

Mentalidad adolescente y dimensión religiosa en el contexto familiar

BERNARDO FUEYO SUAREZ
Instituto Superior de Filosofía y Escuela
Superior de Ciencias de la Familia

El estudio de la dimensión religiosa en los adolescentes puede intentarse desde perspectivas muy variadas. Con el fin de delimitar el campo, me limitaré por mi parte a una aproximación psicosocial, en un movimiento que en ocasiones se inclina a una aproximación psicossocial, y en ocasiones oscila más hacia el lado sociológico, pero del que en última instancia nos interesa conocer la dirección de las representaciones religiosas y la posición de sus conceptos y usuarios tanto en el plano cognitivo como motivacional.

No se trata, pues, de analizar la pertinencia del discurso religioso cuanto tal. La perspectiva de las ciencias humanas se limita a intentar describir las formas en que este lenguaje se recibe o no se recibe de hecho y el modo en que, desde su dimensión cultural, se entrecruza con otras dimensiones culturales y se registra en la psicología religiosa, en la mentalidad adolescente, algunas de sus direcciones más significativas para ser exactos, lo que intentaremos aclarar desde una perspectiva psicosocial.

Con este horizonte y estos objetivos, comenzaré la exposición con una rápida descripción del contexto (I), nos detendremos algo más en el análisis de algunas tendencias significativas (II) y veremos finalmente la forma en que la religión queda encuadrada en la mentalidad dominante de la adolescencia (III).

I. EL MUNDO PLURAL DE LA RELIGION EN LA ADOLESCENCIA

Hablamos de la «adolescencia»; existen los «adolescentes». No se trata sólo de un juego de palabras. Recordemos que el último Informe

de la Fundación Santa María modificó el título común de los Informes anteriores justamente para no caer en una simplificación niveladora: 'Jóvenes' españoles, no 'Juventud' española. Y ofrece una descripción distinguiendo ocho tipos de jóvenes claramente diferenciados, con una presencia en cada uno de ellos de una proporción variable de hombres/mujeres, trabajadores/estudiantes, clase social media alta/baja, etc. Y, sobre todo, con un peso desigual del complejo mundo de las actitudes ante lo social, político, cultural y religioso.

En coincidencia con otras investigaciones, la conclusión a que llegan los autores es que en la sociedad española actual «están perdiendo poder diferenciador variables sociales que anteriormente señalaban actitudes más nítidamente; por ejemplo, sexo, clase social o nivel económico, entre otras. La mentalidad con que se toma uno la vida, el estilo de vivirla y la actitud ante una serie de valores podría ser más diferenciadora dentro de los jóvenes»¹

1.1. Confesión religiosa e ideología

De hecho, la variable religiosa es, a todos los efectos, una variable crítica, junto con el autopoicionamiento (¡horrible palabra!) ideológico en una escala izquierda/derecha. Comencemos recordando algunos datos en relación a estos dos factores, que crean diferencias significativas entre los jóvenes y adolescentes españoles.

1) Tomando la autodefinición religiosa a partir de la asistencia a la Iglesia (criterio hoy considerado válido dado el carácter voluntario de la misma y su consistencia verificada), pero excluyendo la asistencia por razón de bautizos, bodas, primeras comuniones, funerales..., la población juvenil se distribuye según el Cuadro I:

CUADRO I

AUTODEFINICION RELIGIOSA DEL JOVEN (1988)

Católico practicante	19%
Católico no muy practicante	26%
Católico no practicante	29%
Indiferente	18%
Ateo	6%
Otra religión	1%

Fuente: *Jóvenes Españoles 89*, 316

Si bien la proporción de los que se confiesan ateos es reducida, empieza a ser cuantitativamente muy importante el número de indiferentes (casi el 25% juntando las dos categorías). En el aspecto religioso el mundo adolescente es pluralista, como el resto de la población española. Y recordamos que la libertad religiosa se incorporó a la legislación española algo después del Concilio Vaticano II, nos encontramos con una generación que ha nacido ya culturalmente instalada en la

¹ *Jóvenes españoles 89* (1990). Madrid: Fundación Santa María, 38.

tolerancia en materia de religión. Y con una situación de hecho en la que el peso de la indiferencia es creciente.

En cambio, es muy baja la presencia de otras religiones fuera de la confesión cristiana. Este dato obliga a ser realista y a dar preferencia, en cualquier aproximación sociológica o psicológica a la religión, a la dirección ofrecida por la cultura y las prácticas reconocidas como cristianas, bien hayan sido creadas por la propia comunidad creyente bien hayan surgido en conexión o relacionadas con ella (como es el caso de numerosas manifestaciones de la religión popular).

Los datos indican por otra parte que «son más practicantes las mujeres que los hombres, los más jóvenes entre los jóvenes, los pertenecientes a clases medias y altas —el ‘desengache’ eclesial parece afectar sobre todo a los jóvenes de clase baja—, y los estudiantes de nivel secundario y del segundo ciclo superior. Se desvanece la hipótesis de que los estudios debilitan la fe, salvo entre los estudiantes del primer ciclo superior, probablemente por la presencia cualitativa entre ellos de los profesores de EGB, que presentan el porcentaje más alto de jóvenes que *nunca van a misa*»². Pero esta interpretación, correcta *prima facie*, ha de ser matizada. Pues aunque los datos sean cuantitativamente tales, la dirección de los cambios hasta ahora producidos no va siempre en el mismo sentido. Hay indicios serios para afirmar que el peso de la edad se está haciendo cada vez menor, y a veces camina en dirección contraria. algo parecido ocurre con la variable sexo, lo que no dejará de repercutir en los procesos de socialización religiosa, como veremos.

2) En cuanto a su posición ideológica, distribuida en una escala de 1 —izquierda— a 10 —derecha—, los jóvenes españoles se muestran ligeramente escorados a la izquierda, a decir verdad en una izquierda más bien centrada (la media es de 4,76 puntos), con un 10% en la posición extrema (ver Cuadro II):

CUADRO II
AUTOPOSICIONAMIENTO IDEOLOGICO

	%	
1 (extrema izquierda)	5	
2	5	10
3	13	
4	14	27
5	27	
6	11	38
7	6	
8	5	11
9	1	
10 (extrema derecha)	1	2
NS/NC	12	

Media: 4,47

Fuente: *Jóvenes españoles 89*, 243

² González-Anleo, J. (1989). Radiografía de la juventud española. *Ecclesia*, 12-19 agosto, 9 10.

La extrema derecha queda reducida a una posición prácticamente residual. La alarma ante el peligro del crecimiento de movimientos juveniles de extrema derecha, tantas veces aireada por los medios de opinión, resulta a todas luces exagerada (a menos que se trate de una información simplemente interesada). El único sector radical de alguna importancia es el de la extrema izquierda. La tendencia a la moderación, que parece caracterizar en todos los aspectos las actitudes juveniles, se muestra también aquí ganando terreno.

Ahora bien, en qué consiste cada posición es otro asunto. El análisis de los valores a los que los jóvenes conceden importancia, que parecen configurar su mundo cultural, nos los muestra intensamente desideologizados en relación a posiciones diferenciadoras clásicas: muy próximos a lo que hace años, refiriéndose a la crisis de las ideologías, Stanislas Breton calificó como el límite de la «isotermia de la indiferencia»³. Con ello estamos advertidos de que los criterios de clasificación y distinción tradicionales entre la izquierda y la derecha pueden resultar distorsionantes y muy poco exactos en relación a los jóvenes (al menos, a juzgar por los contenidos que ellos mismos atribuyen a las posiciones izquierda/derecha).

3) Hay todavía un aspecto más que nos interesa considerar, que resume el Cuadro III: la polaridad derecha/creencia - izquierda/increencia:

CUADRO III

POLARIDAD IDEOLOGIA-RELIGIOSIDAD

Autodefinición religiosa	Posición escala izquierda-derecha
Católicos practicantes	5,68
Id. no muy practicantes	5,11
Id. no practicantes	4,66
Indiferentes	3,92
Ateos	3,44

Media: 4,74

Fuente: *Jóvenes españoles 89*, 243

Dicha polaridad ha perdido fuerza entre los jóvenes, pero sigue siendo la asociación más frecuente. Es cierto que aparece el ateísmo (confesado) en la extrema derecha, pero en mucha menor proporción, sin contar con la escasa representatividad de este sector. Y es cierto también que hay creyentes que se sitúan en posiciones de izquierda, cada vez más numerosos, pero la situación dominante es otra. Aunque también es verdad, por último, que si atendemos al sentido en que va evolucionando la situación, las posiciones se han venido modificando en los últimos años. Esta polaridad no se limita, por otra parte, al mundo religioso: como veremos después, la adscripción religiosa coincide con una dirección determinada en la apreciación de otros valores;

³ *Théorie des idéologies* (1977). París: Desclée, 127.

y, a la inversa, la indiferencia se sitúa en unas coordenadas en buena medida opuestas.

1.2. *El factor religioso.*

«Factor religioso» se entiende aquí en el sentido introducido hace años por P. Lenski: «las *repercusiones* de las creencias y prácticas religiosas en la vida diaria de la sociedad»⁴. El Asunto tiene su importancia en el caso de los adolescentes, pues permite comprobar, entre otras cosas y de manera diferenciada, la eficacia socializadora de la religión. Es esta perspectiva la que aquí nos interesa: en la última parte tendremos ocasión de recordar la función que el discurso religioso puede asumir en el proceso cada vez más lento de maduración personal de los adolescentes. Ahora me limito a resumir la incidencia de la religión como variable independiente en el universo mental de los adolescentes y jóvenes en general.

