**. Los autores de este libro son Maurice Serral y Max Sevigny, pero los entrevistados no les identificaron.

De acuerdo con las respuestas de la mayoría

de los estudiantes consultados, la **Biblia** no está entre los libros de su interés. Sólo poco menos de la tercera parte de ellos respondió que sí la lee. En contraste, más de dos terceras partes respondieron negativamente a esta misma pregunta. Según el género de unos y otros, las mujeres leen la **Biblia** más que los hombres. La frecuencia de su lectura es muy diversa, la mayoría la lee de vez en cuando y la minoría cada segundo o tercer día, fueron muy pocos los que dijeron leerla a diario. Las respuestas sobre la lectura de la **Biblia** están estrechamente relacionadas con la educación religiosa que los estudiantes recibieron antes de entrar a la universidad y la que reciben en ella. Así, los que más la leen fueron los de la universidad religiosa, hay que tener en cuenta que la mayoría de ellos proviene de escuelas católicas y que en la universidad reciben instrucción religiosa; los de la universidad laica les siguen y por último, aunque por escaso margen, los de la universidad pública. De estos dos últimos tipos de estudiantes, la mayoría de los que estudiaron en escuelas religiosas están inscritos en la segunda universidad, en tanto que la minoría lo está en la última.

Sin embargo, a pesar de que los estudiantes entrevistados no muestran mucho interés por lecturas religiosas, ni por la **Biblia**, sí incluyen temas de religión en sus conversaciones. Poco más de dos tercios platican de religión. Preferentemente lo hacen con hermanos, amigos, novios y compañeros de su universidad y menos con sus padres y algún sacerdote. Está de más decir que los pertenecientes a la universidad religiosa son quienes incurren en esta práctica. Sobre todo que para ellos algunas clases les sirven para exponer sus dudas y puntos de vista sobre su fe, la vida después de la muerte, la resurrección, la existencia del demonio y de los ángeles, los dogmas de la Iglesia católica y aun la existencia de Dios. De tal modo, conciben la clase más como una especie de foro o conversación colectiva que una clase formal como las demás que tienen en el día. En opinión de una estudiante, esas clases “se ponen buenísimas”. Por otra parte, muchas veces no concluyen el tema que tratan en la sesión -como dijo uno de ellos, quedan “picados”- por lo que lo siguen discutiendo en los pasillos o

⁹ Carteles, afiches.

en la cafetería. De esta manera la conversación se prolonga.

Los estudiantes de las universidades pública y laica no disponen de ese tipo de espacio para exponer sus ideas religiosas. En este sentido, platican menos de religión. Cuando lo hacen, abordan temas semejantes a los estudiantes de la universidad religiosa. Quienes son miembros de algún grupo apostólico, independientemente del tipo de universidad a la que pertenezcan, platican de religión cuando en sus reuniones alguien expone un tema y los demás dan sus opiniones al respecto a manera de reflexión. Muchas veces estos temas están relacionados con el aborto, la eutanasia, la virginidad, el amor, la familia y los derechos humanos. Otros temas que discuten en su grupo apostólico y que calificaron como más teológicos son la misericordia, la caridad, la espiritualidad y la fe. Sin embargo, la mayoría reconoce que fuera de este espacio, conversan muy poco sobre estos temas. Cuando tratan alguno de ellos con sus padres es porque les preguntan qué “vieron” en su reunión.

Para los estudiantes de las tres universidades que pertenecen a algún grupo apostólico, las misiones de Semana Santa también es un tema que suelen conversar con sus amigos, novios, compañeros de universidad, padres y hermanos. Más aún si alguno de ellos es responsable de algún grupo o de alguna actividad. Generalmente este tema sale a relucir cuando se aproxima la Semana Santa y luego de que ésta concluye. Primero la plática es sobre los preparativos de su “misión” y después sobre las actividades realizadas, las penurias que pasaron y las anécdotas que vivieron. Estos estudiantes no tienen un sitio especial para platicar de sus experiencias en las misiones. Lo mismo pueden hacerlo en sus reuniones parroquiales que en su universidad, en una fiesta o en la playa en los días posteriores a la Semana Santa.

