

CREENCIAS Y VIVENCIAS RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES EN EL CARIBE COLOMBIANO

AUTORES

Luis Alfredo Bohórquez Caldera

Erwin Joaquín Vilorio Márquez



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CARTAGENA



EDITORIAL
BONAVENTURIANA

CREENCIAS Y VIVENCIAS RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES EN EL CARIBE COLOMBIANO

AUTORES

Luis Alfredo Bohórquez Caldera

Erwin Joaquín Vilorio Márquez

Cartagena de Indias, 2022

Bohórquez Caldera, Luis Alfredo

Creencias y vivencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano/ Luis Alfredo Bohórquez Caldera, Erwin Joaquín Viloria Márquez, editor Álvaro Andrés Hamburger Fernández.-- 1.ed.-- Cartagena: Universidad de San Buenaventura, 2022.

Descripción física: 202 páginas, 27 x 22 cm.

ISBN Electrónico: 978-958-5114-41-8

1. Vida espiritual en jóvenes - Caribe colombiano.-- 2. Interculturalidad religiosa - Caribe colombiano.-- 3. Identidad religiosa en jóvenes - Santa Marta (Colombia).-- 4. pluralismo religioso en jóvenes.-- 4. Mito Adámico.-- I. Tit. II. Viloria Márquez, Erwin Joaquín.

Dewey: 305.235088282 B677

Catalogación: Biblioteca Central Fray Antonio de Marchena OFM.

© Universidad de San Buenaventura

Primera edición: Cartagena de Indias, 2022

Creencias y vivencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano

© Luis Alfredo Bohórquez Caldera

© Erwin Joaquín Viloria Márquez

Grupo de investigación: GIEP

Línea de investigación: Educación e interculturalidad

Facultad de Educación, Ciencias Humanas y Sociales

Universidad de San Buenaventura, Cartagena

Calle Real de Ternera, Diag. 32 N.º 30-966

Teléfono: 653 5555

Fray Jesús Antonio Ruíz Ramírez, OFM

Rector

Álvaro Andrés Hamburger Fernández

Editor

Editorial Bonaventuriana

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

ISBN electrónico: 978-958-5114-41-8

Los autores son responsables

del contenido de la obra.

Editado en Colombia - Edited in Colombia.

 **EDITORIAL**
BONAVENTURIANA

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas e instituciones que hicieron posible construir este, el segundo de una serie de publicaciones que hace parte de un sueño y de un esfuerzo institucional que busca indagar sobre el fenómeno religioso y la cultura en el Caribe colombiano. Quiero destacar algunos: Fray Jorge Luis Valdés Barragán, O.F.M; Fray Sergio Iván Rojas, O.F.M, Fray Germán Velázquez Pulido, O.F.M (Q.P.D); a Fray Juan de la Cruz Castellanos Alarcón, Vicerrector para la Evangelización de las Cultura en la seccional Cartagena, Profesor Marco Tulio Solórzano, Coordinador del Liceo Carmelo Percy Vergara de Corozal Sucre; Lidia Otero, Rectora de la IE Nuestra Señora del Carmen en Chinú Córdoba; Alfredo Reyes, Rector IE San Isidro de Chochó – sede principal, Chochó Sucre; Magali de la Rosa Espinosa, directora de la IE Ternera en Cartagena de Indias; y a las directivas de los Colegios Franciscanos en Barranquilla y Santa Marta.

TABLA DE CONTENIDO

Prólogo	09
Introducción	13
Caracterización de la investigación	14
Aspectos metodológicos	17
Referentes institucionales	21
Referentes epistemológicos y humanísticos	22
Referencias	27
Religiosidad y mito: Una aproximación teórica en perspectiva hermenéutica	29
Introducción	31
Conceptualización y análisis	36
El mito y su estructura de significación	36
El mito adámico	39
Perspectiva antropológica	52
Mal y finitud	54
Finitud y tiempo mítico	59
Perspectiva moral	61
Mythos y éthos	64
Discusión	71
Conclusión	74
Referencias	77

Características del fenómeno religioso en las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena de Indias

81

Introducción	83
Marco teórico	83
Acercamiento a la idea de fenómeno religioso	84
Prácticas religioso-interculturales	91
Método y análisis de resultados	97
Discusión	115
Conclusión	117
Referencias	117

Vivencias de Dios en los jóvenes del Caribe colombiano

123

Introducción	125
Marco teórico	125
Método y análisis de resultados	128
Codificación y análisis	131
Categoría: Vida después de la muerte	133
Categoría: Religión	135
Categoría: Presencia de Dios	137
Categoría: Prácticas religiosas	141
Categoría: Libertad y respeto	144
Categoría: Formación religiosa en los jóvenes	146
Categoría: Comodidad con la religión que profesa	147
Discusión	147
Conclusión	149
Referencias	150

Dinámicas y característica del fenómeno religioso en los jóvenes de Santa Marta	153
Introducción	155
Marco teórico	156
Método y análisis de resultados	160
Aplicación del instrumento	161
Análisis de la información	162
Religión y cultura: las identidades religiosas.	163
Tradiciones religiosas familiares	163
Filiación religiosa	166
Sentido comunitario de las prácticas religiosas	167
Importancia de lo religioso	170
Contribuciones religiosas	172
Enseñanzas religiosas	174
Gestos (rituales y litúrgicos)	177
Interculturalidad religiosa	178
Celebraciones populares con carácter religioso	178
Celebraciones y ritos religiosos con carácter popular	180
Costumbres populares con sentido religioso	181
Religiosidad popular y sentido religioso	182
Religiosidad Intercultural	182
Dimensión religiosa de las costumbres populares	183
Las apariciones en la religiosidad popular	184
Ethos popular con sentido religioso	185
Discusión	186
Conclusiones	190
Referencias	194

PRÓLOGO

La tradición pedagógica franciscana ha centrado su reflexión sobre el ser humano, en tanto persona que se concretiza en el acontecer individual del hombre y la mujer. Precisamente, la asumir a la persona como un ser único, relacional y realizado en un contexto histórico, permite las diversas apuestas de la universidad de San Buenaventura por la formación integral, propuesta desde su misión institucional.

Para el cumplimiento de esta apuesta misional, la Vicerrectoría para la Evangelización de las Culturas, como garante de la permanencia de los valores fundacionales en la universidad, ha impulsado la investigación sobre las culturas juveniles, en ejercicios coordinados por el CIDEH y sus docentes. Los jóvenes, como primeros destinatarios de la labor docente e investigativa de la universidad, en el inicio del camino hacia la profesionalización, son un Locus (territorio) que no solo debe ser explorado o investigado sino conocido para ser respetado y tenido en cuenta en la toma de decisiones institucionales y en la construcción del pensamiento universitario bonaventuriano.

La USB Cartagena, como universidad católica y franciscana, portadora de una tradición de universalidad y humanismo, en la historia de un poco más de 800 años de presencia de la escuela franciscana en el mundo, ha reconocido la deuda con el caribe colombiano respecto de comprender, con el juicio de la investigación universitaria, cómo acontece el fenómeno religioso en dicho contexto y, dentro de sus

expresiones, cómo los jóvenes se vinculan, toleran o se apartan de estas manifestaciones. Indagaciones que esperan servir de motivación e insumo para que otros grupos sociales y académicos contribuyan a la profundización de sus hallazgos y al trabajo continuo sobre las inquietudes que requieran de una mayor atención. Esta investigación, de corte fenomenológico-hermenéutico, pretende constituirse en un aporte importante a la reflexión por el fenómeno del joven como religioso; así como base referente para que la ciencia se acerque con respeto, sin prejuicios y con actitud dialogante al mundo de lo religioso, desde los jóvenes, para construir sobre la base de la interacción, nuevo conocimiento y experiencias que, además de aportar sentido, generen estructuras para los posibles diálogos entre ciencia, fe y culturas. Dimensiones entrelazadas en el acontecer del hombre y la mujer del Caribe Colombiano, especialmente a partir de los datos analizados en muestras de algunas de sus ciudades, sobre todo desde Cartagena y Santa Marta.

Para lograr comprender mejor las creencias y vivencias de los jóvenes del Caribe colombiano los investigadores, Luis Alfredo Bohórquez Caldera y Erwin Joaquín Vilorio Márquez, con amplio conocimiento en las ciencias humanas y sociales, en la reflexión filosófico-teológica y, con la acumulación de experiencias docentes con la juventud del Caribe Colombiano, nos proponen acompañarlos en las siguientes búsquedas:

El Dr. Luis Alfredo, inicialmente, nos invita a acompañarlo en sus disertaciones para demostrar que la religión constituyó, a través de la estructura del mito adámico, una herencia cultural que conforma la antropología, la ética y la moral, que hacen que el ser humano se comprenda a sí mismo y se relacione con la naturaleza y con Dios. Inicialmente, centrando la atención en el sentido del mal sembrado

en el hombre y la mujer, desde la contingencia e impulsividad de sus actos y el cómo Dios castigó “al principio” y temporalmente el ejercicio de sus libertades, como base para la construcción del acontecer judeocristiano. Sin embargo, las realidades en las que los jóvenes construyen hoy los sentidos de sus historias, según el autor, nos hace preguntarnos ¿por qué se sigue justificando que esta lucha histórica entre el bien y el mal se continúe en el cuerpo, en la sensibilidad y en los pensamientos de hombres y mujeres que desean ser libres? Libertades que, según su visión, permita más un desarrollo de la espiritualidad que de la práctica religiosa.

Posteriormente, y bajo la premisa de la ausencia de investigaciones similares en el contexto estudiado, nos presentará el análisis del fenómeno religioso, respecto de las prácticas, ritos, tradiciones populares y las tendencias religiosas en una muestra de jóvenes del Caribe colombiano, con miras a comprender cómo suceden las prácticas y las vivencias religiosas su relación con la interculturalidad. De aquí se pudo observar que los jóvenes se asumen religiosos, pero distanciados de las prácticas canónicamente establecidas, orientándose más bien por la experiencia espiritual que por la participación en lo religioso.

En tercer lugar, Bohórquez explicitará los resultados de su investigación sobre las Vivencias de Dios en los jóvenes del Caribe colombiano, analizando, comprendiendo y explicando cómo es que los jóvenes se movilizan en un sistema de creencias inmerso o en contraste con el pluralismo religioso. Reflexión construida sin desconocer los impactos sociales en la religión de realidades como la secularización, la globalización y los entornos tecnológicos. Con los resultados de este aparte se pretenderá invitar al lector a asumir lo religioso como interlocutor en los espacios académicos en los que pueda ser vinculante,

tanto para la formación humanística como para aquellos sistemas en los que la religión pueda posibilitar un diálogo desde los espacios comunes que pueda ocupar.

Por su parte, el profesor Viloria, aportará a la reflexión sus investigaciones sobre las “Dinámicas y características del fenómeno religioso en los jóvenes de Santa Marta”, abordada desde las identidades religiosas, la interculturalidad religiosa y la religiosidad intercultural. Para lo cual, quien vaya trasegando por las páginas de esta obra se acercará a la interpretación de la diversidad y el pluralismo religioso que emerge en la cultura popular samaria, bajo la idea de la religiosidad familiar, y las filiaciones de grupos o iglesias a las actividades conmemorativas de la ciudad.

Así las cosas, adentrémonos con respeto y admiración en las ideas, comprensiones y constructos que nuestros jóvenes del Caribe colombiano nos comparten sobre lo que para ellos es Dios, la religión, su contexto y sus expectativas para con nuestros sistemas humanistas y reflexivos. Con toda seguridad sus voces fueron escuchadas y analizadas.

Ahora nosotros, que tenemos la posibilidad de oírlos y comprenderlos de la mano de los investigadores, aportemos más espacios de reflexión e investigación, para que el cambio cultural que proviene de los jóvenes encuentre asidero en la tradición, pero oportunidades en la transformación que vive el mundo, especialmente en contextos en los que parece que ya muchas cosas no volverán a seguir iguales, en los que muchos constructos deberán asumirse con flexibilidad y en los que la verdad podrá permanecer, siempre que siga siendo verdad.

Fray Sergio Iván Rojas Díaz, O.F.M.



INTRODUCCIÓN

Luis Alfredo Bohórquez-Caldera

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6037-7756>

Universidad de San Buenaventura, Colombia

CARACTERIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Este texto forma parte de una iniciativa de investigación propuesta desde la Vicerrectoría para la Evangelización de las Culturas de la Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena, la cual, definió entre sus objetivos, generar un diálogo entre Evangelio, ciencia y culturas. En relación con este objetivo se visualizó materializar una investigación que diera cuenta de la dimensión religiosa de los jóvenes en el caribe colombiano. Este esfuerzo fue posible luego de ser aprobados dos (2) proyectos en convocatoria interna de investigación.

En total, se trata de dos (2) investigaciones complementarias para profundizar sobre la comprensión del fenómeno religioso en los jóvenes del Caribe colombiano. Parte de los resultados de ambas investigaciones fueron publicados por Bohórquez (2019) y los elementos analizados recientemente son el objeto de este texto en particular. Así las cosas, la propuesta de contenido representa los siguientes elementos:

- Una aproximación teórica al fenómeno religioso desde la estructura de significación del mito adámico.
- Un análisis hermenéutico fenomenológico de los datos empíricos de la muestra de Cartagena de indias que busca mostrar las dinámicas y prácticas de esta población en particular.
- Un análisis hermenéutico fenomenológico de los datos empíricos de la muestra de Santa Marta, departamento de la magdalena, que busca mostrar las dinámicas y prácticas de esta población en particular.
- Un análisis de contenido sustentado en las encuestas desestructuradas realizadas en cada una de las ciudades donde se aplicó el instrumento estandarizado.

Tabla 1. Proyecto 1 de investigación radicado ante la dirección de investigaciones de la Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena

PROYECTO CO620	
Título: Religiosidad y pluralismo en los jóvenes del Caribe colombiano	
Investigadores	Producto comprometido
Fr. Germán Velásquez Pulido	Capítulo de libro resultado de investigación
Luis Alfredo Bohórquez Caldera	Capítulo de libro resultado de investigación
Eduardo Santos Ribón Badillo	Capítulo de libro resultado de investigación
Jorge Enrique Barrios Fajardo	Capítulo de libro resultado de investigación
Total	Un (1) Libro resultado de investigación

Fuente: Elaboración propia (2021).

Tabla 2. Proyecto 2 de investigación radicado ante la dirección de investigaciones de la Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena

PROYECTO CO6201	
Título: Prácticas y tendencias religiosas en los jóvenes del Caribe colombiano	
Investigadores	Producto comprometido
Luis Alfredo Bohórquez Caldera	Capítulo de libro resultado de investigación
Fr. Germán Velásquez Pulido	Capítulo de libro resultado de investigación
Pilar Garzón Galindo	Capítulo de libro resultado de investigación
Erwin Joaquín Viloría	Capítulo de libro resultado de investigación
Total	Un (1) libro resultado de investigación

Fuente: Elaboración propia (2021).

Dos preguntas se construyeron para delimitar el objeto de la investigación: la primera, *¿Qué características tienen las prácticas y las tendencias religiosas en los jóvenes en el Caribe colombiano?* Y la segunda, *¿Qué características tiene el pluralismo y la diversidad religiosa en los jóvenes en el Caribe colombiano?* Con la primera investigación se buscó analizar los ritos religiosos que practican los jóvenes; y las formas de culto religioso más frecuentes entre los jóvenes; las creencias religiosas tradicionales y populares. En cambio, con la segunda la pesquisa se centró en analizar las creencias religiosas representativas de los jóvenes en el Caribe colombiano; las tradiciones religiosas; las afiliaciones religiosas que predominan y los factores de cambio y permanencia.

Las dos investigaciones se desarrollaron desde una mirada metodológica hermenéutica y fenomenológica. Se tomaron varios trabajos como antecedentes para esta investigación entre los que se destacan los trabajos de Beltrán (2006); Romero, J., y Henríquez, S. (2010); Sanabria (2007).

Tabla 3.Caracterización teórica del problema de investigación del proyecto 2 de investigación

Problema de investigación Religiosidad y pluralismo en los jóvenes del Caribe colombiano	
Marco conceptual	Sustento teórico
Religiosidad	Sanabria (2007); Tejeiros (2007); Bidegain (2007)
Pluralismo	Padvalkis y Leal, 2016); Estenos (2016); Lugo (2016)
Diversidad	Bastían (2007); Beltrán (2007, 2010, 2013); Cifuentes (2007)

Fuente: Elaboración propia (2021).

ASPECTOS METODOLÓGICOS

El marco metodológico de las dos investigaciones sobre la cual se construyeron los tres (4) capítulos¹ de este texto se estructuró sobre la base de un análisis fenomenológico-hermenéutico en la perspectiva de Ricoeur (1970, 1996, 2000, 2001, 2002, 2003) y definió como insumo empírico los resultados de la aplicación de un instrumento estandarizado tipo encuesta. El análisis de la información empírica se realizó con el Software SPSS versión 20. Es importante aclarar que el insumo empírico constituyó parte de otra publicación que recogió elementos que resultaron de esta y de la otra investigación complementaria que se realizó de forma simultánea cuyos resultados fueron presentados por Bohórquez (2019).

Con base en la información de la revisión de fuentes bibliográficas se construyó análisis de corte fenomenológico-hermenéutica centrado en la idea de “comprensión del texto” (Ricoeur, 2000, p. 71), tomado como presupuesto interpretativo que el texto emerge como discurso pronunciado, en forma de habla con contenido de significación. De esta manera, el comprender las emergencias del discurso de los jóvenes y lo relativo a sus creencias y vivencias religiosas, tuvo ésta doble mirada interpretativa. El contenido de las fuentes bibliográficas consultadas para complementar el insumo empírico se asumió metodológicamente como un discurso propio ajustado a unos modelos de contexto definidos de acuerdo con roles, identidades y códigos y estructuras o regímenes de politicidad propios y característicos de un grupo social determinado:

1 Por tratarse de dos investigaciones desarrolladas en momentos complementarios, en cada capítulo se presentará una reseña metodológica que complementa lo presentado en este acápite debido a los instrumentos que se aplicaron y el tipo de análisis que cada investigador propuso.

los jóvenes de Caribe colombiano. El ejercicio analítico en perspectiva del discurso que se documentó combinó elementos de Van Dijk (2000, 2005, 2011), Basil Bernstein (2000) y Santiago Castro-Gómez (2010).

El estudio en sentido amplio adoptó un carácter cualitativo, hermenéutico y fenomenológico (Ricoeur, 2000) se centró en la posibilidad de *comprender* el fenómeno religioso en los jóvenes y al mismo tiempo, *describir* (Hernández, Fernández y Baptista, 2014, p. 92) los rasgos sobresalientes del fenómeno religioso acentuando aquellos elementos resultantes de la información recogida mediante la aplicación de un instrumento estandarizado a una población como se describe en la siguiente tabla. en específico, el estudio recurre a la hermenéutica-fenomenológica de Ricoeur para explicar como el mito es un referente y una condición de posibilidad en la interpretación de la religiosidad.

La metodología se centró en la idea de “comprender” (*Verstehen*) desde un enfoque cualitativo, ajustado a la hermenéutica de Ricoeur (2000, p. 29), la pregunta que se había hecho Schleiermacher: ¿qué es comprender? De modo cercano a esta postura se asoció la idea de “la interpretación” como un ejercicio filosófico (Grondin, 2008). Con estos elementos se fundamentó una lectura comprensiva e interpretativa del fenómeno religioso en los jóvenes y, al mismo tiempo, se buscó *describir* y *comprender* los rasgos sobresalientes del fenómeno religioso acentuando aquellos elementos resultantes de la información recogida mediante la aplicación de un instrumento estandarizado tipo encuesta a una muestra de 421 participantes (Hernández, Fernández y Baptista, 2014, p. 92). De esta se desagregó la población específica de 246 jóvenes que seleccionaron por estar vinculados a la escuela IE Ternera y a la Universidad de San Buenaventura seccional de Cartagena. Esta muestra aplica solo para el capítulo denominado

“Características del fenómeno religioso en las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena de indias”.

Tabla 4. Distribución de la población por departamentos

INSTITUCIÓN Y CIUDAD	POBLACIÓN	PORCENTAJE %
Universidad de San Buenaventura Cartagena (muestra semestre segundo a séptimo)	105	24.94 %
IE Ternera, Cartagena Bolívar	85	20.19 %
IE Liceo Carmelo Percy Vergara Corozal Sucre	29	6.89 %
IE San Isidro Sede principal Chochó Sucre	19	4.51 %
IE Nuestra Señora del Carmen Chinú Córdoba	31	7.36 %
Colegio Franciscano S.F. de Asís Puerto Colombia Atlántico	64	15.20 %
Colegio Franciscano S. Luis Beltrán Santa Martha – Magdalena	32	7.60 %
Universidad de San Buenaventura Cartagena (muestra primer semestre)	56	13.30
TOTAL	421	100 %

Fuente: Elaboración propia (2021).

La metodología se desarrolló en tres momentos. El *primero* de ellos tuvo que ver con el desarrollo de un seminario alemán con los investigadores vinculados al proyecto y algunos invitados. Este espacio consolidó un marco conceptual a partir de relatorías y discusiones y adicionalmente

conformaron la base para la definición de los elementos categoriales, los indicadores y las preguntas para la construcción del instrumento estandarizado que se aplicó a la muestra poblacional. El *segundo* momento consistió en diseñar el instrumento y definir y delimitar la población para su aplicación. Y el *tercero* partió de la aplicación del instrumento, e involucró la sistematización de la información, el análisis interpretativo y comprensivo, con lo cual se sustenta la discusión y las conclusiones que serán expuestas en este texto. Con la aplicación del instrumento se realizaron unas entrevistas desestructuradas cuyo contenido no se reflejará en este texto por cuanto fueron sistematizadas y analizadas por otro de los investigadores que hicieron parte del estudio.

El análisis de las prácticas y las creencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano se hizo también en función del fortalecimiento de la formación humanística y de la pastoral universitaria en la Universidad de San Buenaventura seccional de Cartagena de Indias Colombia. El contexto regional es el Caribe colombiano, una tierra donde las formas y manifestaciones socioculturales se entremezclan formando un campo religioso singular que permite develar la diversidad y el pluralismo religioso. El ejercicio sin duda permitió desarrollar un tránsito reflexivo y analítico por el sistema de creencias de los jóvenes por sus formas de culto, por comprensión y explicación de los ritos que practican en su cotidianidad (Bohórquez, 2019).

Como se indicó anteriormente este texto no presenta los resultados relacionados con la evidencia empírica sino lo correspondiente a la revisión teórica. Del total de los investigadores que participaron de las dos propuestas de investigación no todos lograron por diversas razones hacer llegar sus aportes para consolidar el producto final. Así las cosas, el texto contiene los siguientes elementos:

Tabla 5. Descripción de los productos por participación de los investigadores

TÍTULO DE LA PROPUESTA CO620 <i>Religiosidad y pluralismo en los jóvenes del Caribe colombiano</i>	
Investigadores	Producto aportado a esta publicación
Luis Alfredo Bohórquez Caldera	• Aproximación teórica al fenómeno religioso desde la estructura de significación del mito adámico • Características del fenómeno religioso en las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena de Indias • Vivencias de Dios en los jóvenes del Caribe colombiano.
Erwin Joaquín Vloria	• Características del fenómeno religioso en las prácticas religiosas de los jóvenes en Santa Marta

Fuente: Elaboración propia (2021).

REFERENTES INSTITUCIONALES

La investigación en la Universidad de San Buenaventura es una función sustantiva mediante la cual se busca sumir el compromiso social con la ciencia, la tecnología, la innovación y la transferencia de conocimiento con el objetivo de promover formas de desarrollo y promoción de la persona humana, como se establece en el marco normativo corporativo que rige la investigación, la construcción de nuevo conocimiento representa un desafío en relación con las líneas de investigación (Universidad de San Buenaventura [USB], 2020, p. 32). En este orden de ideas, temas como la sociedad, la educación y el desarrollo humano se articulan al quehacer investigativo (USB, 2020).

REFERENTES EPISTEMOLÓGICOS Y HUMANÍSTICOS

“Los seres humanos no poseemos creatividad por ser seres excepcionales en el mundo, sino porque somos parte-de-ese-mundo que exhibe creatividad “por sus cuatro costados”
(Sotolongo y Delgado, 2006, p. 53).

El fundamento epistemológico para la formación humanística hace de eje articulador del quehacer investigativo que desarrolla tanto el Centro Interdisciplinario de estudios humanísticos [CIDEH] como la Vicerrectoría para la Evangelización de las Culturas [VEC]. Se trata entonces no específicamente una línea, sino más bien un horizonte epistemológico para hacer nexo con el pensamiento franciscano, cuya función de “bisagra” facilita articular enfoques, corrientes, y miradas epistemológicas. Este nivel de apertura se prevé en la idea de una epistemología hermenéutica de segundo orden.

No se trata entonces de debatir sobre si es la práctica, la experiencia, la razón el pensamiento sobre el objeto es lo que tiene consecuencias epistemológicas en la formación y en la investigación humanística. Se trata más bien, de hacer aperturas, a modos, a formas a enfoques y a miradas complementarias. De alguna manera, se trata también de propiciar propuestas complementarias que pueden tanto consensuar como romper con las tradiciones epistemológicas clásicas y modernas. Así las cosas, es importante partir por redimensionar a la idea de persona, o si se quiere, desde el punto de vista epistémico, redimensionar al sujeto. Al respecto, Sotolongo y Delgado (2006) indican que:

Por el contrario, hemos comprendido cada vez más que tales sujetos son, y solo pueden ser, el resultado —nunca acabado

como tal— de un proceso de constitución de subjetividades; proceso que en cada uno de nosotros comienza con el nacimiento y no termina sino con la muerte. Y que tal subjetividad, lejos de ser “transparente” a su portador, es “opaca” para el mismo, debido, por lo menos, a la indefectible presencia del inconsciente individual como parte suya. Pero también porque, lejos de estar “centrada en sí misma”, cada subjetividad es tramada desde un contexto que la trasciende y la articula a “los otros”, a la praxis intersubjetiva con esos “otros”, al *socium* al que pertenece, “descentrándola”. (p. 53)

En esta perspectiva, la investigación se enmarca en un horizonte abierto y dinámico que abre posibilidades para explicar el sentido y las implicaciones la idea de ciencia, de saber, fenómenos específicos como la religiosidad en el marco de un ejercicio de conocimiento científico, más allá de la dualidad sujeto-objeto que es una característica de los modelos y de las corrientes epistemológicas clásicas que han hecho parte de las teorías sobre las ciencias modernas. Esta es una perspectiva epistémica del quehacer investigativo que propicia una nueva mirada, es decir, un punto de partida distinto, tal vez desde una epistemología menos “subjetivante” y menos “gnoseologizante”, donde el sujeto esté en la capacidad de re-conocerse en sus múltiples dimensiones, fundamentalmente, reconocerse como persona, como un ser histórico, con rostro, con cuerpo, con identidad, con una dimensión de politicidad, como un ser relacional.

Lo anterior sugiere que el centro de atención de la cuestión epistémica no será solamente la explicación de una idea de ciencia en dependencia de la relación sujeto (que conoce) y objeto (que es conocido o aprehendido). Se trata de una mirada complementaria, capaz de re-localizar al sujeto en

relación con el sujeto, en el proceso de construcción del conocimiento en consecuencia, re-configura posturas distintas del sujeto sobre sí mismo, y no solamente desde la abstracción racional. Más bien propone nuevos espacios enunciativos, se nutre de narrativas ancladas a territorios descontinentalizados, y a una discursiva emancipadora, donde resulte real y relevante concretar la criticidad de los sujetos frente a su entorno, a sus derechos, su dignidad, su cultura y su historia.

Este horizonte sugiere, entre otras cosas, que si pensamos al ser humano en su historia, en su lugar de existencia, y no como un “sujeto objetivado”, y admitimos también que hay puntos de partida de la ciencia, que van más allá de la comprensión de un objeto convertido en “fenómeno” de estudio, entonces categorías como experiencia, verdad, subjetividad, realidad, método, que tienen mucha incidencia en la cuestión epistémica, pueden ser re-comprendidas y re-significadas en los procesos de construcción y enunciación de la ciencia, porque el sujeto está en la capacidad de romper con las perspectivas “gnoseológicas” y “fenomenológica” de objetivación.

Un horizonte epistemológico hermenéutico en el plano de una epistemología de segundo orden, parte de reconocer que los comúnmente llamados “sujetos” de saber, no se definen en una relación de contradicción entre los “objetos” que constituyen las formas de conocer y el conocimiento mismo. Una consecuencia inmediata de esta mirada es repensar la humanidad del hombre, su condición humana, desde lugares de complementariedad para la racionalidad ilustrada. Estamos hablando entonces de que al hombre se le concibe más allá de las preocupaciones otológicas filosóficas y metafísica, y se prevé una re-comprensión desde su condición histórica, su apoliticidad, su etnicidad, su moralidad, su *ethos* vital.

Este horizonte epistémico puede privilegiar la teoría (filosófica y teológica) y el pensamiento franciscano, desde una nueva comprensión de la relación episteme-sujeto. En este sentido, se asume la importancia de formar a la persona en sus múltiples dimensiones, conjugando lo ético, lo estético, la lúdica, lo científico, lo filosófico y teológico. Una epistemología hermenéutica es compatible con el Proyecto Educativo Bonaventuriano [PEB] en lo que tiene que ver con:

- La búsqueda del saber a partir del contacto cognoscitivo y dinámico del hombre con su entorno.
- El reconocimiento del saber como un proceso riguroso, metódico, sistemático y consciente de su naturaleza y de los métodos que emplea.
- La concepción del saber no como algo meramente informativo, sino como condición fundamental para el desarrollo de la formación integral del hombre (USB, 2007, pp. 47-48).

Tal mirada epistemológica está en la posibilidad de destacar el carácter relacional de la persona humana. Y de esta forma problematiza la relación de la persona con el mundo, con los otros y con lo trascendente. Desde esta perspectiva, promueve el desarrollo de saberes tanto activos como contemplativos. Visto así, el conocimiento humano se caracteriza por su función dialéctica de describir, interpretar y transformar el mundo. En el desarrollo de esta función dialéctica es preciso distinguir tres procesos básicos y ejercitarse en ellos: procesos explicativos (orientados a la descripción de los fenómenos y a la explicitación de sus horizontes de sentido); procesos interpretativos (encaminados a la apropiación reflexiva y crítica del conocimiento); y procesos prospectivos (dirigidos a la generación de impacto en los fenómenos y en el sujeto cognoscente). En consecuencia, la tarea formativa que acontece en la Universidad

se encaminará al desarrollo de competencias que hagan posible la estructuración de estos procesos del conocer humano.

Desde esta concepción, la formación humanística se convierte en un vehículo para fortalecer dimensiones invariantes de la Universidad contenidas en el PEB (USB, 2007, pp. 68-72). A saber:

- *Universalidad del saber:* desde donde se asume una postura epistemológica y reconocimiento del saber mismo como proceso dinámico de construcción, lo cual es fundamental para la recreación del conocimiento.
- *Corporatividad del saber:* se reconoce el conocimiento como un proceso y producto de una acción comunitaria a través de diferentes épocas del desarrollo humano.
- *Autonomía del saber:* el compromiso de cada uno de los miembros de la comunidad bonaventuriana es cada vez mayor, pues el proyecto educativo plantea la necesidad de asumir una postura autónoma que favorezca la capacidad de cognición y creación y una autonomía que realmente comprometa con la construcción de una mejor sociedad.

Consecuente con esta mirada, la Universidad de San Buenaventura precisa:

- La búsqueda del saber a partir del contacto cognoscitivo y dinámico con su entorno.
- El reconocimiento del saber científico, entendido como riguroso, metódico, sistemático y consciente de su naturaleza y de los métodos que emplee.
- El conocimiento como un desarrollo y superación de lo meramente informativo que permite la formación integral de la persona.

En resumen, la investigación en la Universidad de San Buenaventura se desarrolla en concordancia con el humanismo cristiano y franciscano para orientador de los procesos formativos institucionales, para la edificación de una sociedad fundada en la centralidad de la persona, su promoción y dignificación, y se enmarca en los principios de corresponsabilidad, transparencia, e interdisciplinariedad (USB, 2010, p. 26; USB, 2020). En esta perspectiva la investigación científica según la Universidad de San Buenaventura (2021) busca “promover el sentido crítico y dar respuesta a los problemas de la sociedad, a la luz de la identidad y filosofía bonaventuriana” (p.15).

REFERENCIAS

- Cardona, C., Muñoz, D., Álvarez, J., & Velásquez, J. (2007). *La Paideia Franciscana: una mirada a la expansión humana*. Universidad de San Buenaventura seccional Medellín.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo, y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del hombre editores.
- Grondin, J. (2008). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Editorial Herder.
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. Sexta edición. McGraw Hill.
- Merino, A. (1982). *Humanismo Franciscano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Sotolongo, P.L., y Delgado, C.J. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: Hacia Unas Ciencias Sociales de Nuevo Tipo*. CLACSO.

- Orden Franciscana Menor. (2009). *Id y Enseñad. Directrices generales para la Educación Franciscana*. Curia generale de Fratti Minore.
- Universidad de San Buenaventura. (2021). *Proyecto Educativo Bonaventuriano PEB*. Editorial Bonaventuriana.
- Universidad de San Buenaventura. (2010). *Modelo pedagógico. Referentes conceptuales, lineamientos curriculares y de flexibilidad*. Universidad de San Buenaventura.
- Universidad de San Buenaventura. (2020). *Políticas corporativas 2016-2020*. Editorial Bonaventuriana.
- Van Dijk, T. (2005). *Estructuras y funciones del discurso*. 25ª edición actualizada. Siglo XXI editores.
- Van Dijk, T. (comp.) (2000). *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II: una introducción multidisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Van Dijk, T. (2011). *Sociedad y discurso*. Barcelona: Editorial Gedisa.



RELIGIOSIDAD Y MITO: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA EN PERSPECTIVA HERMENÉUTICA

Luis Alfredo Bohórquez-Caldera

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6037-7756>

Universidad de San Buenaventura, Colombia

RESUMEN

Este texto se construye sobre la indagación documental realizada en el marco de la investigación sobre las prácticas religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano. La investigación fue desarrollada en su totalidad en la Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena Colombia y vinculó una población de 421 jóvenes de cinco departamentos de la Costa Atlántica, en adelante, Costa Caribe. El análisis teórico que impulsó esta investigación pretende mostrar que la religión constituyó a través de la estructura del mito una herencia cultural que dejó su huella en la antropología, la ética y en una serie de concepciones morales concretas sobre el actuar humano en relación consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. En el mismo análisis se concibe que las dos nociones forman parte de lecturas y visiones religiosas sobre el pecado, sobre el bien y el mal. En este sentido, el uso teológico y catequético del mito no solo se limitó a delimitar fronteras entre lo sagrado y lo profano, sino que además generó un pensamiento mítico con la fuerza necesaria para crear estructuras y formas de organización social.

ABSTRACT

This text is based on the documentary research conducted in the framework of the investigation on the religious practices of young people in the Colombian Caribbean. The research was conducted entirely at the Universidad de San Buenaventura Cartagena Colombia and involved a population of 421 young people from five departments of the Atlantic Coast, hereinafter referred to as the Caribbean coast. The theoretical analysis that drove this research aims to show that religion was, through the structure of myth, a cultural heritage that left its mark on anthropology, ethics and a series of concrete moral conceptions about human behavior in relation to oneself, nature and God. In the same analysis, it is conceived that Myth and culture are two notions that are at the base of religious readings on sin, on good and evil. In this sense, the theological and catechetical use of myth not only limited itself to delimit boundaries between the sacred and the profane, but also generated a mythical thought with the necessary strength to create structures and forms of social organization.

Palabras clave: Religiosidad, Fenómeno religioso, Mítica, Cultura, Jóvenes.

INTRODUCCIÓN

El objetivo teórico de este texto presentar una perspectiva hermenéutica de la relación entre la religiosidad como sistema de creencias con el mito, asumiendo que ambos conceptos forman parte de los procesos que hicieron posible la configuración histórica de modos y expresiones culturales de los pueblos. Las dos nociones formaron parte del horizonte de sentido (no de los objetivos específicos) del proceso de análisis hermenéutico fenomenológico en este estudio. El mito religioso está tomado del libro del Génesis capítulo en el que se relata desde la tradición Yahvista “el pecado de Eva y Adán). Sobre este relato, Ricoeur (2001) construye una hermenéutica filosófica sobre el relato del pecado y la caída de Adán. Este relato bíblico leído desde Ricoeur (2001), abre una reflexión sobre una antropología del mal en perspectiva teológica. Además, este relato es uno de los textos más antiguos que se ha usado para construir una idea sobre el bien y el mal, y para mostrar los efectos teológicos del “pecado original” y su influencia en el comportamiento ético y moral de la persona. Es decir, el texto aborda cuestiones relativas una antropología del mal desde una perspectiva fenomenológica asumiendo como presupuesto analítico que este tipo de relatos están elementos de significación filosófica, teológica, religiosa antropológica, ética y moral. Estos significados por su naturaleza y diversidad han logrado ser apropiados de diferentes maneras a través del culto religioso, de prácticas culturales y rituales mítico-religiosos que hacen parte de legados o tradiciones culturales que han sido y son la base experiencial y epistémica de prácticas religiosas cuya vigencia hoy se pueden evidenciar en diversos aspectos asociados a la religiosidad de los jóvenes.