1) Ya en el *Informe sociológico sobre la Juventud española 1960/82*. J. J. Toharía (1984) dedicó un capítulo a este tema: «se trata aquí de comprobar hasta qué punto los jóvenes que se declaran católicos practicantes presentan actitudes, valores, y estilos de vida peculiares y diferenciados de los de aquellos otros que se definen como no religiosos». Y, de manera provisional, concluía: «parece existir una subcultura católica, claramente diferenciada de una cultura juvenil. El hecho de ser católico practicante o de ser indiferente o no creyente sí parece tener una influencia clara en la configuración de mentalidades y actitudes; no parece tratarse de algo irrelevante sino, por el contrario, de algo que imprime carácter»⁵.

Esta conclusión provisional se ha visto ampliamente confirmada en el último Informe, si bien la existencia o no de una subcultura juvenil católica se deja en este caso de lado, y se limita a presentar el perfil sociológico del joven autodenominado católico practicante en comparación con el del joven que se define ateo. Entre estos dos extremos queda un amplio sector que se aproxima gradualmente a una posición u otra de menos a más o de más a menos, según se quieran ver las cosas. En términos generales, cada categoría de las indicadas en relación a la práctica representa una inflexión significativa. Con todo, el estudio comparado de ambas situaciones permite concluir: «estamos en dos cosmovisiones distintas, dos órdenes de valores, dos estilos de vida, el factor religioso es muy importante; de los más importantes, incluso, a la hora de explicar comportamientos»⁶. Conclusión a la que se llega después de analizar una serie de actitudes y comportamientos, referidos tanto a la dimensión personal como cultural, política, social...

2) Apenas hay sector en el que las diferencias no sean significativas. Así el joven ateo es claramente el que más lee entre todos los

⁴ *El factor religioso* (1967). Barcelona: Labor, 13.

⁵ Madrid: SM, pp. 145 y 154.

⁶ Op. cit., 333.

jóvenes españoles, y gasta en libros el 60% más que el católico practicante. Un índice muy expresivo del desdichado divorcio entre cultura y religión en nuestro país. Ve algo menos la TV y escucha algo más la radio. Por su parte el joven católico practicante es más deportista, menos fumador y menos bebedor. La dicotomía se percibe con nitidez en los índices de permisividad o tolerancia ante algunos comportamientos (suicidio, infidelidad conyugal, aceptación de sobornos, drogas, divorcio, aborto, relación sexual con menores...): en todos ellos los católicos presentan los índices de permisividad más bajos y los ateos los más altos. En este punto, además, la distancia aumenta con la edad: «Es como si el católico evolucionara poco en sus actitudes a medida que avanza en edad, como si su socialización estuviera ya hecha en la primera edad juvenil, como si sus valores estuvieran ya 'afirmados'»⁷.

Un área muy significativa de diferencias notables se refiere al grado de confianza en las instituciones: los católicos practicantes dan los índices más altos, salvo en relación a los sindicatos; los ateos, los más bajos. Es esta una cuestión interesante desde el punto de vista de la actual socialización adolescente y juvenil. La interpretación de los autores toca un aspecto de gran relevancia: «El joven autodenominado ateo no sólo no tiene confianza en la institución Iglesia —lo que sería relativamente obvio—, sino en ninguna institución. Es, en consecuencia, un modo de ser y un modo de ver la sociedad que va mucho más allá de la propia religiosidad del joven. Curiosamente, en una sociedad que se dice secularizada, el joven autodenominado católico practicante se siente más integrado, más confiado en las instituciones que la propia sociedad se ha dado que el joven autodenominado ateo»⁸.

3) Desde el punto de vista de la socialización, que es el que nos interesa aquí, todo parece indicar que la quiebra del lenguaje religioso en un sector importante de la población ha provocado un vacío que se deja sentir, es lo menos que cabe afirmar, en los procesos de integración social. Insistiré más adelante en las consecuencias derivadas del hecho de que la ausencia del relato cristiano no haya encontrado, en mi opinión y hablando en términos generales, sustitutos eficaces en nuestra sociedad para una parte muy importante de los adolescentes. Valórense como se valoren estos resultados, los jóvenes ateos tienen menos marcos de referencia a los que remitirse; ello retrasa visiblemente la integración y la hace más conflictiva que para el católico practicante.

En la otra variante, la del agente socializador, no puede afirmarse sin más que la socialización religiosa no surta efectos en un sector significativo de la juventud. Basta este resumen para poder afirmar lo contrario. Más adelante nos encontramos de nuevo con algunas de estas cuestiones, que —insisto en recordarlo— abordamos aquí única-

⁷ Ibid., 324.

⁸ Ibid., 327.

mente desde la perspectiva del receptor y no del emisor del mensaje religioso y mucho menos desde el propio lenguaje religioso.

II. ALGUNAS TENDENCIAS MAS SIGNIFICATIVAS

Los datos hasta ahora comentados constituyen una primera aproximación al modo en que la adolescencia se sitúa en relación al campo religioso. Hemos reducido esta presentación a un mero registro de reacciones ante la religión institucionalizada, que, como ya hemos visto, en nuestro contexto es mayoritariamente la cristiana y, específicamente, la católica. La comparación entre unos datos y otros permite comprobar el grado de consistencia del conjunto de opiniones y extraer algunas líneas o direcciones representativas de su universo mental. Pero, en rigor, ofrecen tan sólo una aproximación bastante externa, que deja en la penumbra el problema de los procesos que están en juego y han podido contribuir a configurar esta situación.

Es la limitación intrínseca de todo estudio sociológico. La investigación social sobre valores, actitudes, intereses, opiniones y conductas modales pone de manifiesto la existencia de estilos de vida y de formas sociales bastante definidos, en el ámbito religioso como en cualquier otro campo. Pero, como ha recordado J. L. Pinillos, el método de la perdigonada factorial, de hacer encuestas, de aplicar escalas de actitud sobre todo lo divino y lo humano, para ver qué sale luego, correlacionando todo con todo»⁹, no logra explicar por qué un concreto estilo de vida o una mentalidad determinada acaban imponiéndose y los grupos humanos los consideran expresión de la realidad misma y no una interpretación interesada.

Vamos a aventurarnos en un intento de comprensión que nos acerque *algo más* al mundo religioso adolescente. Tomando los resultados resumidos anteriormente y otros que iremos presentando como un texto (o pretexto) para una lectura posterior, voy a desarrollar esta aproximación en dos momentos: en primer lugar, con un criterio selectivo, señalaré las implicaciones de algunas de las tendencias dominantes y, después trataré de situar lo religioso en el conjunto de la mentalidad adolescente. veremos el primer aspecto en relación a tres ejes estructurantes de la experiencia religiosa; la posición de las instancias socializadoras, la retracción individualista en la percepción de lo religioso, y la quiebra de la identidad cognitiva.

Ninguna de estas tendencias es específica o exclusiva de la experiencia religiosa en cuanto tal, pero esto no puede sorprender. ¿Qué clase de experiencia humana podría ser la experiencia religiosa, si no se viese afectada por los mismos cambios y sometida a las mismas tensiones que impregnan las distintas representaciones de lo social?

⁹ El problema de las mentalidades, en Rodríguez, A. y J. Seoane, eds. (1989).

Ninguna, por otra parte, se refiere en rigor sólo al mundo adolescente. Pero, al estudiar el marco que define y delimita la experiencia religiosa adolescente, no cabe esperar novedades absolutas. En muchos aspectos los adolescentes se muestran instalados de manera espontánea y sin otras referencias en una posición que radicaliza posturas presentes entre los adultos. Y en esto consiste probablemente su principal novedad. Se ha hecho normal o habitual lo que, hace años y con otros referentes, se consideraba más problemático y conflictivo, y pugnaba por justificarse y hacerse presente. Desde este marco se puede intentar una comprensión más específica del mundo religioso adolescente que si se la toma como entidad autónoma.

2.1. Posición de los agentes de socialización religiosa.

Una posición débil, en resumen. Se habla, como sabemos, de socialización «porosa» para indicar la situación característica de la adolescencia y de la juventud en general, que se mantienen frente a la presión de los distintos agentes formales de socialización en una actitud receptiva pero distanciada y a primera vista calculadora: un filtro eficaz neutraliza cualquier intento de hegemonía o exclusividad. ¿Cómo se refleja en el ámbito específico de la socialización religiosa? Veámoslo a través de una serie de indicios:

1) Un primer dato constatable, por lo que se refiere a la llamada socialización primaria (la que se produce de manera espontánea o consciente en la propia familia o en relación del colectivo femenino. Aunque las diferencias entre hombres y mujeres en relación a la dimensión religiosa siguen siendo reales (y, a juzgar por la información disponible, pudieran no ir en la misma dirección), en todos los estudios se muestran en regresión creciente. El Informe *Jóvenes Españoles 89* llega incluso a la conclusión de que la relativa recuperación de lo religioso se produce entre los varones con más claridad que entre las mujeres. Se puede conjeturar que la madre, y en general la mujer, tradicionalmente encargada de atender la primera socialización religiosa de los hijos, cada vez se está distanciando más de esa función.

De hecho, apoyándose en el estudio comparativo de la evolución religiosa del mundo joven (14-24 años), tal como se presenta de 1980 a 1990, Javier Elzo Imaz emite la hipótesis de que «la socialización primaria (familiar y escolar, hasta el final de la EB) no parece ir en el sentido de un aumento en la transmisión de las creencias religiosas. Más bien al contrario»¹⁰. Lo que no ocurre a partir de los 15 años. De ser esto cierto, algo ha cambiado, y probablemente sufrirá aún cambios más totales por lo que sabemos, en el terreno de la socialización religiosa.