Las misiones se han vuelto una de las actividades favoritas de los estudiantes que pertenecen a algún grupo apostólico¹⁰, o de quienes sin serlo acompañan a quienes les hayan invitado¹¹. Sobre todo entre los estudiantes de la universidad religiosa, pues sus directivos y profesores se encargan de promoverlas y de recompensarlas en las calificaciones de los alumnos que participan en ellas. Esto se debe a que, de acuerdo con la ideología de

esta universidad, este tipo de actividades forman parte de la educación integral que imparte a sus estudiantes. Lo cierto es que en no pocas ocasiones, los estudiantes toman las misiones como si se tratara de una aventura o de una excursión en la que el atractivo, lo emocionante, es pasar incomodidades y tener contacto por unas horas con gente diferente a ellos; es decir, *los otros*. A mi juicio, esta concepción se refuerza por la difusión que uno de los periódicos locales hace de la participación de estos estudiantes en dichas misiones.

La popularidad de las misiones entre los estudiantes de este artículo, alentaría la idea de su acercamiento hacia las actividades de sus parroquias. Sin embargo, su recepción de los sacramentos¹² y conocimiento de sus párrocos, borran esta idea; o por lo menos, la relativizan. Así, los estudiantes de la universidad pública que sí practican la confesión son el 36% y los que no el 64%. De los que se confiesan, el 16% lo hace una vez a la semana, el 26% una vez al mes, el 38% de vez en cuando, el 12% en Navidad y el 8% en Semana Santa. El porcentaje de los estudiantes de la universidad laica que practican la confesión es mayor que el de los de la universidad pública, 52%. Pero sólo el 13% se confiesa una vez a la semana, menos del 10% lo hace una vez al mes, el 47% de vez en cuando, el 16% durante Semana Santa y el 14% en Navidad.

Como era de esperarse, los estudiantes de la universidad religiosa son quienes más practican la confesión. Éstos fueron el 72% y el porcentaje restante lo integran los que no la practican. Sin embargo, de todos quienes acuden al confesionario, el 46% lo hace de vez en cuando, el 20% una vez al mes, el 18% una vez a la semana, el 10% en Semana Santa, el 3% diario y otro 3% en Navidad.

De acuerdo con la Iglesia católica a través de

¹⁰ En la Semana Santa de 2010, 850 jóvenes de ambos sexos, pertenecientes a 12 grupos apostólicos de la parroquia María Inmaculada de Mérida, salieron de misiones a diversos pueblos del interior de Yucatán (*Diario de Yucatán*, 29 de marzo de 2010).

¹¹ El auge de estas actividades y estos grupos apostólicos entre los jóvenes ha variado en el tiempo. En una nota periodística el presidente del Cabildo catedralicio, Monseñor Carlos Heredia Cervera, se lamentaba de que los adolescentes y niños hayan perdido el interés por participar en la Acción Católica (*Diario de Yucatán*, 23 de febrero de 2010).

¹² En un trabajo actualmente en prensa, narro las razones que esos estudiantes dieron acerca de la recepción de los sacramentos.

la comunión “nos unimos a Cristo que nos hace partícipes de su Cuerpo y de su Sangre para formar un solo cuerpo” (**Catecismo de la Iglesia Católica**, Núm. 1331). Sin embargo, no todos los estudiantes entrevistados reciben el sacramento de la comunión y por tanto participan del cuerpo de Cristo y se unen a él. Solamente la reciben el 40% de los estudiantes de la universidad pública, el 50% de los de la laica y el 67% de los de la religiosa. En sentido inverso, el 60%, el 50% y el 33%, respectivamente, no la reciben. Como ocurre con la confesión, no todos comulgan con asiduidad. El 10% de los entrevistados de la universidad pública, el 13% de los de la laica y el 9% de los de la religiosa comulgan dos veces por semana; el 16% de los de la pública, el 23% de los de la laica y el 31% de los de la religiosa lo hacen una vez por semana; el 11% de los de la pública, el 8% de los de la laica y el 9% de los de la religiosa comulgan una vez al mes; el 14% de los de la pública, el 10% de los de la laica y el 18% de los de la religiosa comulgan en Semana Santa; el 12% de los de la pública, el 14% de los de la laica y el 9% de los de la religiosa comulgan en Navidad y el 36% de los de la pública, el 32% de los de la laica y el 26% de los de la religiosa comulgan de vez en cuando. Aunque en ínfima minoría, hubo entrevistados de dichas universidades que comulgan por respeto a las creencias familiares o a las de sus novias.