El marco teórico de este estudio se focalizó en las categorías cultura y religión. En este sentido, mito, religiosidad, cultura religiosa, fenómeno

y prácticas religiosas se asumen como un corpus categorías y conceptual, cuyo análisis se propone en tensión con las dos nociones categoriales que hacen de marco general. El estudio buscó comprender y explicar rasgos de las experiencias y las vivencias religiosas en los jóvenes en el Caribe colombiano. En los primeros hallazgos se constató que la adhesión a un credo religioso es un “acto” complejo de la voluntad. Sin embargo, con base en las evidencias recogidas, se considera que este “acto” hace parte de una especie de “estatus” en el que los jóvenes se constituyen como sujetos sociales, es decir, en la mayoría de los casos, para ellos creer es una cuestión indiscutiblemente de carácter social y no religiosa. Es decir, creer no es solo una cuestión religiosa, sino que comporta una serie compleja de normas, lenguaje y mecanismos que hacen posibles formas de organización social. Ahora bien, indagando sobre otras cuestiones específicas que hacen parte de la estructura del hecho religioso, se encontró también que la vivencia de la religión en los jóvenes tiene un sustrato multidimensional. Me explico, el acto de creer tiene que ver con un conjunto de tradiciones, pero también con unos procesos de configuración de la subjetividad. En lo que corresponde a las creencias religiosas y las manifestaciones de piedad, sin duda es la cultura la que permea los elementos más importantes. En el acto de creer, desde los substratos de la cultura, se conjugan cuestiones fundamentales de tipo ético, moral, teológicas, filosóficas y antropológicas. Dentro de todas ellas, hay un aspecto transversal que llama poderosamente la atención y es la cuestión de la finitud y la infinitud en la perspectiva del sujeto creyente.

Sin embargo, al indagar sobre las creencias de los jóvenes se encontró que al interrogarlos sobre este aspecto ellos responden sin oponer mayor resistencia; ahora bien, cuando las preguntas recaban sobre cuáles son las motivaciones esenciales que están a la base en profundidad teológica de

sus creencias, las respuestas de ellos ya no son fluidas y expeditas como en el caso anterior; con ello, se pone en evidencia que, por ejemplo, hay constructos como “infinitud” y “finitud” que denotan divergencias respecto de cómo son concebidas en el conjunto de sus creencias religiosas. Lo mismo ocurre con las ideas de “bien” y “mal”. Sobre estas dos nociones en particular, ellos creen (en perspectiva religiosa) pero no logran explicar o sustentar una postura causal sobre el destino del hombre distinta a la que se lee textualmente del Capítulo 3 del relato del Libro del Génesis. En este sentido, se sospecha que la finitud conectada con las ideas de bien y de mal representa una preocupación elemental sobre la condición terrenal del hombre. Y que en todo ello hay un elemento que configura y reconfigura las posibilidades de comprensión del proceso de adhesión a un credo desde la percepción de la condición finita del ser creyente.

En esta medida, la idea de finitud, por ejemplo, aparece fuertemente conectada con la explicación del origen del mal desde la estructura del mito. Por este motivo, a continuación, se presenta un balance sobre la cuestión del mal, desde las preguntas: *¿Qué elementos del mito adámico se vinculan con la comprensión del fenómeno religioso en una perspectiva hermenéutica? ¿Cuáles son los marcos de reflexividad que se deducen del análisis de la estructura enunciativa y de significación del mito adámico?* Estas preguntas son el horizonte analítico desde el cual se intentará mostrar, desde una perspectiva cultural, que el mito religioso es al mismo tiempo un tipo de lenguaje, una teoría, un simbolismo, una tradición, un discurso, una experiencia, y una forma de comprender realidades fundamentales del ser humano. Por este motivo, se consideró que existen conexiones entre el este concepto con ideas que tiene fuerte incidencia en las creencias religiosas como son: mal, finitud, pecado, caída, muerte, extravío, pureza, perdón, entre otras. En

esta perspectiva estas ideas también fueron claves para la normalización del fenómeno religioso y el sistema de creencias religiosas.

En la estructura del mito religioso la idea del mal hace parte de su núcleo comprensivo e interpretativo. Esto se explica porque, a su vez, este concepto hace parte de los relatos sobre la génesis de la cultura occidental y de los relatos sobre la génesis del género humano. Entre estos, el relato religioso sobre la génesis del hombre y del mundo tiene una amplia relevancia. En este sentido, los mitos se localizan a la base de los relatos sobre la creación u origen del mundo y del hombre tiene como principal repercusión, que ellos permitieron ordenar y dar sentido a un conjunto de creencias que se constituyeron luego en sistemas religiosos. De este modo son la clave para explicar de qué manera la idea del mal se materializó como parte del desarrollo de rituales religiosos y como parte del discurso de las religiones.

Por su parte, las cosmogonías y las hierofanías, lo mismo que las antropogonías predominantes en el pensamiento occidental están preñadas de contenido y de simbolismo mítico (Eliade, 1973, 1998, 1999^a, 1999^b; Gertz, 2003). A través de los conceptos de mito y religión se logra explicar el sentido de la existencia humana y configuraron rituales y vivencias que históricamente fueron tomando la forma de creencias institucionalizadas. Sobre ambos conceptos se desarrollan prácticas sociales que se incorporaron en comunidades humanas que fueron capaces de dar forma de ritual religioso a dichas prácticas. Además, tanto las prácticas como los rituales, estos dos conceptos fueron la base para materializar personajes que representan y encarnan actitudes y comportamientos del ser humano que ejemplarizan virtudes y valores sociales desde los cuales, fue posible construir imágenes antropológicas del bien y del mal.

El mito religioso tiene implicaciones, además, con la construcción de una antropología del mal en perspectiva teológica. Esta imagen desde sus inicios fue asociada directamente con todas aquellas realidades humanas, cuyo contenido antropológico, ético y político remite al pecado, la caída, el castigo, el perdón, la reconciliación, la guerra, entre otros. Sin duda en este concepto hay una potencia teológica que implica entre otras cosas asignación de sentido y significado a la existencia a través de ideas, como ya se indicó antes, como la idea de bien y de mal que encontraron en la figura de personajes primordiales como Adán una forma de representar la identidad y el comportamiento de un personaje *dúplex*, como un “semi dios” y hombre; como una deidad, una transición entre lo finito y lo infinito. La estructura de significación del mito religioso fue utilizada para permear en la cultura occidental la idea del mal por ser esta una idea capaz de dar forma y existencia en el relato a un ente antropomórfico con una personalidad con libre albedrío que a la vez podía actuar y manifestarse de manera auténtica las normas y las prohibiciones de su entorno. En los actos deliberados de esta figura primordial está, según la estructura del mito religioso, el germen fundante del mal en la humanidad.

En suma, el texto constituye una perspectiva analítica sobre el relato de Adán en el *Génesis* y concebirlo como un mito bíblico y un mito religioso a la vez. Este relato colorido y lleno de contenido es un buen referente teórico para establecer relaciones y contrastes con algunas de las figuras sobresalientes en la mitología griega; por ejemplo, la figura del dios Ares, el cual se asocia una descendencia atravesada por la discordia y por la violencia. Ares, o Marte en la versión latina hace parte de los dioses olímpicos que en los relatos de la mitología conforman una estructura de significación en torno a la explicación y la comprensión del mal en la cultura occidental. Pero no solo Ares, también Cronos,

Zeus, Hera, los titanes y los gigantes en los relatos de la mitología griega comportan entidades que se comportaron de manera tal, que sus actos se asemejan a los de los humanos y son para estos últimos, un horizonte mítico para comprender el sentido del mal, del castigo, del perdón, y de la guerra. Esta misma conexión se establece con el relato del *Génesis*. En este sentido, este estudio consideró fundamental asociar la estructura de significación del mito con las prácticas y con las vivencias religiosas de los jóvenes.

CONCEPTUALIZACIÓN Y ANÁLISIS

El mito y su estructura de significación

Hay tres presupuestos que ordenan este análisis hermenéutico. El primero es considerar que el mito tiene una gran función en la comprensión y en la apropiación del fenómeno religioso. El segundo, hay que considerar que este concepto complementa la estructura de significación de elementos esenciales de la religión. Y el tercero, proponer un análisis hermenéutico fenomenológico la religión está permeada por el mito y viceversa. Por este motivo, a continuación, se presentan una serie de elementos y nociones que amplían estos tres presupuestos.

El mito es una historia de carácter sagrado, que sirve para explicar la idea de origen, inicio o comienzo, tanto del humano como de las cosas que existen en el entorno geográfico natural. Un mito es un relato elaborado para cohesionar y fundamentar las creencias de una comunidad. Los mitos hacen alusión a un tiempo y de una historia donde sucedieron acontecimientos importantes. Los mitos se refieren al tiempo y a la historia de los ancestros, al tiempo y a la historia de las divinidades, y al tiempo y a la historia del comienzo de las cosas. Por

tanto, ellos son la base de la interpretación de las culturas primitivas. Según Eliade (1996) es el relato de una historia sagrada, es decir, de un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio* (p. 84). Aristóteles relaciona la imitación de las acciones mejores con el mito, concretamente, “el mythos constituye la imitación de las acciones” (Ricoeur, 2001, p. 55). También Ricoeur (2001) considera (haciendo una lectura de *La Poética* de Aristóteles) que “El mythos tiene así un eco en la discursividad de la acción, del carácter y de los pensamientos” (Ricoeur, 2001, p. 55). En esta medida se puede pensar que ellos contienen un tipo particular de lenguaje que representa acciones y pensamientos humanos es susceptible de mimesis.

Varios estudios afirman que no hay analogía entre mito y ficción, es decir, no son lo mismo (Lundgren, 2017). Que más bien se trata de dos tipos de abstracción usadas para crear objetos e ideas en función de un contenido de significación. Los mitos están conformados por los contenidos sensibles e intuitivos que permiten la construcción de ideas sobre el mundo sobre el hombre y sobre las cosas sagradas. En los estudios realizados por Christias (2015) y McDowell (2008) se analiza que el mito es ante todo un contenido intuitivo (Sellars, 1978) capaz de revelar la estructura categorial del mundo. Esta estructura del mundo se construye de manera intuitiva y no debido a las cualidades intelectuales racionales de los seres humanos. Por su parte, McDowell (2008) en su análisis que estos se centran en demostrar que la construcción subjetiva del mundo requiere de lo que él llama las cualidades secundarias que tienen que ver con el contenido empírico del conocimiento.

Lo anterior indica que los mitos aportan a la cultura una serie de simbolismos que se relacionan con las vivencias cotidianas de las personas y de las comunidades. Al mismo tiempo, ellos representan

una serie de significados que se proyectan en las experiencias de las personas. De esta manera las acciones sociales se conectan con un contenido simbólico el cual, mediante los ritos y el sistema de creencias, se replica y se refleja en la cotidianidad, es decir, se repiten en el tiempo en un lugar y en pueblo determinado. Hay una repetición de los actos a partir del contenido simbólico que busca develar un conjunto de intenciones individuales y colectivas. Tales intenciones son trascendentales desde el punto de vista social, porque naturalmente hacen referencia al significado del simbolismo religioso. Este tipo de relatos también representan un conjunto de experiencias (vivencias) cotidianas que se soportan en el discurso hablado. En él se insertan unos correlatos que se asemejan a lo que Ricoeur llama los *tropos*, es decir, las figuras del lenguaje, las figuras que están presentes en el discurso (Ricoeur, 2000, p. 22). En esta medida son un lenguaje y un simbolismo a la vez, así como significado e imitación.

En la perspectiva de Ricoeur (con sustento en Aristóteles) hay relaciones estrechas entre las nociones de “*mythos*” y “*mimesis*” desde la cual es posible admitir la existencia de lenguajes con sentido. Este, a su vez, funciona como acción imitativa, y como una estructura de significación capaz de construir o deconstruir un orden social normado; y capaz de representar un conjunto de principios y valores intrínsecos en una estructura de contenido sociocultural, concretamente, en una estructura de contenido religioso. Para ambos autores *mythos* es a la vez *mimesis*. En Aristóteles, el término *mimesis* se refiere a las operaciones artificiales del hombre de imitar. La *mimesis* es una tendencia humana a imitar o reproducir imitativamente. Aristóteles usó el término en el contexto de su discurso sobre la poética en cuanto técnica. Ricoeur sustrae los términos de Aristóteles para argumentar sobre “el lugar poético de la lexis”. Pero es Ricoeur (2001) uno de los autores interesados en

profundizar sobre esta idea aristotélica, a partir de la cual, va a concluir que la construcción del mito constituye la *mimesis* (p. 59). En otros análisis sobre la misma idea, se constata que Aristóteles en *La poética* va a indicar que “*mimesis* significa conjuntamente reproducción imitativa, es decir, una síntesis de acciones artificiales y artísticas”².

En este orden de ideas, el relato “*mythos*” es artífice de *mimesis*; y la *mimesis*, es base del *ethos*. El primer rasgo axiológico de la *mimesis* muestra la fuerza del simbolismo en conexión con la imitación de lo (bueno) que ocurre en lo cotidiano. Este hecho se patentó en la relación aristotélica entre imitación, tragedia y comedia. En esta tríada, el hombre puede imitar acciones de hombres reales y de hombres ficticios siempre y cuando el contenido de lo imitado se traduzca en algún tipo de bien para la comunidad. Las acciones pueden ser de hombres superiores o de hombres inferiores. Porque imitar es hacer propio un acto o una cualidad de un sujeto cualquiera a quien he constituido objeto de *mimesis*, es decir, de imitación. Las acciones humanas que constituyen la *mimesis* son susceptibles de interpretación y de comprensión. La *mimesis* se centra en “el otro” y en “lo otro” como posibilidad de apropiación, y en la medida en que “el otro” y “lo otro” sean apropiados en la práctica de la cultura, e interpretados mediante sus códigos lingüísticos, en esa medida puede ser explicado y replicado por la cultura.

El mito adámico

El relato del Génesis sobre la creación del hombre es, según lo analiza Ricoeur (2002), el relato de la caída y de la falibilidad del hombre, y

2 La referencia a *La Poética* de Aristóteles está tomada de la traducción de GARCÍA BACCA, Juan David, realizada en Caracas por la editorial Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela, 1985. pp. 22-28.

también es, según él, capaz de explicar con su simbolismo el ingreso inicial del mal en la historia humana. Es importante resaltar al inicio de este análisis que en la lógica de tradicionista bíblico el relato sobre *los orígenes de los cielos y la tierra* (Génesis 2, 4), antecede al relato sobre la caída. Es decir, la tradición Yahvista deja entrever ya la idea de un cielo y una tierra como dos realidades distintas respecto de la comprensión de lo divino y lo humano y en este sentido, son dos realidades que amplían su diferencia ontológica luego de la caída de Adán. Por ello, no es menos importante pensar que estas dos ideas van a ser protagonistas en relación con la dimensión teológica del hombre y sobre las maneras de construir una explicación sobre el origen del mal.

El relato del Génesis es clave en cuanto contiene la representación del pecado original cometido por Adán y Eva en el paraíso terrenal a causa de la incitación de la serpiente. Este hecho desencadenó la ira de Dios y la consecuente expulsión del paraíso, no sin antes imponerle a cada actor que participó en la causa de la caída, un castigo primordial ejemplarizante. En vista de lo extenso del relato, el análisis a continuación tomará algunos fragmentos del texto donde se identificaron unos verbos y unos términos que a continuación van a ser analizados como parte del proceso hermenéutico que busca develar una antropología, y con ello mostrar también que esta estructura hace parte del hecho religioso.

El ***primer elemento*** por destacar tiene que ver con un término que va a cambiar la índole ética y moral en las relaciones tanto del hombre primordial, como de todo el género humano. Se trata del término **enemistad**. El relato del Génesis indica lo siguiente:

Génesis, 3,15: Y enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ella te herirá la cabeza y tú le herirás el talón. (Texto en versión de la Biblia de Jerusalén).

Génesis, 3,15: *Ve'eyvá asit beynejá uveyn ha'ishaáh uveyn zar'ajáh uveyn zar'ah ju yeshufeja rosh ve'atá teshufenu akev.* (Texto en versión de la Misnah judía).

El análisis de concordancia de los términos pone en evidencia lo siguiente:

Se observa que en el contexto de significación de la palabra original que usada en el relato proviene del hebreo y es un sustantivo femenino. La tipografía es: **בְּהִיָּא**. Y se pronuncia “ay-baw” o “ebah” y cuya traducción más usual es enemistad, “enmity”; pero también remite en otros significados como “Discordia”, “conflicto”, “disgusto”. La misma palabra **בְּהִיָּא** tiene como primer significado y el más importante la idea de enemistad, la cual es usada en el contexto del Antiguo Testamento por primera vez en *Génesis*, 3,15 para significar la nueva relación entre la mujer con la serpiente también se usa para indicar o significar el comportamiento de “hostilidad” en una persona. Este es el caso de *Ezequiel* 35, 5 y 25,15. El mismo término reconfigura su sentido en el libro de los *Números* (35, 21), en donde es utilizado para “enemistad” entre los hombres. Pero, también en el *Antiguo Testamento* la misma palabra es usada para significar “enemistad” ya no entre las personas sino entre los pueblos. Se observa en este contexto que el término se desplaza de un lugar de sentido a otro: del acto individual, representado en Eva, al acto colectivo, que luego va a representar a todos los pueblos, a todas las naciones de la Tierra y a todo el género humano.

Así mismo, se observa que el término בְּהִיָּא tiene un uso frecuente en la Biblia, pero que el sentido de este depende de las traducciones de este. El término בְּהִיָּא se usa por lo menos en 340 ocasiones. Y en el contexto próximo del relato del sobre el pecado y la caída aparece cinco (5) veces, lo cual es sustento suficiente para afirmar que se trata de un término con potencia exegética y hermenéutica en la estructura de significación del relato bíblico. Génesis 3,15 contiene elementos de tipo antropológico, ético, y moral. También es la base para una comprensión histórica de ideas como el mal, la maldad, daño, pelea, ruptura, el pecado, el castigo, la caída.

El análisis interpretativo a los elementos sustraídos del fragmento bíblico da cuenta de lo siguiente:

- Que el relato concede una relevancia ética al acto humano. Un único acto, deliberado, que desencadenó una herencia trágica para la humanidad: el pecado original.
- Que los verbos del relato son: *ver, escuchar, comer, hacer*, y ellos prefiguran ya un planteamiento claro de una teoría moral; concretamente, moral teológica.
- Que los términos se ordenan a acciones y eventos que dan relevancia a la estructura de las relaciones humanas, o si se quiere, a la estructura de las acciones.

Estos elementos son ya una primera evidencia sobre la mera cómo el relato sobre el pecado reviste un simbolismo particular carado de una singular complejidad. Para incluir otros elementos textuales y contextuales tomados del mismo relato el análisis se en los siguientes términos: *enemistad, mujer y serpiente*. El texto citado a continuación fue tomado textualmente de una versión hebrea de acceso abierto.

Génesis 3, 15: שָׂאֵר לְפִיזִשׁ אִנָּה תִּעָרַו וְיִבֹּן לְעֶרְוָו וְיִבֹּן לְשָׂאָה וְיִבֹּן לְיִגְבִּי תִּלְשָׁא / תִּבְיָאָן (3)
וְנִפְיִשֶׁת תִּתְאַן

Tabla 6. Análisis del contexto discursivo (enemistad -mujer-serpiente) en Génesis 3.15

Hebreo	Pronunciación	Morfología	Traducción Biblia de Jerusalén	Contexto discursivo
בְּהִיָּא	wə-’ê-bāh	Sustantivo: Enemistad	“Y enemistad pondré...”	Castigo (a ella)
הַשָּׂאָה	hā-’iš-šāh	Sustantivo: Mujer	“la mujer”	Sujeto frágil, vulnerable
וּבֵין	ū-bên	Preposición: entre	“entre ti...entre tú linaje”	Caracterización de un tipo de relación

Fuente: Elaboración propia (2021).

En el análisis lingüístico de la estructura enunciativa sobre los elementos seleccionados del relato bíblico tal como se muestra en la gráfica anterior, y teniendo en cuenta además la manera como se dispone el relato, se observa el uso reiterado de los siguientes términos “*Mujer*”, הַשָּׂאָה (iš šāh), “*serpiente*”, con un uso intencionado de la preposición “*entre*” (Between), en hebreo וּבֵין (ū bîn). El uso de estos términos indica entre otras cosas que, en el relato, Yahvé le asignó a la mujer la condición de asumir la carga semántica, o si se quiere, la condición de posibilidad para representar y significar desde un ser distinto a Dios (sacro) y a la serpiente (profano), el concepto “enemistad”. Hay que advertir que hasta ese momento la idea de enemistad no tenía ninguna connotación

3 El texto fue tomado de: <https://bibliaparalela.com>, y el sombreado no es parte del texto original sino una forma de resaltar los elementos específicos que fueron seleccionados para este análisis.

antropológica. Por ello, frente a esta situación es valioso cualquier esfuerzo por comprender el sentido profundo de lo que sucedió en ese hecho y ver cómo abre la posibilidad de responder cuestiones como: ¿por qué no se usó este término enemistad asociado a la figura de Adán? Es decir, ¿Por qué no fue el hombre el encargado o el responsable de enemistarse con la serpiente? La verdad no lo sabemos.

Un rasgo lingüístico interesante en este hecho tiene que ver con que la palabra *enemistad*, coincide en género con la palabra mujer: ambas son femeninas. Pero se advierte ya, o se sospecha, que la enemistad no es solo una cuestión entre la mujer y la serpiente, sino que va a configurar una realidad mucho más compleja entre la “descendencia” de la mujer y con los roles sociales de la mujer. No hay duda de que la serpiente está ahí en el relato porque ella prefigura la idea de mal o diablo. Esta es una figura con grades atributos, tantos que en algunos contextos se le consideró como una deidad, o un ídolo. Algunos de sus atributos son la capacidad de seducir, la inteligencia, la inmortalidad, la prudencia, la agudeza de olfato y de visión. Para el caso de la idea de mujer, se trató de mostrar que solo ella es artífice de la fecundidad para generar prole, es decir, lo que pase con la mujer automáticamente en este contexto, quedará remitido como herencia a su descendencia, y con ello, a toda la génesis humana por generaciones. Por este motivo, se admite que el significado del relato bíblico tiene alcances y repercusiones antropológicas y culturales.

La pregunta entonces es: ¿cómo entender la *enemistad* como parte de los castigos impuesto por causa de la “*caída*”? En consecuencia, con este contexto simbólico, una primera significación indica que la enemistad es una realidad que impacta profundamente en el esquema relacional humano. Por este motivo el escritor sagrado quiere asegurarse de usar

de manera reiterada la preposición “*entre*”. El uso de este término indica que la enemistad es una condición consecuente con el hacer y con el ser de la naturaleza humana, que hay que recordar, está recién inaugurada en la creación. Lo paradójico del relato es que va a mostrar el ingreso súbito del mal y su sentido inicial: que el mal se convierte desde entonces una experiencia negativa; aquello que causa el traspie y la caída.

El *segundo elemento*, lo caracterizan los verbos que se destacan del texto bíblico que fue tomado para este análisis, se seleccionaron los verbos “hacer”, y “escuchar”, pensando que ellos ayudan a comprender la estructura y el sentido del relato. En el versículo 14 del relato se lee lo siguiente: “Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: *«Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias...»*”. Frente a la magnitud y el alcance de la sentencia, la pregunta hermenéutica es obvia, pero ¿qué fue lo que “hizo” la serpiente para merecer semejante castigo? Retomando el relato, en el mismo texto se descubre que la inteligencia atribuida a la serpiente (por encima del resto de los animales) está en función de “seducir” a la mujer. Normalmente se puede pensar que el papel de la serpiente era hacer que Eva comiera del fruto prohibido. Pero no es así, lo realmente valioso en el relato es comprender que previo al acto de “comer” del fruto prohibido, lo que la serpiente logró con en Eva fue crear en ella la necesidad de realizar un acto interior de subversión, de rechazo o si se quiere, de ruptura, frente a los valores que habían sido establecidos para la convivencia en el Edén. Eva, antes que comer del fruto, va a necesitar transgredir el significado de lo que se le había establecido como bueno, y como malo. Todo esto que estamos tratando de explicar, el tradicionista (escritor del texto bíblico) lo simplificó indicando en el relato del Génesis que ella, la mujer, “vio”. De donde *Ver*: אָרָה (Heb. Wa. tere), como se muestra en la traducción de la Biblia

de Jerusalén: “Y **viese** la mujer que el árbol era bueno para comer...” (Génesis, 3,6), representa una cuestión existencial, la deliberación interior, que, en definitiva, desde el punto de vista antropológico y ético, es el acto esencial porque es un acto que justifica lo que posteriormente ocurrió, es decir, acometer el acto de comer del fruto prohibido.

En este orden de ideas, “ver” no es otra cosa que el acto en el que la mujer se muestra libre en su pureza. Es el acto que conecta el sentido moral del hecho porque se ancla en la función de la conciencia moral y porque, además, devela las condiciones a que se enfrenta todo ser humano ante la posibilidad de lo que debe o no hacer, o cuando está obligado a decidir trasgrediendo algo que es tenido como valioso y definitivo. Así las cosas, el valor de acto de “comer” no reside en sí mismo en tanto que se trata de una función indispensable que no es objeto de prohibición. Comer muestra a la mujer en su estado humano natural. Sin embargo, el “ver” la devela como el ser consciente, despierto, inteligente, deliberado, con uso de razón y autonomía. Curiosamente, estos son los rasgos sintonizan con la figura de la serpiente. La conciencia de la mujer sobre el bien y el mal surge cuando la serpiente, que como ya se indicó simboliza el mal, irrumpe en el espacio sagrado. Que es a su vez una espacio relacional y dialógico. Dicha perturbación del orden establecido por el Creador es fruto entonces de la inteligencia, o si se quiere, de haber usado con fines deliberados y determinados el conocimiento sobre el bien y el mal que Dios había simbolizado en el árbol del paraíso terrenal. En esta medida, lo que ella “vio” como mujer, traspasa la idea de ver con los ojos humanos, y se instala en las facultades del pensamiento y de la ciencia. En el caso concreto, la conciencia moral.

El fragmento del relato seleccionado, en la versión hebrea, presenta los elementos de este análisis en el siguiente orden:

גִּנְעָה דְּמַחֲנֵנּוּ מִיִּנְיַעֵל אוֹה־הַנֹּאֶת יָכֹן לְכַאֲמֵל יִלְעָה בֹּט יֵכ הָשָׂאָה אֶרְתּוֹ
(⁴) וְנָתַתּוּ לְכַאֲתוֹ וְיִרְפֹּם תִּקְתּוּ לִכְשֶׁהָל

Tabla 7. Análisis del contexto discursivo en relación con la figura de la mujer en Génesis 3.6

Hebreo	Pronunciación	Morfología	Traducción Biblia de Jerusalén	Contexto discursivo
אֶרְתּוֹ	wat-tê-re	Verbo: Ver	“Y como viese...”	Viese (ella)
הָשָׂאָה	hā-’iš-šāh	Sustantivo: Mujer	“la mujer”	Sujeto frágil, vulnerable
מִיִּנְיַעֵל	lā-’ê-na-yim,	Nombre: Ojos	“apetecible a la vista”	Sentidos, sensibilidad

Fuente: Elaboración propia (2021).

Además de lo dicho anteriormente, llama la atención que el verbo “ver” tiene en la teología bíblica una condición antropológica singular que se relaciona con la pureza, con el estado más prístino de ser. El “ver” alude a la capacidad discernimiento en toda su potencia, es por ello por lo que este verbo va a funcionar como un referente de una lectura moral que normalmente se ha asociado a relatos como el de la Anunciación del ángel a María, quien, ante la paradoja del anuncio, respondió con firmeza, que no ha “visto” varón (Lucas 1, 26-38). En este relato que es del Nuevo Testamento, la acción de “ver” conserva la misma relación con el acto de hacer reconocimiento de la realidad interior y existencial del ser. Con este significado el mismo término se aplica en el contexto de los discípulos de Emaús según el relato del Evangelio de San Lucas (Lucas 24, 13-35) a quienes, luego de “ver” el gesto de partir el pan, que

4 El texto fue tomado de: <https://bibliaparalela.com>, y el sombreado no es parte del texto original sino para indicar los elementos específicos que fueron seleccionados para el análisis hermenéutico.

hizo el mismo hombre que había hecho camino con ellos todo el día. Dice el texto que tras el gesto de partir el pan se les abrieron los ojos e hicieron el “reconocimiento” de quién era en realidad el acompañante que había caminado con ellos.

Retomando el verbo “ver” es importante recalcar su importancia en orden a que es la idea que prepara el espacio para que se realice acción en la que se configura el pecado según se ha entendido hasta ahora: el acto de *comer*. Contrario a este modo de entender, este análisis hermenéutico propone otra posibilidad de significación. Lo que implicó la caída no coincide necesariamente con el sentido que se ha atribuido al acto que produjo el pecado y con ello la caída: “*comer*” el fruto prohibido. Más bien, es factible que el juicio de Dios no se desencadenó sobre la acción de comer, sino sobre el “ver”. Precisamente porque el escritor sagrado quiso mostrar que lo más importante no era el acto como tal, sino lo que la mujer “vio” (en su interior, o en su discernimiento moral) que podía producir en ella realizar o no ese acto en concreto. Si se asume que esta circunstancia es coherente y convincente, entonces el significado antropológico de la acción de “comer” del fruto pasa a un segundo lugar. Y la gravedad del acto, desde el punto de vista moral y teológica tiene que ver con lo que sucede antes, es decir, con lo que ella (la mujer) fue capaz de discernir en términos de bien y de mal frente a lo que le estaba prohibido hacer como habitante del paraíso.

Lo anterior nos lleva a pensar que, en el esquema de las relaciones entre el hombre con Dios, lo que el género humano, en la persona de Eva fue capaz de “ver” desde su condición de sujeto finito, desde su naturaleza terrenal antes de la trasgresión, va a ser definitivo y muy importante. En el acto de “ver” interior, y desde el inferior existencial,

se desarrolla el proceso de deliberación interior y se asume el costo o las consecuencias del acto que todavía no se ha cometido, pero que se admite será cometido en cualquier momento. Deliberar es valorar ética y moralmente hablando y determinar en qué medida es posible o no acometer un acto que implica de suyo una transgresión. En este orden de ideas, se comprende que el castigo primordial recae sobre la naturaleza de la mujer, quién fue inicialmente la que “vio”, distinto al hombre, a quien se le juzgó por un acto distinto. Adán fue juzgado concretamente no por comer, sino por “escuchar” a Eva. En ambos casos, tanto la humanidad de la mujer como de la naturaleza de la serpiente, distinto a como ocurrió con el hombre, quedaron radicalmente transformadas por un mismo acto cometido. Hay que anotar que, como consecuencia del castigo, la serpiente desde entonces se arrastrará de por vida sobre su vientre, y la mujer sufrirá fuertes dolores de parto (Génesis, 3, 14). En cambio, el hombre simplemente adoptará un rol distinto respecto del plan inicial de la creación.

Se analiza también que el verbo “ver”, hace desde el punto de vista del juicio moral, el preámbulo que justifica la intención de un acto posterior. En el contexto próximo del relato debe entenderse que el verbo “comer” no tiene connotación moral. Tiene más bien fuertes connotaciones teológicas y antropológicas. En cambio, si connota una circunstancia moral el acto de “ver” porque es una acción que se castiga. Varios ejemplos hay en la Biblia, uno de ellos puede leerse más adelante en Génesis capítulo 19, verso 16: *“Pero la mujer de Lot, que iba tras él, miró hacia atrás y se convirtió en una columna de sal”*. El acto de mirar hacia atrás confluye en el ver. La mujer vio con ojos de duda lo que Yahveh había dicho sobre el conocimiento del bien y del mal. En la mujer de Lot mirar hacia atrás también representa la condición vacilante del ser humano, la duda, la incertidumbre frete

a lo que ocurre. La duda configura el objeto del acto que provocó la proposición de la serpiente.

Pero en el relato del Génesis, fue ella (la serpiente) la encargada en preguntar a la mujer sobre si Dios había dicho realmente lo que pasaría si se comía del fruto del árbol prohibido. En este contexto “ver” equivale a dudar. Esta circunstancia dará lugar al proceso de deliberación en la cual, la acción y la intención al verbo “ver”, sostienen moralmente lo acometido luego conscientemente, “comer” del fruto prohibido. Es decir, la mujer comió porque dudó de la prohibición que se le había hecho. Es por ello por lo que, en el tiempo mítico, la caída, como indica Ricoeur (2002), sucede en un único instante en el que se creó la “discontinuidad”, la “ruptura” con el tiempo de la creación. Como queriendo decir que, en “un instante”, el hombre dejó de ser lo que era; y de allí en adelante, se situó en otra condición y en otra realidad de acuerdo con lo que Yahveh le había conferido el tiempo sagrado de la creación primordial.

Ahora bien, la trasgresión del hombre es distinta. Así se constata en el relato mediante el uso del verbo “escuchar” (shámata). El relato del Génesis, verso 17, se dice: “Al hombre le dijo: «Por haber escuchado שָׁמָא תָא:(šāma ‘tā) la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa”. Nótese que, a diferencia de la mujer, quién “vio” antes de comer, el hombre “escuchó” antes de cometer el mismo acto. Así pues, ¿qué representa en la estructura del relato el cambio de los verbos que hacen de antesala al acto “pecaminoso”? ¿Qué es lo que se infiere desde el tiempo y desde el relato sobre el pecad y la caída cuando se intenta explicar por qué sobre el mismo acto a la mujer se le reprocha una cosa y al hombre otra? O si se quiere, ¿qué puede entenderse desde

el punto de vista antropológico, teológico y ético sobre el sentido de ver, escuchar y comer? Dado que no es fácil aventurar una respuesta, indicaremos a continuación algunas ideas.

En la tradición judeocristiana tiene una profunda significación la expresión “*Escucha, oh, Israel*” (Deuteronomio, 6, 4) con la cual, se representa la fe del pueblo, la firma ante la alianza, la actitud del que sigue al su Dios con “todo el corazón” y con “toda el alma”. La misma expresión שָׁמָעַ (šāma ‘tā) “escucha” es en realidad un clamor que resuena en todo el Antiguo Testamento, y con frecuencia se asocia a la ruptura del hombre con Dios por causa de los ídolos y la infidelidad.

En este contexto, el verbo “escuchar” no es simplemente oír, o atender un contenido auditivo cualquiera que sea. En el relato, el verbo “escuchar” es importante porque refiere a la memoria, a la fidelidad de lo dicho, a la adhesión incondicional a la promesa, por eso, aquí la gravedad del acto, y así se indica en la imposición del castigo al hombre, Yahveh le recuerda al hombre que “te castigo porque olvidaste la orden que te di” ... “no comerás de él (fruto prohibido)”. De aquí en adelante el acto de *escuchar* se convierte a la actitud individual y colectiva más importante en la experiencia teológica del pueblo de Israel. En esta perspectiva el pueblo de Dios es aquel que, a semejanza de un rebaño de ovejas, escuchan la voz de su pastor y le siguen. Representa a los creyentes que en medio de lo que ven en el mundo son capaces de escuchar, es decir, son capaces de mantener viva la alianza con su Dios como parte de una memoria colectiva.

Lo anterior indica que el mito contiene significados propios y determinantes que pueden traducirse en acciones sociales concretas. Estos significados se anclan en términos y expresiones como ver,

escuchar, enemistad, pecar, caer. Lo ocurrido ente Adán, Eva y la serpiente en el paraíso ha servido como base para pensar el mal y sus consecuencias antropológicas. También sirve para ilustrar hechos que son tenidos en cuenta como base para ordenar la moral y las costumbres. En ese orden de ideas, el contenido de significación del relato sirve para moldear el comportamiento humano en la medida en que se configura como principios axiológicos y antropológicos dentro de una herencia cultural.

Perspectiva antropológica

Cuando Ricoeur (2002) aborda el análisis de la caída de Adán se hace la siguiente pregunta: “¿Dónde buscar, en efecto, la precomprensión del hombre falible?” e inmediatamente indica como respuesta que en “*lo patético de la miseria*” (p, 24). Este elemento es un referente para indagar sobre la falibilidad, la finitud y la infinitud del ser humano dentro de las perspectivas del relato bíblico. Con ello se asume que el pecado de Adán contiene elementos hermenéuticos y exegéticos para analizar la idea de falibilidad asociado a la caída.

En este contexto de análisis, Ricoeur (2002) va a resaltar que la cuestión de la falibilidad, indica que el hombre en la comprensión del pecado se “haya expuesto” permanentemente a fallar (p. 21). La consecuencia ontológica de este hecho es que el hombre se debate permanentemente entre “el ser” y el “no-ser”; entre la plenitud, y la miseria; entre la existencia (presencia, compañía en el paraíso) y la nada (negación, soledad, abandono en el paraíso); entre el ángel y la bestia; entre la infinitud y la finitud. Concretamente, “su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y

todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (Ricoeur, 2002, p. 23). Por causa de la “caída” y por la fuerza del mal el ser del hombre se degrada a la condición terrena, y su naturaleza es arrastrada nuevamente al lugar originario, es decir, a “la nada de la que es extraído” (Ricoeur, 2002.p. 32). El hombre, a partir de entonces, es capaz de reconocer su finitud y hacer conciencia sobre la necesidad de experimentar lo infinito como un eterno retorno, como una condición de su existencia. Es decir, la existencia histórica y material del ser humano queda atravesada por la idea del mal acontecido en el “origen” (que prefigura la nada de la que Yahveh lo crea) y su existencia, se proyecta hacia un “fin” ontológico: recuperar su condición originaria, la que poseía antes de la caída en el paraíso. La consecuencia de esta autocomprensión es el reconocimiento de las características de su ser: débil y mortal.

En Ricoeur, la condición de falibilidad remite a la caída precisamente porque:

...la caída es una cesura a lo largo de toda la humanidad del hombre: todo -sexualidad y muerte, trabajo y civilización, cultura y ética- proceden a la vez de una naturaleza originaria perdida y, no obstante, siempre subyacente y de un mal que, no por ser radical, deja de ser menos contingente. (Ricoeur, 2002, p. 393)

Entre las cosas que más se destacan de la cita anterior de Ricoeur está la cuestión sobre que el mal actúa en, y a través de, la humanidad. Concretamente, que la génesis del mal tiene lugar en la historia de la humanidad porque hay un aprovechamiento de una condición inesperada del ser humano. Eso inesperado de la creación recién hecha es la debilidad y la fragilidad de su humanidad. Pero si se observa con mayor atención, estas dos realidades cumplen una función mediadora.