Tómese en cualquier caso como una situación de hecho: se empieza a reflejar el cambio de actitud frente a la formación religiosa que

¹⁰ *Jóvenes Españoles 89*, op. cit., 270.

introduce la generación que era joven en los años de mayor protesta y efervescencia social. Se trata de un fenómeno hasta ahora desconocido entre nosotros, al menos desde la guerra civil ¹¹. Pero de ahí no concluimos demasiado de prisa que la familia cuenta poco en la socialización religiosa. Ningún estudio apoyaría siquiera de lejos esta hipótesis ¹².

2) Un índice indirecto, pero muy significativo y relacionado con el anterior, nos lo aporta la valoración de lo religioso en determinadas situaciones de la vida. De nuevo según el Informe *Jóvenes Españoles 89*, los jóvenes conceden muy poca importancia al sentimiento religioso como cualidad del futuro esposo/a o compañero/a. Compartir la misma fe sólo se considera más importante que compartir las mismas ideas políticas. Por otra parte, es una minoría exigua la que piensa en la fe religiosa como actitud a desarrollar en sus futuros hijos: sólo un 8% la sitúan entre las cinco cualidades importantes que les gustaría transmitir a su descendencia. Ni siquiera entre los que se confiesan católicos practicantes las cosas cambian sustancialmente. Hay naturalmente diferencias, pero sólo 1 de cada 5 practicantes concede importancia a fomentar la fe religiosa en los niños.

Lo religioso figura siempre en el furgón de cola, cuando no ha desaparecido, a la hora de establecer los criterios de los que se hace depender la futura felicidad matrimonial o de la pareja. Y resulta un

¹¹ Para los nostálgicos, puede venir bien la siguiente cita de Gerald Brenan: «hacia 1931 Este proceso de descatalogización alcanzaba proporciones extraordinarias. Según datos del P. Francisco Peiró, sólo el 5% de los campesinos de Castilla la Nueva y de toda España central iban a misa y atendían el cumplimiento pascual; en Andalucía la asistencia de los hombres a ceremonias religiosas era del 1%. En Madrid, la situación no era más favorable a la Iglesia. En la parroquia de San Ramón, en Vallecas (1984) sólo el 3,5% iba a misa y el 25% de los niños no estaban bautizados» (*El laberinto español*. Barcelona: Plaza & Janés, 76). En realidad los datos que ofrece el P. Peiró de algunas parroquias de Madrid son aún más sombríos. En la de San Ramón, de Vallecas, con una feligresía de 80.000 'almas', asisten a misa 3.000 niños de las escuelas parroquiales y 2.600 adultos. Pero el 90% de los niños que asisten mientras frecuentan las escuelas parroquiales no vuelve a misa pasada la edad escolar (¡oh, la escuela cristiana!). Cumple con Pascua un 6%. Hay un 20% de matrimonios civiles y «los concubinatos son innumerables». La información sobre otras parroquias de Madrid (San Nillán, Peñuelas...) es parecida. Cf. *El problema religioso-social en España* (1986) Madrid: Razón y Fe, 13ss.

¹² Aclaremos, para evitar equívocos. No me refiero a la pérdida de funciones por parte de la familia en la sociedad moderna, que llevaría consigo una incidencia menor en la transmisión de sus creencias a los hijos. La medida sociológica de esta relación se ha efectuado con el control de variables muy generales y sin neutralizar el efecto de otras variables nunca estimadas y mucho menos cuantificadas. Que yo sepa, en nuestro país no contamos aún con estudios que hayan intentado un análisis a partir de la vivencia religiosa de los padres y su relación con el sistema concreto de creencias de los hijos. Mi afirmación se apoya en los resultados que ofrece la literatura norteamericana (y, en rigor, se trata de una extrapolación que puede no tener aplicación en nuestro contexto). Cf., entre otros muchos, Potvin, R. H. y D. M. Loane (1985). Paternal Control, Age, and religious Practice. *Review of religious Research* 27, 3-14; Nelsen, H. M. (1981). gender Differences in the Effects of Parental Discord on Preadolescent religiousness. *Journal for the scientific Study of Religion* 20, 351-360; Clarck, C. A. y E. L. Worthington (1989). Family variables Affecting Transmission of Religious Beliefs and Practices from Parents to Firstborn Early Adolescent Sons. *Journal of Marriage and the Family* 50, 463-72; con bibliografía. El estudio de Wright, S. A. y E. S. Piper (1986). Families and Cults: Familial Factors to Youth Leaving or Remaining in Deviant Religious Groups. *Journal of Marriage and the family* 46, 15-25) es interesante por referirse a la significación de la familia en el caso de incorporación de los hijos a sectas y en relación al lado de las mismas.

elemento sin significación precisa cuando se intenta señalar el 'modelo' humano de referencia que guíe las prácticas educativas. Este índice no es de todos modos fácil de interpretar en una sola dirección. ¿Qué valor atribuir, supuesta esta posición, al hecho generalizado de inscribir a los hijos en todos los procesos de iniciación y rituales de paso de la Iglesia? ¿A qué responde la elección mayoritaria de la forma de matrimonio eclesial: recuperación religiosa o meramente estética? ¿Reflejan, por otra parte, los adolescentes la valoración real de lo religioso que viven en sus propias familias? ¹³.

3) La posición adoptada en relación a instancias y agentes sociales que pueden ofrecer marcos de referencia a los adolescentes nos acerca algo más a esa tonalidad porosa que parece caracterizar hoy las formas de socialización juvenil. La Iglesia se encuentra situada en una posición muy discreta junto al resto de las instituciones. De hecho, la actitud con la que el mundo adolescente se enfrenta a la propia familia, al estado, la educación, la prensa, el ejército, la iglesia... varía de una institución a otra y según a qué clase de información se refiera. En lo relativo a las 'ideas e interpretaciones del mundo', el agente más aceptado es la TV/radio/prensa (en realidad, sobre todo la TV ya que leen —todavía— menos que hace unos años y escuchan algo menos la radio), seguida de los amigos, los libros y la familia. La Iglesia, que llega en este punto al índice más alto de todas las escalas, sólo alcanza un 16%. «Los resultados, comentaba J. González-Aleo (1988) ¹⁴, son deprimentes. La Iglesia casi ha desaparecido como agencia portadora y transmisora de sentidos».

Deprimente o no, la situación aquí reflejada es para mí uno de los indicios más seguros de la intensa secularización a que han llegado los jóvenes, y convierte en ilusoria cualquier pretensión 'restauracionista'. En ningún caso parece que el 'retorno de lo religioso' (expresión que amenaza convertirse en un slogan sin contenido preciso) vaya acompañada de una mejora en la fragilidad racional y normativa de las doctrinas de la Iglesia.

Pero este aspecto es aquí secundario. Lo que interesa destacar es que ninguna institución domina como agente socializador sobre los demás en todos los aspectos; su incidencia sobre los adolescentes parece neutralizarse mutuamente. De nuevo esta situación nos remite al distanciamiento con el que el adolescente se protege contra una invasión poderosa de cualquier agencia social. Todas se ven, por decirlo de alguna manera, como desde el exterior, cuidando de no implicarse en

¹³ Los datos reflejan, como no pueden ser de otro modo, un estado de opinión, no la exactitud o corrección de las opiniones expresadas. Contra lo que piensan los jóvenes, la coincidencia del credo religioso sí parece tener relación con la estabilidad y satisfacción matrimoniales, al menos entre católicos. Cf., por ejemplo, Heaton, T. B. y E. L. Pratt (1990). The Effects of religious Homogamy on Marital satisfaction and stability. *Journal of Family Issues* 11, 191-207; y Shehan, C. L.; E. W. Bock y G. R. Lee (1990). Religious Heterogamy, Religiosity, and Marital Happiness: The case of Catholics. *Journal of Marriage and the Family* 52, 73-79.

¹⁴ Radiografía de la juventud Española, *Ecclesia*, 12-19 agosto, 9.

ellas demasiado, con una actitud carente de aristas y muy poco o nada agresiva, por otra parte. Veremos después cómo lo religioso queda afectado por esta situación, y la relación que guarda con la inflexión individualista de la propia experiencia religiosa.

4) No sólo entre los adolescentes y jóvenes españoles, sino en general en el contexto europeo occidental, se observa un incremento creciente de la asistencia ocasional a la Iglesia que alcanza ya en nuestro país a un 25% de la población comprendida entre los 14-25 años (no se considera la asistencia en razón de bodas, bautizos, comuniones, funerales...). Lo que se ha llamado el 'ocaso de la civilización parroquial' se relaciona, entre otros factores, con esta práctica discontinua que, dada la movilidad de la población, puede ocurrir en los lugares más diversos.

El carácter de «consumo» que la caracteriza no disminuye su importancia. Desde el punto de vista de la socialización religiosa, pasada la infancia, tal vez ofrezca para un sector importante de adolescentes y jóvenes el único espacio residual capaz de conformar una experiencia religiosa adulta, desde luego sin muchos vínculos orgánicos con la institución religiosa.

Más aún, acaso estemos ante una de las formas de reorganización actual del campo religioso. Así al menos lo interpreta D. Hervieu-Léger, para quien esta nueva forma de vivir el tiempo y el espacio religioso corresponde al desarrollo de una nueva sociabilidad religiosa fundada en la asociación voluntaria, la reunión ocasional y la participación móvil y pasajera, que sustituye para muchos la fidelidad a la parroquia. Junto al 'practicante' y al 'comprometido' emerge la figura nueva del que vive sin dramas interiores la disyunción religiosa organizada bajo la forma de lo extraordinario, que no se confunde con el «practicante ocasional» o de los días de fiesta ni se atiene en su práctica a normas establecidas desde alguna institución religiosa ¹⁵.