En cuanto al conocimiento que dichos estudiantes tienen de sus párrocos, el 52% de los inscritos en la universidad pública, el 40% de los alumnos de la universidad religiosa y el 62% de los estudiantes de la universidad laica no los conocen personalmente. De manera semejante, el 40% de los alumnos de la primera universidad, el 43% de los de la segunda y el 54% de los de la tercera ignoran sus nombres. En todos los casos, no más del 15% tiene una relación directa con su párroco. Los que la tienen es porque pertenecen a algún grupo apostólico.

La complejidad que encierra la secularización de la conciencia entre los estudiantes entrevistados de las tres universidades se refleja en sus respuestas sobre la centralidad de la religión en la sociedad, en su conducta y en sus actividades laborales. Dos tercios de los de la universidad pública niega que la sociedad se rija por principios religiosos, menos de la mitad respondió que las acciones de los individuos se guían por esos principios y poco más de

la mitad sostiene que sus acciones se rigen por la religión. Al preguntarles en cuánto estimaban que sus acciones se regían por la religión cerca de la mitad respondió “mucho”, la respuesta de los demás fue “poco”. Entre los que dieron esta respuesta hubo quienes comentaron “a veces”, “trato” y “no siempre”. La visión que estos estudiantes tienen de la centralidad de la religión en su vida cotidiana se complementa con sus respuestas sobre la correspondencia entre su ejercicio profesional y la religión. Para poco más de dos tercios, 70%, no hay tal correspondencia. Algunos de ellos comentaron que su ejercicio profesional se rige por la ética y otros por la educación que han recibido.

En el caso de los estudiantes de la universidad laica, la variación de esos porcentajes fue escasa. Menos de la mitad, 40%, afirma que la sociedad se rige por principios religiosos, poco más de la mitad señaló que las acciones de los individuos se guían por esos principios y más del 60% afirma que sus acciones se orienten por la religión. A la pregunta en cuánto consideraban que sus acciones se regían por la religión, algo más de la mitad respondió “mucho”. Los demás respondieron “poco”. La mayor diferencia entre éstos y los estudiantes de la universidad pública estuvo en la correspondencia entre ejercicio profesional y religión. Para más del 60% no la hay. Cerca de la mitad de éstos señaló que esta correspondencia depende de la formación que la persona haya tenido. De cualquier modo, la impresión que dan las respuestas a la segunda y tercera preguntas de que la religión es relevante en la vida de estos estudiantes se viene hacia abajo, pues la mayoría de ellos señaló que no hay alguna correspondencia entre su ejercicio profesional y su religión.

Los estudiantes de la universidad religiosa dieron respuestas interesantes. Poco más del 50% no cree que la sociedad esté regida por principios religiosos, solamente menos del 20% cree que sí lo está. Para el 30%, sólo algunos aspectos de la sociedad están regidos por la religión. En cambio, el 60% respondió que las acciones de los individuos sí están orientadas por principios religiosos, no así el 30%. Para menos del 10%, es relativo; en opinión de quienes se incluyen en este porcentaje, aun tratándose de un mismo individuo, algunas de sus acciones sí lo están, pero otras no. Estos porcentajes aumentan con sus respuestas sobre sus

propias acciones. Un alto porcentaje, 75%, dijo que sí; menos del 20% señaló que no y el 5% hizo alusión a la relatividad. Un estudiante añadió “a veces sí y a veces no”, “depende”. Poco más del 60%, estima que sus acciones se rigen “mucho” por la religión y el 30% lo considera “poco”. Menos del 10% respondió “regularmente”. Con estas respuestas se esperaría que una amplia mayoría de estos estudiantes afirmara que sí hay correspondencia entre su ejercicio profesional y la religión. Sin embargo, sólo lo hizo la mitad, menos del 40% contestó negativamente y el 10% señaló que sí la hay en “algunos aspectos”.

No obstante las respuestas anteriores de los estudiantes entrevistados sobre sus creencias, ideas, prácticas religiosas y su percepción de la religión en general, la mayoría manifestó reconocerse como católicos¹³ y la minoría como miembros de la Iglesia católica. Lo que resulta interesante es la concepción que unos y otros tienen de ser católicos y qué es la Iglesia para ellos. Para entender ambas concepciones empezamos por esta última. La jerarquía de la Iglesia católica establece en su Catecismo dos significados de Iglesia. Uno es como comunidad de creyentes cuya realización se da en términos de asamblea litúrgica, especialmente eucarística. El segundo, estrechamente relacionado con este significado, es el de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. No obstante, la concepción de Iglesia que prevalece entre los estudiantes entrevistados es la de comunidad de creyentes. Así, el 68% de los estudiantes de la universidad pública, el 65% de los encuestados de la universidad laica y el 50% de los de la universidad religiosa, dieron ese tipo de respuesta. En tanto que el 18% de los entrevistados de la universidad pública, el 13% de los de la universidad laica y el 41% de los de la universidad religiosa respondieron que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. Entre dichos estudiantes no faltaron quienes respondieron que la Iglesia es el sitio al que los fieles asisten para celebrar sus servicios religiosos. Por ejemplo, el 13%, el 12% y el 10% de los alumnos de las universidades pública, laica y religiosa, respectivamente.