Es decir, son las que posibilitan la acción del mal. Se comprende entonces que el papel de la serpiente es precisamente incitar el acto tal vez con el consabido de que la naturaleza humana está regida o afectada por la debilidad y la fragilidad. Y es allí donde reside la inteligencia de la serpiente como una figura mítica. Porque el único que podía conocer el corazón humano hasta entonces era el mismo Dios, quien le había creado. El relato del génesis deja claro que la serpiente era el más astuto de todos los animales. Esto equivale a decir que representa el infinito malo. Es decir, la antítesis de Dios. Por ello, es este animal mítico el que representa la corrupción la naturaleza que Dios crea. Y se corrompe precisamente por las tres cosas que dan singularidad a los actos del hombre: la libertad, la debilidad y la fragilidad.

Mal y finitud

La finitud es una categoría estructurante de la conciencia religiosa. Por ello, es importante aclarar que la finitud tiene en la interpretación del pecado y la caída de Adán un doble aspecto de significación. Por un lado, está la finitud como expresión de la esencia ontológica del ser creado, y por el otro, la finitud en perspectiva dinámica, es decir, finitud como potencia del ser que puede participar de la infinitud divina. En este segundo aspecto, se comprende que “la infinitud es indicio de trascendencia de la finitud” (Ricoeur, 2002, p. 23). Así las cosas, la finitud se expresa como una gran paradoja humana. Porque era parte de la creación en el principio, pero que, por causas del extravío de la creación primordial en el Paraíso, ese acto único trastocó esa posibilidad para la ulterior dependencia. Por esta razón, es una necesidad para al hombre la posibilidad de alcanzar nuevamente la condición de infinitud. En este sentido, es que su vida está en permanente tensión con la infinitud como una especie de conciencia proyectiva.

El relato bíblico desde el punto de vista teológico y antropológico permitió reasignar un lugar para el hombre distinto al que Dios le había asignado. Tras la caída el hombre tendrá un hábitat y una morada definitivos. La Tierra como lugar para el hombre representa la finitud y a la vez la distancia de Dios.

En adelante lo terreno va a ser la antítesis de lo celestial. Esta condición le traslada al hombre la necesidad de retornar a la infinitud, es decir, reconciliarse con la divinidad con lo cual recuperará definitivamente su condición primordial. Es decir, el fin teológico de todas las cosas terrenales incluyendo al hombre es lograr la infinitud y, solo este hecho, es la condición para superar la temporalidad de su humanidad por causa del “daño, y la enemistad que produjo la ruptura y el distanciamiento. Sobre la condición antropológica de la finitud, Ricoeur (2002) considera que esta es la que determina el alcance del conocimiento del hombre sobre el mundo porque las cosas del mundo son una manifestación de lo que el cuerpo es capaz de mediar.

En este contexto, Ricoeur (2002) intenta explicar entre otras cosas el sentido de la finitud en el hombre y para ello parte por considerar que la condición de finitud tiene que ver con la condición de apertura al mundo del ser humano. Que esta apertura es la que le permite el conocimiento del mundo y de las cosas. La apertura es condición para el mundo material, y es apertura para todo lo que es considerado lo mundano en el mundo. Esto sucede precisamente porque la finitud como apertura se encuentra inscrita en el “papel de origen cero del cuerpo”. El “origen cero” en el tiempo mítico es una especie de “aquí” originario a partir del cual es posible explicar la existencia humana desde los límites de lo que existe después del aquel acto.

En el relato del *Génesis*, a diferencia de los relatos griegos, especialmente los mitos órficos, donde se usa la figura de los titanes o de los gigantes para explicar la naturaleza del mal, se muestra que el mal es resultado y no causa; es dependencia y no autonomía. El mal es el resultado del drama interior del hombre que se enfrenta a la posibilidad de una forma de existencia en la que sus actos se rigen por una libertad condicionada. Es resultado de la condición sensible y sintiente del hombre; es el resultado de las emociones y de los sentimientos morales como la simpatía, la empatía, el miedo, el deseo (Mancilla, 2010; Aleán Pico, 2014). En este sentido, la prohibición en el Edén tiene precisamente un alcance ético referido al acto de decidir desde el punto de vista antropológico. El acto de decidir en su pureza está referido a la cuestión moral, concretamente, del bien y del mal como no-trasgresión, como no dejarse seducir. Así que el hombre solo puede reconocer que hay un límite en la moralidad de sus actos porque da crédito y hace reconocimiento de una voluntad externa capaz de regular su forma de existencia. De no ser así, no habría diferencia entre el actuar de Dios y el actuar del hombre. La finitud es la limitación del acto en perspectiva antropológica. La finitud constriñe la libertad del acto y este hecho se hace patente en la sentencia “seréis como Dios” que en el texto del Génesis remite a la prohibición relacionada con el pecado de Adán y Eva.

Tenemos entonces que, en una perspectiva antropológica, según lo indica Ricoeur (2002) en la caída de Adán hay un rasgo etiológico que coloca el origen del mal en un antepasado que representa a todas las generaciones futuras. En este sentido, el acto único cometido por un único actor, Adán, se va a interpretar (en la estructura de significación del relato) como la caída de toda la humanidad. El descarrío de Adán es también el “descarrío” de todos los hombres, y esto debido al

rompimiento con el plan de vida que le había indicado su creador en el escenario de origen. De tal forma que, de ahí en adelante, toda la humanidad asumirá el mal como una mancha original.

Otro rasgo antropológico que devela el relato el sentido de lo “radical” en el origen del mal. Si se tiene en cuenta que en el contexto del relato la creación estaba recién inaugurada, resulta impensable que ya en la bondad de Dios como creador, el mal estuviese contenido las palabras que pronunció para crearlo todo. Es decir, no resulta coherente admitir que el mal hiciese parte de la misma palabra creadora del mundo, de las cosas y del hombre. Admitirlo indicaría que la naturaleza toda era corruptible ya desde el momento mismo en la que fue creada, y que el Creador habría condenado su obra al error porque fue incapaz de evitar que el mal formara parte constitutiva de su obra primordial. Desde luego que esto no era posible en la mente del tradicionista bíblico; solo es posible luego de leer el relato como una estructura de significación, con una estructura de sentido que enajena la condición primordial de hombre del paraíso y lo aleja del Ser supremo que le ha dado la existencia.

La radicalidad del acto de Adán en el paraíso es la que permite comprender que el mal no surgió en el hombre sino en la comprensión del comienzo del hombre mismo. Y es en la explicación del comienzo de su tiempo (tiempo mítico). En este comienzo el hombre se enfrentó a la radicalidad de su elección sobre lo que podía querer y lo que no debía hacer. Dicho de otra manera, el hombre, en su estado de inocencia, se enfrentó radicalmente a la posibilidad inapelable de la falibilidad y por ello, este acto marcará definitivamente su historia y la de toda la humanidad. Entonces el mito es una narración construida para explicar además “como un acontecimiento el paso

de la inocencia al pecado” (Ricoeur, 2002, p. 379), y para dar a entender la secuencialidad de los actos que representan el significado del distanciamiento de la creatura primordial de su creador. La separación es de igual manera un acto radical e inesperado, pues es impensable que tal situación, ya estuviese en la mente de Dios. Su sentido etiológico devela que el hombre fue creado para el bien; y, sin embargo, el desacierto que subyace en su libre albedrío lo condenó definitivamente a la fragilidad, a la debilidad, a aceptar que el mal le enrostra su finitud.

Queda claro entonces que en el relato hay una conexión entre la condición de finitud y el origen del mal. Y esa conexión tiene como centro el hombre, sus actos y su voluntad. En el relato de la caída la creatura representa el actuar finito y es por eso por lo que en la humanidad el mal encuentra una oportunidad para emerger en la historia. Desde entonces, el mal está en la historia humana, “el infinitamente malo del deseo humano —el siempre otro, el siempre más— que impulsa al movimiento de las civilizaciones, el apetito de placer, de posesión, de poder, de conocimiento, parece construir a la realidad humana” (Ricoeur, 2002, p. 397). A partir de este acto que destruyó la inocencia del hombre, “la historia humana está llevada al infinito por sus ídolos” (Ricoeur, 2002, p. 397).

Con el análisis de la estructura de significación del relato se logra comprender que la historia humana está dominada por la acción deliberada de los ídolos que lo incitan al mal. En esta medida, actuar el mal no es otra cosa que un acto de provocación que proviene de los mismos deseos y sentimientos que motivaron la caída de Adán y de Eva en el paraíso terrenal.

Finitud y tiempo mítico

En el tiempo mítico, “luego” de la caída o del descarrío, se inauguró el tiempo de la desnudez del ser humano. Que no es otra cosa que el despido de su lecho paternal, y la remisión a una circunstancia de castigo. El relato sobre la caída rompe con el tiempo en el que el hombre fue creado, y lo traslada a un tiempo en el que el hombre reconoce la acción del mal y la distancia existencial que se ha generado entre él, en tanto creatura con Dios su creador. En el tiempo mítico entendido como el conjunto de circunstancias temporales en las que sucedieron los hechos en un marco espacial mítico llamado paraíso terrenal en el texto del *Génesis*, tanto la mujer como el hombre, son inducidos por una figura que encarna y representa el mal. Por este motivo, una de las funciones del escritor sagrado fue presentar el mal usando la figura de un ser “otro”, extraño, no humano, dando a entender además que el mal proviene de un ser contrapuesto al hombre. Busca mostrar también que ese ser (la serpiente) que a través de la historia se ha leído como una figura “diabólica”, es la máxima representación del mal. En este orden de ideas, el mito logra construir una separación del tiempo: un tiempo en el que la creación fue inaugurada, donde no hay evidencia de la acción del mal, aunque el creador mismo aclara que él está ahí representado en el fruto prohibido. Y un tiempo (otro) en el que el pecado primero cambió radicalmente la historia del hombre. Construye también un arquetipo del consecuencialismo moral y ético, en tanto que usa de la idea de pecado para indicar los efectos de este en la creación primordial, y porque además va a ser considerada como herencia de toda la humanidad como una mancha originaria de la que ningún hombre pudo escapar. Por si fuera poco, devela la “catástrofe de lo creado... donde la maldad originaria se separa de la bondad originaria” (Ricoeur, 2002, p. 384). Así las cosas, su estructura da cuenta que a partir de

entonces “Dios es causa de todo lo que es bueno y el hombre, de todo lo que es vano” (Ricoeur, 2002, p. 384).

Como resultado de este análisis, es importante indicar también que la transformación del tiempo en la estructura del mito tiene varios sentidos, una de ellas, tiene que ver con mostrar los sentimientos de Dios frente a la caída del hombre. El relato del *Génesis* 3 muestra a Dios encolerizado por lo ocurrido y motivado a dictar un castigo sobre cada uno de los actores de aquel hecho dramático y radical. En ese caso, no analizaremos el contenido teológico del castigo impuesto cuanto sus consecuencias en términos de comprensión de la idea tiempo mítico. Y lo más importante es mostrar que el tiempo mítico se convierte en historia humana en el discurso religioso. En esta perspectiva, la caída y el extravío de Adán inauguran el tiempo penitencial como una forma de vida para los que se reconocen víctimas del pecado, y para quienes se sienten tentados por el mal aún en contra de su voluntad. Así se lee en Pablo de Tarso cuando admite que, por su humanidad, y por su condición de pecador, se ve forzado a actuar el mal que él no quiere ni desea hacer. Tanto para Adán en el Antiguo Testamento como para Pablo de Tarso en el Nuevo Testamento la acción del mal se presenta como una circunstancia inevitable para el ser humano. Y esa inevitabilidad como condición inapelable reside en un tiempo nuevo que fue inaugurado con la caída. Por eso para Ricoeur (2002), el mito logra explicar el ingreso del mal en la historia humana, no por causa de la voluntad de Dios sino por causa de la fragilidad del hombre. Indica esto que Dios creó al hombre bueno, a su semejanza, pero frágil. Demuestra que Dios cumple con su palabra, de tal forma que el hombre, que había sido advertido de la existencia del mal, debe aceptar de parte de su creador, la imposición de un castigo por lo que ha hecho. Este castigo en primera instancia se entiende como un pecado

personal, pero, a la postre, su simbolismo tiene una consecuencia ulterior: “unifica la humanidad entera en una culpabilidad indivisa” (Ricoeur, 2002, p. 385).

Perspectiva moral

Narraciones de este tipo están en conexión con el mundo de la vida de los personajes, concretamente, en la esfera de lo íntimo de las relaciones de la pareja del paraíso terrenal. Así se puede evidenciar en el contexto bíblico, en el cual, el castigo por “un acto prohibido” será lo que va a dar relevancia al carácter moral en la estructura de significación del mito. Lo que ocurrió con Adán y Eva fue tan íntimo que el relato muestra que ellos quedaron al desnudo ante Dios por efecto del mal, solo porque el mal puso en evidencia una realidad antropológica nueva: una humanidad radicalmente frágil y falible. La mirada hermenéutica no asume la intimidad en su connotación sexual sino como intimidad del acto de conciencia, como el contexto moral de la condición de libertad en la que el sujeto toma sus propias decisiones no obstante las consecuencias. Es decir, los actos son íntimos cuando tienen la capacidad de mostrar que asumen la pureza de la voluntad y la potencialidad de sus consecuencias. Esta forma de actuar devela la condición más profunda de la humanidad del acto. Por ello, en la estructura de este tipo de relato es importante que el acto tenga la doble condición de ser en el mismo sentido un acto único y haber sido cometido por un solo hombre.

De manera complementaria se pone en evidencia la moralidad del acto cuando asocia la desnudez de este con la penosidad y con la vergüenza, que son dos sentimientos morales (Smith, 2004; Hume, 1981; Strawson, 1995; Tugendhat, 1988 y 1977; Wallas, 1998), que dan cuenta de la estructura de la responsabilidad moral humana (Salas,

2009). Adán y Eva experimentaron sentimientos morales frente sus actos cometidos. Por ello según el relato, al darse cuenta, corrieron a buscar cómo cubrirse, cómo cubrir su desnudez y su vergüenza ante Dios. El efecto moral de la caída es el develamiento de la desnudez, lo que trae consigo una nueva necesidad para el hombre: la necesidad de usar ropas precisamente para cubrir los “disimulos que hacen posible la vida social” (Bebarle, 1958, como se cita en Ricoeur, 2002, p. 390). La falta de inocencia en el hombre le plantea la necesidad de cubrir la ambigüedad y la incomodidad de sus actos. Esto coincide con una conducta moral que, en el relato viene dado por el pudor de verse desnudo ante Dios y por la sensación de sentirse visto y observado en la intimidad de los actos cometidos. La conexión de estos hechos con la moral es algo tácito, aunque se logra inferir al analizar que una de las funciones de la moral tiene que ver con proteger la intimidad de la persona.

En este contexto la moral es a su vez todo acto de la conciencia deliberada que emerge de la intimidad. Desde luego, la moral está presente en los actos (morales) porque se entiende que ellos están cargados de intencionalidad; en este caso, no se trata de actos involuntarios o carentes de conciencia, sino de aquellos que responde a la deliberación y el libre albedrío.

En esta perspectiva, este tipo de relatos comportan una clave hermenéutica en función de la comprensión del contenido moral de las relaciones humanas en la que la noción de pecado original juega un papel determinante. Para ello, hay que partir sobre la base que el pecado produjo en primera instancia una separación con...el Padre Creador. Esta idea de separación indica no solo tomar distancia o alejarse del lugar primero, salir arrojado del paraíso, se enfatizará más adelante en

otros relatos bíblicos del Antiguo Testamento como en el caso de Caín, de quien se dice, se separó de su hermano por causa de los sentimientos que lo motivaron a cometer el fratricidio; similar acontecimiento se describe en el relato de la torre de Babel, donde todos los hombres allí presentes se separaron por la incompreensión que existía entre cada uno de ellos. La separación como una experiencia con contenido teológico y catequético es frecuente en el contexto bíblico. Por otro lado, puede leerse entre los hijos de Abraham que prefigura la fe cristiana, cuando Ismael es separado de su familia posteriormente fue arrojado al desierto. Otro relato que relaciona un hecho similar es el que habla del Hijo prodigo o el padre misericordioso en el Nuevo testamento. En todos estos relatos la separación es ruptura (en el esquema relacional) asociada a un mal comportamiento.

Tresan J. (2009) cita el texto *Evolution of Morality* de Richard Joyce (2006) para dar cuenta de una visión metaética, en la cual, desde un presupuesto nihilista moral, es coherente considerar que las obligaciones morales, las prohibiciones, los derechos, lo mismo que las injusticias, lo correcto y lo incorrecto, no son más que mitos. Es decir, para Joyce (2006), en su esencia todas estas nociones son propiedades morales que responden a motivos e influencias que recaen sobre las actitudes y el comportamiento de las personas haciendo que estas, logren adaptarse al sentido de estas propiedades morales. Cabe agregar que la internalización del mito es una forma de reclutamiento del comportamiento moral, el cual queda direccionado por los intereses y los objetivos de las propiedades morales que proceden este tipo de narraciones. De acuerdo a lo anterior, solo con una simple mirada a nuestra cultura se pudo revelar que la moralidad está saturada de mitos (Tresan, 2009).

Mythos y éthos

El relato sobre el pecado y la caída de Adán tiene un sentido proto-histórico. A su vez, se proyecta como una sombra en toda la historia humana. En el relato hay un antes, un durante y un después. Y es precisamente en el tiempo transformado por causa del extravío de Adán, desde donde se comprende que el hombre tiene que hacer su vida con un plan distinto al plan de vida inicial porque este plan ya fue abolido por el castigo y por la separación. Una vía para lograrlo es el camino penitencial, en el que cada hombre reconoce el pecado primordial por causa de la caída, y asume una postura moral para lograr superar las tentaciones en el desierto que simboliza transitar la vida distante de Dios. De tal forma que este hecho en adelante representará un acto de reconocimiento del mal que rompe la relación con Dios y con ello, destruye la bondad de los actos. En adelante, “el “corazón” malvado de cada cual es así mismo el “corazón” malvado de todo (Ricoeur, 2002, p. 385). Este es un criterio determinante en la interpretación ética de los actos humanos. El tiempo mítico se transforma por una lectura moral del bien y del mal, y asume el ciclo de vida como un tiempo penitencial. La cuestión ética viene dada como dialéctica de juicio y misericordia; el juicio como condición y la misericordia como consecuencia. Es así como el pueblo de Israel en la trashumancia por el desierto aprendió a asumir el destierro, el cautiverio, la esclavitud, y el exilio como una condición y como consecuencia. Condición para ganar la misericordia, y consecuencia de haber caído en la iniquidad. La historia del género humano va a ser leída teológicamente, pero desde una teología que, en palabras de Ricoeur, “proclama la inocencia de Dios, y acusa al hombre” (Ricoeur, 2002, p. 384).

Juicio y misericordia remiten nuevamente la idea de fragilidad humana en la estructura de significación del relato. La imagen de una humanidad frágil y falible es aprovechada en la simbología del texto para explicar la entrada del mal en el paraíso, y al mismo tiempo, para asignarle una importancia especial a sentimientos y comportamiento específicos con connotación ética como la astucia, la capacidad de seducción, la tentación, la codicia. Estos sentimientos y comportamientos aparecen a través de la imagen de un ser mitad terreno, mitad ídolo: la serpiente. Llama la atención que en el contexto del relato del *Génesis* solo la figura de la mujer va a coincidir con algunos atributos de la serpiente. Por eso el relato va a mostrar que la mujer es el primer sujeto de contacto para establecer el diálogo tras el cual se desencadenará la caída de todo el género humano. En este orden de ideas, la pregunta es inevitable, ¿Qué criterios dispuso el escritor sagrado para no elegir a Adán a cambio de la mujer, no obstante que él había sido creado primero por Dios, para que se hiciera cargo del diálogo con la serpiente? Aunque no hay forma de responder en este momento, el análisis hermenéutico permite observar que varios de los elementos que componen el diálogo entre la serpiente y la mujer tienen que ver con sentimientos cuya connotación moral aluden a la figura de la mujer; por ejemplo, el deseo, la seducción y la tentación.

La estructura de significación del relato también da cuenta sobre que la serpiente descubre la fragilidad tanto del hombre como de la mujer; pero que usa de la mujer para hacer caer al hombre. Es por ello por lo que, luego de lo ocurrido, Yahveh al enterarse de la situación, preguntó a la mujer *¿Por qué hiciste eso?* Y la respuesta que ella presentó, si bien es cierto que inicialmente se puede entender como una disculpa, en la estructura del relato, lo que quiere indicar es que la serpiente no es algo fuera de la naturaleza humana, sino que ella está

allí interfiriendo y tomando parte de los actos de los humanos. Este es un elemento llamativo. La serpiente está de alguna manera en el acto, no en su esencia, pero sí en su intención. La importancia de la figura de la serpiente en la estructura del relato mítico Ricoeur la refiere de la siguiente manera:

No es solo la proyección de la seducción del hombre mismo, no es solo nuestra animalidad excitada por la prohibición, enloquecida por el vértigo de infinitud, pervertida por la preferencia que cada cual se concede a sí mismo y su propia diferencia, y que deduce nuestra propia humanidad. (Ricoeur, 2002, p. 400)

Otro elemento asociado a la idea de fragilidad en la estructura del texto citado es el acto de “ceder” que se refleja en la voluntad humana, primero de Eva y luego en Adán. Desde el punto de vistas antropológico pecar es “ceder”, aunque históricamente se haya entendido y asociado el pecado con el verbo “comer”. Más aún, el “comer” como acto moral no tiene nada que ver con la forma errática de “ver” las cosas del mundo, o la manera distorsionada de “escuchar” la voz de la seducción del mundo. En otras palabras, el mal está en forma artificiosa en la conciencia interior de cada ser humano de manera que se transforma en actos, cuando este lo desee. Es tal su poder, que ni siquiera la cercanía de Dios ni las normas establecidas por él pueden evitarlo. El poder del mal se concentra en la fragilidad y la debilidad del hombre hasta hacerla “ceder” ante la tentación. Pero si el hombre es capaz de “ver”, es decir, de adherirse, desconfiar, dudar y, sobre todo, si es capaz de “escuchar” en su conciencia el mensaje (voz) del mal, entonces se produce la ruptura, esto es, el pecado aflora en forma de acto y crea la desobediencia y el distanciamiento.

La imagen de la serpiente es reductible una parte del ser humano, concretamente, a un rasgo de la conciencia moral. Por esto equivale a decir que es transferible o que actúa a través de, en este caso, de Eva y luego de todo el género humano. De esta forma a la aceptación del mal en la naturaleza humana desde sus inicios da un sentido teológico a la reflexión moral. Es frecuente vincular la reflexión moral con una antropología del mal, específicamente, una antropología dualista de bien y mal. Sin embargo, contrario a este parecer, este análisis propone la idea de arquetipo en la que se funda el carácter ético y la moralidad del acto humano es la *enemistad*. Esta debe ser la base para la resignificación de un *ethos* en el que haya un tratamiento de los sentimientos morales que pueda escindirse de los acostumbrados enfoques de género que subyacen en la reflexividad moral.

A partir de la figura de la serpiente se logró personificar el mal y dar forma a la figura del diablo o Satanás que es históricamente la figura que pone al hombre contra las cuerdas en su relación con Dios. La idea de serpiente como prefiguración del mal o diablo deja entrever que el mal es un elemento potente en la estructura social porque su poder malévolo deteriora las formas de organización social. Esto indica nuevamente que el mal es división, separación y distanciamiento.

Con estos elementos extraídos de la estructura del relato, se observa que la experiencia del pecado tiene en primera instancia una connotación ética porque se hace una lectura moral del bien y del mal. Lectura que probablemente desvíe el sentido teológico del mito y se centre preferentemente en el consecuencialismo del acto humano. Analizar este tipo de relatos en perspectiva ética y moral es admitir que el hombre original fue bueno, pero paradójicamente, a causa de esa ruptura que se produjo en el tiempo cero de cuerpo, tiene

consecuencias inevitables en el *ahora*. La condición de *falibilidad* en el hombre abrió la puerta de ingreso al mal cuyo objetivo es hacer caer, tropezar, distanciar al hombre de su creador. Aquel único acto es determinante en el inicio, el desarrollo y el desenlace de la historia de toda la humanidad representada en Adán. El relato representa una historia mítica en la que la conducta ética del ser humano, como indica Ricoeur (2002), se simboliza y expresa la “desviación”, la “rebelión”, el “extravío”, la “perdición”, el “cautiverio”, es decir, la miseria del ser humano.

A esto se suma que la desnudez del hombre como experiencia de una circunstancia moral está conectada con el acto de conocer. La prohibición en el paraíso de “no comerás” tiene una función pedagógica en tanto que busca poner límite a los actos deliberados de Adán. Pero oculta que detrás del hecho de comer del fruto prohibido está latente la posibilidad de que Adán pueda desentrañarlo todo y con ello equipararse a su creador. La pedagogía de la prohibición desde entonces es usada como una forma de proteger una idea de bien, bien individual o colectivo, que puede verse afectada si no se limita el libre albedrío o la libertad de acción del hombre. La trasgresión de la norma moral devela la desnudez de las intenciones del acto y de la conciencia. Este es uno de los núcleos de la reflexión moral y de una ética consecuencialista y procedimental.

Es importante agregar en este contexto analítico que la “enemistad” en el caso del relato sobre el pecado y la caída, y la “discordia” en el caso de los mitos órficos, guardan similitud en términos del simbolismo que representa el mito. En Grecia, por ejemplo, el origen del ser humano va a ser explicado también a partir de un hecho violento. El ser humano surge de las cenizas de los gigantes que fueron incinerados por la cólera

y la pasión de Zeus y de Zagreo. El mito de Dionisos Zagreo es del siglo III a.C. La coincidencia de ambas narraciones es la idea de origen del ser humano o de la humanidad asociada la preexistencia del mal. En el relato griego, Dionisos, el personaje principal fue despedazado por los titanes. Este acto de crueldad que recibe el nombre de omofagia, y en la estructura de significación se logra entrever los misterios del origen de la humanidad. El desmembramiento de la creatura primordial muestra, igual que el relato bíblico, el dramatismo de la creación del hombre unido a la tragedia del origen del mal.

Otro elemento afín con la estructura de significación del relato y que sin duda desencadena una reflexión moral tiene que ver con la idea de “purificación”. Tanto en el *Génesis* como en los relatos órficos la purificación aparece como una idea que connota la moralidad del acto transversa la dimensión filosófica y teológica que configuran la estructura de este tipo de relatos. Lograr la infinitud, es decir, la liberación de los deseos terrenos representa un camino de purificación en el simbolismo del “*Mythos*”. Llama la atención, que se trata de camino en el que permanentemente hay necesidad de luchar en contra de las tentaciones; pero es necesario salir victorioso ante el poder de *Eris* (diosa de la discordia) que, desde el instante mismo de la caída, rompió el vínculo de la “*Filía*” que unía lo divino con lo humano.

En este orden de ideas, desde una perspectiva hermenéutica el relato sobre la caída va a justificar una reflexión moral sobre la idea de purificación asociada a su vez a la imagen de camino penitencial. La tríada purificación, penitencia y configuración son determinantes en el desarrollo histórico de la moral teológica. De esta manera, la idea de purificación transversalizará la experiencia cristiana como

evocación de un hombre confrontado al no-ser, enfrentado a un ser “otro”, que viven precariamente por causa del acto que le mereció ser echado del paraíso y por haber roto su intimidad y su filiación con el creador. Los tormentos y las penas humanas tienen en el esquema de la moral teológica una función purificadora. Y es llamativo que también en la mítica de los órficos, como lo relata Empédocles en *Las Purificaciones*, la vida del hombre constituye fundamentalmente un caminar errante entre los mortales, por tierras desconocidas, donde “moran el asesinato y la cólera y tantas otras miserias como las enfermedades que consumen, la corrupción, el diluvio... ahora soy uno de éstos, exiliado de la divina morada, vagabundo que puso su fe en la Discordia furiosa” (Empédocles, Fragmento 115, como se cita en Ricoeur, 2002, p. 442).

Finalmente, vale la pena destacar también como parte de este análisis, con base en la cita anterior de Empédocles, que la “Discordia” está enunciada en mayúscula, es decir, es un sustantivo, es un sujeto moral. En el relato se alude directamente a *Eris* que, por un lado, es la figura de una diosa, pero por el otro, una imagen que encarna el mal. En este sentido, hay una conexión entre ambos relatos míticos a través del término “enemistad”. Enemistad, discordia y purificación hacen parte de los principios cósmicos que explican el origen del mal en el hombre. Y ellas acentúa la dimensión moral de la experiencia de extravío por la cual, el hombre se “*ob-liga*” buscar eternamente purificarse de la mácula que producen estas dos formas de pecado. La purificación es un acto voluntario de la conducta moral, constituido como la única posibilidad de restituir el bien perdido por la caída del hombre primordial: la Amistad como bien mayor y, por tanto, un bien moral.

DISCUSIÓN

Luego de haber analizado el relato del *Génesis* como un tipo de mito religioso dos cosas se proponen para la discusión. Un *primer elemento* sin duda es un escenario reflexivo epistémico “otro” desde el cual es posible reconstruir la reflexión moral sobre lo que sucedió en el paraíso atendiendo los elementos que emergieron con el análisis hermenéutico que fue realizado en este texto. Este escenario “otro” se desmarca de la idea dualista del bien y el mal como estructuras antropológicas y, más bien, plantea que el bien y el mal no cuentan con una esencia ontológica que sustente su existencia, sino que este responde a otras ideas más potentes, constructos cuyo rasgo discursivo es la opacidad, y en este caso de acuerdo con el relato son las ideas de enemistad, discordia, fragilidad, libertad. Dicho de otra manera, solo una lectura diferencial, es decir, una lectura hermenéutica fenomenológica que permita superar o poner entre paréntesis el sesgo dogmático y fundamentalista, y en ocasiones espiritualista e ideologizado con el que se aborda la lectura del texto bíblico, es capaz de poner a consideración de manera abierta, aspectos comprensivos y reflexivos sobre la relación teológica del mal con Adán y Eva, y consecuentemente, con toda la humanidad.

La estructura de significación del relato del Génesis que contiene el mensaje de la caída de la humanidad en un único acto que representa no solo la catástrofe, sino la posibilidad de retorno a la condición primera devela un *éthos* que concibe al hombre con una mácula originaria. En el relato se sustenta la necesidad de purificación, el deseo de estar limpio, bautizado, sin mancha de pecado, porque solo así, el hombre terrenal está en la capacidad de lograr la justificación-salvación. ¿Representa esta realidad un determinismo histórico teológico para el hombre? ¿Puede seguir siendo libre la mujer y el hombre frente a la deidad cuando su

primer acto de libertar y rebeldía fue castigado de forma tan ejemplar? El contenido del relato va más allá de meras nociones mediadoras de actos éticos y morales. Tiene que ver con aspectos fundamentales de la relación hombre-Dios-naturaleza; pero, en esta relación sigue habiendo discusión sobre cuestiones como: ¿En qué medida el mal constituye una mediación útil para lograr el retorno del hombre al paraíso? ¿Qué justifica la necesidad del pecado de Adán y, sobre todo, que haya ocurrido por influencia de la primera mujer: Eva? ¿Cómo se logra explicar un camino de salvación para el hombre en el que nada tengan que ver nociones como finitud, caída, mal y pecado? ¿En qué medida el dualismo mal y pecado dan sentido a múltiples formas de vivencia religiosa capaces de desplazar la idea de lo sagrado?

Un segundo elemento tiene que ver con que el relato comporta una antropología del mal en la que se logra explicar el origen del hombre desde el simbolismo de la violencia que desencadena la lucha de los dioses con el mal. El mal que toma forma en este caso de serpiente, pero que se ha materializado de formas diversas. Se observa que cualquiera sea la forma histórica o metafísica de representación el mal ha encarnado y materializado en sus actos la “Discordia”, el “Crimen”, la “Desdicha”, la “Astucia”, y le ha sido atribuida la semblanza de “un sentido prehumano, asociándolo con el origen de las cosas” (Ricoeur, 202, p. 432). Esta misma idea, no solo está presente en el *Génesis*, también se encuentra en los Babilonios y en Hesíodo. Es común en los relatos sobre el origen, la migración del sentido del acto, el cual indica que hay un movimiento dinámico que va “de lo uno a lo múltiple”. (Ricoeur, 202, p. 432). Entendiendo que lo uno hace referencia al ser primordial, a la creación en su estado previo a la corrupción; y lo segundo, es decir, lo múltiple, se refiere a la descendencia heredada, a la humanidad. En este contexto cabe preguntar: ¿En qué medida la idea de la caída es más

bien usada como un elemento didáctico del tradicionalista para afianzar el valor teológico de la humanidad vulnerable del hombre? ¿Qué logra demostrar que la condición de falibilidad de Adán está en función de la conciencia religiosa del hombre y la necesidad de religarse a una “cosa” sagrada y no más bien a la praxis de la libertad de sujetos capaces de decidir por sí mismos las normas morales de su relación con aquello que llamamos Dios?

A la luz de estos rasgos circunstanciales al hombre se le plantea como inapelable una lucha perenne en contra del mal y de su poder. ¿Qué sigue justificando que esta lucha histórica entre el bien y el mal se continúe en el cuerpo, en la sensibilidad y en los pensamientos de hombre y mujeres que desean ser libres? Contrariamente, la gran aspiración del poder sobre el mal solo es posible con el apoyo o el auxilio de dioses, que puedan intervenir en esta lucha cotidiana en contra del mal y en contra de todas las personificaciones del mal. En esta medida el drama del hombre es que su destino como hombre terrenal está atravesado por lo humano y por lo divino, por el bien y por el mal. Sobre todo, porque el mal se dio cuenta desde el inicio que puede usar la fragilidad del hombre para “retar” el poder divino, para hacer evidente en la historia, y para mostrar su propio poder e ingenio. En el mal el sujeto no es abstracto. Lo griegos llamaron esta forma de la *autháireta*, que se traduce como un mal deseado por quien lo actúa, el mal querido por el hombre mismo, el mal que es decidido, elegido y actuado libre y deliberadamente por el hombre.

En el texto *De Esu Carnium* de Plutarco, citado por Ricoeur (2002), se menciona el término “palingenesia” asociado a la estructura de los mitos órficos, con lo cual se busca significar, en palabras de Plutarco:

Esa parte de nosotros que no está sometida ni a la razón ni al orden, que es violenta, no divina sino demoniaca, los antiguos lo denominaron titanes, y es esa parte que es castigada y ha de cargar con la pena. (como se cita en Ricoeur, 2002, p. 435)

La cita es de un texto del siglo III, y alude a la trágica muerte de Dionisos a manos de los titanes. Entre los diferentes relatos sobre la *omofagia* a Dionisos, se descubre la creación del cuerpo humano de Dionisos, y también el origen del alma. Lo llamativo en los relatos es que la violencia como acto y como categoría hermenéutica está en la estructura de significación del relato. Y se evidencia que ella está expresada como un sentimiento natural e intrínseco del ser del cuerpo y del alma. A esto, los griegos le llamaron *neikos*, que se puede traducir como discordia. Pero este sentimiento está ligado a la explicación mítica del origen del mal, y lo más importante, en su estructura logra ligar dos naturalezas: la humana, representada en Dionisos y en Adán, y un “otro” extraño que se representa en los titanes, así como en los gigantes y en la serpiente. De tal forma, que el mal que se encarna en el hombre tiene a su vez un origen “otro”, extraño, no humano. Por eso escandaliza, y tal vez por eso es capaz de dominar a la naturaleza humana. El mito deja abierta la posibilidad para que se pueda concebir que ese “otro”, “no humano” del cual procede el mal tiene un carácter supra humano que podría equipararse con un tipo de divinidad.

CONCLUSIÓN

El mito religioso permea de diversas formas los procesos culturales de normalización del fenómeno religioso. Su estructura enunciativa permea la moral religiosa, tanto la práctica como la vivencia interior. El relato sobre el pecado de Adán fue asumido como parte del mensaje sagrado

de la Biblia, y, en este sentido, trascendió a través de la fe cristiana. Lo anterior no implica afirmar que el creyente confiese creer en el pecado en sí mismo, más bien, se admite que desde su experiencia religiosa logra entender que por la fe y por las obras se obtiene la remisión de los pecados. Sin embargo, este análisis se propuso para mostrar que el relato del Génesis en la tradición cristiana se centra en una reflexión sobre el pecado original. En una perspectiva diferente, como la que aquí se está presentando, el mismo relato abre como posibilidad reflexiva no solo la cuestión moral relacionada con la caída de Adán, sino una antropología del mal con consecuencias éticas. Este es un horizonte reflexivo distinto porque se construyó sobre un cuerpo categorial distinto al acostumbrado en la exégesis bíblica. No con ello se pone en duda que la idea de pecado original y la caída de Adán son dos ideas tan potentes que cada una de ellas “*forma parte de los prolegómenos de la fe*”, y no del “depósito de la fe” como podría pensarse (Ricoeur, 2002, p. 444). Este hecho indica que la culpa, el pecado y la purificación para la remisión de estos son anteriores al acontecimiento de la fe —si se admite por fe la respuesta del hombre al acontecimiento (*Mysterium*) de la revelación divina—.

En esta media, el relato es no solo representa una estructura de significación, sino una trama paradójica en la que se devela la naturaleza pecaminosa del hombre la cual, por causa del mal, se transformó en religiosidad con los procesos culturales de normalización del fenómeno religioso. En este orden de ideas, la estructura de significación del relato define necesariamente unos marcos de reflexividad moral en conexión con una antropología del mal.