2.2. *Retracción individualista de la experiencia religiosa*

El segundo aspecto que permite aproximarse a la concepción que los adolescentes se forman de lo religioso, y que ayuda a situarla en un complejo más amplio de convicciones y actitudes, es lo que llamo la retracción individualista. Se trata, como sabemos, de un rasgo general, compartido en buena medida por el mundo de los adultos, sobre el que no pretendo decir nada nuevo. Pero su repercusión en la mentalidad religiosa puede ser muy fuerte, por lo que se hace necesario resumir su sentido y sus direcciones manifiestas.

Es ya una constante generalizada el que en la sociedad española, como en el resto del mundo occidental desarrollado, cada vez se dis-

¹⁵ D. Hervieu-Léger (1990). Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité, en Centre Thomas More, *Christianisme et modernité*. Paris: Cerf, 306-8.

tancia más lo individual y familiar de lo público. «Interesa menos lo que ocurre 'al conjunto' que lo que me pasa 'a mí' y a 'los míos'. No se busca la realización personal por vía de conseguirlo con algún colectivo; cada uno o cada 'grupo familiar' intenta por sí mismo su propio acomodo. La decepción en la búsqueda de metas colectivas se ha ido acentuando y ha ido creciendo el deseo de autonomía personal frente al interés común»¹⁶.

Por primera vez desde que se posee información sobre la población juvenil española en su conjunto, la libertad se presenta como un valor más importante que la *igualdad* y ello independientemente de la posición o mentalidad ideológica desde la que se constate. Es muy significativa a este respecto la ausencia de preocupaciones sociales que reflejan lo jóvenes situados en la izquierda, superior en muchos aspectos a los que se definen de derechas (de la izquierda, ¿qué se fue?). El horizonte utópico o fuertemente ideologizado de generaciones anteriores ha desaparecido. Más aún, no sólo se ha hecho presente un pragmatismo individualista cada vez más acentuado, sino que la actitud generalizada de desconfianza frente a la «gente», frente al desconocido ha ido creciendo. Más de 3/4 de la población española confiesa hoy que, en nuestro país, uno no se puede fiar mucho de los demás. De modo que el incremento de las relaciones afectivas con la propia tribu (el familismo) va acompañado del abandono de proyectos colectivos comunes que impliquen y comprometan a las personas.

Nada sorprendente que aumenten las exigencias en relación a los criterios reguladores de las relaciones personales familiares o de grupo, mientras se manifiestan con toda espontaneidad actitudes mucho más permisivas en el campo de las relaciones públicas. La ética civil parece tener más fortuna en cuanto a su eficacia que la del propio nombre: el mundo público es un «mundo exterior» (valorado casi con una tonalidad pesimista de tipo religioso, como ocurrió en tiempos en amplios sectores del pensamiento cristiano), ante el que se está mostrando menos confianza y, por supuesto, se asumen menos compromisos.

No es mi intención hacer el proceso al individualismo adolescente, aunque más adelante nos saldrá al paso de nuevo la exaltación narcisista que refleja en su conjunto (sin haber leído a Vattimo o a Lipovetsky, es de suponer). Mi propósito en esta parte es tratar de aproximarnos al marco que define o delimita la modalidad de la religiosidad adolescente, y para ello podemos limitarnos a señalar su presencia y sus repercusiones. ¿De qué modo esta retracción individualista se muestra activa y deja sus huellas en las representaciones religiosas actuales? Al menos son perceptibles en las dos direcciones siguientes:

- 1) Hace ya más de quince años, Michel de Certeau definió la situación creada hacia mediados de siglo en el espacio religioso europeo como la de un cristianismo que estalla y se disemina hecho jirones,

¹⁶ *Jóvenes españoles 89*, 55.

situación en la que cada cual se apodera de algún fragmento portador de sentido y abandona otros que se muestran inertes o sospechosos ¹⁷. Por los mismos años, los analistas del fenómeno de la secularización insistirán en la obligada privatización de la experiencia religiosa y su consecuencia inmediata: la psicologización y subjetivización de los contenidos del campo religioso ¹⁸.

La lógica de este proceso atomiza al relato creyente en una proliferación indefinida de minirrelatos, de los que la experiencia individual acaba convirtiéndose en el único criterio. He ahí el discurso múltiple, interminable y un poco asfixiante sobre la «sinceridad» o la «autenticidad», que toma la delantera sobre cualquier aspecto racional o sobre la referencia a cualquier otro criterio.. La sociedad en su conjunto, y no sólo los adolescentes, participa de esta actitud, si bien es en la adolescencia donde opera con mayor presión y eficacia. La progresiva sustitución de las mediaciones autorizadas de la memoria cristiana por un acceso directo y pragmático a la misma acaba remitiendo al adolescente a su propio juicio subjetivo, que de este modo se sitúa ante las formas concretas de experiencia religiosa con la misma mentalidad con la que acude a un supermercado o a un almacén. Veremos más adelante algunas de sus repercusiones.

2) Pero el individualismo se deja sentir en el mundo adolescente de una manera que está repercutiendo sobre la percepción de lo social y la forma de entender el mundo de las relaciones sociales. Ya he señalado que la lógica de esta tendencia suscita y sostiene una ética individualista que disocia dos vertientes de la persona: la social y la privada. En la mentalidad actual de los adolescentes españoles domina en un sector muy amplio el desinterés (por las razones que sean) por lo social, y ha caído de manera alarmante la idea de que las relaciones sociales deban ser objeto de responsabilidad o implicación personal directa. Paralelamente, la ética civil pierde terreno en todos los frentes.

En alguna ocasión he calificado esta retracción individualista y tribal de la ética como pura y simplemente regresiva ¹⁹. Regresión que significa renunciar a un aspecto esencial de la condición humana y adoptar modos de relación análogos a los de, por ejemplo, los insectos sociales. Las colonias de abejas, termitas y hormigas reconocen a y se reconocen en los suyos, Y hasta pueden sacrificarse por ellos. En cambio, el extremo (de la misma especie) es siempre un enemigo y, si es posible, ha de ser linchado y devorado.

¹⁷ Certeau, M. de y J.-M. Domenach (1974), *Le christianisme éclaté*. París: Seuil, 13 ss.

¹⁸ Cf. Wilson, B. (1976), *The Contemporary Transformations of Religion*. Londres: Oxford University Press; Martin, D. (1978), *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basic Blackwell. Cf. también Berger, L. (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, y *Rumor de ángeles* (1975). Barcelona: Herder; Luckmann, T. (1973), *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme; Schillebeeckx, E. (1971), *Futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme. Cf. también Lauwers, J. (1973), Les théories sociologiques concernant la sécularisation. Typologie et critique. *Social Compass* 20, 523-533.

¹⁹ Cf. B. Fueyo (1991), *Los jóvenes españoles ante la familia y el matrimonio*. Salamanca: Cáritas Diocesana, 23.

Esta comparación es a todas luces extremosa, pero nos sirve para recordar algo de nuestro pasado y del presente que está afectando la posición de los adolescentes y su instalación en lo social. El paso a una sociedad pluralista *de iure*, y no sólo *de facto*, ha enfrentado nuestro país con la urgencia de elaborar las pautas de un consenso colectivo sobre un mínimo de reglas objetivas. Esta es en realidad una taera de todas las democracias occidentales. Pero nos ha tocado hacer el mismo trecho del camino en mucho menos tiempo. Y lo que de hecho se ha producido es más el desmantelamiento de un referente obligado y en buena parte impuesto (el religioso) que la creación de una ética civil.

No hablo desde ninguna nostalgia, sea dicho de paso. Me refiero al problema concreto que esta situación plantea a todo el mundo y, de manera especial, a los jóvenes y adolescentes. La ausencia de un sistema de pensamiento con el cual debatirse, como elemento de referencia en un proceso de maduración que cada vez se prolonga más, puede ser para los adolescentes tan grave como la pretensión injustificada de cualquiera de ellos de convertirse en el único válido. Nuestro momento abunda en fosores voluntarios y entusiastas de todo pensamiento coherente. Olvidan que del pensamiento cerrado al pensamiento abierto media un abismo; y que tal pensamiento abierto es imprescindible para lo jóvenes y para los menos jóvenes ²⁰. Basta comparar las diferentes posturas frente a un conjunto de valores personales, morales y sociales, que mantienen los adolescentes y jóvenes españoles según se confiesen creyentes practicantes, no practicantes o indiferentes/ateos, para constatar que la quiebra del relato cristiano (por seguir usando la jerga de moda) en un sector importante no ha ido acompañada de ningún otro relato sustitutivo capaz de orientar colectivamente su desarrollo moral.

En una de sus últimas revisiones sobre la idea de persona, resumía P. Ricoeur sus puntos de vista en la frase siguiente: «Me detengo en el momento en que mi recorrido me devuelve al punto de partida; el *ethos* de la persona ritmado por la terna: autoestima, solicitud por el otro, afán de vivir en instituciones justas» ²¹. La situación actual ha exacerbado la autoestima, sin la que desde luego no hay persona. Pero la fragilidad de que da muestras el individualismo adolescente (recordemos la frecuencia de crisis y depresiones), debiera, por una parte, ayudar a recordar que la autoestima no se genera en sí misma ni se nutre sólo del propio individuo y, por otra, animar desde nuestra memoria disponible a salir y ocuparse de algo más que de uno mismo o de los suyos ²².

²⁰ Cf. Lescanne, G. y T. Vincent, (1990), *15/19. Des jeunes à decouvert*. París: Cerf, 3ª ed., 109 ss.

²¹ P. Ricoeur (1990). *Approche de la personne. Esprit*, marzo-abril, 130.

²² Sobre la mencionada incidencia de la depresión en los adolescentes, cf. Alonso-Fernández, F. (1988). *La depresión y su diagnóstico*. Barcelona: Labor, 256-71 («el trastorno más frecuente entre los adolescentes con problemas psiquiátricos», 263).