Invitación a la reflexión

Las respuestas de los estudiantes encuestados constituyen una invitación para reflexionar sobre varias temáticas. Por ejemplo, las formas particulares que la secularización adopta en tiempos, sociedades e individuos concretos. Lo dicho en páginas arriba evidencia que la secularización, sobre todo la secularización de la conciencia, no obstante el peso histórico de la Iglesia católica en la sociedad de Mérida, continúa su avance en ella y penetra en un sector de su población cada vez más numeroso e influyente. Es decir, el de los estudiantes universitarios. Sin embargo, esto no significa que, como se ha visto, hayan eliminado la religión de su vida social y pensamiento, o de que la religión se pierda entre ellos¹⁴. Al contrario, sigue ocupando un lugar importante en sus vidas. Solamente que no es la que establece la jerarquía católica, sino la que ellos mismos construyen.

En ese mismo horizonte de reflexión, otra temática sería la concepción que los estudiantes referidos tienen de sí como miembros de la Iglesia católica. Como se vio, en sus respuestas dijeron profesar el catolicismo. Lo interesante es que, a pesar de sus respuestas, no todos se reconocen miembros de esa comunidad de creyentes que la Iglesia católica constituye. Algunos se consideran parte de ella solamente cuando asisten a misa. Otros simplemente se reconocen pertenecientes a esa Iglesia porque nacieron en una familia católica y así les educaron. Digamos, parafraseando una referencia bíblica sobre el mundo, que están en la Iglesia, pero no son de la Iglesia. Es más, uno dijo creer en Dios, pero no en la Iglesia. Algo semejante sucede con los estudiantes de la universidad religiosa, para la mayoría la Iglesia “cobra vida” durante las ceremonias eucarísticas y para una minoría esto acontece en los retiros y las misiones de Semana Santa. Como se puede ver, las respuestas de los entrevistados expresan una concepción de

¹³ Algo semejante ocurre en Francia, Danièle Hervieu-Láger (1991) menciona que los jóvenes, cuyas edades están comprendidas entre los 18 y 25 años, a pesar de que su práctica regular de la religión no rebasa el 4%, se declaran como católicos.

¹⁴ Hervieu-Láger (1991) nos recuerda que la idea de la pérdida de la religión tiene su punto de partida en los enfoques clásicos de la secularización.

ser católico y de Iglesia, de pensarse y de pensar la Iglesia, muy diferente a los ordenamientos de la jerarquía católica.

Ahora, si bien dichos estudiantes se reconocen como miembros de la Iglesia católica, esta autoadscripción está definida por condiciones y características muy distintas a la que los católicos de otros tiempos se dieron; por ejemplo, sus padres. Así, para los sujetos analizados los sistemas de creencias, ideas y prácticas religiosas que aprendieron en su niñez han dejado de ser referentes de su identidad como católicos. En la mayoría, como se ha visto, esos sistemas no siempre concuerdan con los que establece la jerarquía eclesiástica. Aun en los casos de los estudiantes de la universidad religiosa, no todas sus creencias y prácticas concuerdan con lo que esa jerarquía ordena. Es más, en no pocos casos existe desinterés por algunos aspectos que en otras épocas fueron relevantes para los jóvenes de entonces.