Del análisis del relato sobre el pecado y la caída emergen unos elementos enunciativos nuevos sirven para abrir ventanas reflexivas

alternativas en torno a la condición religiosa del hombre. Entre ellos, el verbo “conocer” que estando en primera instancia asociado a la idea de pecado, también deja entrever una dimensión moral y ética singular. En esta medida, hay una resignificación en la comprensión hermenéutica en el hecho de “comer del fruto prohibido” del paraíso dado que este pasa ser tenido en cuenta como un acto del conocimiento puro de las cosas del cielo y de la tierra que habían sido recién creados para el hombre. La acción connota eventualmente un nuevo significante en que se alude una posible amenaza para los planes de Dios respecto del hombre en el paraíso. Sin embargo, el acto de comer resulta irrelevante frente a la idea de “conocer” que en la estructura de significación del relato da cuenta sobre la profundidad de los deseos humanos. De tal forma que puede entenderse que los verbos asociados al acto de conocer son entonces “ver” y “escuchar” y sobre ellos, la reflexividad moral en este contexto es precaria o apenas incipiente. Conocer desde el punto de vista de una antropología teológica es una paradoja frente a la noción de libertad con la que fue inaugurada la creación. “Ver” o “escuchar en la estructura de significación del texto del *Génesis* son realmente las ideas que aluden al castigo y a la prohibición divina de no trasgredir las normas dadas para habitar en el paraíso. El verbo “conocer” en este contexto es una acción que conecta al hombre y a su humanidad frágil con la esencia de Dios, es decir, con la pureza divina. De tal forma que el acto de conocer está asociado a la capacidad del hombre para reconocer su condición de volcamiento hacia la infinitud, hacia la divinización. Y en estas circunstancias, la racionalidad humana para discernir sobre el bien y el mal constituyen un marco de reflexividad moral en clave de una antropología del mal.

REFERENCIAS

- Aaleán pico, A. (2014). *Sentimiento moral y razón: la noción de justicia en Adam Smith y Amartya Sen*. Cuadernos de Economía, 33(63), julio-diciembre de 2014. Pp. 359-379. Recuperado de internet mayo 28 de 2020. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/45337>
- Bernstein, B. (2000). *Hacia una sociología del discurso pedagógico*. Cooperativa Editorial Magisterio.
- Bohórquez, L. (2019). *El fenómeno religioso en el caribe colombiano. Prácticas y experiencias de los jóvenes*. Editorial Bonaventuriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo, y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del hombre Editores.
- Christias, D. (2015). *Sellars Contra McDowell on Intuitional Content and the Myth of the Given*. 975–998. <https://doi.org/10.1007/s11406-015-9632-4>
- Clark, J. W., & Dawson, L. E. (1996). Personal religiousness and ethical judgments: An empirical analysis. *Journal of Business Ethics*, 15(3), 359–372.
- Eliade, M. (1973). *Mito y Realidad*. Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (1999a). *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Kairós.
- Eliade, M. (1999b). *Historia de las creencias y las ideas religiosas (Vol. I)*. Paidós Ibérica S.A.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Duodécima reimpresión. Gedisa.

- Levi-Strauss, C. (1982). *El pensamiento salvaje*. Cuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica.
- Lundgren, B. (2017). *Mistake is to Myth What Pretense is to Fiction: A Reply to Goodman*. <https://doi.org/10.1007/s11406-017-9812-5>
- Mancilla, M. A. “La beneficencia como virtud moral y política en Adam Smith”. *Revista empresa y humanismo*. 2010, VOL. 13, N° 1, PÁG.103-144. Recuperado de Internet mayo 28 de 2020 de <https://hdl.handle.net/10171/29092>.
- McDowell, J. (2008). Avoiding the myth of the given. In J. Lindgaard (Ed.), *John McDowell: Experience, norm and nature* (pp. 1–14). Oxford: Blackwell.
- Méndez, F. M., Sepulveda, F., & Sepulveda, S. (2009). *What Do We Talk About When We Talk About Corruption?* <https://doi.org/10.1093/jleo/ewp003>
- Mignollo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales*. Akal.
- Ortega, X. A., & Villamarín, F. J. (2012). Actitudes, creencias y prácticas religiosas de los trabajadores en Pasto: un estudio exploratorio. *Sociedad y economía*, (22), 261–287.
- Parboteeah, K. P., Hoegl, M., & Cullen, J. B. (2008). Ethics and religion: An empirical test of a multidimensional model. *Journal of Business Ethics*, 80, 387–398.
- Poupard, P. (1997). *Diccionario de las Religiones*. Editorial Herder.
- Ricoeur, P. (2003). *El Conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Segunda edición. Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Ediciones Siglo XXI.

- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Ediciones Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). *Finitud y culpabilidad*. Siglo XXI Editores.
- Salas, A. (2009). *Los sentimientos morales en el problema de la responsabilidad mora* [Tesis de pregrado Universidad del Rosario Bogotá] Biblioteca Digital Universidad del Rosario.
- Sellars, W. (1978). Some reflections of perceptual consciousness. In R. Bruzina & B. Wilshire (Eds.), *Selected studies in phenomenology and existential philosophy* (pp. 169–185). The Hague: Netherlands.
- Smith, A. (2004) *La teoría de los sentimientos morales*. Edición de Carlos Rodríguez Braun. Alianza editorial.
- Shleifer, A., & Vishny, R. (1993). *Corruption*. Quarterly Journal of Economics, 108, 599–617.
- Strawson, P. (1995). Libertad y resentimiento. Traducción de Juan José Acero. Paidós.
- Svensson, J. (2003). “Who Must Pay Bribes and How Much? Evidence from a Cross Section of Firms,” 118 Quarterly Journal of Economics 207–30.
- Tresan, J., & Tresan, J. (2010). Question authority: in defense of moral naturalism without clout. *Philos Stud*, 150, 221–238. <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9382-x>
- Tugendhat, E. (1988). *Problemas de la Ética*. traducción de Jorge Vigil. Crítica.
- Van Dijk, T. (2005). *Estructuras y funciones del discurso*. 25ª edición actualizada. Siglo XXI editores.
- Van Dijk, T. (comp.) (2000). *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II: una introducción multidisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Van Dijk, T. (2011). *Sociedad y discurso*. Editorial Gedisa.

Referencias complementarias

El Chilam Balam. (2005). Vigésima quinta edición. Fondo de Cultura Económica.

Popol Vuh. (2005). Trigésima segunda edición. Fondo de Cultura Económica.

Sagrada Biblia Latinoamericana. (1996). Edición 41. San Pablo.



CARACTERÍSTICAS DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES EN CARTAGENA DE INDIAS

Luis Alfredo Bohórquez-Caldera

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6037-7756>

Universidad de San Buenaventura, Colombia

RESUMEN

Este texto presenta parte de los objetivos específicos que hicieron parte de un instrumento investigativo que fue aplicado a una población de jóvenes en la ciudad de Cartagena de Indias el cual se enfocó en analizar las características del fenómeno religioso. Se trata de un estudio desarrollado en el marco de análisis hermenéutico y fenomenológico el cual se planteó como objetivo identificar y analizar las características de las prácticas y las tendencias religiosas en una población total de 421 jóvenes en el Caribe colombiano. En esta medida, se trata también de un estudio localizado en la dinámica propias del fenómeno religioso en el Caribe colombiano en el cual hubo necesidad de tener en cuenta los ritos religiosos, las creencias religiosas en el marco de las tradiciones populares de los jóvenes en esta región del país.

ABSTRACT

This text presents part of the specific aims that were part of a research instrument that was applied to a population of young people in the city of Cartagena de Indias, which focused on analyzing the characteristics of the religious phenomenon. This is a study developed within the framework of hermeneutic and phenomenological analysis, the aim of which was to find and analyses the characteristics of religious practices and tendencies in a total population of 421 young people in the Colombian Caribbean. To this extent, it is also a study found in the dynamics of the religious phenomenon in the Colombian Caribbean in which it was necessary to consider the religious rites, the religious beliefs in the framework of the popular traditions of the young people in this region of the country.

Palabras clave: Fenómeno religioso, prácticas religiosas, interculturalidad, jóvenes.

INTRODUCCIÓN

Este texto forma parte de los resultados de una investigación que fue realizada desde la Vicerrectoría para la Evangelización de las Culturas de la Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena, adscrita al Grupo de investigación GIEP de la Facultad de Educación, Ciencias Humanas y Sociales, entre los años 2017 y 2019. El proyecto se realizó gracias a la convocatoria interna de investigación 2017-2018.

Este capítulo recoge el análisis con los resultados de la encuesta estandarizada que se implementó de manera virtual y luego se aplicó a una muestra de jóvenes estudiantes de 11 grado de la IE de Ternera, en Cartagena y a estudiantes de diferentes programas de la Universidad de San Buenaventura, seccional Cartagena.

Entre los resultados se destacan unos rasgos de las prácticas religiosas de los jóvenes en orden a tres elementos categoriales: relación, participación y pertenencia. Entre estos rasgos también se analizó un predominio de elementos (de las prácticas religiosas) que conectan con la tradición y desde los cuales, se evidencia que en las vivencias religiosas de los jóvenes aún predomina el reconocimiento de una acción divina en favor de la vida de la persona lo mismo que algunos rasgos que dan cuenta de distanciamientos, rupturas y nuevas dinámicas de las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena de Indias Colombia.

MARCO TEÓRICO

El análisis del fenómeno religioso nos recuerda la complejidad de los procesos interpretativos puestos en evidencia por Turner (1980) cuando se interroga sobre ¿cómo puede el antropólogo social justificar

su pretensión de ser capaz de interpretar los símbolos rituales de una sociedad más profunda y más comprensivamente que los propios actores? (Turner, 1980, p. 29). La interpretación alude al sentido, es decir, qué indican de manera separada y luego, qué indican de manera conjunta. En la experiencia religiosa hay unos símbolos que contienen unas propiedades o “*significata*” en términos de Turner (1980, p. 31), ellos dan cuenta de los vínculos estrechos con una red todavía más compleja de sensaciones, emociones y sentimientos, entre ellos, por ejemplo, el sentido moral y el sentido estético. En este marco de posibilidades se propuso un horizonte comprensivo e interpretativo para abordar el fenómeno religioso en los jóvenes de Cartagena de indias Colombia apuntalado en el análisis de sus características. Concretamente, el estudio se enfocó como una hermenéutica fenomenológica de la realidad observada (prácticas religiosas). Para este fin, se seleccionaron dos elementos conceptuales que permitieran ordenar el proceso reflexivo y comprensivo, y la vez, que sirvieran para dar sustento epistémico al análisis hermenéutico. Los dos elementos son: *primero*, un acercamiento a la idea de fenómeno religioso, y *segundo*, una delimitación de la idea de prácticas religioso-intercultural.

Acercamiento a la idea de fenómeno religioso

Los seres humanos ya desde los paleantrópodos tenían una religión (Eliade, 1999) y este hecho se deduce a partir de los estudios arqueológicos que datan del año 3000 antes de Cristo. Esta es una tesis que cobra fuerza a partir de la identificación de un nexo entre magia y religión porque al parecer, la condición rural, las faenas cotidianas, la manutención de la vida en aquellas condiciones, permitieron asignar un sentido sacro a los objetos que eran usados en las faenas de caza. Del mismo modo fue asignado a los ritos que se relacionaban con las

prácticas de sobrevivencia del hombre primitivo que en ese momento conformaban hordas nómadas y trashumantes. El sentido sacro se representó con mayor fuerza en la creación del fuego y en las sepulturas para hacer los enterramientos (Eliade, 1999).

Con el objeto de comprender esta realidad compleja del ser humano se han utilizado varios enfoques y metodologías. En este estudio se destacará una metodología de corte fenomenológico y hermenéutico con sustento en la filosofía que ha puesto de manifiesto varias similitudes culturales sobre la sacralidad del cosmos (Eliade, 1998, p. 19). El conjunto de estas similitudes culturales indica que la experiencia de lo sagrado deriva en una condición comprensiva del ser, el sentir y la verdad del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo (Eliade, 1999). De la idea de lo sagrado y de la experiencia religiosa surge el papel del simbolismo como una forma de lenguaje y como un contenido vivencial. En el plano de lo sagrado el simbolismo constituye una noción que inmediateza la conciencia total del hombre y permite que este se descubra a sí mismo como tal, es decir, que tome conciencia de su posición en el universo (Ries, 2000).

Sobre este mismo aspecto, Hick (2004) considera que el universo es religiosamente ambiguo en cuanto que es posible interpretarlo como un contenido intelectual y como una experiencia, tanto de forma religiosa como naturalista (Hick, 2004, p. 12). Pero es necesario precisar que la sensación de ambigüedad alude al tipo de experiencia, concretamente, a ambigüedad experiencial. En este sentido, la ambigüedad experiencial “tiene que ver con la fundamental plasticidad de la realidad, que hace que pueda ser experimentada de diferentes modos (religiosos y no religiosos)” (Miguel-Gómez, 2017, p. 67).

Se observa entonces que en los estudios sobre el origen de la religión se pone de manifiesto una relación estrecha entre mito y religión desde la que se logra admitir, además, que la idea de lo sagrado es la que posibilita esta relación. Así las cosas, el fenómeno religioso es a su vez la vivencia de lo sagrado. Con ello se devela el papel histórico del hombre quien convierte su vida en una búsqueda y en una opción para el acercamiento a los dioses con el deseo de ser y hacer parte del Ser divino (Eliade, 1998). Esta inclinación hacia lo sagrado como cosa divina, y viceversa, conduce al hombre a una actitud religiosa y a la imitación de los modelos que ejemplarizan tanto lo sagrado como lo divino, y con ello, se materializa entre otras cosas la idea de santidad que también es importante para la comprensión del fenómeno religioso. Sobre la sacralidad del cosmos, Eliade (1999) aporta la idea de que el ser hombre ya de suyo significa ser religioso (pp. 7-8). Ahora bien, si el cosmos es sagrado y el hombre por naturaleza es un ser religioso, es inevitable prescindir de una existencia instalada fuera de la comprensión de un ser humano que, gracias a su condición religiosa, logra trascender la distancia infinita que los separa de Dios, que es la plenitud, e instalarse en la trascendencia de la naturaleza. En esta perspectiva es igualmente inevitable una conciencia (religiosa) sobre que la tierra es igualmente sagrada porque cumple con funciones antropomorfas como ser madre y nodriza universal (Eliade, 1998).

En cambio, en la perspectiva de William James (1999), como se citó en Schaffhauser (2019, p. 126), la religión es un fenómeno subjetivo. En su postura distingue la religión de la religiosidad, esto es, define la religión como una institución de la religión en tanto que es una experiencia vivida en carne propia. En cambio, la religiosidad es un proceso de adhesión (Schaffhauser, 2019, p. 126).

En esta medida, se puede afirmar que “el fenómeno religioso nos consta a todos, crédulos mismos, que incrédulos. Su verdad descansa precisamente en su alteridad: La religión viene de fuera porque es divina” (Schaffhauser, 2019, p. 125). Y su comprensión y análisis siguen siendo todavía muy complejos en vista de que este fenómeno se manifiesta a través de formas culturales diversas en su forma y en su sentido.

Es importante resaltar que el fenómeno religioso se ha transformado con el curso de la historia y fruto de esta transformación son las distintas formas de afiliación o pertenencia a los distintos credos religiosos. Para no entrar en detalles dado el amplio panorama conceptual, nos ubicaremos en la idea de confesión, la cual devela que desde el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII las *professiones fidei* tuvieron el papel de precisar de una forma definitiva los dogmas de cada Iglesia (Arcuri, 2019). La confesión se entiende como el proceso de reconfiguración o el nacimiento del “fiel” moderno a partir del hombre cristiano medieval (Perodi, 2008 como se citó en Acuri, 2019, p. 115). La confesión es uno de los catalizadores del fenómeno religioso. En esta medida, hoy puede afirmarse que “El fenómeno religioso, históricamente, ha sido un factor relevante en la vida comunitaria, social y política, sin perjuicio de los altibajos que han caracterizado su evolución hasta la actualidad” (Rubio, 2018, p. 45).

En este marco de ideas sobre el fenómeno religioso es importante resaltar que dentro de esta noción están contenidas otras dos nociones pueden considerarse como afines, pero, distintas a la vez, si revisa la naturaleza de cada una. Estas dos nociones son religión y religiosidad. Mientras que la idea de religión se concibe como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos

estados anímicos y motivaciones en los hombres” (Geertz, 2003, p. 89), la religiosidad “se refiere al grado de compromiso con una creencia, y la afiliación o identidad religiosa a un sentimiento de pertenencia” (González y Larrazabal, 2019, p. 1-23). La religiosidad contiene una expresión interpersonal a través de la asociación institucional (asistir a una iglesia) o social (pertenecer a una comunidad de fieles) lo que genera un vínculo de complemento y reforzamiento con la familia gracias a que la adscripción de los miembros permite la transmisión de valores y significados compartidos. Sin embargo, la religiosidad contiene una expresión personal (por ejemplo, la devoción) que no siempre opera en congruencia con las expresiones colectivas/interpersonales (González y Larrazabal, 2019, p. 1-23).

En el mismo sentido, este estudio concibe que las prácticas religiosas son una expresión de la religiosidad que develan los rasgos del fenómeno religioso que aquí se analiza. En este orden de ideas, en este capítulo se relaciona una serie de elementos que buscan mostrar a grandes rasgos algunas características del fenómeno religioso.

Ampliando el contexto de este análisis hay que anotar que en América Latina el fenómeno religioso se acentúa gracias al proceso de modernidad que comprende parte del siglo XX e inicios del siglo XXI y esto influyó a favor del fortalecimiento y defensa del catolicismo (Zerpa De Kirby, 2018). Sin embargo, en la actualidad el fenómeno religioso se evidencia que está atravesado por movimientos y tendencias que han propiciado los cambios y las transformaciones que han dado lugar a nuevas formas de vivenciar la relación hombre-Dios. Entre ellos se destaca una tendencia a la laicidad y laicismo (Rubio, 2018; Iranzo, 2013), la globalización (Bastián, 2016; Beck, 2002; Beltrán, 2013; Bidegain, 2007), y el pentecostalismo (Cepeda, 2007; Beltrán, 2013).

Estudios precedentes indican que (Encuesta Mundial de Valores, realizada en 56 países entre 1980 y el año 2000) los niveles de creencia religiosa a nivel mundial aumentaron del 80 al 83 % en este período; sin embargo, se evidenció una disminución en Europa Occidental del 81 al 78 % en el mismo período; mientras que en Europa Oriental se evidenció un incremento del 68 al 78 % (García, 2019, p. 465). Otros estudios advierten sobre el descenso en el número de personas que hacen parte de la religión católica en Iberoamérica. Por ejemplo, Aparicio (2019) muestra que para el año 2017 esta población pasó de 79,9 % en 1995 a un 59,4 %. Advierte también sobre un fuerte incremento en la cantidad de población que dice no tener una religión, la cual logra pasar de 4,4 % a un 16,3 % en el periodo señalado (p. 268). En el mismo estudio el autor estima, con base en una encuesta realizada en 19 países de Iberoamérica, que para el año 2030 el porcentaje de católicos y de personas que no tienen religión se aproxime a el 40 % (Aparicio, 2019).

Otros datos de interés relacionados con este análisis pueden ampliarse en Aparicio (2019), quien indica que de los 19 países de Iberoamérica que fueron vinculados al estudio realizado en el año 2017. Paraguay con 89.1 % y México con 80.3 % son los países con mayoría católica; en cambio, en Honduras con el 37.3 % y Uruguay con el 37.5 % exhiben los menores porcentajes. Por otro lado, Chile con el 34.5 % y Uruguay con el 30.6 % son los países con la mayor población sin religión; y Bolivia con el 2.8 % y Paraguay con el 3.4 % tienen los menores porcentajes de personas sin religión (p. 269).

Adicionalmente, Arboleda (2017) expone que en Colombia hay un 75 % de católicos con una pérdida de dominación entre 1995 y 2013 del -21 %. En el mismo estudio reporta que de acuerdo con el Pew

Research Center en su estudio de 2014 sobre religión, en Colombia un 79 % de la población se definen católicos, un 13 % protestantes, un 6 % sin afiliación y un 3 % pertenecientes a otros grupos religiosos (Arboleda, 2017, pp. 21-22). En otros estudios sobre el fenómeno religioso se pone de manifiesto que el secularismo toma cada vez mayor fuerza. No obstante, es una nueva forma de secularización que exclama: “Dios no ha muerto”, pues jamás ha existido; es una arcaica invención imaginativa y emocional (Acosta 2018, p. 133).

Finalmente, contextualizando este análisis a la realidad de Colombia, se observa que la situación es similar a la que se describe en todo el continente, sin embargo, hay algunos elementos característicos que vale la pena resaltar. Por ejemplo, la existencia de un marco normativo amplio y discutido sobre el derecho de los padres de educar a los hijos conforme con sus creencias religiosas. Así consta en el Artículo 68 de la CP, en la Ley 115 de 1994 o ley general de la educación, y en otros documentos importantes como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Fernández, 2018). Para el caso colombiano, los estudios indican que el fenómeno religioso está relacionado con las dinámicas del cristianismo fundamentalmente. En este contexto se alude a varios fenómenos, entre ellos el anticlericalismo el cual inició a mediados del siglo XIX y se nutrió de las polémicas surgidas a propósito de las reformas liberales en materia eclesiástica entre los años 1850-1863 (Plata, 2020, p. 179), y el auge del protestantismo y el pentecostalismo (Beltrán, 2013).

De acuerdo con otros estudios, el protestantismo marca una dimensión característica del fenómeno religiosos en Colombia. Por ello, es importante resaltar que la primera experiencia de la iglesia protestante en Colombia antecede a la llegada al país del bautista escocés, Diego

Thomson, en 1825 (Jiménez, 2014, p. 106). Aparte del protestantismo y el pentecostalismo, se advierte un auge del neopentecostalismo el cual ha proliferado a través de dos doctrinas que se han difundido eficazmente entre las bases populares del país. Estas dos doctrinas proponen “la teología de la prosperidad”, cuyo objetivo es inculcar en la gente que “dar” o “donar” concede la bendición divina; y la segunda en la doctrina de “la súper fe” que inculca entre las personas que el valor y las palabras son como un poder mágico que actúa tanto dentro del culto como en la vida cotidiana de los creyentes (Beltrán, 2010).

PRÁCTICAS RELIGIOSO-INTERCULTURALES

Es necesario aclarar que el tema de la interculturalidad en particular reviste una complejidad característica precisamente porque sobre este concepto se ha propuesto un debate en el que no se ha podido trascender lo que Grossberg (2003) (citado por Rosero, 2015, p. 149) denomina el “modelo colonial” (opresor-oprimido) y el “modelo de la transgresión” (opresión–resistencia) que, en tanto modelos de opresión, tienen como dificultad que “resultan ser hoy inadecuados e incapaces para comprender prácticas transformadoras radicales en los órdenes sociopolíticos y culturales” (Rosero, 2015, p. 117). Esto indica que el debate sobre la identidad en el marco de un modelo de opresión, según anota Rosero, también confluyen otras ideas como resistencia, estructura de poder, cultura e identidad cultural. A partir de estas ideas, el marco comprensivo de la interculturalidad se amplía aún más en discursivas y en complejidad. Por este motivo, trazaremos una línea de análisis que permita ordenar la idea de interculturalidad con prácticas religiosas y dejar de lado la discusión filosófica y cultural que, siendo interesante, no es parte del objetivo de este texto.

En este orden de ideas, el punto de partida es considerar que hay un estrecho lazo entre transmisión cultural y religiosa (Gonzálvez y Larrazabal, 2019, pp. 1-23), pues la idea de religiosidad representa una frontera borrosa. El concepto de religiosidad es ciertamente heterogéneo, en el sentido en que involucra diferentes aspectos o componentes (McKay y Whitehouse, 2015 como se citó en Martí-Vilar, Iribarren, Grau-Martínez y Olivera-La Rosa, 2018). Estos referentes, motivaron para que este estudio se enfocara en aspectos concretos del fenómeno religioso como las creencias y vivencias religiosas, porque son ellas, las que constituyen un sistema anclado en las estructuras socioculturales. En este contexto, se ha podido estudiar, por ejemplo, la relación de estas prácticas con cultos no cristianos como el espiritismo cruzao, palo monte, santería-ifá, vudú, candomblé, umbanda y culto a los ancestros (Castro, 2018, 2017, 2016b, 2016a).

La mezcla de culturas gestó de forma inevitable luchas raciales que en el fondo eran luchas por imponer los patrones invariantes de la cultura. En ese sentido, son también luchas simbólicas que buscan agenciar y potenciar la memoria colectiva de pueblos que vivían en la marginalidad social, política y religiosa. Estas luchas simbólicas, según analiza Rosero (2015), tuvieron como efecto lo siguiente:

...dieron lugar a la recuperación y revitalización de los rituales y cantos fúnebres para adultos y “angelitos”; los rituales y arrullos al niño Dios en la navidad; las fiestas a los santos patronos; las misas afropatianas, cuyas palabras y simbología, se representan por medio del drama, el canto, el baile, el rezo y la música; la celebración de la semana Santa y, muchas otras tradiciones artísticas, musicales, gastronómicas y medicinales. (p. 122)

La religiosidad en el ámbito de la interculturalidad también alude a las prácticas de piedad, y son ellas uno de los elementos que se ha contribuido con la transformación del fenómeno religioso. Al respecto, Acosta (2018) se interroga sobre si ¿corresponde el acto de santiguarse ante una imagen religiosa o el suplicarle su socorro o auxilio a un tipo de piedad superada por la implantación de una modernidad secular que descalifica y niega cualquier intervención divina, por inexistente? (Acosta 2018, p. 133).

La religiosidad y la piedad se definen a partir de un conjunto de prácticas sobre un sistema de creencias. En el sistema de creencias que componen estas prácticas de piedad, no obstante, el laicismo, el cientificismo, la globalización, “los fundamentalismos radicales y las refutaciones de la ciencia y del racionalismo heredado de la temprana modernidad, la fe en los íconos religiosos y en las estampitas persiste” (Acosta 2018, p. 134). Este hecho devela una nueva forma de culto: las prácticas interreligioso-culturales en la que la piedad popular y los signos y símbolos que la sostienen, dado que hacen parte de “una praxis religiosa espontánea que no busca justificarse ni legitimarse”, capta la atención de los “consumidores de bienes religiosos”, por ejemplo: “las estampitas siguen suscitando cierta fascinación estético-emocional consonante con ciertas necesidades de orden espiritual o religioso” (Acosta 2018, p. 134). En relación a la idea de creencias, ellas “pueden ser consideradas como representaciones elaboradas por los seres humanos para afrontar y conjurar el azar, la incertidumbre, la angustia existencial y la muerte (Beyer y Beaman, 2007 como se citó en Coss León y Vázquez Parra, 2018 p. 126).

Las prácticas religioso-interculturales dan cuenta de un sincretismo religioso fruto de la mezcla o bricolaje racial que arrojó el proceso de

colonización en la que, como una práctica heredada, se resalta que “los negros, naturales y mestizos hallaron en las cofradías y hermandades religiosas un espacio de integración comunitaria que les permitió vincularse entre sí y con los demás grupos que componían la sociedad local” (Quinteros, 2018, p. 14). También entre los reductos indígenas posteriores al periodo colonial se pudieron afianzar estas prácticas sincréticas en la forma de un cristianismo indígena católico. Los estudios demuestran que los indios, organizados como cofradías, celebraban culto a los santos y, como el caso de los Labateca, en jurisdicción de la provincia de Pamplona del Virreinato de la Nueva Granada, veneraban a la Virgen de las Angustias. Sobre estas prácticas Gamboa (2018) resalta que de ellas participaban blancos, negros y mestizos desde finales del Siglo XVII (Gamboa, 2018, p. 147).

Puede afirmarse, sin generalizar, que “la civilización latina entendió la religión en un doble aspecto: como piedad que pone en contacto a los seres humanos con la divinidad y a modo de conjunto de prácticas rituales institucionalizadas” (Fullat, 2016 como se citó en Cortés-Daza, 2019, p. 27). Aunque desde un comienzo tanto las prácticas rituales oficialmente aprobada como las manifestaciones de la piedad popular, fueron parte de control ejercido por las formas de culto oficial al amparo de la hegemonía colonial. No obstante, del culto oficial que hizo parte del dispositivo colonial se conservaron algunas expresiones marginales de la religiosidad que luego recibieron el nombre de religiosidad popular. Sobre este asunto, Acosta (2018) ilustra lo siguiente:

Dentro del espacio sagrado, el legítimo dueño del fonema, el sacerdote, podía dar las explicaciones y marcar las pautas del culto a las imágenes. Sin embargo, aun estos recintos no están exentos de ser invadidos y tomados por la religiosidad popular

cuando esta reconoce en ellos la presencia de un objeto o imagen revestido de signos divinos, entiéndase milagrosos. (p. 139)

Las expresiones de la religiosidad dieron vida a nuevas formas de creencia caracterizadas por una mezcla variada de elementos de los ritos cristianos con experiencias surgidas de la piedad popular. La piedad surge de la creencia, pero en el caso de la piedad popular, se relaciona con un sistema de creencias populares que fueron tomando forma con el correr de los años. Ahora bien, como indica Corro (2020), “la creencia es una actitud hacia lo visible, una dependencia significativa, un término causal de lo invisible, primera distinción entre el hombre de la fe y el de la razón” (p. 203).

En la Costa Caribe colombiana se conservan expresiones de la cultura negra de los palenques y resguardos como San Basilio en Bolívar, y el Castigo en el Patía, el fenómeno religioso es una mezcla de culto cristiano con un *éthos* cimarrón. Este habría posibilitado transformaciones en la religiosidad y en espiritualidad, y como indica Rosero (2015), en este contexto de religiosidad intercultural primó “la lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, con todas las tensiones, rupturas y adopciones que ello conlleva, pero sin dejar que lo religioso hegemónicamente institucionalizado, la invada en su totalidad” (Rosero, 2015, pp. 112-113).

Es el mismo contexto de la religiosidad intercultural en el que las creencias “tienen tres dimensiones: “existencial, las creencias son vivas o muertas; social, son forzosas o evitables, y finalmente ética, son importantes o triviales” (James, 2004, como se citó en Schaffhauser, 2019, p.121). El legado de dominación colonial engendró también diferencias en las prácticas religiosas porque, como anota Rosero

(2015) “la experiencia del racismo y la racialización no conducen necesariamente hacia la configuración de una identidad étnica o política” (p. 117). En este mismo contexto, acentúa el autor citado, “lo sagrado se presenta como escenario de resistencia simbólica y política” (Rosero, 2015, p. 117).

Concretamente, en el cimarronaje religioso, distinto a cómo puede analizarse en del fenómeno religioso en un contexto oficial, “lo sagrado es un espacio en el cual los sujetos y las relaciones que se establecen en el mundo religioso se deben expresar y manifestar allí, donde lo verdaderamente sagrado cobra valor y significado para la comunidad” (Rosero, 2015, p. 123). El significado de la comunidad en orden a su identidad étnica y racial, unido al sentido sacro de la celebración, configura una práctica religiosa intercultural.

Como puede observarse, las prácticas religioso-interculturales son tal vez una de las nociones adecuadas para hacer referencia a los modos y formas en las que fue adaptado el credo oficial cristianos y sus prácticas rituales por las comunidades afros y negras del Caribe colombiano y de otras zonas del país donde prevalecieron estos asentamientos.

Más adelante en este análisis se procurará dejar planteada una discusión sobre este aspecto de la interculturalidad, puesto que “la interculturalidad renuncia a sincretizar las diferencias sobre la base de un supuesto fondo común estable y, por eso, también renuncia a la teleología de la unidad sin más” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 47). En este sentido, lo que se busca resaltar en la posibilidad de resiliencia de las comunidades amerindias frente al proceso de inculturación que trastocó la estructura intercultural y resquebrajó las creencias de los pueblos originarios hasta el punto de su total extinción.

Fornet-Betancourt (2007) explica que “la reducción occidental del cristianismo no veía ni experimentaba la pluralidad cultural como manifestación de la infinita riqueza de lo divino sino más bien como impedimento para la propagación de la ‘verdadera’ (occidental) versión de la religión cristiana” (p.14). Frente a este estado de cosas, era y sigue siendo impensable, la expresión de un cristianismo puro en tierras de comunidades que vieron en el proceso de colonización, un acto de profanación y subvaloración de sus creencias.

MÉTODO Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

El desarrollo del estudio tomó como constructo general la idea de fenómeno religioso (Eliade, 1973, 1998, 1999; Levi-Strauss, 1982) y definió como elementos para la trazabilidad analítica la religión como experiencia y la religión como estructurante del orden social. El conjunto de categorías que se dispuso para la profundización teórica de la pregunta problema (Bohórquez, 2019, pp. 19-20) son las siguientes: vivencias y prácticas religiosas e interculturalidad. Los elementos subcategorizales que configuran este análisis se resumen en las actitudes religiosas, los lenguajes y símbolos, los rituales, las normas y los valores religiosos.

Sobre las vivencias y las prácticas religiosas se evidenció un perfil religioso en los jóvenes, el cual está caracterizado por los siguientes elementos:

- Conciencia de Dios como idea de lo absoluto.
- Fe en Dios como un ser divino.
- Esperanza en Dios que atiende las rogativas de los creyentes.
- Vivencia de los sacramentos y de la oración personal como los medios más relevantes en la relación hombre-Dios.

- Creciente incredulidad, resistencia y baja participación en las formas rituales de la religión oficial.
- Decreciente sentido comunitario de la religiosidad.

El componente metodológico se estructuró sobre la base de un análisis fenomenológico-hermenéutico en la perspectiva de Ricoeur (2000, 2003) y definió como insumo empírico los resultados de la aplicación de un instrumento estandarizado tipo encuesta. El análisis específico se realizó con la ayuda del Software SPSS versión 20. Se hizo una aproximación fenomenológico-hermenéutica centrada en la idea de “comprensión del texto” (Ricoeur, 2000, p. 71), asumiendo que el texto emerge como discurso pronunciado, en forma de habla con contenido de significación. Comprender lo que emerge del discurso de los jóvenes sobre su experiencia y prácticas religiosas en tanto que ellos configuran un grupo social con un discurso propio ajustado a unos modelos de contexto definidos de acuerdo con roles, identidades y códigos y estructuras o regímenes de politicidad (Van Dijk, 2000, 2005, 2011; Castro-Gómez, 2010; Bernstein, 2000).

Un rasgo es un elemento hermenéutico que forma parte de una experiencia singular y como tal está dotado de sentido y significación. En este estudio un rasgo es un elemento distintivo de la experiencia que sirve para mostrar las distintas fisonomías del fenómeno religioso en los jóvenes, y con ello se busca también indicar que la experiencia tiene por lo menos dos dimensiones: una personal y otra comunitaria o social. A continuación, se analizarán algunos de estos rasgos sobre todo los que se seleccionaron porque involucran la experiencia y la vivencia con elementos de la cultura que forman parte del campo religioso.

Para la construcción de este análisis se desagregó del total de la población una muestra específica correspondiente a Cartagena, Bolívar, como se indica en la tabla a continuación.

Tabla 8. Distribución de la población específica Cartagena de Indias

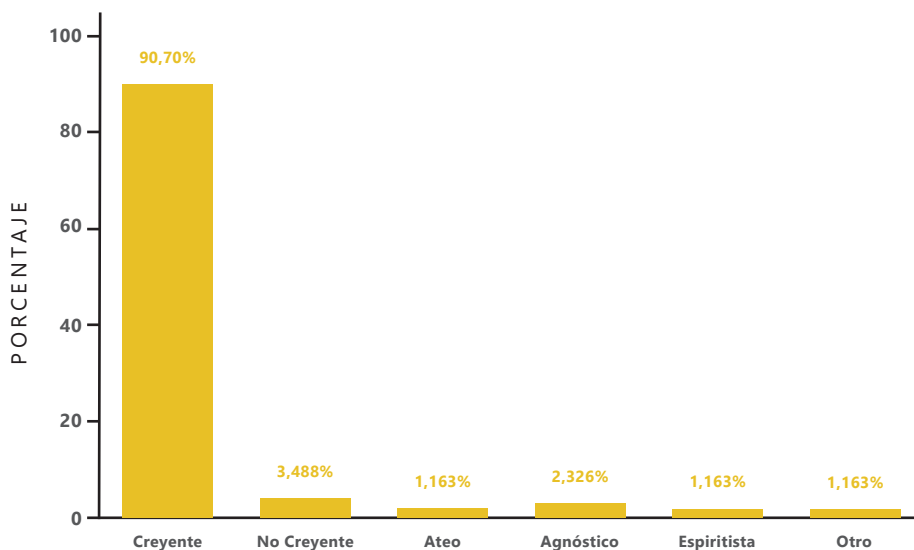
Institución y ciudad	Población	Porcentaje %
Universidad de San Buenaventura Cartagena (muestra de estudiantes de segundo a séptimo semestre)	105	43 %
Cartagena Bolívar (muestra de estudiantes del IE Ternera, grado 11)	85	35 %
Universidad de San Buenaventura Cartagena (muestra estudiantes del programa de Psicología semestre uno)	56	23 %
Total	246	100 %

Fuente: Elaboración propia (2021).

Entre los jóvenes del Caribe colombiano un rasgo predominante es la creencia que Dios existe (98.56 %), sin embargo, solo el 90.70 % en Cartagena se conciben como creyentes desde el punto de vista religioso, y en el contexto del Caribe colombiano esta cifra desciende a 86.06 %. Se analiza un descenso en el porcentaje de creyentes en general en el país si se toma que este mismo indicador en un estudio similar realizado el año 2010. En ese momento, los creyentes alcanzaban el 94 % (Beltrán 2013, p. 92). No obstante, que el porcentaje de la población joven del Caribe colombiano que se definen creyentes presenta un descenso respecto de los datos de Beltrán del 2010, lo cual deja claro

que esta sigue siendo una sociedad mayoritariamente identificada con una confesión religiosa.

Gráfico 1. Pregunta: ¿Usted se define como...?