El mismo P. Ricoeur llamó la atención sobre este riesgo hace más de 25 años ²³ y recordaba la importancia de proclamar la afirmación del relato de la creación, que se refiere al hombre como sujeto de una sola historia y un solo destino. La religión puede situarse en el mundo adolescente como un discurso capaz, junto con otros, de favorecer la maduración personal y moral en esta dirección. Siempre, naturalmente, que no se pliegue ni a la manipulación que pretende convertirla en un producto más a merced de la bulimia consumista del momento, ni a los cantos de sirena que intentan seducirla con la nostalgia de poder convertirse de nuevo en el discurso dominante y único portador de sentido.

2.3. *La quiebra de la identidad cognitiva.*

¿En qué creen los adolescentes españoles? Si nos referimos a creencias religiosas *sensu lato*, e incluimos en su seno el fin de orientaciones parareligiosas, pseudorreligiosas o religiosas sin más que se hacen notar en nuestro mundo, la situación no parece poder calificarse precisamente como la «era del vacío», sino «demasiado llena».

1) Creencias poco comunes en el ámbito occidental, como la reencarnación, está conociendo una expansión sorprendente tanto en su versión vulgar como en la más depurada y pretendidamente científica. Si las cifras que la sitúan ya en torno al 40-50% de la población en algunos países parecen a todas luces exageradas, ha dejado de ser en cualquier caso una creencia exótica y residual en todas las partes ²⁴.

Y, de manera general, creo que puede considerarse de aplicación actual lo que J. L. Pinillos escribía hace años en su obra *Psicología de la vida urbana*: «El retorno de los brujos es algo más que el título de un interesante libro; designa la reaparición, por entre las grietas del cemento, de los súcubos y demonios de un pasado que se creía muerto para siempre. El horóscopo, la parapsicología pseudocientífica, los futurólogos 'dotados' de extraordinarios poderes de adivinación, la vuelta romántica a las religiones orientales y a los gurus salvadores, las magias negras y los sacrificios humanos, o las apariciones y videntes que brotan fuera de la ciudad, pero que atraen a los habitantes de ella, son síntomas de una renovada creencia en las fuerzas ocultas, manifestaciones impresionantes de un irracional ocultismo... En realidad, el más arcaico de los animismos es lo que parece retornar con estas prácticas, nada infrecuentes, que sustituyen a las religiones convencionales» ²⁵.

²³ P. Ricoeur (1966), *Prévision économique et choix éthique. Esprit*, febrero, 178-93.

²⁴ No conozco datos sobre la población española. Ver un resumen de información reciente en Thomas, L.-V. (1988). *L'eschatologie: permanence et mutation*, en *Réincarnation, immortalité, résurrection*. Bruselas: Public. Faculté's Univer. Saint-Louis, 1-42; Couture, A. (1984 y 1985), *Réincarnation ou résurrection? Révue d'un débat et amorce d'une recherche (science et Esprit)*, 36, 351-74 y 37, 75-96) y la benévola interpretación teológica de Jossua, J. P. (1989) *La foi en questions*. París: Flammarion, 141 ss.

²⁵ J. L. Pinillos (1977), *Psicopatología de la vida urbana*. Madrid: Espasa-Calpe, 131.

2) Pero al referirme a la 'quiebra de la identidad cognitiva' en la adolescencia no pretendo apuntar a un análisis global de su mundo de creencias. Que yo sepa, con un carácter tan general está aún sin investigar. Vamos a intentar acercarnos a él desde el único campo que cuenta con una información amplia y bastante precisa desde hace años: el relativo a una serie de afirmaciones dogmáticas ligadas tradicionalmente a la ortodoxia cristiana: Dios, alma, creación, novísimos...

A decir verdad, la sociología parece haberse guiado en este terreno más por la facilidad de investigación que por la pertinencia doctrinal. La ausencia de toda referencia a Jesucristo en la mayoría de estas investigaciones refleja claramente el persistente prejuicio ilustrado de creer que es posible unificar las experiencias religiosas por abstracción de lo común a todas ellas, vaciándolas así, al prescindir de contenidos históricos, de sus características más definitorias. Con esta salvedad, que no es materia parva, voy a presentar un resumen del estado de las creencias que a continuación intentaré analizar desde una perspectiva más psicológica.

3) Para introducir el tema podemos referirnos a cualquiera de las dimensiones estudiadas, la creencia en Dios es con mucho la más común y, contra lo que se afirma con frecuencia, no presenta variaciones importantes. Pero, entre los jóvenes y adolescentes que se confiesan ateos, hay un 9% que dice creer en Dios, un 8% en un Dios personal y un 5% en el demonio. Los porcentajes son sensiblemente superiores entre los declarados indiferentes. En ambos casos hay que excluir la posibilidad de tomar estos resultados como simples errores de muestreo. Si miramos la situación por el lado de los que se confiesan católicos, la práctica aparece una vez más como variable discriminativa. La creencia más común se refiere a Dios, pero hay un 24% de católicos practicantes que no cree en un Dios personal (entre los no practicantes, son mayoría: 66%). La vida después de la muerte no es admitida por el 31% de los católicos practicantes, el 53% de los no muy practicantes y el 60% de los no practicantes. La misma suerte han corrido los conceptos de pecado. Casi 2 de cada 3 católicos practicantes no cree en el demonio ni en el infierno (la creencia en el cielo es casi inversa) y, a partir de este grupo, infierno y demonio empiezan a ser creencias residuales.

Entre los adultos la situación no es muy distinta. Salvo para la creencia en Dios, no conozco investigaciones recientes ²⁶. Pero ya en la encuesta sobre los europeos y los valores ²⁷ aparecen porcentajes, referidos a la población adulta mayor de 18 años, muy similares. El estudio posterior del CIS con muestras españolas ²⁸, realizado con una metodología algo distinta, presenta unos resultados con la misma tendencia. referida la creencia a ocho dogmas fundamentales, sólo entre los cató-

²⁶ Cf. *REIS*, n.º 45, 1989, 269-313.

²⁷ Stoetzel, J. (1983), *¿Qué pensamos los europeos?* Madrid: Mapfre.

²⁸ Cf. *REIS*, n.º 27, 1984, 295-328.

licos practicantes hay bastante coherencia (entre autodefinición y el grado de creencia). Con todo, un 20% no cree que Jesucristo es Dios y el 37% no admite la existencia del infierno. Entre los católicos no practicantes, el porcentaje llega al 75%²⁹. Por su volumen y características, es especialmente significativa la gran encuesta realizada entre 6.500 católicos belgas de asistencia semanal o prácticamente semanal a la iglesia, con motivo de la visita del Papa en 1984³⁰. Las creencias se escalonan de la manera siguiente: 69% cree en la vida eterna, 58% en el juicio final, 19% en el paraíso-purgatorio-infierno juntos (los porcentajes son algo distintos si se separan, pero no varían mucho), y 11% de estos católicos practicantes semanales dice no creer en nada después de la muerte.

4) ¿Cómo interpretar todos estos datos y qué representan a la hora de definir el talante religioso del momento y de manera especial el del mundo adolescente? Habría que estar seguros de poder interpretarlos en sentido unívoco para poder apoyar en ellos alguna explicación. Pero no parece que sea este el caso. Los pocos estudios que no se han limitado a un mero recuento estadístico muestran que, en ocasiones, una misma respuesta puede reflejar posiciones diversas que no se explicitan. Por lo que la posibilidad de acercarse con alguna precisión al contenido de las creencias reconocidas no es muy alta, a menos que se introduzca otra estrategia de investigación (lo que, por desgracia, hasta ahora se ha practicado muy poco). Un segundo problema doctrinal, dentro de la propia Iglesia, cuyos dogmas no cambian pero no parecen ser nunca iguales (por efecto del contexto cultural en que se expresan).

Un dato es, de todos modos, seguro. Contrariamente a lo que con frecuencia se lee y se oye, la ruptura en el cuerpo de verdades religiosas admitidas no es de hoy, ni siquiera de ayer. Cuando en 1964, el P. Carrier publicó *Psico-sociología de la pertenencia religiosa*³¹, que incluía por primera vez una serie de estadísticas comparadas de doce países, el bloque de las creencias se presentaba ya fracturado, por lo menos, a partir de 1950. A. Godin³² sitúa esta ruptura en la tendencia individualizadora de lo religioso presente ya, en el ámbito europeo, en el siglo XIX y una explicación parecida sugiere A. Vergote en relación al escepticismo en torno a la resurrección³³. Aunque estas observaciones nos priven de la satisfacción narcisista que nos proporcionaría saber nos los primeros en haber dudado, ofrecen en contrapartida la ventaja de situar con alguna precisión mayor las cosas.

5) En lo que sigue, sin embargo, voy a tomar los datos en su valor de síntoma, y presentar una serie de reflexiones sobre la especial topo-

²⁹ Cf. el comentario de J. J. Toharía (1989), *Cambios recientes en la sociedad española*. Madrid: Instituto de Estudios Europeos, 42-3.

³⁰ Promovida por el periódico *Le Soir* (184). *Les Catholiques*. Bruselas: d. ossel.

³¹ Nueva edición original: *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*. Leuman Torino: Elle Di Ci.

³² *Espérer en faisant mémoire*, en la obra citada en nota 24, 91-132.