La pregunta por qué los estudiantes referidos se siguen reconociendo como católicos, a pesar de su distanciamiento de los ordenamientos de su Iglesia, es parte de este ejercicio de reflexión. A reserva de pensar una mejor interpretación, yo más bien diría que lo hacen porque han construido su propio marco de significados sobre la religión, la divinidad y la Iglesia que orienta tanto su percepción sobre sí y esta tríada como su relación con la divinidad, la Iglesia y los demás. Visto así, para estos estudiantes la religión se ha convertido en un estilo de vida, un modo de ser, que forma parte de la cultura del grupo social al que pertenecen. En oposición a la inculturación del evangelio que propone la jerarquía de la Iglesia católica, llevar el evangelio a la cultura, los estudiantes analizados han optado por el camino inverso. Es decir, llevar su cultura al evangelio. De esta manera, sus creencias y prácticas religiosas están moldeadas por su cultura, ésta es la que da significado a esas creencias y prácticas y no al revés. Como parte de esta transfiguración, la religión es, para esos estudiantes, una vía para ser aceptados en las demás esferas de la sociedad de Mérida. Sobre todo si se tiene en cuenta que, en determinados grupos sociales, la práctica de la religión suele ser un indicador del tipo de persona que un individuo es. Lo cual es importante para relacionarse con los demás e incluso para casarse

y obtener un empleo. En este horizonte de interpretación, me pregunto si no estamos ante esa *religión de la humanidad* que propone John Stuart Mill (1986); o sea, una religión, a manera de instrumento, a través de la cual el individuo alcanza su satisfacción personal y felicidad inmediata sin tener que atenerse a la que recibirá como recompensa después de su muerte¹⁵.

A diferencia de otros grupos, el que estos estudiantes integran es heterogéneo. A su vez está formado por subgrupos que se definen más por el significado que sus integrantes le asignan a sus creencias y prácticas religiosas que por el estrato socioeconómico al que pertenecen. Esto se debe a que este significado no siempre es el mismo entre todos los estudiantes, varía de unos a otros, por lo que, de acuerdo con esta variación, constituyen esos subgrupos. Así, unos se identifican con quienes comparten determinadas creencias y prácticas y forman un subgrupo, mientras que otros hacen lo mismo con los que comparten otras creencias y prácticas. Pero también puede suceder que alguno de estos estudiantes se identifique con otros más por el mismo motivo y a su vez formen otro subgrupo. De esta manera, un subgrupo puede estar integrado por individuos que pertenecen a más de un subgrupo. Para decirlo de otra manera, un mismo individuo puede pertenecer a más de un subgrupo independientemente de su estrato socioeconómico. Como se deja entrever, estos subgrupos no son fijos, se recomponen permanentemente.

Dicho sea de paso, este ejercicio nos permite comprender cómo se estructura nuestra sociedad. Cuál es la dinámica que da lugar a su configuración. A mi juicio, la vieja clasificación de la sociedad en clases definidas por la posición que ocupa el individuo en la producción, es una limitante para la comprensión de ese proceso. O sea, la estructuración de la sociedad. Desde mi perspectiva, los grupos sociales que constituyen los sujetos en su interacción cotidiana con los demás, nos ofrecen una herramienta más versátil. En todo caso, la variable económica que define la clase social a la

¹⁵ Leonardo Islas (2010) es un estudioso contemporáneo quien sostiene que la religión es un sector de la cultura y que como todo sector cultural persigue el *deseo de felicidad*; es decir, buscar, entre otros aspectos de la vida humana, el bienestar, la satisfacción y el goce y evitar tanto de dolor como el sufrimiento. Solamente que su referente teórico está en Paul Schrecker (1985) y no en Mill.

que pertenecen los individuos, es un elemento más que incide en la estructuración de la sociedad. Sin embargo, ésta es otra discusión.

De vuelta a lo anterior, otra temática a reflexionar sería la conformación de la cultura católica de esos estudiantes. Como se ha visto, en cada caso, dichos estudiantes elaboran su cultura católica de acuerdo con, básicamente, el significado que cada uno le asigna a sus creencias y prácticas religiosas. Pero también, con las ideas y prácticas sobre la religión de sus respectivos grupos sociales de origen y la educación que reciben en sus respectivas universidades y las que recibieron en sus escuelas anteriores. En unos casos, ese significado coincide con el que la jerarquía católica establece, pero en otros no. En ambos casos, las coincidencias y diferencias no son absolutas. Inclusive en el caso de los estudiantes pertenecientes a la universidad religiosa, sus respuestas no son totalmente coincidentes con los ordenamientos de la Iglesia católica. En sentido opuesto, tampoco, en todos los casos, difieren radicalmente a las de los estudiantes de las otras dos universidades. Varias de sus respuestas son compatibles con las que dieron los inscritos en las universidades pública y laica. De cualquier manera, esa cultura católica que dichos estudiantes universitarios elaboran, es resultado de la forma como cada quien concibe su relación con la divinidad y la Iglesia y la lleva a la práctica en su vida cotidiana; o sea, en su relación con los demás. Dada la heterogeneidad de esos estudiantes y de la

diversidad de sus creencias y prácticas religiosas, es más adecuado hablar de culturas católicas y no de una sola cultura católica.