Nota: Encuesta sobre Prácticas y Tendencias Religiosas de los Jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Al desagregar los resultados por departamentos se analizan algunos detalles de estos rasgos. Por ejemplo, en Sucre los creyentes se acercan al 93%; y en Atlántico y Magdalena los creyentes son el 74.19 % y 62.5 %, respectivamente. También llama la atención que en la Costa Caribe los agnósticos representan hoy un 5.5 %. En la encuesta de Beltrán, los agnósticos representan un 2.5 % (Beltrán 2013, p. 92). Los no creyentes a nivel del Caribe colombiano representan el 2.88 %; y los ateos, un 1.68 %. El porcentaje de ateos es inferior al 2.2 % que se registra en el estudio de Beltrán (2013). Se observa también que hay un 2.88 % de personas que se definen creer en algo distinto de lo que se les preguntó: creyente, no creyente, ateo, agnóstico o espiritista. Se trata

de un porcentaje interesante que pone en evidencia nuevas formas de religiosidad entre los jóvenes.

Otro rasgo que predomina es la creencia que el hombre está hecho de Dios, 56.5 %; pero, solo la mitad de ellos están de acuerdo con que la trascendencia como capacidad y como posibilidad del ser humano es un efecto de la creencia en Dios. Es decir, el 50 % lo admite, y el 30 % toma distancia y se definen en una actitud de poco convencido sobre la eficacia de la creencia en Dios en la trascendencia del hombre. Es decir, el nivel de convencimiento pleno sobre que la creencia en Dios hace trascender al hombre solo se representa en el 16.99 % de los jóvenes. En este mismo orden de ideas, el indicador que representa este rasgo sigue en descenso cuando se les consulta sobre si ellos consideran importante que las personas, para enfrentar su vida tengan necesidad de creer en un ser superior de carácter divino como Dios. Sobre este punto solo el 42.35 % está convencido y se evidencia ya que un 21 % se ubica una posición que se define como poco convencido y nada convencido.

Por otro lado, cuando se analiza la idea de relación hombre-Dios se observa que los jóvenes de Cartagena no están familiarizados con el pago de mandas o tributos (65.48 %) para obtener un beneficio divino. Este es igualmente otro rasgo interesante. Sobre el mismo asunto consultado, el 4.76 % admite haberlo hecho como parte de la vivencia de su relación con Dios. Otro elemento que entra en la escena de la transformación son las prácticas devocionales de los jóvenes, concretamente, el 22 % indica que las devociones son una expresión permanente de su relación con Dios; pero, el 35.37 % admite esta práctica solo con frecuencia; el 32.9 % rara vez lo hace y el 9.8 % nunca lo ha hecho.

El sentido comunitario es un rasgo de la religiosidad que acentúa las características del fenómeno religioso. Entre los jóvenes de Cartagena, la mayor parte de ellos considera poco necesario (27.9 %) o nada necesario (32.6 %) que otras personas creen en lo que ellos creen para que la experiencia y la relación con Dios tenga sentido. Sobre todo, el sentido que ellos particularmente ahora le atribuyen a esta relación. Solo el 15.1 % considera la dimensión comunitaria de la fe como circunstancia muy necesaria para vivir la relación con Dios. Es decir, menos del 25 % de los jóvenes estaría de acuerdo con admitir que la fe tiene un sentido comunitario que contribuye efectivamente en la relación hombre-Dios. En este contexto se relativizan otros aspectos como la compañía de otras personas en el lugar del culto. Sobre esto, el 11.63 % la considera como muy necesario, y el 24.5 % simplemente como algo necesario; no obstante, el 39.5% se inclina por considerar que esta circunstancia ya no es necesaria, y para el 36.1 % restante se trata de una cuestión poco necesaria. Este último dato resulta muy llamativo. En este orden de ideas, la mayoría de los jóvenes, el 72 % prefieren estar solos en los lugares de culto religioso, con lo cual, se puede afirmar que este es uno de los rezagos característicos del fenómeno religioso en los jóvenes del Caribe colombiano.

Otro rasgo para resaltar en las formas de expresión de las creencias religiosas de los jóvenes es un cambio en el contenido de significación los signos con contenido religioso utilizados cotidianamente como la señal de la cruz. De alguna manera, se percibe un desapego o una baja frecuencia en el uso de estos signos en la vivencia religiosa. Concretamente, se analiza que el 39.53 % usa este signo de manera frecuente; el 19.8 % de vez en cuando; el 14 % rara vez y el 26.7 % nunca lo usa. Esto indica que el sentido de los signos religiosos muy probablemente ha ido cambiando en los jóvenes si se tiene en cuenta

que la mayoría de ellos admite que los símbolos religiosos como la señal de la cruz, la cruz, los cirios, el pan, el vino y otros que hacen parte de los rituales, ya no precisan toda su eficacia en el sentido de servir como instrumentos para comunicar mensajes y enseñanzas religiosas. El 31.8 % está muy de acuerdo con ello y el 50.6 % simplemente de acuerdo y cerca del 18 % expresa que no están de acuerdo. Estos datos muestran que el joven en su rol de creyente o no creyente comprende el sentido del conjunto de símbolos y signos que tienen un carácter religioso porque reconoce que ellos se usan con frecuencia para mediar mensajes y enseñanzas de la religión. Ente ellos, el 16.9 % está muy convencido, y el 43.4 % simplemente convencido. Estos dos factores son la base para afirmar que este rasgo es representativo de las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena de indias.

También hay una postura mayoritaria entre los jóvenes en lo que tiene que ver con las normas morales y su cumplimiento. Para el 26.2 % es un asunto muy importante; para el 44.5 % es apenas importante la obligación de respetar y cumplir las leyes y las obligaciones sociales y morales que se derivan del vínculo con una religión. Aunque estos dos porcentajes representan la idea de una mayoría de la población, es llamativo que el 20.24 % está considerando que se trata de una cuestión de poca importancia, y el 9.5 % restante tiene una postura más distante en la que consideran que se trata de algo nada importante entre las prácticas religiosas. Se analiza entonces que estos rasgos pueden constituir una evidencia o un indicio de rupturas en la vivencia de los jóvenes que tal vez reclaman visiones renovadas en la moral religiosa. Indica también una creciente postura laica en la configuración de la estructura del juicio moral. Dicho de otra manera, la doctrina religiosa es cada vez menos importante como un factor normalizador del comportamiento de los jóvenes, aunque, como se constató en este estudio, el 91 % de ellos

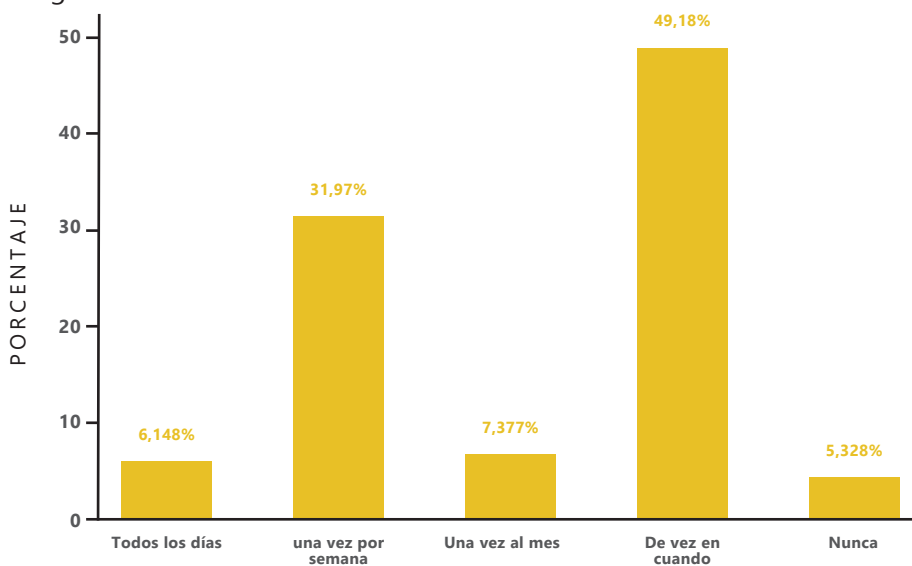
considera que un aspecto importante de las religiones es que todas ellas buscan hacer el bien. Eso indica ya que hay una consideración sobre la relación entre la idea de bien y el comportamiento religioso.

El fenómeno religioso es una experiencia de participación y de pertenencia; en esa medida, se observaron rasgos interesantes que se describen a continuación. En orden a la participación en rituales religiosos como cultos, misas y otras ceremonias el 59.5 % admite que ha participado y considera que lo seguirá haciendo; pero el 35.7 % admite que ha participado, pero ya no participan; y el 4.8 % indica que nunca ha participado. Sobre la frecuencia de participación de los jóvenes en rituales religiosos como cultos, misas y otras ceremonias se encontró que el 54.8 % lo hace de vez en cuando; el 27.4 una vez por semana; el 7.1 % nunca participa; el 5.95 % asiste todos los días y el 4.8 % solo una vez al mes. También se encontró que el sentido de pertenencia y participación define nuevos centros de interés. Por ejemplo, mientras el 46.5 % prefiere orar, el 15.1 % hacer obras buenas; el 13% se identifica con rezar, y solo el 8 % opta por la asistencia al culto como una actividad religiosa relevante. Es inusual la meditación dado que tan solo el 3 % manifestó preferencia por esta actividad. Y el 4 % no se identificó con ninguna de estas prácticas religiosas.

Un rasgo también representativo de las vivencias religiosas en los jóvenes es el afianzamiento del monoteísmo en contraposición con prácticas sincréticas. En este sentido, hay un sentimiento generalizado sobre que no es importante (96,3 %) que las personas celebren a varios dioses al mismo tiempo. Manifiestan también que nunca (75 %) han participado de ritos o ceremonias religiosas de una religión distinta a la que profesan. Sobre este asunto, un 4.8 % de los jóvenes admitió que realiza esta práctica de vez en cuando. Hay un poco de apertura en circunstancias concretas, a saber, más de la mitad de los encuestados

(54,2 %) considera estar de acuerdo, y el 13.3 % estaría parcialmente de acuerdo con que otras personas en su condición de creyente de otra religión, comparta su creencia en Dios. Algo así como que ellos admiten que los musulmanes, por ejemplo, siendo de una religión distinta, pueden creer en el Dios de los cristianos.

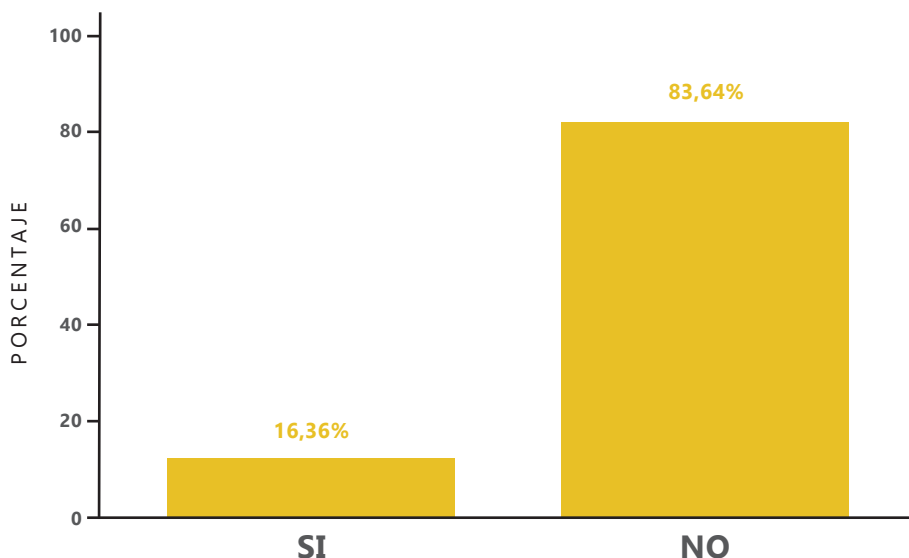
Gráfico 2. Pregunta: ¿Con qué frecuencia participa usted de actividades religiosas?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe Colombiano, 2018.

Otro rasgo singular tiene que ver con que ellos se sienten satisfechos (45.3 %) o muy satisfechos (46.5 %) en la religión que profesan; y el porcentaje de insatisfechos solo alcanza un 3.7 % con la religión a la que pertenecen. Este rasgo se acentúa aún más cuando se observa que el 92.4 % manifiesta que nunca ha cambiado de religión, y solo el 7.6 % de ellos admite haberlo hecho. Como expectativa hacia el futuro, el 98.7 % afirma que no se cambiaría de religión; y solo el 1.3 % está considerando la posibilidad de hacerlo.

Gráfico 3. Pregunta: ¿Ha cambiado usted de religión?



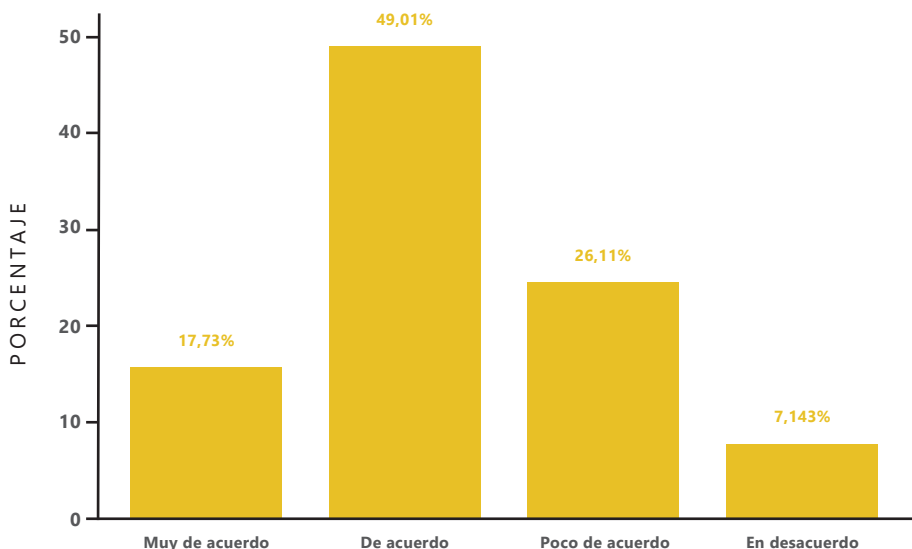
Nota: Encuesta sobre Prácticas y Tendencias Religiosas de los Jóvenes en el Caribe Colombiano, 2018.

En este sentido, se observa un ateísmo incipiente y muy probablemente creciente. Sobre la idea de Dios en su gran mayoría están convencidos que no es una invención humana 78.8 %. consideran también que las enseñanzas religiosas son las que mejor pueden explicar el origen, el sentido y la trascendencia de la vida humana. Respecto de esta creencia, el 20.8 % está muy de acuerdo, y el 42.2 % manifiesta estar de acuerdo. Lo anterior muestra que aspectos como la filiación y la pertenencia a una religión son relevantes en la comprensión del fenómeno religioso en los jóvenes del Caribe colombiano.

Sobre la relación entre las celebraciones populares y si ellas tienen o no un sentido religioso se encontró que el 49.1 % admiten estar de acuerdo y muy de acuerdo el 17.7 % con que hay un sentido religioso en celebraciones como la cena navideña, el año nuevo, las velaciones y entierros a difuntos, y las noches de duelo o novenarios tanto a los

difuntos como a los santos. En desacuerdo con esta visión está el 7.1 % y poco de acuerdo el 26.1 %.

Gráfico 4. Pregunta: ¿En su consideración, en la Costa Atlántica los eventos sociales y culturales (navidad, cumpleaños, año nuevo, entierros, velaciones, novenarios) se celebran con un sentimiento religioso?

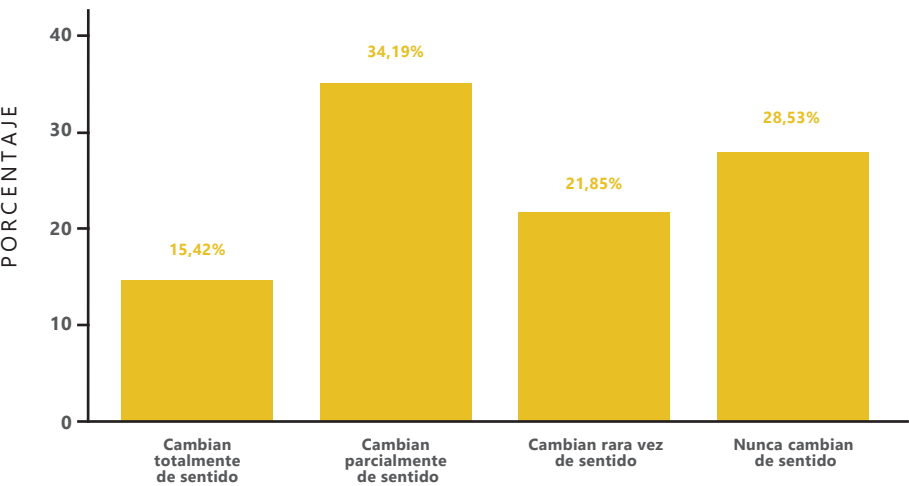


Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

La relación entre las celebraciones populares con las prácticas religiosas devela que el sitio de culto sigue siendo el templo. Sin embargo, admiten los jóvenes que algunas de las celebraciones se pueden realizar en otros lugares distintos del templo atendiendo precisamente a que son celebraciones con un doble carácter: religioso y popular. Lo destacado en este aspecto refiere a que se evidencia una dimensión religiosa de las costumbres populares que devela posturas interesantes sobre la posibilidad de que se produzca un cambio en el sentido religioso de la celebración cuando esta se celebra fuera del lugar “sagrado”. Para destacar, el 28.5 % considera que nunca se produce un cambio de

sentido, frente a un 15.4 % que considera que el sentido de la celebración cambia totalmente.

Gráfico 5. Pregunta: ¿En su consideración los mismos ritos religiosos cambian su sentido dependiendo del lugar en donde se celebran?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe Colombiano, 2018.

En un intento por develar rasgos de la doble dimensión de las creencias religiosas cuando se mezcla el culto con cultura en un campo complejo usualmente conocido como la religiosidad popular, este estudio identificó que los jóvenes no vinculan en su experiencia religiosas el tema de las apariciones que en las creencias populares. La idea que Dios se revela mediante apariciones según las creencias populares en objetos materiales como árboles, cuadros, pinturas, fotografías el 40.30 % y el 36.6 % están nada convencidos o poco convencidos respectivamente de la ocurrencia de este hecho. El 4.5 % admite estar muy convencido y el 18.7 %, solamente convencidos de que esto pueda ocurrir como parte de una experiencia religiosa.

DISCUSIÓN

Entre los rasgos sobresalientes en las prácticas religiosas que pone de manifiesto que lo jóvenes de Cartagena de forma mayoritaria creen en Dios, sienten la necesidad de creer, pero les gusta asistir solo de vez en cuando a los ritos y ceremonias religiosas. No obstante, en el consolidado de sus prácticas religiosas, se vislumbran dos rasgos relevantes: el primero tiene que ver con visos de rupturas entre la religiosidad y la espiritualidad; y el segundo, una deleva una inclinación por prácticas religiosas individuales que se asumen como un fenómeno de distanciamiento entre la forma de creer de los jóvenes con la ritualidad religiosa tradicional, sobre todo, con prácticas de piedad concretas. Estos dos rasgos o caracteres de análisis quedan patentados en expresiones que los jóvenes patentaron en el instrumento de recolección de la información: “*Dios está dentro de mí*”, y “*Creo a mi manera*”. En torno a estas dos ideas se hará la propuesta de discusión. De manera complementaria es importante resaltar que este estudio permitió identificar unos rasgos significativos que analizados y ponderados en su conjunto indican continuidad con las tradiciones y con las prácticas religiosas. Este tercer rasgo no forma parte de la discusión y más bien se relacionará en la conclusión de este estudio.

- “*Dios está dentro de mí*”: distanciamiento de la religiosidad e inclinación por la espiritualidad

El joven de hoy se muestra ajeno a la religión e inclinado a lo espiritual. En ese sentido, es necesario anotar que la espiritualidad tiene objetivos distintos de la propuesta de una religión, porque el sentido de lo espiritual se convierte como indican Urchaga y Morán (2019) “en

una búsqueda de la autotranscendencia, la cual implica la búsqueda de sentido vital, así como la dimensión-fusión con lo otro” (pp. 309-316). En esta búsqueda, el rito queda aplazado por la necesidad de la inmediatez de contacto con los elementos que inspiran la trascendencia, como pueden ser “el universo, la naturaleza, la humanidad, lo sagrado, y a uno mismo (Urchaga y Morán, 2019, pp. 309-316). En el mismo estudio, los investigadores concluyen que “la espiritualidad no incluye necesariamente lo sagrado ni una religión establecida, pero lo religioso sí que incluye como una dimensión fundamental lo espiritual (Urchaga y Morán, 2019, pp. 309-316).

La búsqueda de una experiencia espiritual indica que los jóvenes están inclinados cada vez más por la idea de lo espiritual como experiencia que por lo religioso. Esto no indica que este análisis esté haciendo referencia a la existencia de una crisis en el campo de lo religioso. Concretamente, este estudio encontró que los jóvenes de Cartagena no están interesados en realizar peticiones y rogativas a cambio de favores religiosos. Unido a lo anterior, manifiestan muy poco interés por realizar acciones de piedad popular como la veneración a personas, objetos y cosas que en el culto oficial conservan un sentido religioso y sagrado. Estos rasgos indican que hay un agrietamiento en el sistema de creencias que hace que los jóvenes asuman una actitud religiosa que se puede analizar como un distanciamiento pero también como prácticas individuales que cada vez configuran con mayor fuerza una cuestión espiritual que religiosa.

En este contexto se observa que las condiciones sociopolíticas en las que viven los jóvenes juegan un papel clave en la determinación de sus prácticas religiosas. Esta no es una coyuntura sino una circunstancia histórica, la cual es analizada por Díaz (2015) de la siguiente manera:

No se trata de desculturalizar las culturas en un intento retórico o ideológico de la política por negar su historicidad; más bien, se trata de generar dinámicas de acciones intersubjetivas entre historicidades que pueden comunicarse sin menoscabo o rechazo, dominio o control, de las identidades originales o auténticas. Por lo que, desde la perspectiva de la interculturalidad, la pluralidad comunicativa entre culturas pasará, entonces, por armar las representaciones autóctonas de las identidades colectivas. (p. 152)

En Colombia el sectarismo no es solo religioso, sino político y social. Estos elementos hacen parte de unas estructuras sociales donde la individualidad busca sobreponerse a la comunidad. Muy probablemente por estas circunstancias, el joven en la Costa Caribe no valora de forma significativa, la necesidad de la participación de otras personas en su experiencia religiosa. Sin duda, las creencias religiosas determinan los modos de ser entre las creyentes. Sin embargo, en los modos de ser de hoy de los jóvenes de Cartagena se evidencian rasgos de un pasado de resistencia y lucha por mantener los cultos locales dentro de un esquema de prácticas culturales y rituales que aquí se ha denominado religiosidad intercultural.

- “*Creo a mi manera*”: Distanciamiento con la ritualidad tradicional

A nivel global se observa un fenómeno de disolución de la familia. Actualmente, hay un debate abierto sobre ese fenómeno que se entreteje entre la política, la sociología, la economía y la religión. Lo cierto es que la disolución de la familia trae consigo la disolución de los vínculos religiosos que fueron adquiridos en este mismo contexto. En este sentido, los rasgos de distanciamiento que se evidencian del análisis

de las prácticas religiosas aluden al distanciamiento de los miembros de la familia a la disolución de los vínculos que ordenan esta forma de organización social.

En este contexto, Zimmerman (1973) como se citó en González y Larrazabal (2019) destaca que todas las religiones han concebido las relaciones familiares como sagradas. No obstante, Un factor determinante son los cambios sociales que, como indica Güell (1999) como se citó en González y Larrazabal (2019) han “generado un debilitamiento del pacto tácito entre familia y sociedad debido a factores propios de la modernización (p. 1-23). Para Fernández (2016) como se citó en González y Larrazabal (2019) El debilitamiento de este pacto causado por la modernización ha impulsado un secularismo que está “caracterizado por un desplazamiento de lo religioso a lo privado (la familia y la intimidad de los individuos) por sobre la esfera pública (por ejemplo, el Estado)” (pp. 1-23).

En este contexto de ideas, es claro que las prácticas religiosas de los jóvenes en Cartagena no escapan a los efectos del secularismo. Pues este fenómeno incide en las prácticas la religiosidad en la medida en que opaca el sentido simbólico de las creencias tradicionales, que han sacralizado y han elevado a la familia como espacio vital a la dignidad de sacramento a través del matrimonio. No obstante, “la religión mantiene su importancia para la vida individual y familiar, pero hay grandes cambios, entre estos la modificación de la autoridad moral de la Iglesia católica como institución (Thornton, 1985, como se citó en González y Larrazabal, 2019).

En el mismo sentido, este estudio encontró que el fenómeno de distanciamiento hace que los jóvenes en Cartagena no tengan en cuenta

de manera preferente los preceptos y mandamientos religiosos para guiar sus actos. Por otro lado, fue posible constatar que no obstante esta postura, ellos logran identificar unos elementos religiosos o espirituales que sirven para dar sentido a sus actos. Sin embargo, el destacamento de la tradición religiosa pone en evidencia entre ellos, en un mayor porcentaje, se les dificulta comprender el sentido del conjunto de elementos religiosos o espirituales que, en el contexto de las prácticas religiosas, buscan dar sentido a sus actos. Esta realidad se acentúa por las rupturas y discontinuidades que se expresan sobre la moral religiosa y sobre cómo debe ordenar el comportamiento social de los jóvenes.

Se resalta que continúa abierto el debate sobre la interculturalidad y religión en el que se pone en evidencia, entre otras cosas, el proceso histórico de resistencia de comunidades autóctonas frente al proceso evangelizador y se hace énfasis en el choque religioso que se gestó como parte de un proceso de inculturación en que “se demonizaban las otras culturas, al “otro” se le imponía una cierta europeización como condición cultural posibilitante para ser cristiano” (Fornet-Betacourt, 2007, p. 14). De este debate han participado destacados pensadores latinoamericanos como Raúl Fornet-Batancourt, Pedro Casaldáliga, Leopoldo Zea, Gustavo Gutiérrez, Frei Betto, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Fernando Castillo, José Comblin, Ignacio Ellacuría, Gustavo Gutiérrez, Ivonne Gebara, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Elsa Támez. De este debate se pueden rescatar algunos aportes para este análisis. Por ejemplo, la idea de resistencia que, desde el inicio del proceso colonizador, dio lugar a expresiones plurales del cristianismo. Fornet-Betacourt (2007) lo expresa de la siguiente manera:

Esos momentos de resistencia los interpretaremos además como articulación del juicio crítico de los “vencidos” o “convertidos” frente al cristianismo occidental que se les impone; y por eso mismo tomaremos esos juicios críticos como expresión de una pluralidad religiosa que no fue respetada, pero cuyo respeto es condición no solo para impedir la uniformidad religiosa de la humanidad sino también para un giro innovador en la posible historia futura de la fe cristiana. (p. 15)

Lo anterior indica que el cristianismo en América Latina tiene una historia de lucha y resistencia en la que sin duda se ha impuesto como credo oficial, pero que no obstante su interés por la unificación sobre la idea de consenso de la fe ha dejado brechas abiertas en las que han crecido otras expresiones de la religiosidad. Estas brechas y vacíos fueron ocupados por movimientos emergente como el protestantismo y posteriormente por otras denominaciones y confesiones que sistemáticamente han ido ingresando al país. El debate sobre la resistencia se desarrolla con el objeto de mostrar el reverso de la historia del cristianismo y esbozar algunos testimonios locales bajo el esquema de los ritos amerindios.

Otro elemento para destacar en este debate es que en el esquema de inculturación no era posible que las prácticas culturales ancestrales tuvieran algún tipo de reconocimiento, es decir, de suyo, la idea de que ser nativo constituía un sujeto “otro” implicaba de facto el proceso de cristianización. Por este motivo, “no hubo, ni podía haber, un diálogo intercultural o interreligioso, pues la seguridad occidental de poseer en su cultura y religión la clave de lo absoluto condujo a la espontánea descalificación de la cultura y religión del “otro” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 14).

La evangelización no solamente se hizo sobre la base de un proceso de racialización (Grosfoguel, 2011) y de diferenciación del “otro” (Melo, 2016; Mignolo, 2003), sino que se impuso como la posibilidad única para lograr los bienes sagrados de la salvación. En este sentido, no había posibilidad de dar ningún crédito a los ritos ancestrales. Por ello, en la posibilidad de abrir un debate sobre la religiosidad intercultural, “el cristianismo representa así otra “era”, otra “época”, esto es, el tiempo impuesto por “la obra de los españoles y de los padres”. Es el tiempo de otra subjetividad y de otro proyecto religioso, cultural y político.” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 22).

Frente a todos estos elementos hay cuestiones inevitables frente a la reflexividad que continúa abierta, por ejemplo: ¿qué implicaciones tiene plantear la renuncia a la teleología de la unidad? ¿Cuál es el alcance de una propuesta de religiosidad intercultural en que se logre una conciencia sobre que Dios que habla polifónicamente en diversas lenguas y obras humanas? ¿Qué implicaciones tiene avanzar en un debate sobre la posibilidad de una lectura a modo intercultural e interreligiosas del Evangelio? ¿En qué medida son o no crecientes las expresiones alternativas de la religiosidad y cuáles son sus implicaciones frente a las formas de culto oficial? ¿Qué factores han incidido para generar el distanciamiento y las rupturas entre las prácticas religiosas de los jóvenes con las formas rituales del culto cristiano oficial? ¿Qué explica que el 90 % de los jóvenes de Cartagena se definen como creyentes, pero, sin embargo, solo un tercio de ellos asiste una vez por semana al culto y el 50 %, solo lo hace de vez en cuando?

CONCLUSIÓN

Las evidencias permiten concluir que en el fenómeno religioso en los jóvenes en Cartagena de Indias, Colombia, se evidencian unos

rasgos que hacen de esa experiencia una vivencia en orden a tres elementos categoriales: *relación*, *participación* y *pertenencia*. Entre estos rasgos. Predominan aquellos que conectan con la tradición y desde los cuales, se evidencia que en las vivencias religiosas de los jóvenes aún predomina un reconocimiento de la acción divina en favor de la vida de la persona. Es decir, hay un reconocimiento sobre que la divinidad se manifiesta a través de la vida de las personas y esta manifestación hace posible alcanzar la plenitud de la vida, hace posible cumplir unas normas que hacen parte de la doctrina religiosa, hace posible, además reconocer que todavía la familia es artífice en la trasmisión de las creencias, entre las cuales, se destaca el monoteísmo religioso, el día domingo como el más indicado para celebrar el culto, la oración como la expresión de fe más recurrente, sin descuidar que las celebraciones populares tienen en la Costa Caribe un marcado tinte religioso.

Sin embargo, las brechas, las rupturas y los distanciamientos que logran percibirse frente a las formas de culto oficial, más que una novedad o una tendencia actual ante la que habría que preocuparse, más bien ellas hacen parte de un proceso histórico de resistencia propio de un fenómeno de religiosidad intercultural caracterizado por las dinámicas propias de la triada resistencia-opresión-oprimido.

Por otro lado, se evidencia un vacío respecto del número de investigaciones que sobre este tema específico se han realizado en el Caribe colombiano. O no están disponibles o no es posible acceder a ellas. Esto demuestra que hay todo por hacer en este tema, así como la carencia de investigaciones que contribuyan a ampliar la discusión.

REFERENCIAS

- Acosta, F. (2018). Las estampas y los íconos religiosos y su reinención dentro del mercado mundial de las religiones y del esoterismo de masas. *Intersticios Sociales*, (16), 131-157. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4217/421757148005>
- Arcuri, A. 2019. «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna». *Hispania Sacra* 71, 143: 113-129. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.008>
- Aparicio, A. (2019). Valores políticos y sociales de católicos, evangélicos y personas sin religión en Latinoamérica. *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XXV, Número especial 1, 2019, pp. 264-280. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7113729>.
- Arboleda, C. (2017). Estudios sobre la religión en Colombia (2000-2016). Un futuro plural para la religión en Colombia. Editorial académica española. https://www.researchgate.net/publication/318988724_Estudios_sobre_la_religion_en_Colombia_2000-2016_Un_futuro_plural_para_la_religion_en_Colombia
- Bastián, J. (2016). *Las dinámicas contemporáneas de pluralización. En: Gonzáles, A. Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Editorial Bonaventuriana, pp. 17-35.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI Editores, S.A.
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. UNAL–CES.
- Beltrán, W. (2010): “La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte”, en *El pentecostalismo en Colombia*. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política: 73-96. Universidad Nacional de Colombia, Colección CES.

- Bernstein, B. (2000). *Hacia una sociología del discurso pedagógico*. Cooperativa Editorial Magisterio.
- Bidegain, A (2007). Diversidad en el catolicismo y desafíos globales. En Tejeiro, C., Sanabria F., y Beltrán, W (Eds.). *Creer y poder hoy*. Pp. 375-389. Universidad Nacional de Colombia.
- Bohórquez, L. (2019). *El fenómeno religioso en el caribe colombiano. Prácticas y experiencias de los jóvenes*. Editorial Bonaventuriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo, y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del hombre editores.
- Castro, L. (2018). Para-sitios fotográficos y etnográficos de los sistemas religiosos de inspiración afro. Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología*, (33),149-159. [fecha de Consulta 19 de junio de 2020]. ISSN: 1900-5407. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=814/81457433008>
- Castro, L. 2015. *Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia* [Tesis doctoral, Universidad de los Andes Bogotá]. Repositorio digital Universidad de los Andes Bogotá.
- Castro, L. 2016a. Entre usuarios y creyentes: itinerarios bogotanos dentro de las religiones afrocubanas”. *Mitológicas* 31: 21-40. 5.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2016b. “Reglas de palo, reglas de muerto: reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña. *Revista Brasileira do Caribe* 17 (33): 115-134.
- Castro, L. 2017. “Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia)”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 49 (1): 133-142.

- Cepeda, A. (2007). *Clientelismo y fe. Dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Editorial Bonaventuriana.
- Corro Penjean, P. (2020). *Formas de creencia en el cine chileno*. Revista de Humanidades, (41),201-226. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3212/321262129008>
- Cortés-Daza, J. (2019). Sistema cultural de creencias religiosas. Un estado de la cuestión. *Cuadernos de Lingüística Hispánica* (34),21-40. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3222/322263229002>
- Coss y León, D. y Vázquez, J. (2018). La posibilidad de creencias religioso-regionales. Una aproximación desde el significado de la religión católica en el Occidente de México. *Revista Humanidades*, 8 (1),130-146. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4980/498054615007>
- Díaz, Z. (2015). Raúl Fornet-Betancourt: Interculturalidad para la emancipación en América Latina. En *Opción*, Año 31, No. 78, pp,145 – 156. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/20619>
- Eliade, M. (1973). *Mito y Realidad*. Ediciones Guadarrama.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (1999a). *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Kairós.
- Eliade, M. (1999b). *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (Vol. I). Paidós Ibérica S.A.
- Fernández, S. (2018). La promoción del fenómeno religioso y el derecho a la libertad de conciencia en Colombia. *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 0(29), 101-124. <http://dx.doi.org/10.20318/universitas.2019.4511>

- Fornet-Betacourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Ediciones Abya-Yala.
- Gamboa, J. (2018). Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII: “Antes que falten los mayores en edad...”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 33(56),142-157. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=557/55759996008>
- García, S. (2019). La secularización, el liberalismo y el problemático papel de la religión en las sociedades modernas. *Revista Derecho y cambio social*, N.º 56, abril-junio de 2019. www.derechoycambiosocial.com.
- Gonzálvez, H., y Larrazabal, S. (2019). Familias y religiosidad en Santiago de Chile: nuevos significados de prácticas religiosas tradicionales. *Perfiles Latinoamericanos*, (54),01-23. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=115/11562609015>
- Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven. Yale University Press.
- Iranzo, Á. (2013). La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. *Revista de Estudios Sociales*, (47),183-190. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=815/81529190016>
- Jiménez, A. (2014). El protestantismo e iglesias evangélicas en Colombia: sistema de creencia y práctica religiosa popular. *Methaodos. Revista De Ciencias Sociales*, 2 (1). <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v2i1.41>
- Levi-Strauss, C. (1982). *El pensamiento salvaje*. Cuarta reimpresión. Fondo de cultura económica.
- Martí-Vilar, M. Iribarren, M., Grau-Martínez, L. y Olivera-La Rosa, A. (2018). Actitudes religiosas, valores y razonamiento moral

- prosocial en una muestra adolescente. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9 (1),155-175. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4978/497859306009>
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales*. Akal.
- Miguel-Gómez, C. (2017). Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad. *Ideas y Valores*, LXVI (164),55-77. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=809/80957432003>
- Plata, W. (2020). Gustavo Arce Fustero. De espaldas a Cristo. Una historia del anticlericalismo en Colombia, 1849-1948. Editorial Universidad de Antioquia. Trashumante. *Revista Americana de Historia Social*, (15),178-182. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4556/455662846009>
- Prodi, P. (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Katz Editores.
- Quinteros, V. (2018). “Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentílicas”. Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810. *Quinto Sol*, 22(2),1-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=231/23155953011>
- Ricoeur, P. (2003). *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Ries, J. (Coord.) (2000). *Tratado de antropología religiosa*. Trotta.
- Rubio, Jorge Del Picó (2018). Estado y religión: tendencias conceptuales incidentes en la apreciación pública del fenómeno religioso. *Revista de Estudios Sociales*, (63),42-54. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=815/81554612004>
- Rosero, J. (2015). Éthos Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía-Colombia. *Opción*, Año 31, No.