³³ La mort: phénomène naturel, adversité impensable et ouvelle naissance, ahora en A. Vergote (1990), *Explorations de l'espace théologique*. Louvaina: Peeters, 411-24.

graffia religiosa que manifiestan en relación sobre todo con los adolescentes.

a) Desde su publicación, el estudio de J. González-Anleo ³⁴, en el que ofrece una interpretación «dura» de este fenómeno (al final, en términos de degradación de la experiencia religiosa), es, a distancia, la investigación más citada al respecto. La quiebra de las creencias no sería más que uno de los aspectos de la religiosidad juvenil, y su significación hay que buscarla en relación a las características de dicha religiosidad. Los rasgos dominantes son, según este autor, la ausencia de dramatismo, la incoherencia doctrinal, el carácter asistemático de las creencias y una adhesión a un mundo de valores contradictorios, junto con la insistencia en la dimensión de relación, intimista y acogedora de lo religioso.

Se trata de una cultura religiosa de medias tintas que evita toda posición dogmática, rígida o agresiva. Una religión blanda, sin aristas, caracterizada por una actitud individualista e independiente frente a las creencias oficiales. Sin gran espíritu militante, realista, entiende sobre todo a Dios como símbolo de la vida. Las creencias están servidas a la carta. «En la religión *light* todo combina con todo, cada uno elige en el zoco del espíritu la doctrina que mejor le cuadra a su talante o a su situación anímica» ³⁵.

Más aún, algunos excesos de la formación religiosa y de la catequesis recientes podrían tener algo que ver en todo esto. Si la formación anterior tenía su propio valor, era por formar parte en un conjunto cultural que le daba sentido y le reconocía una función. Su desaparición no obedece a una falta de autenticidad, de psicología o de tolerancia. Quebró con el subsuelo cultural en el que estaba integrada, que hoy es ya cosa del pasado, pero la dirección seguida por la formación religiosa se ha dejado arrastrar por algunas frivolidades y ha caído en varias desdichas. Sobre todo, en dos: creer que la educación de la fe debe arrancar de la experiencia espontánea del niño o adolescente (lo que ha llevado a centrarla en una pedagogía existencial y de búsqueda de sentido), y descuidar las motivaciones objetivas que aproximan la fe a lo razonablemente creíble. Desde posiciones muy distintas, coinciden en este último diagnóstico un grupo importante de autores ³⁶.

b) Tomados uno a uno, estos rasgos, tanto de la experiencia religiosa como de la catequesis, pueden ser ciertos y acaso configuren la

³⁴ J. González-Anleo (1987), Los jóvenes y la religión 'ligh'. *Cuadernos de Realidades sociales (RS)*, nn. 29-30, 5-34.

³⁵ Cit., p. 31. «Su mentalidad de consumidor le le va a seleccionar aquellos contenidos que, en su situación cultural, le parece más plausible» (Martínez Cortés, J. [1989], *¿Qué hacemos con los jóvenes?* Santander: Sal Terrae, 40).

³⁶ Cf., Por ejemplo, Vergote, A., La formation de la foi dans une éducation renouvelée, en la obra citada en nota 33, 617-43; Richard, R. (1985), *Religion de l'adolescence, adolescence de la religion*. Québec: Presses de l'Université de Laval, 155-66; González-Anleo, J. (1985), *Identidad de los católicos españoles. Catolicismo en España. Análisis sociológico*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada, 89-119; Anatrella, T. (1988), *Interminables adolescencias. les 12/30 ans*. Paris: Cerf, 142-43.

religiosidad adolescente y juvenil. Volveremos sobre alguno de ellos más adelante. Pero el inconveniente de estas y similares interpretaciones es el de hipostasiar la religión de un sector generacional como si su existencia no registrara otras fuerzas que trabajan el campo religioso y social en su conjunto y no un grupo determinado. Para ello hay que incurrir a la vez en dos tipos de prejuicio: convertir la experiencia religiosa adulta (o la de generaciones anteriores) en modélica y normativa, y aislar ésta de tal manera que se la presente inmune a los procesos que afectan y trabajan el mundo adolescente o juvenil. Creo que hay que intentar eludir estos escollos y que, además, disponemos hoy de análisis que permiten enfocar inicialmente los problemas de manera algo distinta.

1º) ¿Explica la sola educación familiar estos cambios? Desde el punto de vista del desarrollo religioso, circula aún casi como un axioma en muchos ambientes (sociológicos, psicológicos, pedagógicos y catequéticos) la idea de que la representación de Dios guarda una relación unívoca con el tipo de experiencia familiar: «a padres severos, divinidades malas; a padres benévolos, divinidades indulgentes». Así Potvin sostenía en 1977: «Aunque no hay una respuesta definitiva, contamos con datos interculturales abundantes para considerar que la aceptación paterna guarda relación con la creencia en una deidad benévola, y el rechazo con una deidad malévola», aún reconociendo que «los datos sugieren que las imágenes de un Dios que ama o castiga no se oponen bipolarmente, como se supone en gran parte de la bibliografía»³⁷.

Pero el estudio clásico de Nunn y la réplica más reciente de Nelsen y Kroliczac no encontraron relación precisa alguna entre la fe en un Dios severo y riguroso y una actitud análoga en los padres³⁸. Tal tipo de creencia se muestra en retrocesos en todos los ambientes occidentales investigados, sin distinción de prácticas educativas. Ni siquiera una quiebra sustancial de la experiencia familiar orienta necesariamente la representación de Dios en una dirección determinada. Pues esta representación puede ejercer la función compensatoria de reparar, imaginariamente, la fractura psicológica provocada por una imagen negativa de los padres, de alguno de ellos o de la experiencia familiar en su conjunto, como de hecho comprobamos en las alianzas infantiles con el amigo Jesús o papá Dios. Los cambios parecen ser más generales y, en mi opinión, más profundos que los producidos por simples estrategias o prácticas educativas.

2º) La psicología de la religión trata de acercarse actualmente al sentido de este cambio mediante el estudio de las imágenes de Dios³⁹.

³⁷ Potvin, R. H. (1977), *Adolescent God Images*, *Review of Religious Research* 19, 44 y 50.

³⁸ Nunn, C. Z. (1964), *Child-control through a 'Coalition with God'*. *Child Development* 35, 417-32; Nelsen, H. M. y A. Kroliczac (1984), *Parental use of the Threat, 'God Will Punish': Replication and Extension*. *Journal for the scientific Study of Religion* 23, 267-77.

³⁹ El estudio más importante sigue siendo el de Vergote, A. y A. Tamayo (1980), *The Parental Figures and the Representation of God. A Cross-Cultural Study*. Lovaina-La Haya: Leuven Univ. Press y Mouton Publ. Cf. bibliografía en mi estudio «Dios padre y madre. Imágenes familiares y representación de Dios en la psicología contemporánea», *Estudios Filosóficos* 37, 1988, 2135-73). Añadir: Cavallotto, G. (1987), *Imaginare di Dio e figure parentali. Teorie ed indagini positive*. *Orientamenti pedagogici* 34, 1024-57.

Con ello reconoce la pertinencia de la posición de Vergote, que ha defendido siempre el carácter central de la representación de Dios para el estudio de la religión en ambientes cristianos: en torno a esta dimensión central se organizan psicológicamente todas las numerosas investigaciones realizadas con sujetos occidentales de confesión u origen cristiano reflejan un predominio de los rasgos femeninos sobre los masculinos en la representación de Dios, y ello con independencia del tipo, diseño o modalidad de la investigación misma y el grupo de población (adolescentes, jóvenes, adultos, creyentes, ateos, clérigos, religiosas...). «Para los sujetos estudiados, la idea bíblica y cristiana de la adopción paterna por Dios se difumina ante el afecto que produce en la experiencia religiosa: la idea de un vínculo cuasi natural, parecido al vínculo vital e íntimo con la madre»⁴⁰.

Una interpretación psicodinámica, como la que propone el propio Vergote, concluye atribuyendo la devaluación de algunas creencias tradicionales a un camino más profundo de la sensibilidad religiosa: «En la transformación reciente del catolicismo, tenemos la sensación de percibir un desplazamiento del eje que según nuestras observaciones diferencia las estructuras masculinas y femeninas. No hace tanto tiempo que el espíritu colectivo del catolicismo privilegiaba la responsabilidad ante Dios y el deber religioso. La orientación ascética, marcada por el acento en el pecado, se prolongaba en la tendencia a la formalización y a la racionalización de la vida religiosa. Al cuestionar el exceso de esta forma de fe, se aprecian más y se perviven los valores místicos de la experiencia religiosa y la espontaneidad de la subjetividad relacional»⁴¹.

El descrédito de algunas verdades tradicionales estaría relacionado, según esto, con cambios profundos que afectan al núcleo predogmático, si cabe hablar así, de la propia experiencia religiosa. Y muy bien pudiera ocurrir que los intentos de recomposición del campo religioso traduzcan las ambigüedades provocadas por la quiebra en profundidad de formas concretas de terminar y racionalizar la propia experiencia en las que había quedado fijada la ortodoxia cristiana.

Es, pues, posible que cuando calificamos como incoherente doctrinalmente el mundo religioso juvenil y adolescente estemos haciendo referencia a una situación real. Pero es también posible que a la vez proyectemos nuestros propios temores ante la sensación de que ese mundo incoherente es en gran parte el nuestro, el de los adultos. Y esto no sólo en razón del cambio social que ha desplazado la religión de cualquier posición dominante, como consecuencia de la secularización progresiva de la vida en Occidente, sino por efecto de la quiebra más profunda de la propia racionalidad religiosa. Las resistencias que la integración de la mujer encuentra en el ámbito de las confesiones cristianas, sobre todo la católica, tal vez estén traduciendo —esa es al

⁴⁰ Vergote, A., *The parental...*, 207.

⁴¹ A. Vergote (1983). *Religion, foi, incroyance*. Bruselas: Pierre Mardaga, 252-53.

menos mi impresión— estas tensiones profundas en la manera misma de situarse ante lo religioso (en el caso de la confesión creyente, ante la imagen misma de Dios).