Finalmente quisiera señalar que los estudiantes entrevistados, a través de sus respuestas, plantean algunos problemas tanto para los analistas de la religión como para la jerarquía de la Iglesia católica. Por ejemplo, el de la reproducción de esta Iglesia entre el sector poblacional al que pertenecen esos estudiantes. Dicho de otra manera, este problema equivale a preguntar si una institución se puede reproducir sin el sentido de pertenencia de quienes supuestamente la integran o de una parte de ellos. Un segundo problema estrechamente relacionado con el anterior sería la construcción de la identidad religiosa de estos jóvenes sin tener como referente la comunidad de creyentes que define el *nosotros* y marca la diferencia con el *vosotros*. En este caso, el tercer problema sería el del papel del dogma en la sustentación de esta concepción de Iglesia entre dichos estudiantes. Respecto a estos dos últimos problemas, las preguntas obligadas serían cuáles son sus referentes identitarios y los sustitutos de esos dogmas. ¿Esos referentes y sustitutos serían los mismos individuos y los grupos que establecen en sus prácticas religiosas? ¿Estaríamos ante el advenimiento de una Iglesia virtual igual a las realidades que éstos construyen a través de sus computadoras? Dejo abiertas las preguntas para seguir alentando la reflexión.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter L. **El dosel sagrado**: elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- _____. **Rumor de ángeles**: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona: Herder, 1975.
- ESTRUCH, Joan. El mito de la secularización. In: DÍAZ-SALAZAR Rafael et al. (Ed.). **Formas modernas de religión**. Madrid: Alianza Universidad, 1994.
- DOBBELAERE, Karel. La secularización: teoría e investigación. In: PÉREZ-AGOTE Alfonso y SANTIAGO, José (Ed.). **Religión y política en la sociedad actual**. Madrid: Complutense, 2008.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis. **Ideas y creencias del hombre actual**. Bilbao: Sal Terrae, 1991.
- HELLER, Agnes. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1977.
- HERVIEU-LÁGER, Danièle. **Secularización y modernidad religiosa**: una perspectiva a partir del caso francés. In: LUENGO GONZÁLEZ, Enrique (Comp.). **Secularización, modernidad y cambios religioso**. México: Universidad Iberoamericana, 1991.

ISLAS, Leonardo. **La religión bajo sospecha**. Barcelona: Anthropos-Escuela Preparatoria Técnica “General Emiliano Zapata”, 2010.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**: el problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.

MARGULIS, Mario. Juventud: una aproximación conceptual. En: DONAS BURAK Solum (Comp.). **Adolescencia y juventud en América Latina**. Costa Rica: Libro Universitario Regional, 2001. p. 41-56.

_____. y URRESTI, Marcelo. La juventud es más que una palabra. En: MARGULIS, Mario (Ed.). **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires: Biblos, 2000. p. 9-29.

MATTHES, Joachim. **Introducción a la sociología de la religión II**: iglesia y sociedad. Madrid: Alianza Universidad, 1971.

MILL, John Stuart. **La utilidad de la religión**. Madrid: Alianza, 1986.

OTTO RUDOLF, Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Madrid, Alianza, 1980.

OVIEDO TORRÓ, Lluís. **La fe cristiana en un mundo de desafíos sociales**: tensiones y respuestas. Madrid: Cristiandad, 2002.

SCHRECKER, Paul. **La estructura de la civilización**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

VAN GENNEP, Arnold. **Los ritos de paso**. Madrid: Alianza, 2008.

VÁRGUEZ PASOS, Luis A. Creencias, representaciones y prácticas religiosas entre jóvenes universitarios de Mérida. In: VÁRGUEZ PASOS, Luis A. (Ed.). **Niños y jóvenes en Yucatán**: miradas antropológicas a problemas múltiples, en prensa. [S.: l. s. n.].

WEBER, Max. **Economía y sociedad**., México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Hemerografía

El Universal, 2 de febrero de 2010.

Diario de Yucatán, 11 de febrero de 2010.

Diario de Yucatán, 23 de febrero de 2010.

Diario de Yucatán, 28 de marzo de 2010.

Diario de Yucatán, 29 de marzo de 2010.

Recebido em 27.09.10

Aprovado em 11.01.11