- 78 (2015): 110 – 137. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/20619>
- Schaffhauser, P. (2019). La creencia (religiosa) en perspectiva pragmática: un diálogo entre James y Peirce. Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas, 26(74),105-135. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5295/529560619006>
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Primera educación en castellano. Siglo XXI Editores.
- Urchaga, J., Morán, C., y Fínez-Silva, M. (2019). La religiosidad como fortaleza humana. International Journal of Developmental and Educational Psychology, 1(1),309-316. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3498/349859739032>
- Van Dijk, T. (2005). *Estructuras y funciones del discurso*. 25ª edición actualizada. Siglo XXI editores.
- Van Dijk, T. (comp) (2000). *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II: una introducción multidisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Van Dijk, T. (2011). *Sociedad y discurso*. Editorial Gedisa.
- Zerpa De Kirby, Y. (2018). Un acercamiento al fenómeno religioso en América Latina a la luz de la crítica cultural. Sapienza Organizacional, 5(9),211-226. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5530/553056570011>



VIVENCIAS DE DIOS EN LOS JÓVENES DEL CARIBE COLOMBIANO

Luis Alfredo Bohórquez-Caldera

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6037-7756>

Universidad de San Buenaventura, Colombia

RESUMEN

El texto hace parte de los resultados de la investigación sobre las creencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano desarrollada en la Universidad de San Buenaventura Cartagena, la cual se planteó como propósito analizar, comprender y explicar cómo los jóvenes se movilizan en un sistema de creencias inmerso o en contraste con el pluralismo religioso. El problema de la investigación se delimitó en el marco de las dinámicas complejas del pluralismo y la diversidad religiosa, resaltando que la globalización ha traído consigo múltiples transformaciones sociales y culturales gestadas a partir de los desarrollos tecnológicos de las últimas décadas, unido al fenómeno de la globalización se consideró el impacto de la secularización en los sistemas de creencias. Globalización, modernización, secularización y cambios sociales a la luz de los cambios tecnológicos han generado nuevas dinámicas religiosas que están siendo estudiadas con el fin de lograr mayores niveles de comprensión y análisis, y prospectar, en casos particulares, partir de sus múltiples incidencias en procesos educativos, formativos y de participación ciudadana. La pregunta eje de la investigación fue ¿Qué características tiene el pluralismo y la diversidad religiosa en los jóvenes en el Caribe colombiano? En este sentido, se consideró la pertinencia académica y científica de la investigación en tanto que sus resultados se propenden en función de fortalecer espacios académicos de diálogo ecuménico e interreligioso, lo mismo que flexibilizar elementos curriculares de la formación humanística para la formación profesional universitaria.

ABSTRACT

The text is part of the results of the research on the religious beliefs of young people in the Colombian Caribbean developed at the University of San Buenaventura Cartagena which was intended to analyze, understand and explain how young people are mobilized in a belief system immersed or in contrast to religious pluralism. The problem of research was defined in the context of the complex dynamics of pluralism and religious diversity, highlighting that globalization has brought with it multiple social and cultural transformations arising from the technological developments of recent decades, together with the phenomenon of globalization, the impact of secularization on belief systems was considered. Globalization, modernization, secularization and social changes in the light of technological changes have generated new religious dynamics that are being studied with the aim of achieving greater levels of understanding and analysis, and prospecting, in particular cases, from its multiple incidences in educational, training and citizen participation processes. The central question of the research was: What characteristics does pluralism and religious diversity have in young people in the Colombian Caribbean? In this sense, the academic and scientific relevance of the research was considered while its results are aimed at strengthening academic spaces of ecumenical and interreligious dialogue, the same as making curricular elements of humanistic training more flexible for university vocational training.

Palabras clave: Fenómeno religioso, creencias religiosas, vivencias de Dios, jóvenes.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se propuso hacer un balance analítico sobre las vivencias de Dios en los jóvenes con sustento en la evidencia empírica que arroja el análisis de las entrevistas abiertas realizadas en las instituciones que participaron del estudio. El capítulo presenta unos elementos analíticos contundentes resultantes de la categorización y la codificación de elementos categorías que develan cuestiones relevantes sobre las prácticas y sobre las vivencias de Dios en los jóvenes. Se logra también proponer una discusión sobre la base de los elementos representativos del análisis cualitativo. En las conclusiones se puntualiza sobre los asuntos de interés en lo que refiere a sus vivencias de Dios entre los jóvenes y se deja abierta una brecha reflexiva en torno al fenómeno religioso en el Caribe colombiano.

MARCO TEÓRICO

El análisis del fenómeno religioso nos confronta con la complejidad de las experiencias religiosas en el sentido en que ellas, como indica Gómez (2021), cada una “tiene valor cognitivo, es decir, que proporciona un conocimiento legítimo sobre aquello que los místicos experimentan como la realidad suprema” (p. 2). Pero saber con certeza si este conocimiento es capaz de sustentar un marco doctrinal o las prácticas culturales es motivo de debate. En este sentido Alston (1991); Griffiths (2001); y Hick (2004) (citados por Gómez, 2021) han intentado responder a esta complejidad en el marco de la diversidad de las creencias religiosas. En el fondo de la cuestión lo que está en juego según Gómez (2021) es como darle sustento o validar el carácter epistémico a una experiencia religiosa.

Katz (1978), citado por Gómez (2021), descarta la posibilidad que haya experiencias religiosas “puras”, es decir, “no mediadas”. Esto pone en tela de juicio no solo la veracidad de la experiencia sino el rol y el papel del sujeto que vive la experiencia, quien en últimas sería el que logra dotar de sentido y de carácter la experiencia vivida. Para analizar las experiencias y las vivencias religiosas también hay que considerar la diversidad como parte del desarrollo histórico de América Latina. Álvarez y Estrada-Carrasquilla (2021) acentúan este carácter desde la idea de crisol (*melting pot*) de razas, culturas y tradiciones. Canclini (1997) en cambio, lo va a considerar como “hibridación”; Yunis (2003) lo analiza como “mestizaje” y Bantam (2010) va a hablar de carácter “Mulato”. Todos estos elementos muestran que el proceso de colonización, evangelización y cristianización de los pueblos americanos trajo con sí el rasgo de la diversidad según indican los estudios Bastián (2007); Beltrán (2007, 2010, 2013); Cifuentes (2007) que fueron referenciados en otro capítulo de esta publicación.

Las prácticas en tanto vivencias están asociadas a creencias religiosas que generalmente trascienden las prácticas culturales y logran construir sentido social y antropológico. Hay estudios que sugieren incluso relaciones indirectas entre la religiosidad y el bienestar de las personas; estas relaciones están desde luego parcialmente mediadas por las estructuras de significado religioso (Krok, 2014). Esto indica que las creencias religiosas hacen parte de los análisis sobre el bienestar cognitivo de las personas. Sobre esta relación positiva entre creencias religiosas y bienestar Grözinger y Matiaske (2014) (citado por Krok, 2014) indica que “la creencia en Dios, la asistencia a la iglesia y la oración estaban correlacionadas positivamente con el bienestar” (p. 255). En este orden de ideas, las experiencias religiosas comportan un conjunto de significados que logran direccionar u ordenar las metas y los objetivos de vida de los creyentes.

De igual modo, Hayward y Elliott (2014) encontraron estas relaciones positivas entre la religión y el bienestar subjetivo de una persona no son un rasgo universalizable, sin embargo, admiten su importancia en tanto que la religión a través de las formas de apoyo social logra crear en la comunidad religiosa entornos relacionales saludables basados en el amor, la indulgencia, y otros que en la convivencia social logran expresarse libremente (p. 24). El estudio realizado por Grözinger y Matiaske (2014) en el que cita a Clark y Lelkes (2009) se confirma que la religiosidad personal aumenta la satisfacción de la vida y a la vez se expresa a través de una “externalidad positiva regional” (p. 374). En este contexto, la autenticidad de la experiencia individual es un asunto de debate. La autenticidad es un carácter complejo de la experiencia religiosa analizado por Meintel (2021), quien logra concluir que existen múltiples “régimenes de autenticidad” observables en cada una de las confesionalidades religiosas; sin embargo, es posible aproximar la idea de “autenticidad relacional” que es aquella que adopta valor en las relaciones de sentido grupal en las prácticas religiosas.

Adicionalmente, las experiencias religiosas pueden no solo dotar de sentido la vida sino los relatos episódicos (Cho, 2021) que de ella pueda construirse. Para Cho (2021) la religión y concretamente las experiencias religiosas pueden hacer que las personas vivan su vida en estrecha interacción con las historias de una tradición religiosa. Es decir, las religiones contribuyen a que las personas comprendan quiénes son (ellos) usando elementos narrativos. En esta media, la vivida que el sujeto elige vivir tiene un trasfondo o carácter episódico que se relaciona con las narrativas e historias que comúnmente tiene como fuente la religión, la teología y la filosofía. Pero lo que implica comprender el sentido o el significado de la experiencia religiosa comúnmente se analiza en estrecha conexión con un sentido de santidad y dependencia

(Otto, 1968). En este contexto analítico, se conjuga la inexpresividad y la emocionalidad con el carácter receptivo y dialógico de lo vivido (Głaz, 2021).

Hasta este momento se ha mostrado una serie de elementos para intentar comprender reflexivamente la complejidad que reviste el termino experiencia religiosa de donde deriva la idea de vivencias. Sin embargo, ambas nociones se localizan en la idea de religiosidad como constructo epistémico. En el estudio realizado por Krok (2014) la religiosidad es sobre todo un sistema de significado y elementos cognitivos y afectivos que logran dotar de significado la vida de un sujeto. Krok (2014) cita los trabajos de Ano, Mathew y Fukuyama (2009); y de Huguelet y Koenig (2009) para concluir que “cuanto mayor es el sistema de significado religioso de una persona, mayor es la asociación con el sentido de la vida y la satisfacción vital” (p. 265). Los tres estudios coinciden en que la religiosidad desencadena a través de la experiencia aspectos motivacionales y sociales que influyen sobre la percepción que un sujeto construye sobre sí mismo y sobre su bienestar.

MÉTODO Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

El desarrollo metodológico de la investigación ya fue detallado en otros capítulos antecedentes en este mismo texto. Sin embargo, como indica Meintel (2021) “en general, la metodología de estos estudios está fuertemente influenciada por enfoques fenomenológicos y experienciales en antropología y sociología.” (p. 10). Es decir, los instrumentos para la recolección de la información tienen un carácter cualitativo. También cabe destacar que el proceso de recolección de la información en cada una de las instituciones que participaron se realizó mediante una encuesta abierta que fue aplicada en una muestra aleatoria simple de estudiantes

los cuales fueron selecciones de los grados 10° y 11°. Se realizaron entrevistas grupales en las siguientes instituciones educativas: Colegio San Luis Beltrán de Santa Marta; Colegio San Francisco de Asís de Puerto Colombia; Colegio de Ternera Cartagena de Indias; Universidad de San Buenaventura seccional Cartagena; Colegio Liceo Carmelo Percy Vergara de Corozal; Colegio San Isidro Chochó sede principal; y Colegio Nuestra Señora del Carmen Chinú. El ejercicio dio como resultado siete (7) documentos que corresponden a igual número de grupos entrevistados. Las preguntas se concibieron abiertas y se formularon tomando como referencia elementos de la estructura del instrumento estandarizado con el fin de coincidir con los constructos y las categorías que para el caso se definieron. Con el fin de establecer conexiones entre los resultados del instrumento estructurado, pero, sobre todo frente a la necesidad de complementar los procesos comprensivos del fenómeno estudio, se procedió a realizar el análisis de la información cualitativa con el apoyo del Software Nvivo 11 Pro con el cual se facilitó la exploración de textos libres que sistematizaron usando códigos que luego permitieron configurar esquemas. Sobre ellos, se construyó este análisis de contenido clásico dando relevancia a la potencia cualitativa de los datos (Hernández, Fenández, y Baptista, 2014).

El uso del software Nvivo 11 Pro para construir el análisis cualitativo se realizó en tres fases: primero, una codificación abierta, en la cual se hizo la fragmentación inicial de toda la información consolidada en los siete (7) documentos que arrojó el proceso de transcripción. Aquí juega un papel importante la relación entre la narrativa del entrevistado con los elementos categoriales que se resumen en la *Tabla 8* sobre todo, evitando alterar el significado y guardando las características de la evidencia empírica aportada por los entrevistados; segundo, se realizó una codificación axial que reúne los códigos abiertos teniendo en cuenta

esas características y dimensiones alrededor de los ejes temáticos, y tercero, se hizo una codificación selectiva que permitió la integración de los códigos axiales y definir las categorías orientadoras que son la base para la construcción teórica, reflexiva e interpretativa que explica el fenómeno estudiado.

Tabla 9. Estructura de la entrevista abierta

Estructura conceptual de la entrevista			
Fenómeno	Categorías	Subcategorías	Preguntas abiertas
<i>Religión como experiencia humana</i>	Vivencias religiosas	Perfil religioso Conciencia de lo absoluto Fe en lo divino Esperanza en lo divino Relaciones con lo divino Manifestaciones de la religiosidad Sentido comunitario de la religiosidad	
<i>Religión y Cultura</i>	Identidades religiosas	Filiación Sentido comunitario Adhesión religiosa Importancia de lo religioso Expectativa de cambio religioso	
<i>Religión como orden social</i>	Prácticas religiosas	Signos Símbolos Normas Valores Rituales	

Fuente: Elaboración propia (2021)

Los resultados de una investigación cualitativa no son extrapolables a la población en su totalidad, esto implica que las opiniones de los informantes no podrán ser generalizables absolutamente; sin embargo, se aclara el hecho que durante el análisis se encontró saturación teórica de la información, y este se sumió como un criterio para apoyar la validez de los datos recolectados mediante las entrevistas.

Codificación y análisis

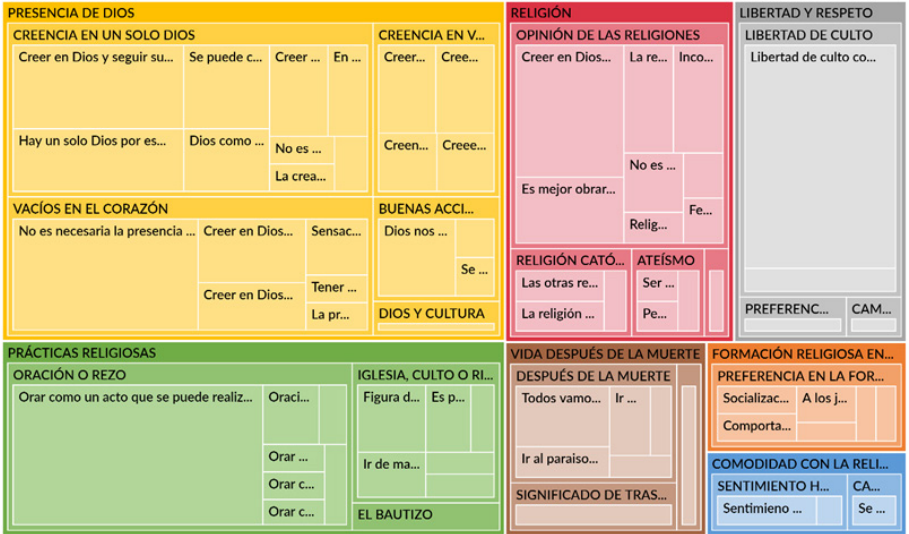
El proceso de codificación selectiva arrojó siete (7) categorías con las cuales se construyó el análisis. Los códigos selectivos en el proceso de análisis fueron usados para reintegrar y refinar la construcción teórica y reflexiva. Las categorías que se codificaron son:

1. Vida después de la muerte
2. Religión
3. Presencia de dios
4. Prácticas religiosas
5. Libertad y respeto
6. Formación religiosa en jóvenes
7. Comodidad con la religión que profesa

El Gráfico 6 corresponde al mapa jerárquico de códigos: Categorías elaborado en Nvivo 11 Pro y en él se distingue a partir de la información cualitativa las categorías, las subcategorías y las creencias relacionadas con cada código. El ejercicio a su vez permitió agrupar de forma las subcategorías en torno a cada categoría. En el mapa general destacó lo siguiente: libertad y respeto relacionado con la vivencia y la práctica del culto, con libertad de culto, y con las preferencias sobre el culto; presencia de Dios relacionado con la oración o rezo, con la creencia

en un Dios; con hacer buenas acciones y con lo sensación de vacío espiritual en el corazón.

Gráfico 6. Mapa jerárquico de elementos cualitativos



Nota: Mapa jerárquico elaboración de categorías, subcategorías y creencias.

Las prácticas religiosas en relación con la oración, la iglesia, el culto y los sacramentos, y religión, la cual aparece relacionada categorial y conceptualmente con creer en Dios, religión católica, ateísmo y obrar bien. Con menos énfasis respecto de la densidad y la frecuencia se destacaron: vida después de la muerte, formación religiosa, comodidad (satisfacción) con el culto que práctica.

La construcción de gráficos en Nvivo 11 Pro permite al investigador identificar la frecuencia, es decir, el número de veces en que se repite un determinado valor de la variable el cual se refleja a través del tamaño de los cuadros. Cada código selectivo se compone de códigos axiales y éstos a su vez, surgen a partir del eje de una categoría y son los que permiten enlazar las categorías teniendo en cuenta sus propiedades y

dimensiones. En los gráficos también se localizan los códigos abiertos. Estos suelen ser adjetivos calificativos o características. A continuación, se presenta el análisis desagregado por categorías.

CATEGORÍA: VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

Subcategorías

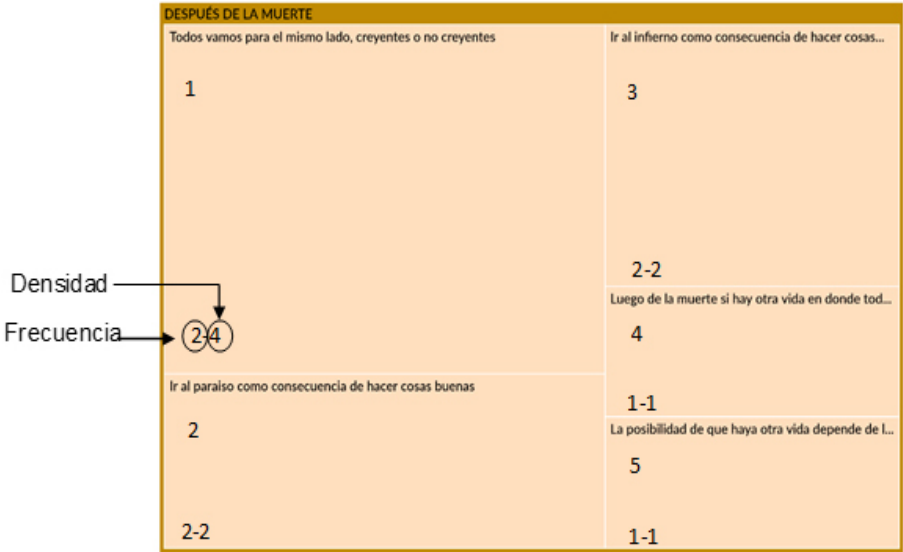
- Después de la muerte
- Significado de la trascendencia
- Significado de la divinidad

Respecto de la subcategoría “Después de la muerte” se ponen de relevancia cinco (5) creencias asociadas:

1. Todos vamos para el mismo lado, creyentes o no creyentes
2. Ir al paraíso como consecuencia de hacer cosas buenas
3. Ir al infierno como consecuencia de hacer cosas malas
4. Luego de la muerte si hay otra vida en donde todos nos reunimos con Dios
5. La posibilidad de que haya otra vida depende de lo que cada religión ofrece a sus creyentes.

Como se representa en cuadro anterior, la evidencia aportada por los estudiantes indica que entre sus creencias sobre la muerte y el más allá está vigente el significado de trascender como una forma de ir más allá de la vida terrenal. Indica también que la religiosidad juega un papel importante en el afianzamiento de esta creencia, la cual puede persistir en la persona aún que no practique el culto e incluso, entre jóvenes que se definen “retirados” o distantes de la religión.

Gráfico 7. Subcategoría después de la muerte



Nota: Mapa con codificación de la subcategoría "después de la muerte" y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

En cuanto a la categoría "después de la muerte", llama la atención la creencia mayoritaria sobre que "todos vamos para el mismo lado, creyentes o no creyentes". Otro elemento que llama la atención es la relación que se infiere entre la categoría "después de la muerte" con la subcategoría "consecuencia" haciendo alusión en ambos casos al infierno. Esta relación devela el sentido-función de practicidad de las creencias religiosas y, en suma, que el joven tiene conciencia sobre una lógica consecuencialista del acto moral; concretamente, la creencia consiste en que, si se actuó bien en la vida terrenal, esto tendrá como recompensa la entrada al paraíso, mientras que, si actuó mal, va al infierno. En esta medida hay un arraigo fuerte en las creencias que vienen dadas por la tradición religiosa de las familias.

CATEGORÍA: RELIGIÓN

Subcategorías

- Opinión de las religiones
- Religión católica
- Ateísmo

*“Si creo en Dios, y no en todo lo que dice la Iglesia,
no estoy de acuerdo en todo lo que dice la Iglesia católica”*

(Tomado de las entrevistas a jóvenes del Caribe colombiano)

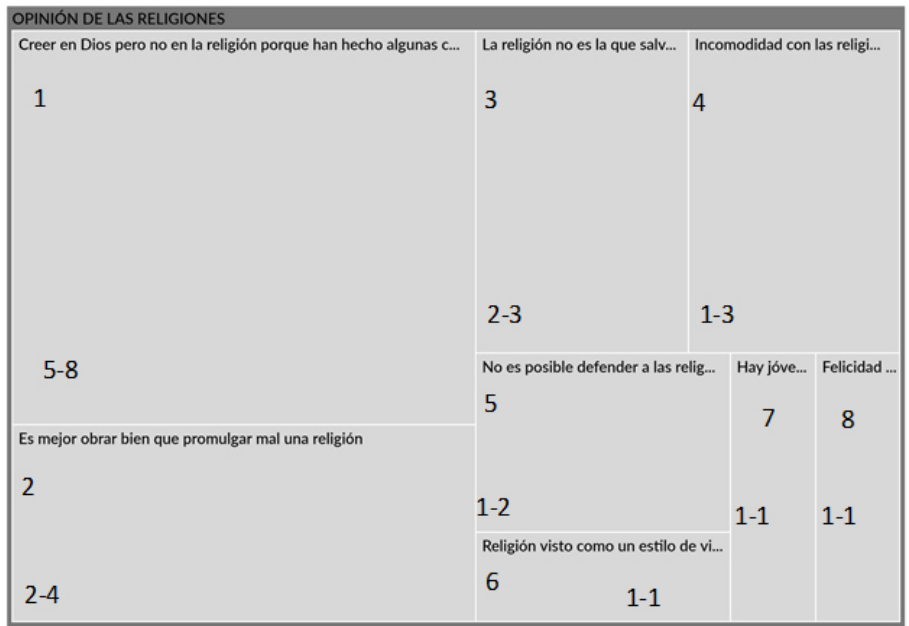
Respecto de la “opinión de las religiones” se encontró asociación con las siguientes creencias:

1. Creer en Dios, pero no en la religión porque han hecho algunas cosas mal
2. Es mejor obrar bien que promulgar mal una religión
3. La religión no es la que salva, quien salva es Dios
4. Incomodidad con las religiones en general porque estas son fanáticas y no respetan o aceptan a las demás
5. No es posible defender a las religiones porque no hay iglesia perfecta
6. Religión vista como un estilo de vida
7. Hay jóvenes que no toman la religión como algo serio
8. Felicidad como sentimiento que describe el ser parte de la iglesia

En la categoría “religión” se evidencia un énfasis respecto del cristianismo como campo religioso, en el mismo sentido, aunque con menor incidencia se observa el catolicismo y el ateísmo. No obstante,

estas son las ideas que más conectan en términos de experiencias de sentido con las prácticas religiosas de los jóvenes y sobre los puntos de vista y los argumentos que ellos construyen alrededor de sus vivencias de Dios.

Gráfico 8. Subcategoría opinión de las religiones



Nota: Mapa con codificación de la subcategoría “opinión de las religiones” y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

No hay duda de que la pertenencia los credos derivados del cristianismo y el catolicismo romano configuran el mayor número de creencias y a su vez, comportan la idea de ser consideradas como “la religión más extensa y con experiencia”. En este sentido, se encontró que entre los jóvenes hay quienes piensan que las otras religiones son “falsas” porque copian a la religión católica, pero, además, para otros es “la mejor” porque es la que menos “negocio hace”. Por su parte, el ateísmo es visto como una consecuencia de haber sufrido algún tipo de perdida y ello se

interpreta como “pobreza en su espíritu”. Pese a esto, es respetable este pensamiento porque para los jóvenes “no se puede creer en lo que no se ve”. Por último, la categoría que más códigos tuvo fue la de “opinión de las religiones”. En la representación gráfica la mayor saturación se acentuó en “Creer en Dios, pero no en la religión porque han hecho algunas cosas mal”. De ello se infiere que la ciencia de pecado, la condición errática y la falibilidad del ser humano que subyacen en las tradiciones bíblicas sobre todo veterotestamentarias, carecen hoy de una importancia vital entre los jóvenes.

CATEGORÍA: PRESENCIA DE DIOS

Subcategorías

- Presencia en un solo Dios
- Vacíos en el corazón
- Creencia en varios dioses
- Buenas acciones
- Dios y cultura

“si ella hubiese nacido en otra parte, pero si ella hubiese nacido en la india donde adoran las vacas, hubiese creído en su dios la vaca, ella cree en su Dios dependiendo de la cultura”

“Con el paso del tiempo y el avance de las comunidades han creado en sus mentes han existido más dioses a los cuales deben rendirle devoción, que alaban, y son personas que han sido buenas, pero no son dioses”
(Tomado de las entrevistas a jóvenes del Caribe colombiano)

Sobre la categoría “presencia de Dios” se identificaron los códigos “Dios y cultura”, “vacíos en el corazón”, “creencia en varios dioses”, “creencia en un solo dios” y “buenas acciones”. La subcategoría “Dios y cultura” está en relación con la creencia de Dios en relación de dependencia respecto de la cultura (religiosa) donde se nace. De todo ello llama la atención que, en el análisis de la codificación de esta categoría, cobra una particular relevancia la subcategoría “vacíos en el corazón”, la cual asocia las siguientes creencias:

1. No es necesaria la presencia de Dios para encontrar sentido a la vida
2. Creer en Dios como una forma de llenar los vacíos que hay en el corazón
3. Creer en Dios como una forma de salvación
4. Sensación de vacío cuando se aleja de Dios
5. Tener vacíos en el corazón no se debe exclusivamente a la falta de presencia de Dios
6. La presencia de Dios en la vida de las personas no necesariamente genera una sensación de plenitud en la vida.

Del conjunto de creencias asociadas la más destacada por su densidad y frecuencia es “Creer en Dios como una forma de llenar los vacíos que hay en el corazón” lo cual indica que en las creencias de los jóvenes la religión dota de sentido la vida. También en torno al análisis de la categoría presencia de Dios se encontró que el código (subcategoría) creencia en un solo Dios representa un elemento característico en las vivencias religiosas de los jóvenes. A estas subcategorías están asociadas las siguientes creencias:

1. Creer en Dios y seguir sus pasos como parte del sentido que tiene la vida

2. Hay un solo Dios por esto no es posible creer en varios
3. Dios como ser absoluto
4. Se puede creer en Dios independientemente de la religión
5. Creer en una figura como algo necesario para el ser humano
6. En algún momento de la vida se ha creído en Dios y más, en los momentos difíciles
7. No es comprensible la existencia de otras religiones cuando Dios es solo uno sin diferenciar su religión
8. La creación del ser humano y todo lo que nos rodea visto como algo supremo hecho por Dios
9. Existe la posibilidad de cambiar la perspectiva de las cosas más no de dejar de creer en Dios

Gráfico 9. Subcategoría creencia en un solo Dios

CREENCIA EN UN SOLO DIOS			
Creer en Dios y seguir sus pasos como parte del sentido q...	Se puede creer en Dios independi...	Dios como ser absoluto	
1	4	3	
	2-4	3-3	
6-8	Creer en una figura como algo necesari...	No es co...	La creaci...
	5	7	8
Hay un solo Dios por esto no es posible creer en varios			
2	2-3	1-1	1-1
3-6	En algún momento de la vida se ha cre...	Existe la posibilidad d...	
	6	9	1-1
	1-2		

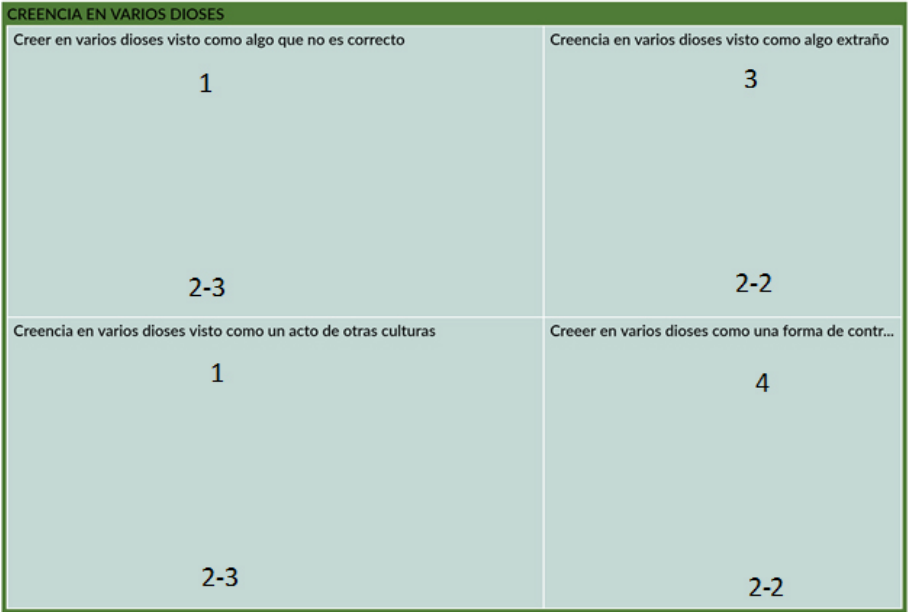
Nota: Mapa con codificación de la subcategoría “creencia en un solo Dios” y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

Entre estas creencias que se relaciona con la subcategoría “creencia en un solo Dios” se destacan dos por su relevancia. A saber: “Hay un

solo Dios por esto no es posible creer en varios”; y “Dios como ser absoluto”. Estos dos elementos sin duda marcan un rasgo distintivo en el fenómeno religioso en el Caribe colombiano. Estudios similares llaman la atención sobre el sincretismo y el pluralismo religioso, sin embargo, los hallazgos analizados muestran que entre los jóvenes persiste un arraigo hacia el monoteísmo religioso, lo cual remite a la idea de la divinidad como un ser absoluto y trascendente. Para confirmar esto, se analizó la subcategoría “creencia en varios dioses” la cual arrojó las siguientes creencias asociadas:

- Creer en varios dioses visto como algo que no es correcto
- Creencia en varios dioses visto como un acto de otras culturas
- Creencia en varios dioses visto como algo extraño
- Creer en varios dioses como una forma de contradecirse

Gráfico 10. Subcategoría creencia en varios dioses



Nota: Mapa con codificación de la subcategoría “creencia en varios dioses” y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

Es significativo que las dos creencias con mayor relevancia respecto de la densidad y la frecuencia son “Creer en varios dioses visto como algo que no es correcto”; y “Creencia en varios dioses visto como algo extraño”. Se resalta los calificativos de “no es correcto” y “extraño” con lo cual se puede pesar que entre los jóvenes se conservan arraigos a una moral religiosa monoteísta que coincide con los presupuestos del catolicismo romano que predomina en América Latina.

La subcategoría *buenas acciones* no presentó ningún rasgo de relevancia sin embargo presentó las tres creencias asociadas en las que se pueden observar que no solo no son del interés de los jóvenes, sino que se trata de asuntos cotidianos de poca relevancia en religiosidad de los jóvenes.

1. Dios nos pone varios caminos y nosotros decidimos cuál escoger para llegar a él
2. Somos el reflejo de nuestras acciones, sean buenas o malas
3. Se debe agradecer a Dios por un día más, la familia y los alimentos

CATEGORÍA: PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Subcategorías

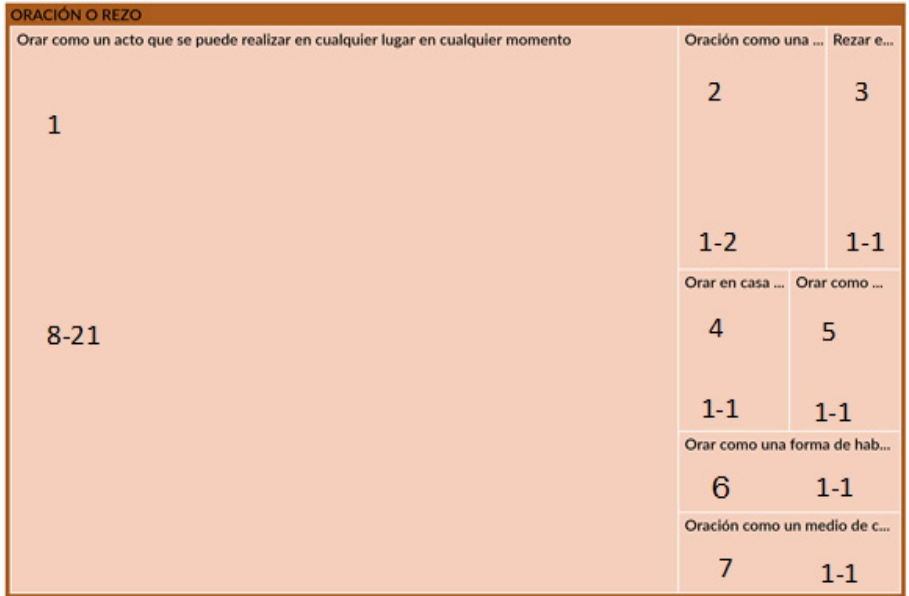
- Oración o rezo
- Iglesia culto o ritual
- El bautizo

“nosotros si nos bautizan desde pequeños es algo que no está en nuestras manos, es algo que nosotros no queremos”

“me bautizaron pequeña entonces no tenía la libertad de escoger si me quería bautizar o no, pero me siento bien”
 (Tomado de las entrevistas a jóvenes del Caribe colombiano)

Dentro de la categoría de prácticas religiosas, se encuentran oración o rezo, iglesia, culto o ritual y el bautizo. Para este último, se reconoce el bautizo como una práctica impuesta independientemente de la inclinación religiosa. El análisis pone de relevancia la subcategoría “oración o rezo” la cual se asocia al siguiente conjunto de creencias:

Gráfico 11. Subcategoría oración o rezo



Nota: Mapa con codificación de la subcategoría “oración o rezo” y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

1. Orar como un acto que se puede realizar en cualquier lugar en cualquier momento
2. Oración como una de las principales actividades que realiza
3. Rezar es repetir lo que las iglesias inculcan, pero no hay conexión con Dios

4. Orar en casa como un acto religioso
5. Orar como una manera de comunicarse con Dios
6. Orar como una forma de hablar y desahogarse con Dios
7. Oración como un medio de comunicación entre el hombre y Dios

También se resalta la relevancia la subcategoría “iglesia, culto o ritual” la cual se asocia al siguiente conjunto de creencias:

1. Figura de la iglesia visto como un negocio
2. Ir de manera constante a la iglesia como una forma de acercarse a Dios
3. Es posible realizar un ritual con distintas religiones, pero es algo complejo por la diferencia de pensamientos
4. Las prácticas religiosas como algo que se debe implementar en la vida diaria
5. Dios no se manifiesta en imágenes sino en espíritu
6. Amor sobrenatural y cambios positivos como sentimientos que genera la iglesia cristiana

El conjunto de elementos cualitativos que configuran creencias indica que, frente a la oración o rezo en el conjunto de la creencia, los jóvenes del Caribe colombiano están mostrando que “orar es un acto que se puede realizar en cualquier lugar en cualquier momento”. En estas circunstancias la oración se deslocaliza del templo como lugar sagrado y comporta múltiples posibilidades para vivenciar la religiosidad. El gráfico está indicando que la oración en los jóvenes no necesariamente es para “comunicarse con...”, o como una manera de “hablar y desahogarse con Dios”. Orar si está concebido entre ellos como una de “las principales actividades que realiza” respecto de sus prácticas religiosas, sin embargo, el objeto de esta no es la figura de la divinidad o el culto. Esto en realidad

es muy llamativo. También es destacada entre los jóvenes la creencia sobre que la iglesia es un “negocio”. Ambos elementos son correlativos a una nueva visión de la religiosidad entre los jóvenes en la que la perspectiva del sujeto es sin duda autónoma, reflexiva y crítica.

CATEGORÍA: LIBERTAD Y RESPETO

Subcategorías

- Libertad de culto
- Preferencia religiosa
- Cambio de religión

“últimamente se han dado como casos de jóvenes, los cuales se integran a otras religiones a mi opinión con las que más se identifican ellos”

“uno no se puede quedar en una sola experiencia para uno decir, no esta es fabulosa, esta me brinda todo tengo que ya conocer otras que no me brindan eso para ir conociendo varias y quedarnos con una”

“que yo decida cambiar mi estilo de vida de una manera más religiosa y cercana con Dios, en este momento no estoy en la disponibilidad”

(Tomado de las entrevistas a jóvenes del Caribe colombiano)

La libertad de culto es el elemento categorial destacado entre las tres que sustentan el análisis sobre la “libertad y respeto”. Y en este código se destacan dos creencias:

1. Libertad de culto como algo que se debe respetar
2. Asistir a la iglesia de una manera libre y sentida más no por obligación

Gráfico 12. Subcategoría libertad de culto



Nota: Mapa con codificación de la subcategoría "libertad de culto" y las creencias asociadas indicando densidad y frecuencia.

Como se observa en el gráfico, los jóvenes le asignan una gran importancia a la libertad de culto como "algo que se debe respetar". Lo llamativo es el tamaño del énfasis, es decir, la importancia que este elemento destaca frente la otra creencia que le es asociada en la categoría y las otras categorías que componen el constructo analizado. En este orden de ideas, cuestiones relacionadas con la libertad de culto y la apertura o flexibilidad para "orar en cualquier parte" son los dos asuntos de mayor importancia y muy posiblemente, de una gran incidencia en las creencias religiosas de los jóvenes.