6) En todo caso, su valoración ha de tomar en consideración un dato más, poco investigado y aún menos conocido. Pudiera ser que la incoherencia doctrinal haya sido siempre una de las cualidades psicológicas de toda creencia adolescente. Lo que ocurre es que su evolución nunca se había investigado con estudios longitudinales. En esto la psicología religiosa ha seguido el mismo camino practicado por la psicología evolutiva, que aún hoy cuenta con muy escasos estudios de estas características. Semejante laguna ha permitido vivir de un espejismo: el de creer que los estadios de desarrollo intelectual (Piaget), moral (Kohlberg) o religioso (Deconchy), por poner un ejemplo, observados en una población determinada, se presentaban en cada individuo en una sucesión lógica de estadio a estadio. Pues bien, las cosas no parecen ser así o, al menos, hay datos que apuntan a que la incoherencia y el bricolage están presentes en todo proceso evolutivo referido a sujetos individuales, si es que no lo caracteriza de manera necesaria.

Limitándonos al campo de la religión, las investigaciones actualmente en curso del grupo de Lovaina introducen un interrogante muy serio sobre la interpretación habitual del desarrollo religioso. El estudio longitudinal de un grupo de jóvenes, a los que se sigue desde los 12 años, muestra que la representación de Dios puede variar en cada individuo de manera aleatoria a lo largo de cualquier momento de su desarrollo.

Como guía de interpretación se ha tomado el esquema de Deconchy, según el cual la representación de Dios pasa por tres estadios (atributiva —12 años—, personalizada —13-14 años—, interiorizada—16 años—). Su autor los considera sucesivos y genéticamente articulares. De hecho aparecen todos en esta investigación, si bien con algunas modificaciones importantes en cuanto a los ritmos temporales. Pero, sobre todo, se presentan sin ninguna vinculación genética. O lo que es lo mismo: «Si comparamos las dos estructuras, la de la preadolescencia y la de la adolescencia, nos encontramos con una independencia total, literalmente total, de una relación a otra... Estos resultados plantean un problema fundamental en orden a la interpretación genética del desarrollo de la imagen de Dios y de la actitud religiosa del adolescente»⁴².

Es como si, en cada período de desarrollo, los niños adolescentes tuviesen que formar y construir una imagen de Dios independientemente de su imagen interior. Aunque el tema requiere más investigación, tal vez se pueda afirmar que en la evolución religiosa ocurre lo

⁴² Hutsebau, Dirk (1988), La représentation de Dieu entre 12 et 15 ans, comme mesure de l'attitude religieuse (conferencia en el Simposi «Inconscient, religiositat i Culpa», Barcelona). Las actas han sido publicadas ahora en catalán por la Fundació Vidal i Barraquer con el mismo título del Simposio (Barcelona, s.a.). El texto citado se encuentra en la p. 33.

que en la formación de la identidad en el adolescente (al menos según Bosma y, en parte, Marcia): no se apoya tanto en la integración y la continuidad (Erikson), como en un continuo proceso de bricolage. La dificultad de los estudios longitudinales nos priva de contar con informaciones contrastadas como la que vengo comentando. Pero es ya sintomático que la primera investigación longitudinal realizada (y, a lo que parece, la única hasta ahora) no confirme el supuesto general sobre el que se viene trabajando en psicología religiosa.

III. LO RELIGIOSO EN LA MENTALIDAD ADOLESCENTE

Las tres direcciones elegidas para aproximarnos al mundo de la religión adolescente han visto extenderse su horizonte al mundo adulto, incluso al infantil. Tal vez esta ampliación haya hecho surgir nuevos problemas y muy pocas vías de acceso para probar a intervenir en ellos. Pero la perspectiva aquí presentada se ha limitado a situar la religiosidad adolescente desde el punto de vista de sus receptores, y o desde las instituciones sociales o religiosas.

Por otra parte, ya he repetido varias veces que he tratado de huir de toda cosificación generalizada. Las líneas que actualmente separan la adolescencia de otras etapas de la vida se están volviendo borrosas y, además, nadie es para sí mismo el principio absoluto de ninguna experiencia, al margen e independientemente de los otros, de la comunidad o de la cultura. Un vicio de interpretación inveterado, que la mentalidad actual parece estar activando, asocia la experiencia religiosa de manera exclusiva a la dimensión íntima e inefable de la persona humana. Con ello se pretende legitimar de nuevo la vía del sentimiento como lugar privilegiado de tal experiencia, lo que aporta un aire de respetable honorabilidad a las pretensiones individuales del momento, que de este modo se imagina poder apropiarse de segmentos del campo religioso sin referencia alguna a las instancias mediadoras en las que pervive.

Voy a concluir con un breve resumen sobre la estructura dominante de la mentalidad adolescente, sobre la inserción en ella de la religión y sobre su posible contribución al desarrollo como lenguaje de referencia, habida cuenta de las características que esta etapa está ofreciendo en la actualidad. No se trata, pues, de ofrecer una síntesis unificadora de los distintos elementos o rasgos hasta ahora presentados. Para ello nos faltan aún muchos datos sobre la experiencia religiosa, y sobre todo marcos teóricos desde los cuales interpretarla. Mucho más modestamente, lo que sigue aspira únicamente a situar, en lo que parece ser condición generalizada de la adolescencia en nuestra cultura, el puesto de la religión en medio de otros elementos culturales que permanentemente solicitan el psiquismo del joven o del adolescente. De ahí los dos momentos en que se articulan estas últimas reflexiones.

3.1. *Orientaciones de la estructura dominante.*

Nos hemos acostumbrado muy rápidamente al hecho, relativamente reciente, de que la adolescencia se prolongue entre nosotros de manera casi indefinida. Pensemos que aquí un joven comienza a instalarse vital y profesionalmente cuando en otros contextos el de su misma edad casi empieza a envejecer. Otra cosa es que psicológicamente hayamos sabido responder a este cambio que afecta al modo en que se accede a ser persona, y que en muchos aspectos se ha vuelto problemática la forma en que se viene entendiendo socialmente la maduración personal y la posición intergeneracional.

Los procesos de maduración aparecen hoy más complejos y, sobre todo, se han retardado. Los jóvenes conocen más cosas que generaciones anteriores a su edad, pero esto no debe engañar: el volumen de conocimientos hace más problemático el madurar. La exposición a una variedad de formas de pensar, a múltiples influencias y modelos de vida, incluso la riqueza y diversidad de experiencias de todo tipo, puede tener efectos perversos en la adquisición de la propia identidad. Parece como si en nuestra sociedad no hubiéramos encontrado aún la manera de integrar el pluralismo y la precocidad sin costes psicológicos importantes.

La dificultad para asimilar tal disparidad de información y de experiencia provoca en ocasiones un reflejo defensivo cuya traducción más visible es la fijación típicamente adolescente a relaciones de sustitución: las que se viven en proximidad a sus propios fantasmas, como un útil disponible para probarse a sí mismos pero sin intentar realmente encontrar a nadie. El fracaso puede llevar incluso a instalarse en la adolescencia como modo psicológico de estar y de ser, y convertirlo en un estilo de vida al que uno se acoge y en el que uno se acomoda para ni siquiera intentar salir de él.

Y esta situación afecta por impregnación al resto de generaciones. La relación juvenil con el tiempo se transfiere en ocasiones al mundo adulto, y la adolescencia empieza a convertirse en la edad privilegiada de referencia para las demás edades. Los modelos de identificación son también predominantemente adolescentes. La sociología caracteriza a la juventud como generación autorreferenciada, que busca sus modelos y los produce en su propio seno. Esto parece ser así en gran parte, pero no se trata de un fenómeno exclusivamente juvenil. Afecta también al hombre adulto con una curiosa inversión de los procesos de identificación: los adultos imitan y se identifican con 'lo joven', incluso con 'lo adolescente'.

Es curioso, si se me permite una comparación con un modelo que me es próximo y conozco bien, puesto que es el mío. Nuestra sociedad parece estar generalizando un fenómeno de viejo conocido en monasterios y conventos y en el mundo clerical: las crisis tardías de adolescencia. La prolongada idealización de la vida personal y la falta de contraste del ideal con la realidad retrasaban de manera crónica en los conventos y entre el clero las crisis de madurez.

Lo que cada vez es ahora menos frecuente en estos ambientes (y tiendo a creer que no sólo porque somos muchos menos), parece haberse transferido como rasgo al conjunto social. Como además nuestra sociedad escotomiza no sólo la vejez—o lo viejo—, lo que parece evidente, sino en buena parte la infancia, en lo que se piensa menos (recordemos: el origen y fin de la vida, en términos simbólicos), esta prolongación indefinida de lo adolescente nos sitúa a todos en una especie de interfase (situación indefinible entre dos estados: liquidez gaseosa) cuya ambigüedad experimentamos a diario.

Apoyándose en el análisis minucioso de una encuesta cualitativa (entrevista no directiva y posterior análisis de contenido), G. Lescanne y T. Vincent han propuesto un resumen de la tendencia dominante entre jóvenes de 15-19 años que permite comprender el sentimiento de ambivalencia y ambigüedad del que venimos hablando. Se refieren naturalmente a la población francesa, pero cabe su aplicación a la situación española, al menos con carácter heurístico. En sus propias palabras: «Se puede observar en la población de 1-19 años actual una «tendencia fuerte» (pesada) que se traduce en la adopción de una actitud contemporalizadora y a la espera, en reacción contra la inaprehensible complejidad de lo que perciben como realidad. No se trata sólo de la constatación de una impotencia para pensar lo real, sino igualmente de una progresiva pérdida del gusto por querer pensarlo. Tal actitud parece ser uno de los caminos privilegiados que conducen a la indiferencia tanto en el plano religioso como en otros planos»⁴³.