CATEGORÍA: FORMACIÓN RELIGIOSA EN LOS JÓVENES

Subcategorías

Esta categoría solo relaciono la subcategoría “formación religiosa”, la cual presenta las siguientes creencias relacionadas:

En esta categoría se compone del código preferencia en la formación religiosa, únicamente.

1. Socialización, plan amigos y compartir como parte de la formación cristiana para jóvenes,
2. Comportamientos como aplaudir o ponerse de pie en la eucaristía como algo que no gusta y se sienten obligados a hacerlo,
3. A los jóvenes les parece tedioso estar varias horas en misa
4. Hacer peticiones a Dios y orar sentado como algo que les gusta hacer en el culto,
5. Formación escolar como un actor que motiva a los jóvenes a ir a la iglesia o rezar,
6. Formación en iglesias cristianas como un espacio lúdico y recreativo para aprender de Dios.

En el conjunto de las creencias que corresponden a este código se analizan elementos relacionados con la participación en el culto, las formas de estar y vivir las celebraciones y los ritos principales. Lo anterior indica que la formación religiosa en los jóvenes sigue siendo fuertemente influenciada por intereses catequéticos y pastorales relacionados con el rito y el culto. Pero que no deja entrever ningún rasgo respecto de otras dimensiones claves en el creyente como son la espiritualidad, la oración, o una conciencia social o política.

CATEGORÍA: COMODIDAD CON LA RELIGIÓN QUE PROFESA

Subcategorías

- Cambio de religión
- Sentimiento hacia la religión que profesa

“más adelante por mis experiencias de vida me doy cuenta de que siento el llamado por otra religión, lo lógico sería seguir mi instinto y profesar esa religión si llega el caso de sentir el llamado, sino seguir en la religión que profeso actualmente.”

“sí en el futuro yo siento la llamada por otra religión sea cual sea, yo lo haría”

(Tomado de las entrevistas a jóvenes del Caribe colombiano)

Esta categoría se compone de dos códigos: “cambio de religión y “sentimiento hacia la religión que profesa”. Para el caso de cambio de religión, se llega a este punto si sienten atracción o instinto de profesar otra. Presenta dos creencias asociadas, de las cuales, se resalta el “sentimiento de satisfacción con la iglesia católica” lo cual pueden explicar el sentido mayoritario de esta confesionalidad frente a los movimientos religiosos emergentes.

1. Sentimiento de satisfacción con la iglesia católica
2. Sentimiento de comodidad con la religión que actualmente profesa

DISCUSIÓN

Los hallazgos resultados del análisis cualitativo dan cuenta sobre todo que el debate en torno a la religiosidad en los jóvenes debe situarse más

allá de si ellos creen o no creen Sanabria (2007). Tampoco se observa con relevancia que entre ellos haya una preocupación por el auge de nuevos movimientos religiosos y mucho menos que estén preocupados por el cambio de religión. Así las cosas, asuntos como el pluralismo y la diversidad que hacen parte de estudios recientes (Padvalkis y Leal, 2016; Estenos, 2016; Cepeda, 2007; Bastián, 2007; Beltrán, 2007, 2010, 2013; Cifuentes, 2007) pasan a un segundo plano y más bien cobra vivencias las formas no cultuales o no litúrgicas en las que ellos lograr expresar sus vivencias y sus práctica religiosas. Se observó en concreto que respecto de la religión (como categoría de comprensión del fenómeno religioso) no manifiestan ninguna preocupación por el “creer”. Se deduce que ellos creen de facto. Pero expresan que “creer en Dios, no es creer en la religión” y particularmente, que la conducta moral de la persona o la conciencia sobre el mal no debe ser la justificación para hacer parte de una religión.

Otro aspecto relevante en el debate actual sobre la religiosidad tiene que ver con la dimensión social y antropológica de las creencias religiosas. Aunque haya preocupaciones sobre la autenticidad de una experiencia religiosa en término no teológicos sino empíricos (Alston, 1991; Griffiths, 2001; Hick, 2004, citados por Gómez, 2021); o si se debe o no sustentar epistémicamente una experiencia religiosa (Gómez, 2021) lo que se evidenció en este estudio pone de relevancia la práctica de la oración en los jóvenes, pero no como una cuestión litúrgica o ritual, sino más bien como un acto que se puede realizar en cualquier lugar en cualquier momento. Ellos identifican que la oración es la práctica religiosa de su preferencia. Pero en unas condiciones diferentes a las que se proponen en el contexto de la liturgia religiosa. Esto pone de manifiesto nuevas formas de religiosidad en donde el culto oficial, el templo para el culto, las rúbricas y los rituales ya no representan una importancia significativa entre los jóvenes.

Dos aspectos complementarios en este debate cobran importancia. El primero alude a la creencia sobre que la iglesia es un “negocio”. Esto puede entenderse como una nueva visión de la religiosidad entre los jóvenes en la que la perspectiva del sujeto es sin duda autónoma, reflexiva y crítica. El segundo aspecto alude a la libertad de cultos. Concretamente, para ellos, la libertad y respeto por el culto es un principio rector de la convivencia religiosa. En el análisis de los códigos abiertos construidos en este estudio, la libertad de culto y la apertura o flexibilidad para “orar en cualquier parte” representan los dos asuntos de mayor importancia y muy posiblemente, de una gran incidencia en las creencias religiosas de los jóvenes. En este orden de ideas es posible pensar que la religiosidad en los jóvenes puede explicar motivaciones de tipo personal, e incluso psicológicas que están relacionadas con el bienestar individual como indican los estudios de Grözinger y Matiaske (2014) (citado por Krok, 2014). De todo ello se observa un cambio de postura frente a cuestiones de naturaleza espiritual o teológica. Es decir, las prácticas y las vivencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano pueden estar expresando relaciones positivas entre creencias religiosas y bienestar de forma complementaria al sentimiento religioso.

CONCLUSIÓN

Las evidencias del análisis cualitativo sobre las vivencias de Dios en los jóvenes del Caribe colombiano ponen de manifiesto un desplazamiento de la idea de creer la cual ya no se centra en la religión como culto oficial ni en la iglesia como estructura institucional oficial, sino en una idea de un Dios que en los jóvenes es cada vez más cambiante y ajustada a sus preferencias individuales. En esta forma de creer para ellos la oración es el rasgo que cobra importancia. Pero como ya se indicó, ellos están entendiendo que orar a Dios es algo distinto de lo que le han enseñado en

los cultos tradicionales y están manifestando nuevas formas de orar y de entender la oración. Sobre ellos se hace necesario indagar y profundizar pues se considera que este aspecto cada vez cobra mayor importancia por las relaciones positivas que pueden establecerse con el bienestar y la felicidad individual que son asuntos de interés en los jóvenes.

Todavía el discurso oficial de la iglesia y el de los cultos denominados oficiales mantienen su sentido y credibilidad, pero entre ellos, este discurso ya no es la motivación para mantener sus creencias religiosas. Más bien, para ellos es relevante que se respete su forma de ver a Dios juntamente con las prácticas que prefieren realizar, la mayor parte de ellas fuera del contexto del culto y de los ritos oficialmente establecidos.

REFERENCIAS

- Álvarez, D., y Estrada-Carrasquillo, W. (2021). Theology in Latin American Context: A Look at Soteriology. *Religions*. 12(10):839. <https://doi.org/10.3390/rel12100839>
- Ano, G. G., Mathew, E. S., & Fukuyama, M. A. (2009). Religion and spirituality. In N. Tewari & A. N. Alvarz (Eds.), *Asian American psychology—Current perspectives* (pp. 135–152). Psychology Press.
- Beltrán, W. (2007). La sociología de la religión: una revisión del estado del arte. En Tejeiro, C., Sanabria F., y Beltrán, W (Eds.). *Creer y poder hoy*. Pp. 29-61. Universidad Nacional de Colombia.
- Bastián, J. (2016). Las dinámicas contemporáneas de pluralización. González, A. *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Editorial Bonaventuriana, pp. 17-35.
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. UNAL–CES.

- Beltrán, W. (2010): “La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte”. *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*: 73-96. Universidad Nacional de Colombia, Colección CES.
- Bantum, B. (2010). *Redeeming mulatto: A theology of race and Christian hybridity*. Baylor University Press.
- Cepeda, A. (2007). *Clientelismo y fe. Dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Editorial Bonaventuriana.
- Cho, E.D. (2021). Do We All Live Story-Shaped Lives? Narrative Identity, Episodic Life, and Religious Experience. *Religions*, 12, 71. <https://doi.org/10.3390/rel12020071>
- Cifuentes M. T. (2007). Pluralismo en el catolicismo actual. En Tejeiro, C., Sanabria F., y Beltrán, W (eds). *Creer y poder hoy*. Pp. 363-375. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Clark, A.E., & Lelkes, O. (2009). Let us pray religious interactions in life satisfaction. HAL.PSE. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00566120>
- Estenos, A. (2016). La vivencia religiosa en la sociedad posmoderna. Rodríguez, S., Quevedo, R, y Fajardo, A. *Reflexiones sobre la diversidad religiosa, el pluralismo y la interculturalidad*. Editorial Bonaventuriana. pp. 55-80.
- Głaz, S. (2021). Psychological Analysis of Religious Experience: The Construction of the Intensity of Religious Experience Scale (IRES). *J Relig Health* 60, 576–595. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01084-7>
- Gómez, C. M. (2021). Diversity and Interpretation. Toward a Pluralist Realist Description of Religious Experience. *Religions* 12: 848. <https://doi.org/10.3390/rel12100848>

- Grözinger, G., & Matiaske, W. (2014). The direct and indirect impact of religion on well-being in Germany. *Social Indicators Research*, 116(2), 373-387.
- Hayward, R. D., & Elliott, M. (2014). Cross-National Analysis of the Influence of Cultural Norms and Government Restrictions on the Relationship Between Religion and Well-Being. *Review of Religious Research*, 56(1), 23–43. <http://www.jstor.org/stable/43185907>
- Hernandez, R., Fenández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. Sexta edición. McGraw Hill.
- Huguelet, P., & Koenig, H. (2009). Religion and spirituality in psychiatry. Cambridge University Press.
- Krok, D. (2014). The religious meaning system and subjective well-being: The mediational perspective of meaning in life. *Archive for the Psychology of Religion*, 36(2), 253-273.
- Meintel, D. (2021). Religious Authenticity and Commitment. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 50(1), 8–26. <https://doi.org/10.1177/0008429820930692>
- Otto, R. (1968). *Le sacre: L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Payot.
- Padvalskis C., y Leal, L. ¿cristianismo detallado? La desinstitucionalización de experiencias creyentes en los jóvenes estudiantes de la carrera de psicología de la Universidad Católica de Córdoba. En Rodríguez, S., Quevedo, R, y Fajardo, A. (2016). *Reflexiones sobre la diversidad religiosa, el pluralismo y la interculturalidad*. Editorial Bonaventuriana. pp. 83-104.
- Rodríguez, L., de León J.L., Uriarte, L., & Basterretxea, I. (2021). Institutional Religion and Religious Experience. *Religions*. 12(10):791. <https://doi.org/10.3390/rel12100791>
- Yunis, T. E. (2003). ¿Por qué somos así? Editorial Temis.



DINÁMICAS Y CARACTERÍSTICA DEL FENÓMENO RELIGIOSO EN LOS JÓVENES DE SANTA MARTA

Erwin Joaquín Vilorio Márquez

ID <https://orcid.org/0000-0002-4087-041X>

Universidad de San Buenaventura

RESUMEN

Este capítulo presenta los resultados de la encuesta realizada a jóvenes del Caribe colombiano en el año 2018, lo cual sirve de base para describir el fenómeno religioso en dicho contexto y para un análisis de las experiencias y las prácticas de los jóvenes. La encuesta se aplicó en Instituciones Educativas de las ciudades de Cartagena, Corozal, Chinú, Barranquilla y Santa Marta, específicamente en instituciones educativas con características confesionales y laicas. Los siguientes resultados y análisis pertenecen a la encuesta realizada en la ciudad de Santa Marta, en el Colegio San Luis Beltrán el cual se compara analíticamente con los resultados obtenidos en el consolidado de Bolívar del mismo estudio. Este análisis se centra en el fenómeno religión y cultura que se aborda desde ciertas dimensiones: identidades religiosas, interculturalidad religiosa, religiosidad intercultural, las cuales presentan las dinámicas y contrastes del fenómeno religioso desde la perspectiva de los jóvenes magdalenenses y constata los aspectos surgidos en esta contemporaneidad, frente al hecho religioso desde sus prácticas y tendencias religiosas.

ABSTRACT

This chapter presents the results of a survey conducted among young people from the Colombian Caribbean in 2018, which serves as the basis for describing religious phenomena in the Colombian Caribbean. An analysis of youth experiences and practices. The survey was applied in educational institutions in the cities of Cartagena, Corozal, Chinú, Barranquilla and Santa Marta; specifically, in educational institutions with confessional and secular characteristics; The following results and analysis belong to the survey carried out in the city of Santa Marta at the San Luis Beltrán School, which is analytically compared with the results obtained in the consolidated Bolívar of the same study. The phenomenon Religion and Culture is the focus of this analysis, which is approached from certain dimensions: Religious Identities, Religious Interculturality, Intercultural Religiosity, which presents the dynamics and contrasts of the religious phenomenon from the perspective of the young people of Magdalena and confirms the aspects arisen in this contemporaneity, facing the religious fact from its religious practices and tendencies.

Palabras clave: Fenómeno religioso, prácticas religiosas, interculturalidad, jóvenes.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno religioso en el Caribe colombiano, un análisis a las experiencias y las prácticas de los jóvenes, es una investigación que surge en el 2018, con el objetivo de generar un diálogo entre Evangelio, ciencia y cultura, este texto es el resultado de cotejar cuales son los rasgos y dinámicas de este fenómeno dentro de los jóvenes de Santa Marta, Sucre, Bolívar y Córdoba; para efectos de este texto, solo se utilizaron los datos obtenidos de Santa Marta y Bolívar, el análisis y sus conclusiones están contenidos en este escrito y los resultados obtenidos, dan cuenta del horizonte religioso de estas dos regiones, en la que estos dinamismos y aspectos no son para nada estáticos y que permiten generar en el joven caribeño, ciertas manifestaciones de la identidad e interculturalidad religiosa, que adquieren profesan y expresan dentro de su cultura.

En concordancia con la encuesta realizada para este estudio, llama la atención que existe un alto número de jóvenes de esta región, que pertenecen a una religión distinta a la que tradicionalmente sus padres profesan, este grupo está representado por un 46.88 % de los encuestados, y el creciente contraste de los comportamientos éticos desde los valores que se dan en las religiones, son algunos aspectos que se están generando en el fenómeno y dinámicas del Caribe colombiano y que para el autor es pertinente su investigación y motivo de este capítulo.

Por último, algunos autores como Siciliani *et al.* (2021) menciona que “Esta cultura está marcada por los avances de la ciencia” (p. 99). Por lo tanto, debemos estar atentos a como ciertos rasgos evidenciados en la ciencia y en este texto permiten entender las dinámicas del Caribe colombiano de los jóvenes en la construcción de una identidad, añade

Bohórquez (2019) que “la religión influye en la identidad mediante mecanismos educativos con lo que logra construir un tipo de cultura” (p. 84).

MARCO TEÓRICO

El fenómeno religioso es diverso y amplio, en el cual, se gestan ciertas dinámicas en las creencias religiosas que se manifiestan en la religión, en este sentido, el Caribe colombiano no está de estas dinámicas y ésta diversidad, es así que los jóvenes de esta región están inmersos en este contexto, en donde sus experiencias demarcan unos aspectos y rasgos que van incidiendo en el sistema de creencias que estos poseen, expresan y socializan, generando así, diversas manifestaciones, que afectan entre otros aspectos a la identidad religiosa y la interculturalidad religiosa, por lo tanto a continuación, se presentan algunos rasgos y nociones de estos conceptos.

El primero de ellos es la identidad religiosa, es un estadio del ser humano, en el que se instituye un sentido de afiliación a un grupo humano, generando una actitud colectiva y dinámica en donde no solo se reconoce el individuo sino al “otro”, con relación a lo sacro dentro de su cultura; por lo tanto, este estadio presupone un auto reconocimiento, no solo de sí mismo, sino de lo que su cultura emana, en su estudio la define Gonzáles *et al.* (2011):

Identidad religiosa por ser un “elemento de auto reconocimiento individual y colectivo que reafirma un valor y sentido de pertenencia basado en cierto tipo de símbolos, creencias y de contacto con lo sagrado; a la vez esa identidad requiere ser reconocida por los demás sujetos, instituciones y grupos con los que se interactúa para existir social y públicamente. (p. 141)

Sobre este mismo concepto Bohórquez (2019) indica “la identidad religiosa la remite a una cuestión antropológica, por que la sociedad no es otra cosa que un producto de la industria humana... y añade la identidad es un resultado, no un propósito de la misión de las religiones” (p. 88). En este sentido es pertinente mencionar que la tradición familiar (creyentes generacionales), la filiación (vinculación en el hecho religioso), el sentido comunitario (socialización de su creencia), la enseñanza (sistema valorativo) y los gestos (expresividad de culto) son aspectos que están vinculados en la estructuración de la identidad religiosa en el individuo y como tal generan ciertas dinámicas y tensiones que cada vez más inciden en la vida y la sociedad.

El segundo concepto es la interculturalidad religiosa, al momento de hablar de interculturalidad religiosa se manifiesta la relación de convivencia e interacción entre las religiones, o como lo plantea Fornet (2007): “La interculturalidad en tanto que proceso contextual-universal de capacitación para una cultura de culturas (y religiones) en relaciones y transformaciones abiertas, no es misión sino dimensión” (p. 47). Para describir mejor los rasgos, que este concepto implica el autor menciona una serie de características y aspectos de las prácticas culturales:

- “La interculturalidad renuncia a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas y la consecuencia a esto es “enterarse” de que el origen mismo no es absoluto sino relacionado y que, como tal, es parte de una cadena de *sucesos* que sigue hasta hoy”.
- “La interculturalidad renuncia a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosamente establecido el resultado es precisar el momento anterior pluralizando la propia tradición cristiana. Por lo que se entiende la exigencia de un diálogo interno que saque a

la luz las alternativas que ha tenido el cristianismo, y que nos enseña a verlo más como una brújula para buscar el rumbo con los otros que como el itinerario que deben seguir todos, propios y extraño”.

- “La interculturalidad renuncia a ensanchar las “zonas de influencias” de las culturas en su correspondiente formación contextual en consecuencia, representaría para el cristianismo la obligación de re-pensar y practicar su presencia en el mundo como elemento de convivencia en un proceso de relaciones en el que, si hay influencia, es la influencia recíproca que resulta del fluir de las relaciones, a veces en convergencia y otras en divergencia, pero siempre en flujo relacional”.
- “La interculturalidad renuncia a decantar identidades delimitando entre lo propio y lo ajeno. Por tanto, Deconstruir la ideología mono culturalista de la coherencia identitaria para rehacer la identidad cristiana desde la convivencia intercultural e interreligiosa en términos de un proceso contextual y universal a la vez y que, por eso mismo, se reconfigura continuamente”.
- “La interculturalidad renuncia a centrar lo que cada cultura llama como propio en un centro estático, implicaría para la práctica del cristianismo la aceptación de su singularidad como su manera de entrar y de participar en procesos de transformación recíproca, y, evidentemente, también la obligación de hacerse cargo de las mutaciones interculturales e interreligiosas que ello implica para sus perfiles contextuales. De aquí se desprende lógicamente, dicho sea de paso, el compromiso de transformar interculturalmente también la dimensión de organización estructural de lo propio, desde lo jurídico hasta lo pastoral”

- “La interculturalidad renuncia a sincretizar las diferencias sobre la base de un fondo común y estable, es decir que la *re-memoran* como memoria en movimiento, peregrina, que crece, gracias a la convivencia y la participación en la pluralidad, en universalidad, pero también justamente en su insustituible contextualidad; Un cristianismo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria”. (p. 47)

Estos postulados que Fornet (2007) menciona representan una visión que ha marcado las dinámicas de la interculturalidad religiosas. Hasta hoy estos postulados en su misma dinámica han generado en el tiempo contemporáneo y en la sociedad una serie de manifestaciones diversas y plurales como lo plantea Santos (2017):

Es sintomático que en la última década esta potencia relacional entre religión e interculturalidad no haya pasado desapercibida en el ámbito de la teología más sensible a las dinámicas sociales y comunitarias. Es imprescindible un lugar para el análisis intercultural en el diálogo interreligioso, a menos que tal diálogo no se establezca sobre bases de confianza en el otro o de simpatía espontánea, que no tiene que esconder necesariamente un sentimiento crítico hacia las posiciones de los demás” y añade Santos Miguel “la interculturalidad está unida a la convicción de su necesidad en un mundo cuya diversidad de creencias, de ritos, de símbolos y de modos de concebir la trascendencia humana por sus pobladores es algo bien patente. (p. 20).

En este contexto, la pluralidad religiosa no renuncia a ser dinámica o a determinar la orientación de los fieles con relación a sus expresiones identitaria en lo sacro, o en las dinámicas de las celebraciones populares

con rasgos religiosos; tampoco renuncia a permitir la relación de convivencia con los otros, en el que las relaciones permitan generar dinámicas de reestructuración permanente, primero en él y expresado en su cultura, que van desde las celebraciones rituales con carácter religioso hasta las estéticas populares con sentido religioso y que son evidentes en este siglo XXI.

MÉTODO Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

El diseño metodológico se enmarca bajo el paradigma cualitativo, enfocado en comprender el fenómeno de la diversidad y el pluralismo religioso en los jóvenes samarios, y sus diversas interrelaciones con la cultura popular, en este caso, profundizar sobre el fenómeno religioso, características e implicaciones en los jóvenes encuestados.

La metodología de esta investigación es cualitativa con enfoque interpretativo, centrada en la observación y el análisis de las prácticas religiosas de 278 jóvenes entre los 16 y 20 años. Los cuales pertenecen a Santa Marta y Cartagena descritos en la tabla número 4 en el título aspectos metodológicos.

Se recolecto la información por varios investigadores en distintas ciudades; para efectos de este texto, la encuesta la realizo el autor de este, desplazándose a la ciudad de Santa Marta y realizando la observación y aplicación en el Colegio San Luis Beltrán con 32 estudiantes de esta institución entre los grados 10° y 11°;

El enfoque de la investigación permite desarrollar una perspectiva (o paradigma) interpretativo, por su parte Briones (1996), resalta que la investigación guiada por la interpretación como paradigma busca

justamente comprender conductas, comportamientos, acontecimientos de la población en estudio e inferir sus significados (p. 97)

Es decir, describir las formas de pertenencia y las tendencias que emergen del análisis en su sistema de creencias, lo mismo que de su experiencia religiosa. Se tiene en cuenta también como un elemento complementario en el proceso de interpretación, lo que Briones (1996) denomina descripción comprensiva, “una descripción que se comprende” (p. 112).

Aplicación del instrumento

En la aplicación de los instrumentos en esta investigación se utilizó la observación y la encuesta desestructurada como herramientas para la obtención de la información el análisis y los resultados. Este proceso se sustenta en el valor del papel que desempeña el observador cualitativo, el proceso de la observación tiene como objeto explorar, describir ambientes, comunidades, aspectos de la vida, (Hernández, Fernández y Maria, 2014) para lograr analizar y comprender sus significados a la luz de los objetivos trazados en este estudio.

El análisis estadístico se realizó a través de la observación como técnica de la investigación cualitativa, en la cual las acciones de explorar, describir y cotejar la realidad observable, en el conjunto de sus características. Este análisis es un compendio de conceptos, categorías y posiciones que dan a comprender las “Dinámicas y contrastes del fenómeno religioso en el Caribe colombiano y más exactamente en la comparación realizada con los resultados de Santa Marta y Bolívar.

La comprensión y explicación de los datos recogidos se realizó en función de los resultados de la comparación Santa Marta – Bolívar. Aquí el papel del investigador es crucial dado que necesita tener la mayor claridad posible sobre el fenómeno o realidad estudiada, en este caso, las prácticas religiosas y las tendencias hacia donde se moviliza la experiencia de fe, de los jóvenes en el Caribe colombiano y específicamente de Santa Marta.

Análisis de la información

Las unidades de análisis utilizadas para este estudio y que dan cuenta de los resultados obtenidos en esta investigación son tres categorías, la primera categoría es: *religión y cultura* con sus subcategorías: tradición familiar, sentido comunitario, importancia de lo religioso, contribución religiosa, enseñanza y gestos; la segunda categoría es *interculturalidad religiosa* donde presenta las siguientes subcategorías: las celebraciones populares con carácter religioso, celebración y ritos religiosos con carácter popular, costumbres populares con sentido religioso y la estética popular con sentido religioso; y la tercera categoría es *la religiosidad intercultural* donde se vinculan las siguientes subcategorías: dimensión religiosas de las costumbres populares, apariciones religiosas populares y *Ethos* popular con sentido religioso.

Los resultados obtenidos del análisis de estas categorías y subcategorías están descritos en adelante, organizadas en el orden anteriormente mencionado y los gráficos contenidos en el siguiente aparte del texto y que se comparten a continuación son los resultados expresados gráficamente de la Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano 2018, Santa Marta, Magdalena.

RELIGIÓN Y CULTURA: LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

Esta primera categoría presenta una serie de subcategorías que en adelante describiremos según el análisis de los resultados. La primera de ellas es la tradición familiar.

Tradiciones religiosas familiares

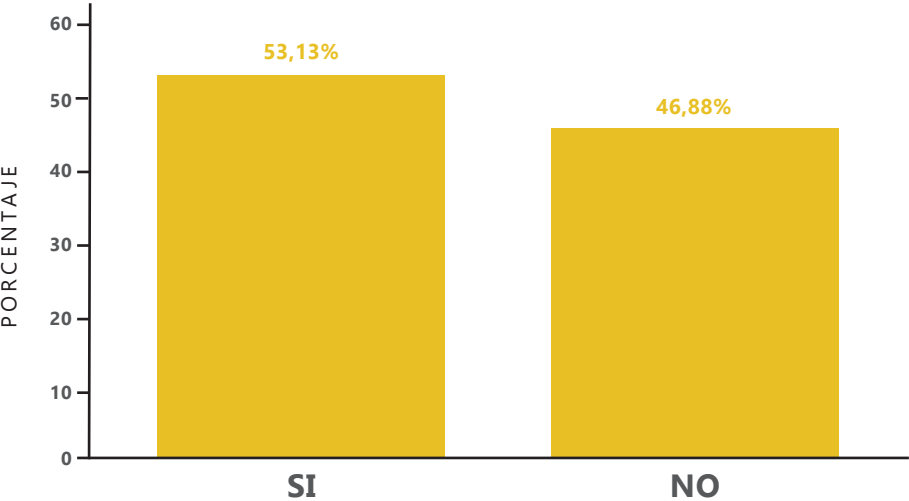
En este sentido la tradición familiar, se enfoca desde lo generacionalmente adquirido, en este caso, la identidad religiosa proveniente de su antecesor y de la cultura a la que pertenece, recordando que es en este núcleo donde se transmiten valores y creencias, inclusive las religiosas, por tanto, es de interés, saber si aún los jóvenes siguen una religión por tradición o si por el contrario asumen otra desde sus intereses y particularidades por fuera de lo establecido en la familia. o como lo indica Viteri y Tufiño (2010): “La religiosidad es un valor que no solamente se tiene por tradición cultural, sino que es fruto de la reflexión interna de los individuos...” (p. 6).

El resultado de la consulta a los jóvenes de Santa Marta sobre la creencia religiosa a la que pertenecen con relación a la incidencia que tienen sus padres, en esta decisión, la pregunta se formula de la siguiente manera: ¿Cree usted en la misma religión de sus padres?

Los resultados que arrojan esta pregunta indica, que aun cuando existe un gran número de jóvenes de Santa Marta, que responde *si* al cuestionamiento y creen en la misma religión de sus padres con el 53.13 %, y además mantienen la tradición familiar con respecto a la identidad religiosa, o como lo menciona Danièle Hervieu en su libro, Hervieu (2005) traducido por Maite Solana: “Se cree en una tradición que

confiere autoridad: como nuestros padres creyeron, y porque ellos lo creyeron, nosotros también creemos...” (p. 136). También se evidencia un alto porcentaje de aquellos jóvenes que pertenecen a una religión distinta a la que tradicionalmente sus padres profesan, y responde *no* a la pregunta, este grupo está representado por un 46.88 %, el resultado anterior muestra una tendencia que tiene los jóvenes de Santa Marta a decidir la religión a la que pertenecen, estando en resistencia de lo dado en su núcleo familiar por transmisión generacional. Es decir que los jóvenes de esta región demuestran la tendencia a asumir su religión, desde la posibilidad que le brinda la familia o bien y en mayor medida, ejerciendo su libertad de creencia.

Gráfico 13. Pregunta: ¿Cree usted en la misma religión de sus padres? Consolidado Bolívar



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

De acuerdo con los datos de la encuesta los resultados del consolidado de Bolívar, al responder sí, ver Gráfico 13, demuestra una fuerte

variación en esta misma pregunta, donde los jóvenes de Bolívar presentan con respecto a los de Santa Marta, un mayor arraigo a la creencia de la religión que sus antecesores profesan, siendo esta diferencia del 81.59 % de jóvenes bolivarenses que si creen en la misma religión que sus padres.

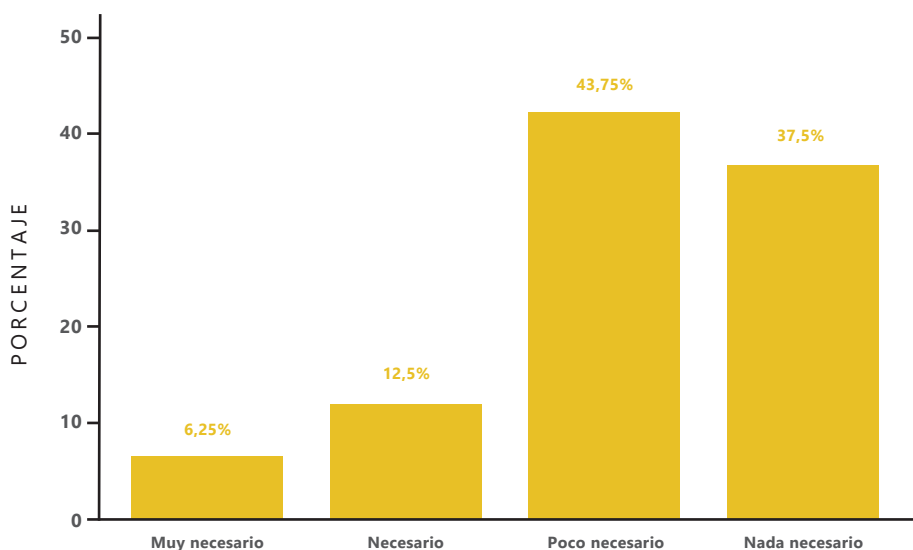
Frente al 53.13 % de los jóvenes en Santa Marta, que aceptan la misma religión de sus padres, es evidente que a aquellos que no creen en la religión de sus padres en Bolívar, poseen un 18.41 %, siendo mucho mayor en los jóvenes de esta región, con un 46.88 %, lo anterior ratifica que los jóvenes en Bolívar asumen la religión de sus padres, a través de la tradición familiar inculcando el valor de la religiosidad. “La familia aún juega un papel importante en la vida de los jóvenes, pues es la primera en ser consultada, sobre temas religiosos, y tanto la familia como amigos son el refugio” (Viteri y Tufiño, 2010, p. 40). Esta incidencia familiar se ve minimizada, puesto que se muestra que en cierto punto los jóvenes magdalenenses han dejado de lado la creencia familiar para asumir una distinta; sin embargo, siguen creyendo en Dios.

En la pregunta de si asisten con sus padre o familiares a cultos o ceremonias religiosa es evidente ver que los jóvenes en Santa Marta, al no estar identificados con la religión de sus padres, no asistan masiva y continuamente a los cultos o ceremonias religiosas con un 56.25 %, como se evidencia en el Gráfico 20. Llama más la atención el resultado a la pregunta ¿Asistes a los cultos o ceremonias religiosas con tus familiares? Comparado con los resultados del Gráfico 13, en la cual se pregunta ¿Cree usted en la misma religión de sus padres?, en esta comparación se advierte que de aquellos que comparten la misma religión que sus padres al parecer un porcentaje no concurren a las ceremonias o cultos de su núcleo familiar y al parecer con ningún otro

miembro de sus amistades, esto deja en evidencia que aun cuando el 43.75 % de los jóvenes de esta región bolivarense, si asisten a los cultos o ceremonias, el 56.25 % de aquellos que no asisten con sus padres a cultos y ceremonias en Santa Marta, evidencian que existe un grupo que no cree en la religión de sus padres, ni asiste a ningún culto o ceremonia religiosa, pero siguen creyendo en Dios.

Filiación religiosa

Gráfico 14. Pregunta ¿Usted considera necesario hacer parte de una comunidad religiosa para tener una experiencia de Dios?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Para los jóvenes encuestados en Santa Marta, en su gran mayoría es poco o nada necesario hacer parte de una comunidad religiosa para tener una experiencia de Dios, esto lo reflejan los resultados obtenidos y contenidos en la Gráfica 14, aquellos que piensan que es poco necesario, representan el 43.75 % y aquellos que piensan que no es nada necesario

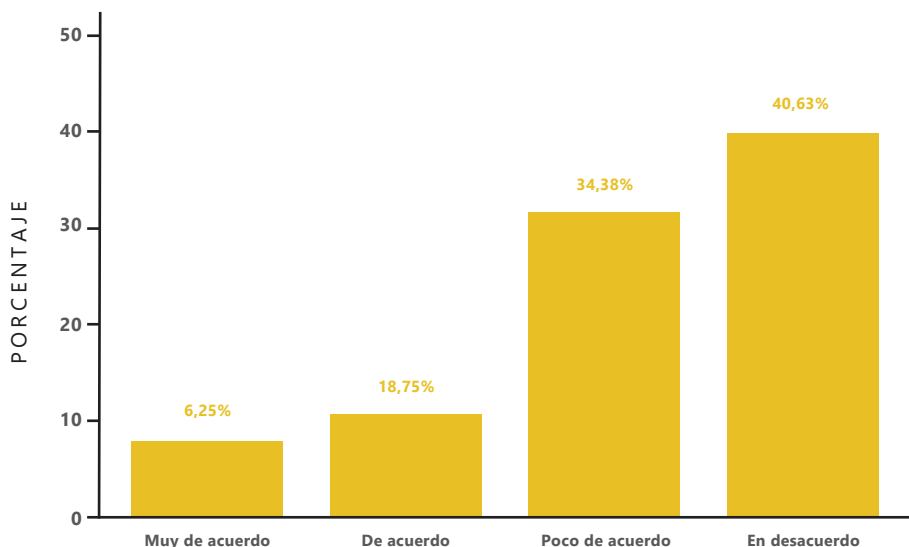
representan 37.5 %, dejando a quienes piensan que es necesario y muy necesario los primeros con un 6.25 % y con un 12.5 % los segundos. A pesar de que esta población pertenece a una religión su participación no siempre está dada de forma conjunta a una comunidad religiosa, es decir que, para su experiencia con Dios, no es obligante la incorporación a esta comunidad, permitiendo que la relación con dios se piense desde lo individual, lo personal o si se quiere desde lo introspectivo.

Cabe mencionar que estos resultados nos llevan a inferir que cada vez, el espacio de encuentro en las comunidades religiosas pierde efectividad en la búsqueda de Dios, y que la experiencia y búsqueda de dios es un hecho singular a la persona, también como lo plantea Rubén Crespo “El declive está estrechamente relacionado con los elementos estructurales que promueven una desafiliación religiosa y lleva a la Iglesia a perder influencia sobre las personas cuyas posiciones sociales están más expuestas a la modernización” (Crespo, 2012,p. 5).

Sentido comunitario de las prácticas religiosas

Es evidente que los resultados arrojan un 40.63 % de encuestados en Santa Marta, que están en desacuerdo a la preferencia de la divinidad, por las celebraciones grupales, como lo muestra el Gráfico 15, esto indica que los jóvenes insisten en las acciones individuales al momento de participar en las celebraciones religiosas. Esta individualización permite avistar la personalidad de cada afiliado, ya que se manifiesta su albedrio en la posibilidad y voluntad de vincularse e interactuar en la comunidad religiosa a la que pertenece, por lo tanto, la comunidad religiosa deja de convertirse en una fuerza de poder sobre el individuo.

Gráfico 15. Pregunta ¿Usted está de acuerdo con que la divinidad o Dios prefiere las celebraciones grupales que las individuales?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Al comparar las respuestas a esta pregunta con los resultados del consolidado de los jóvenes de Bolívar se evidencia, que los jóvenes están *poco de acuerdo* en Bolívar con un 41.86% y en Santa Marta con un 40.63% de jóvenes que están *en desacuerdo*; esto demuestra que las celebraciones grupales, son por lo general una acción de encuentro. En palabras de Méndez *et al.* (2015):

La religión se va incorporando a la vida de las personas, no solo en sus creencias, sino en los procesos de socialización donde tiene que ver con el barrio, la ciudad, los familiares o personas muertas a quienes se les tiene afecto, y se les ofrecen o celebran...”. (p. 135).

Los resultados apuntan a que, la relación con la fuente divina es directa y personal, esto aumenta el aislamiento de los individuos

unos con otros, en correlación a su comunidad religiosa, pero le brinda al joven un sentido propio e interno de su celebración. Por consiguiente, para los jóvenes encuestados, que pertenecen a una comunidad religiosa y tienen conciencia de la existencia de la comunidad donde se congrega para celebrar a dios grupalmente, no es un imperativo, la celebración comunitaria para estar en gracia con la divinidad y mucho menos que estén de acuerdo con la preferencia de dios por las celebraciones grupales.