Este sistema de representaciones aparece en mayor o menor medida en todos los jóvenes, hasta el punto de poder afirmar que la normalidad pasa actualmente por él, incluso en los casos en que otras tendencias contrapuestas se hagan presentes y efectivas, y logren incluso contrarrestarlo. ¿Cómo se manifiesta de una manera más concreta?

En el punto de partida se sitúa una percepción ambivalente de una realidad compleja: cada vez más... cada vez menos. Cada vez más estudios y salidas teóricas, cada vez más información, cada vez más «morales» posibles... y, al mismo tiempo, cada vez menos trabajo y salidas reales, cada vez menos comunicación, cada vez menos arraigos éticos y sociales. Cada vez más complicado el mundo. Un sentimiento de impotencia para poder pensar el presente mismo, y más un futuro incierto. Y mucho más aún para poder elegir o poder creer. «Esta insidiosa parálisis de poder pensar parece inducir progresivamente una pérdida del gusto de 'querer pensar', 'querer elegir' y 'querer creer'. Hay que prever la continuación lógica de tales propósitos: 'prefiero no pensar en ello'»⁴⁴.

No hay más que esperar. Pero, esperar, ¿qué? Lo más normal es que no se responda, y la frecuencia con que se emplea el verbo «espe-

⁴³ Obra citada en nota 20, 91.

⁴⁴ Ibid., 70.

rar» sin ninguna clase de complemento es un buen índice de esta especie de espera sin objetivos, sin plazos y sin proyectos. No nos apresuremos, pues, a afirmar que los jóvenes andan afanosos a la búsqueda de sentido. Tal demanda es perceptible, pero hay que escuchar también los silencios, la falta de preguntas sobre el sentido de la vida y la rapidez con la que muchos adolescentes cortan su discurso, dejando sin eficacia la fuerza de las mismas preguntas.

¿Hay que definir esta situación como 'vacía'? Los autores consideran esta interpretación como demasiado simplista. Parece más bien una situación de perplejidad, cuya percepción aumenta la inseguridad adolescente. 'Mejor no pensar en ello'. «Hoy en día son muchos los adolescentes que tienen tendencia a manifestar mucha indiferencia para no exponerse a sus propias fragilidades, fragilidades a las que constantemente se ven remitidos»⁴⁵.

3.2. *Posición de la religión.*

Esta tendencia es dominante, como ya he dicho, pero no irreversible. No todo el universo juvenil queda atrapado por la percepción de una complejidad sin salida. Junto a ella aparece otra estructura, presente en algunos sectores aunque menos general, cuyas características iniciales arrancan de la misma constatación: la complejidad de la experiencia. Pero, a diferencia de lo que ocurre en la anterior, tal complejidad, que nunca desaparece, es tematizable. Conocemos bien el «mal de afasia» que sufren muchos jóvenes, incapaces de verbalizar su propia situación. «La falta de distancia en relación a lo que escuchan o ven, y de manera general en relación a lo que ellos u otros alrededor suyo pueden vivir, se manifiesta en particular por una ausencia o pobreza de palabras»⁴⁶. En esta segunda estructura la palabra vuelve por sus fueros: los problemas se convierten progresivamente en cuestiones frente a las cuales se arriesga una respuesta; así se favorece el distanciamiento y se puede asumir la complejidad de lo real.

Es aquí, en ese aprendizaje por instalarse en una relación personalizada y no simbiótica con el mundo, donde la religión puede intervenir y poner en juego su memoria, al menos en el caso del cristianismo, que permite releer una experiencia y dar expresión a una palabra para asumir la tradición o para innovar frente a ella. La mediación del grupo o de la comunidad obliga a confrontar la situación permanentemente con el otro y de este modo se fuerza una actitud relacional que facilita el que el adolescente se inscriba en una dimensión temporal abierta o que quede bloqueado por sus propios fantasmas.

No cerremos, sin embargo, por nuestra parte rápidamente el discurso: la 'palabra' religiosa se sitúa junto a otras muchas representaciones, también válidas y necesarias. Dada la especial connivencia de

⁴⁵ Ibid., 80.

⁴⁶ Ibid., 83.

las imágenes religiosas con el mundo de los deseos, su encuentro con el psiquismo adolescente puede ser un poderoso elemento de personalización, cualquiera que sea el futuro de la creencia en el desarrollo posterior del sujeto. O pueden, por el contrario, verse sometidas a una serie de distorsiones que en nuestra situación no son sólo teóricas.

La eclosión de lo parareligioso con las más sorprendentes creencias (que cada vez asemeja más nuestro momento a una situación de tendencia 'politea'); el puesto privilegiado de la emoción y el sentimiento; la dependencia de líderes carismáticos de toda especie con los que la relación se establece de nuevo sobre el registro afectivo (en la mayoría de los casos cuenta muy poco lo que digan, si es que realmente se les escucha alguna vez); la efusión que se alimenta de lo inmediato como signo de no se sabe bien qué plenitud..., son otros tantos síntomas que nos orientan muy eficazmente en dirección al círculo cerrado del consumo o se limitan a manipular los sentimientos de inseguridad.

La seducción de muchas formas esotéricas parece hallar su validación en ese movimiento que va del individuo a sí mismo y representa una furiosa apropiación individualista de lo religioso que de este modo queda confinado en los límites del sujeto (incapaz de recobrar desde ahí sobre los otros y el exterior): «Que tenga que desaparecer en el gran Todo, que goce de un sentimiento oceánico, que invoque la 'inmensa nostalgia' o la 'conciencia cósmica' nacida de la desaparición del ego, el yo sigue en el centro del juego, y cercano a una de las aspiraciones occidentales más modernas: la que coloca al individuo en el pináculo»⁴⁷.

¿Es ofensivo preguntarse si no habría que situar en esta dirección algunas formas concretas de presentar el mismo cristianismo... Si la regla en el adolescente es valorar las cosas en el registro afectivo, y muy poco en el plano racional, es comprensible el afán por rescatar la religión de la insignificancia para el joven por la sensación múltiple y cálida de una experiencia inmediata. Pero esto no por necesario constituye por sí solo una experiencia cristiana suficiente. Tales formas olvidan que colocar a Dios en la prolongación de los deseos del hombre es el resumen de cuantas críticas de la religión han sido. Al menos en la tradición judeocristiana, Dios no cumple los deseos humanos, sino que les sale al encuentro y los trasciende, solicitando de ellos una nueva dirección.

Parafraseando a Freud, para quien el punto de partida del hombre adulto es una renuncia, podríamos también decir: el punto de partida del hombre cristiano es la renuncia al dios de sus deseos. A. Godin, que se ha ocupado ampliamente de estos temas, insiste con toda razón: «Reconozcámoslo claramente: lo que los hombres religiosos esperan de Dios es una expresión de su Poder en su favor. A este respecto, *todos somos pre-fundamentalistas*. Nuestra actitud fundamental, aunque no se exprese, es ésta: que Dios manifieste su poder y

⁴⁷ Schlegel, J. L., *Néo-ésoterisme et modernité*, en la obra citada en nota 15. 288.

que, además del Hijo, haya también 'numerosos muertos que abandonen sus tumbas, entren en la ciudad y se hagan ver por muchos' (Mt 27, 52-53). Todo esto habla directamente al deseo colmándolo *en el plano imaginario*. Ahora bien, lo que Jesús revela, según los deseos del Padre, es una modificación considerable de las relaciones entre los hombres, no impuesta sino ofrecida a su proyecto, según el espíritu del ágape y *en la realidad*. Más aún, una modificación que tienen que realizar ellos mismos»⁴⁸

ABSTRACT

In this article the author studies the «adolescent mentality and its religious dimension in the context of the family» from a psychosocial perspective, keeping in mind the finds that sociology offers in this field. The religious factor is considered as fundamental in explaining adolescent behavior. After the first part in which is described the adolescent context, some of the more significant adolescent tendencies are analysed. Finally, the form in which religion is encapsulated in the dominant mentality of adolescent is studied.

⁴⁸ Du fondamentalisme comme attitude psychologique, en *Lumière et Vie* 37, 1988, n. 186, p. 46. Los estudios de psicología religiosa infantil reflejan la presencia masiva de esta actitud. Así, por ejemplo, ningún niño entre 8 y 10 años se identifica con el pastor de la parábola evangélica y casi todos se imaginan a sí mismos en la situación de la oveja perdida o formando parte del rebaño que queda solo mientras el pastor va en busca de la descarriada. La actitud pre-fundamentalista (momento de la evolución en el caso infantil) está siempre dispuesta a *quedarse con el amor recibido* (del que la oveja perdida se beneficia) y a *evitar la identificación con el pastor que sale en su busca* (a lo que parece invitarnos el evangelio). El problema es que, adultos o en vías de serlo, hagamos como los niños. Cf., del mismo autor, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (Centurion, París, 1986), 2ª ed., 222-244. Un sector privilegiado para el estudio de estos temas, que cuenta con una bibliografía importante, es el de sacerdotes, religiosos/as y seminaristas. Cf. referencias en mi artículo citado en nota 39, sobre todo: Vannese, A. (1977), *Langage religieux et relation à la mère. Lumen Vitae* 32, 301-11; Vancottem, R. (1977), *Vecteurs psychologiques et attitudes religieux chez le prêtre. Lumen Vitae* 32, 312-42; Vannesse, A. y T. Neff, *Parental Images and the Representation of God in seminarians and Women Religious*, en Vergotte, A. y A. Tamayo, citado en nota 39, pp. 136-43; y Couturier, D. B. (1985), *Seminarians and Social Justice, Laurentianum*, 26, 31-72..