Pese a que lo comunitario hace parte de la identidad religiosa, esto no presupone que dios sea indolente con aquellos que individualmente lo celebren, o como lo plantea Rangel (2012): “La comunidad como tipo ideal, presupone también que el bien común es el bien individual. Al no existir contradicción, los seres que la integran trabajan por el bien común, que es el suyo propio” (p. 242).

El porcentaje que muestra la función del dirigente espiritual como valiosa, es evidentemente alto, con un 40.63 %, dando peso a quienes de alguna manera se consideran y son visto como los representantes y guías de las comunidades religiosas, al parecer la creencia y la experiencia de dios puede ser orientada desde los dirigentes espirituales, cumpliendo una especie de función formativa. Esto lo vemos planteado por Rivera (2010): “Desde el ámbito de la estructuración de las funciones eclesiales los dirigentes, ministros de culto, en compañía de un pequeño comité, se encargan de regularla práctica de su religión y principalmente de divulgar su doctrina” (p. 207).

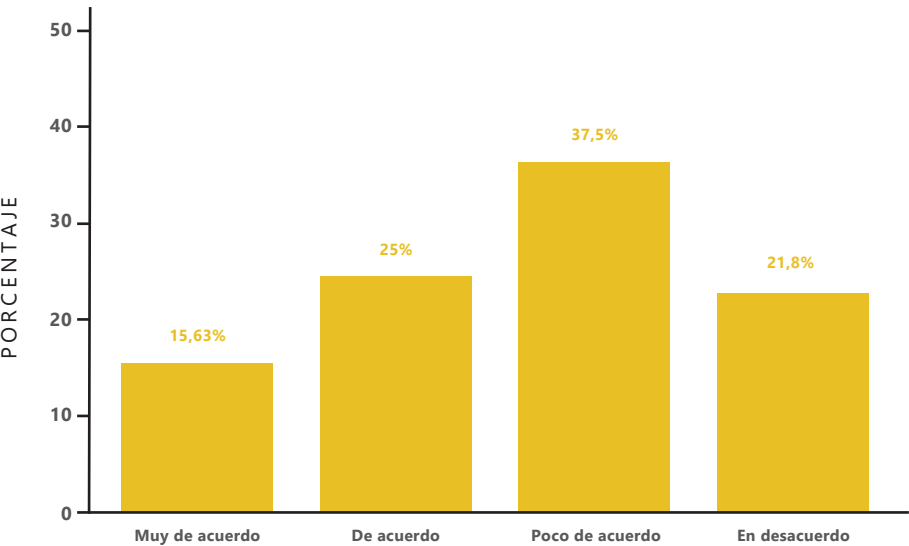
Los resultados obtenidos en la pregunta sobre lo valioso de los dirigentes espirituales son coincidentes frente a los emanados en el consolidado de Bolívar, es decir, que los jóvenes en Santa Marta con un 40.63 % y los jóvenes de Bolívar con un 53.74 %, ven en el dirigente espiritual una

función valiosa a la hora de la creencia y una experiencia de Dios, es decir, los dirigentes son valiosos en la función que cumplen con relación a la creencia y experiencia de Dios.

Importancia de lo religioso

A la pregunta, considera usted que tener fe en un ser divino es algo indispensable para las personas, resulta particular el resultado, puesto que arrojó un 37.5 % de jóvenes encuestados en Santa Marta que piensan que es *poco importante* y un 21.88 % que no es *nada importante* para las personas tener fe en un ser divino, esto demarca fuertemente la característica individualista mencionada anteriormente, que tiene que ver con las prácticas grupales e individuales, o la poca o nada necesidad de hacer parte de una comunidad religiosa para tener una experiencia de Dios.

Gráfico 16. Pregunta: ¿Considera usted que tener fe en un ser divino es algo indispensable para las personas? Consolidado Bolívar



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Aquellos que creen que tener fe en un ser divino es *importante*, son representados con un 25 % de los encuestados y un 15.63 %, Gráfica 16, son los que admiten que es *muy importante*, es claro el alto porcentaje de jóvenes de esta región, que no ven la fe como algo que acompaña a la persona en su comunidad religiosa. Pero entonces, ¿cuál es el lugar de la fe en estos jóvenes?, siendo un aspecto esperanzador en el ser humano porque la fe permite acercarse a dios en todo momento.

El resultado muestra una paradoja en el consolidado Bolívar frente a él de los jóvenes de Santa Marta, los jóvenes bolivarenses con un 41.30 %, ven importante la fe en las personas, advierten en ella uno de los atributos indispensables en los individuos pertenecientes a una comunidad religiosa, mientras que los jóvenes de Santa Marta como se observa en la Gráfica 16, arrojan un 25 % de importancia. Lo anterior demarca una problemática generalizada en las religiones precisamente en la relación Dios, fe y hombre, puesto que, al no reconocer la religiosidad de la familia, al no participar de sus ceremonias, los modos de relación con dios se van deteriorando. De la poca importancia de la fe en la creencia de un ser divino menciona Vásquez (2010):

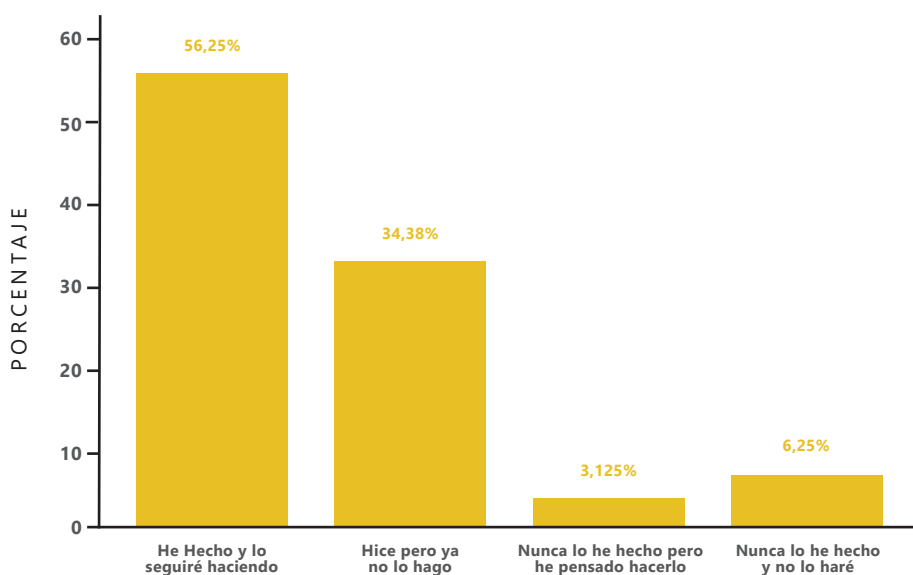
...de una fe inactiva”, “que están por simpatía o por el lazo de parentesco de algunos de los miembros de la familia, pero que no desean ni participar ni continuar perteneciendo a la congregación; se han vuelto incluso apóstatas de la fe o agnósticos. (p. 347)

Con respecto a lo anterior Parker (2008) también señala un tipo de creyente particular y lo llama: “creyente a su manera”, esto es, que creen en un ser divino, pero no pertenecen a ninguna religión y añade: “Es claro que estamos ante personas que tienen mayores niveles de desconfianza institucional, apuntando su identificación religiosa en un

sentido extra eclesial” (p. 295). Al parecer los conceptos de fe inactiva y creyentes a su manera, mencionados anteriormente se han mantenido y transmitidos a generaciones que hasta hoy siglo XXI. dejan ver, el alto porcentaje de incidencia en la personas que no ven indispensable tener fe, en un ser divino.

Contribuciones religiosas

Gráfico 17. Pregunta ¿Usted hace donaciones y ofrendas religiosas?

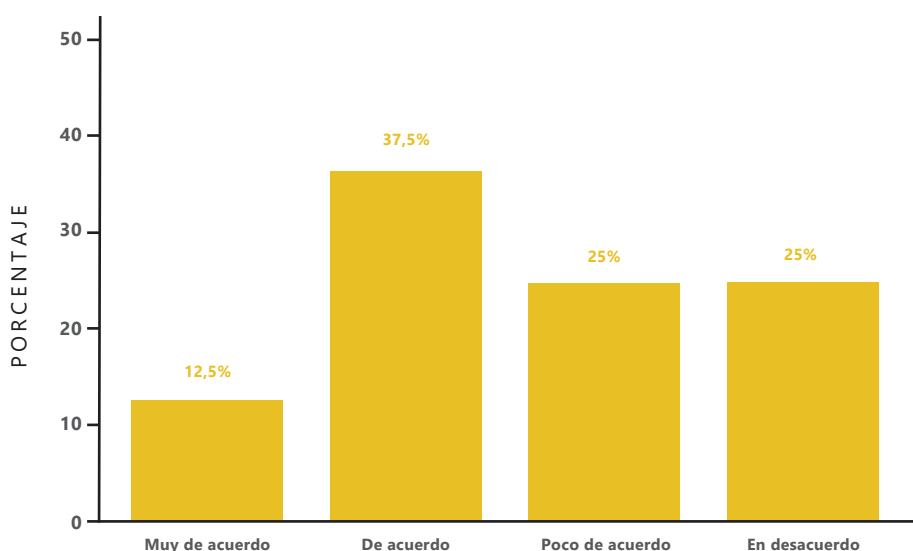


Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

De acuerdo con los resultados obtenidos, se evidencia en el Gráfico 17, que los jóvenes del Santa Marta *han hecho y seguirán haciendo* donaciones y ofrendas religiosas con un 56.25 %, esto indica que, de la población encuestada, en algún momento de la vida, han realizado algún tipo de ritualización o aporte dirigido a la colectividad de su comunidad religiosa. Este aspecto del individuo evidencia la bondad o

el bien que él posee, como participe no solo de una comunidad religiosa, sino como ser agradecido con el dios al cual honra, al igual que sus “hermanos”. Cabe mencionar que existe un 6.25 % de encuestados que *nunca* han hecho y *no* harán ofrenda o donaciones, esto demuestra que estas contribuciones religiosas no hacen parte de su relación con Dios y por lo tanto no es necesario.

Gráfico 18. Pregunta ¿Usted está de acuerdo con hacer donaciones o contribuciones de carácter religioso ya sean en dinero o en especie?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Desde luego que las contribuciones de carácter religioso se realizan en las comunidades creyentes y se encaminan a fortalecer la reciprocidad del hombre con su semejante y su Dios, por tanto, es evidente que el 37.5 % de los encuestados estén *de acuerdo*, como lo evidencia la Gráfica 18, con las contribuciones de carácter religioso ya sean en dinero o especie, pero se deduce que los que están *poco de acuerdo* con un 25 % y los que responden estar en *desacuerdo* con otro 25

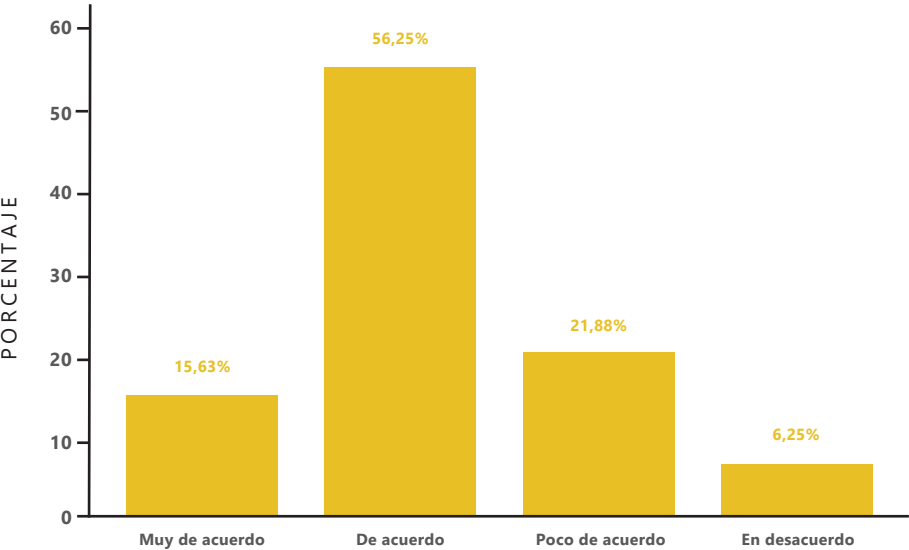
%, reflejan el 50% de los encuestados, es decir que la mitad de la población no reconoce el dinero o la donación en especie, como una forma de contribución a la comunidad religiosa que pertenece. La posición del capitalismo como elemento adherido a la sociedad y al hombre mismo, evidencia la falta de preocupación por la voluntad de compartir, del proveer al otro, de igual manera como Dios proporciona todo, “a todos”.

Enseñanzas religiosas

El Gráfico 19 muestra que el 56.25 %, de los jóvenes de Santa Marta están *de acuerdo* que las personas se comporten acorde a las enseñanzas de la religión que profesan, este resultado es particular, puesto que al preguntarles si ¿asisten con sus padres y familiares a cultos o ceremonias religiosa?, Gráfica 20, se obtiene que no asisten con un 56.25 %, esto marca la tendencia de los jóvenes de esta región, a actuar consecuentemente no solo en lo que han aprendido, sino en lo que creen; pero lo que creen, no necesariamente será lo que han adquirido de su antecesor o esté tradicionalmente dado, es evidente entonces que cada vez los actos de estos jóvenes están más alejados de lo enmarcado en la tradición y si están más sujetos a su convicción, “sus actitudes y acciones resultan de su sistema de valores, y su sistema de valores está basado en lo que creen” (Viteri y Tufiño, 2010, p. 6).

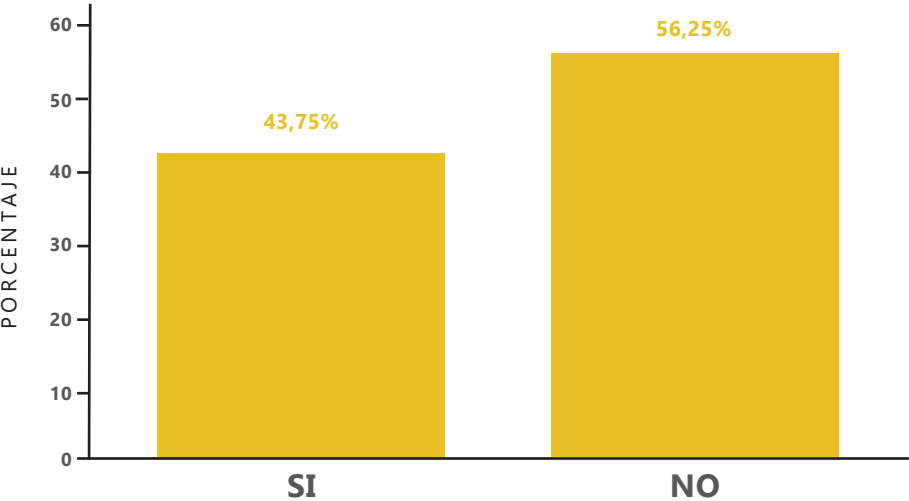
Existe un porcentaje del 6.25 % de jóvenes samarios que están en *desacuerdo*, con los comportamientos de las personas que enseñan en la religión que profesan, este puede estar indicando que el sistema de valores de los jóvenes proviene de lo que creen e interiorizan desde su individualidad. Este bajo porcentaje puede estar mostrando un semblante de los jóvenes de esta región, con relación al tipo de enseñanzas que

Gráfico 19. Pregunta ¿Está usted de acuerdo con que las personas se comporten de acuerdo con las enseñanzas de la religión que profesan?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

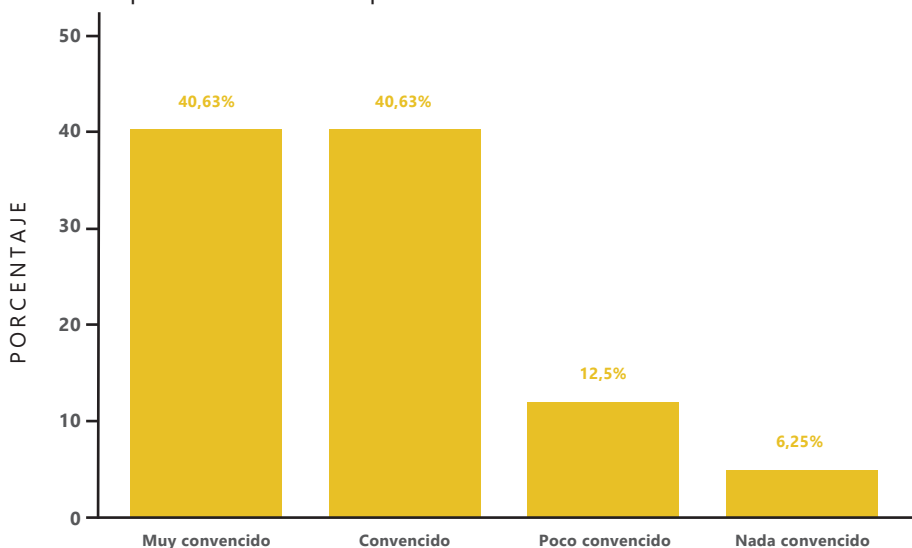
Gráfico 20. Pregunta ¿Asiste usted con sus padres y familiares a cultos o ceremonias religiosas?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

se están impartiendo en las comunidades religiosas, al parecer, no ven atractivo lo enseñado desde la religión y mucho menos reconocen que los comportamientos que se dan en las religiones sean las más cercanas a su forma de creer pensar y actuar.

Gráfico 21. Pregunta ¿Está usted convencido de que las religiones influyen en el comportamiento de las personas a través de sus enseñanzas?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Es claro que los jóvenes samarios están *convencidos* con un 40.63 % y *muy convencidos* con el 40.63 %, de la influencia de la religión en el comportamiento de las personas, Gráfico 21, es decir, que las religiones demarcan valores, actos y creencias que serán manifestados por las personas, esto podría bien significar que el comportamiento juvenil proviene de la familia y del esfuerzo de la doctrina a la cual pertenecen. Los que no están *nada convencidos* de esta influencia representan el 6.25 %, y demuestran que algunos jóvenes de esta región no ven “influyente”, lo que enseñan en las comunidades religiosa, y mucho

menos adquieren comportamientos sincrónicos a su religión. En este sentido, Mallimaci (2011) afirma que:

Aquí aparecen complejos procesos de individuación religiosa y de toma de distancia con la institución. Los individuos creyentes se relacionan masivamente con su Dios y sus creencias por su propia cuenta, y a la hora de tomar decisiones sobre sus prácticas y comportamientos no parecen consultar al especialista de su religión. (p. 114)

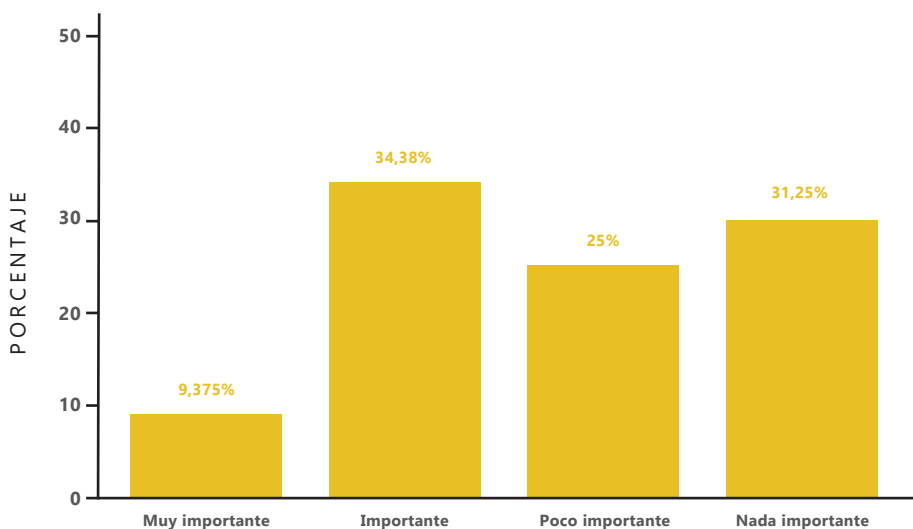
Gestos (rituales y litúrgicos)

El 34.38 % de los jóvenes samarios, piensa que estos gestos son *importantes*, al parecer ven en estos actos una buena forma de participación y conexión con su dios, Gráfico 22, este tipo de gestos Valenzuela *et al.* (2007) los llama “religiosidad privada, y se refiere a aquellos que asisten rara vez a un servicio religioso, pero si ora o reza diariamente se califica como altamente religioso” (p. 110). Pero resulta interesante que el 31.25 % piensen que, no es *nada importante* estos gestos, esto se confirma en la medida que los jóvenes de esta región no comparten la misma religión que sus progenitores y con el gran porcentaje de jóvenes que no asisten al culto religioso con sus familiares o padres.

Los que piensan que es *poco importante* arrojaron el 25 %, estos resultados demarcan una tendencia en los jóvenes samarios a tener poca participación en los cultos religioso desde sus demostraciones de gozo y la utilización de gesto en el culto religioso, al parecer no ven en estos gestos algún tipo de conexión o utilidad en la relación con su dios. Aun cuando estos son vistos como una buena forma de

participación en su culto, estos son preferiblemente realizados en privacidad o simplemente no son realizados, no lo ven como una forma útil de relacionarse con su culto.

Gráfico 22. Pregunta ¿Considera usted importante realizar gestos como arrodillarse, abrir y levantar los brazos o aplaudir cuando se está participando en el culto religioso?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

INTERCULTURALIDAD RELIGIOSA

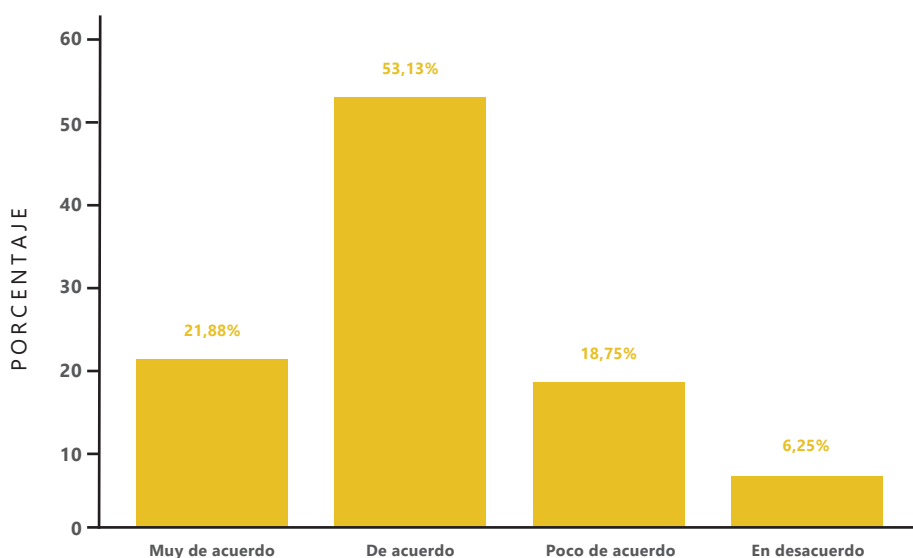
La segunda categoría presenta una serie de subcategorías que en adelante describiremos según el análisis de los resultados. La primera de ellas es las celebraciones populares con carácter religioso.

Celebraciones populares con carácter religioso

La muestra indica que los jóvenes de esta región están *muy de acuerdo* con un 21.88 % y un 53.13 % que están *de acuerdo* con que los eventos

sociales y culturales se realizan con un sentimiento religioso, Gráfico 23, esto demuestra que en Santa Marta está arraigado este sentimiento religioso y demarca en sus eventos sociales y culturales características religiosas, esto indica la relación que tiene las personas no solo con su dios, si no con la vinculación de sus creencias en sus actos sociales y culturales.

Gráfico 23. Pregunta ¿En su consideración, en la Costa Atlántica los eventos sociales y culturales tales como la cena navideña, los cumpleaños, el año nuevo, los entierros, las velaciones, y los novenarios se celebran con un sentimiento religioso



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Al parecer es en estos eventos donde el sentido religioso adquiere un carácter identitario, reconociendo en los practicantes una forma de vincularse y ser reconocido socialmente, ante los demás y ante su Dios. Por el contrario, el 6.25 % que está *en desacuerdo*, al parecer por el consumismo que en algunas de estas celebraciones se presenta, deja

de lado todo rasgo del sentimiento religioso que puedan tener, en este sentido Da Costa (2003) determina una serie de dimensiones entre las que están la dimensión cultural y emocional y afirma que:

Del lado emocional, queda la posibilidad de que se exprese una creencia sin tradición, vacía en la inmediatez de la fusión comunitaria; del lado cultural, la memoria colectiva pierde su carácter activo y se constituye como un patrimonio de recuerdos que no moviliza más una creencia común: no es más que una tradición sin creencia. (p. 37)

Este pequeño porcentaje demarca que, al no estar identificado con las celebraciones grupales, los jóvenes samarios no ven la relación del sentimiento religioso al celebrar estos eventos. Aun cuando sean sociales o culturales. Cabe añadir que este bajo porcentaje se evidencia no solo en el consolidado de Santa Marta, sino que se presenta también en el consolidado de Bolívar, es decir, que los jóvenes samarios y bolivarenses con un 84.38 %, están *en desacuerdo* que los eventos sociales y culturales se celebren con un sentimiento religioso, esto nos indica que los jóvenes están demarcando un aspecto característico con relación a los eventos sociales y culturales.

Celebraciones y ritos religiosos con carácter popular

Los jóvenes de esta región manifiestan estar de acuerdo con un 53.13 %, que las celebraciones populares poseen un trasfondo religioso, esto puede entenderse en la medida que la gran mayoría de celebraciones populares están ligadas con celebraciones religiosas, y han sido tomadas como referentes culturales e identitario dentro las comunidades,

sabiendo que su participación es vinculante y masiva. Es claro que para las celebraciones religiosas los participantes estarán en actitud religiosa, pero en algunos casos se vinculan tradiciones que no pertenecen a lo religioso. En la Semana Santa, por ejemplo, los jóvenes samarios se preocupan más por saber a dónde van a viajar, que por saber cuál es la programación religiosa del día.

Costumbres populares con sentido religioso

Con respecto a la pregunta sobre: ¿las costumbres populares tienen un sentido religioso; resulta particular que los que están poco *de acuerdo* arrojaron un 40.63 %. Se deduce en ese orden que las costumbres populares aún están siendo reconocidas por los jóvenes, pero el sentido religioso que pudieran tener no es identificado ni característico para ellos, esto se confirma con el 9.37 %, de los que manifiestan que están *en desacuerdo*. Este puede ser por la vinculación de otras manifestaciones que son solo producto de costumbres populares y que no poseen ningún rasgo religioso.

Aquellos que están *de acuerdo* con un 9.37 % y *muy de acuerdo* con un 40.63 %, al parecer ven en estas manifestaciones aspectos identitarios, reafirmando en sus prácticas, las costumbres populares, dándole espacio a lo religioso y popular dentro de su identidad. A lo anterior Domene (2017) afirma que: “La mayoría de las fiestas religiosas pertenecen a lo que actualmente se denomina religiosidad popular, que es la manera cómo la población vive y práctica realmente la religión” (p.172), es decir que se reconocen y son reconocidos ante los otros como parte no solo de las costumbres sino parte de la comunidad religiosa.

Religiosidad popular y sentido religioso

Los jóvenes de Santa Marta están poco de acuerdo con un 50 %, que las expresiones culturales tienen un sentido religioso, al parecer estas expresiones como la pintura, la danza y la música, no son exclusivas de la religión, puesto que algunas lo que manifiestan es la conformidad e inconformidad o visiones que pudieran tener en el ámbito social o cultural, sin estar inmersos aspectos religiosos.

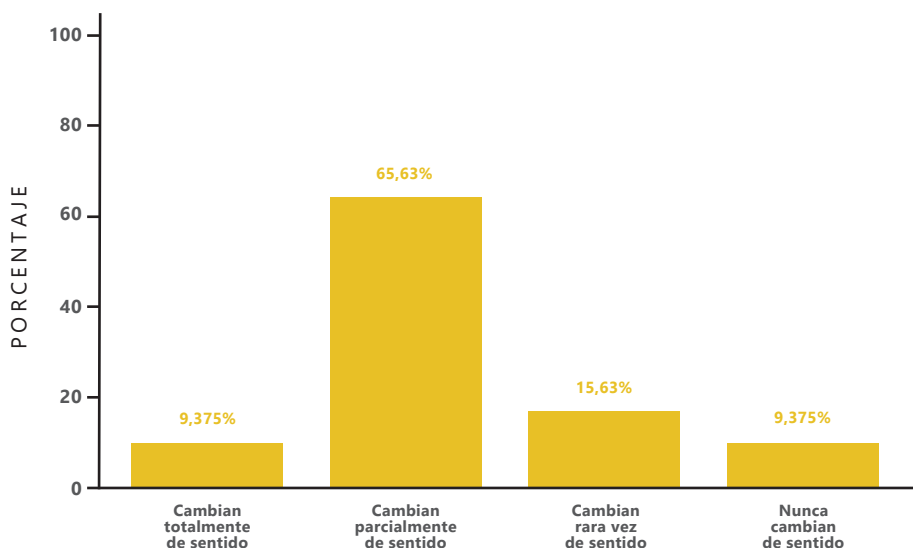
Cabe mencionar que el 6.25 % está *muy de acuerdo* y el 21.88 % *está de acuerdo* con esta afirmación, al parecer evidencian que estas expresiones tiene un sentido religioso, se podría deducir que la gran mayoría de las religiones utilizaron las expresiones culturales para hacer conocer de manera artística al dios, al cual se le profesa, recordemos que la Iglesia utilizó el arte para la evangelización de los impuros, este rasgo al parecer se ha mantenido y se vinculó a las expresiones culturales existentes en las sociedades contemporáneas, este rasgo se puede evidenciar con un porcentaje mayor en los resultados del consolidado de Bolívar con un 43.83 %, que manifiesta estar *de acuerdo* que las manifestaciones artísticas poseen un sentido religioso, y como lo manifiesta Martin (1992): “La cultura Caribe le otorga una gran importancia a la tradición oral, a la música y a la comunicación gestual, brindado prosperidad a muchas congregaciones y religiones en esta región” (p. 218).

RELIGIOSIDAD INTERCULTURAL

Esta tercera y última categoría presenta una serie de subcategorías que en adelante describiremos según el análisis de los resultados. La primera de ellas es dimensión religiosa de las costumbres populares.

Dimensión religiosa de las costumbres populares

Gráfico 24. Pregunta ¿En su consideración los mismos ritos religiosos cambian su sentido dependiendo del lugar en donde se celebran?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

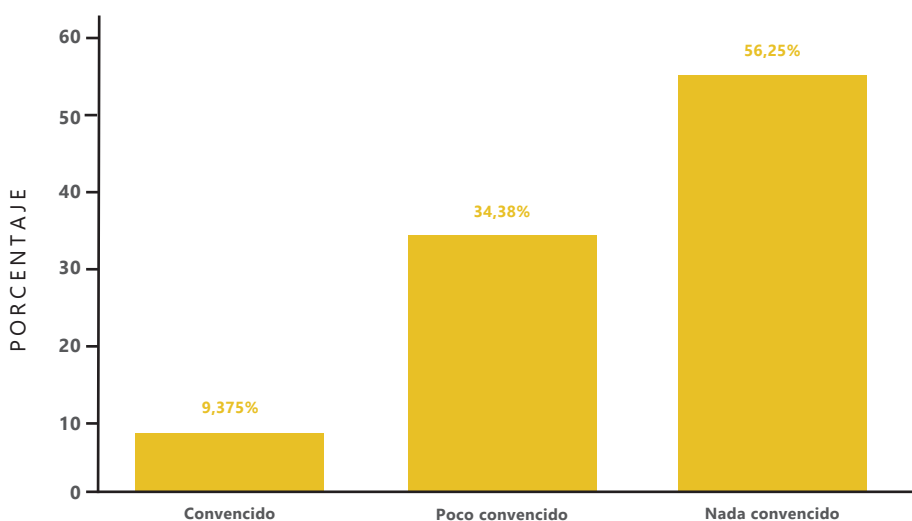
El Gráfico 24 muestra que el 65.63 % piensa que los ritos *cambian parcialmente de sentido* al cambiar el lugar donde se celebran, esto se puede entender en la medida que el sitio hace parte del ritual, puesto que es el lugar más significativo para su realización, por tanto, al cambiarlo podría perder dentro del ritual, la característica contextual del mismo. A lo anterior Lozano (2018) afirma que:

En el caso particular de los Nasa la recreación de ritos como el Saakhelu o el refrescamiento hacen parte de su autoafirmación como pueblo, tienen además el propósito de conciliar con el entorno natural y social, para mantener el orden, la unidad y la armonía en el territorio. (p. 128)

Se evidencia también con un 9.375 % que asumen *que nunca cambia de sentido* el rito, este porcentaje de jóvenes samarios, al parecer identifican y utilizan símbolos religiosos para la celebración de los rituales, el lugar o el espacio, aun cuando no fuera el tradicional o el mismo no le cambia de sentido al ritual religioso, ahora recordemos que el lugar en donde se realizan los rituales es donde grupalmente nos reconocemos como integrantes de una comunidad religiosa, al alterarse o remplazarse, la identidad colectiva puede ser afectada.

Las apariciones en la religiosidad popular

Gráfico 25. Pregunta ¿Usted está convencido que la divinidad (dios) se revela o se muestra a las personas a través de apariciones en objetos o cosas materiales como árboles, ollas, cuadros, pinturas, fotografías, etc.?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

Este animismo existente se evidencia con el 9.37 % de los que están convencidos de estas revelaciones, nos muestra que algunos jóvenes de Santa Marta piensan que pueden encontrar a su dios en cualquier objeto,

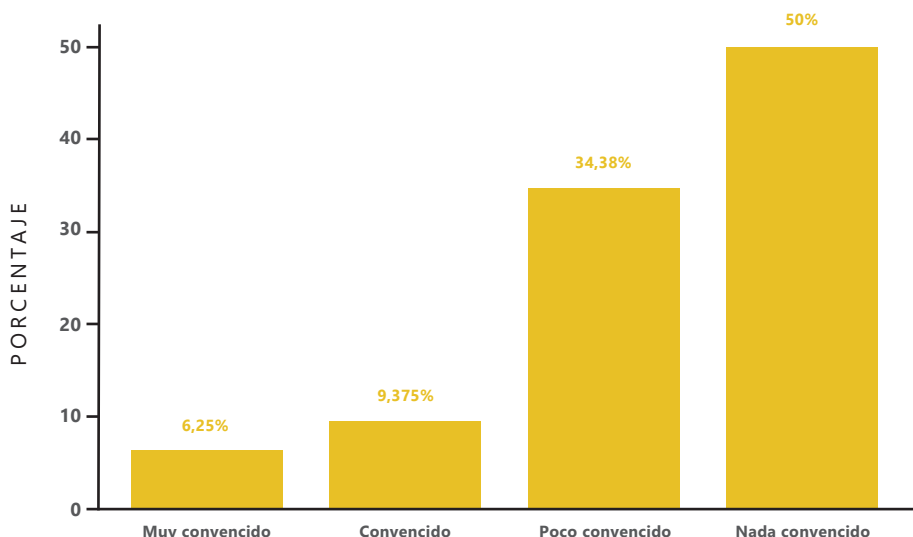
esto genera una inquietud, puesto que brinda un carácter material a la divinidad, es decir, que la divinidad se hizo objeto y, por lo tanto, se termina creyendo en un objeto o, como lo manifiesta Lara (2016), es “una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero mediante la adoración de falsos dioses”. (p.18)

El Gráfico 25 describe el 34.38 % que está *poco convencido* y el 56.25 % manifiesta estar *nada convencido* de las revelaciones del dios a través de objetos o cosas, se puede entender que estos jóvenes de esta región piensan en un dios espiritual, en aquel reconocido en su dimensión sobrenatural.

Ethos popular con sentido religioso

Es evidente que el 50 % está *nada convencido* del triunfo en la vida a través de la presencia de Dios, Gráfico 26, pero uno de los conceptos más arraigados en las religiones es precisamente la ayuda al pobre, al desventurado, al menos favorecido, esto nos indica que puede estar generándose en los jóvenes una cierta individualización con respecto al triunfo de la vida a partir de mis actos y no de la intervención divina. De igual manera el 6.25 %, manifiestan estar *muy convencidos* de existir una relación fuerte entre la presencia de Dios y los triunfos en la vida, esto podría ser entendido ya que de alguna manera nuestro dios es magnánimo y favorece a sus fieles, es por esto por lo que la felicidad reside en estar cerca de él, para ser bendecido, tenerlo todo en la vida y después de ella. Al convencerse que el Dios se revela en un objeto lo coloca en un plano tangible y humano esto puede generar confusiones en el joven ya que creará en la relación que establezca con dicho objeto apartándose del “dios espiritual”, ese que la gran mayoría de los jóvenes de Santa Marta creen y no piensan en revelaciones u objetos que remplacen a su dios.

Gráfico 26. Pregunta ¿Usted está convencido que las personas que triunfan en la vida, a las que les va bien en los negocios, las personas que lo tienen todo y no sufren necesidades es porque Dios tuvo que ver con ellos?



Nota: Encuesta sobre prácticas y tendencias religiosas de los jóvenes en el Caribe colombiano, 2018.

DISCUSIÓN

Es necesario discutir ciertos aspectos sobre las dinámicas y contrastes del fenómeno religioso en el Caribe colombiano con respecto a los jóvenes en Santa Marta, el primero de ellos en esta discusión es el aspecto de la vinculación de la tradición familiar, en la que la mayoría de los jóvenes de esta región, aún continúan manteniendo la decisión de pertenecer a una religión basados en la tradición familiar. Como lo plantea Vela (1986): “Son los denominados cristianos culturales, que devinieron por su pertenencia a una sociedad cuyas familias eran católicas por tradición y en razón de un “bautismo sociológico” (p. 195). Frente al anterior aspecto resalta un rasgo dentro de las dinámicas del fenómeno religioso en el que los jóvenes samarios buscan pertenecer a otras religiones, por fuera de esa tradición familiar y demarcan la

pertenencia religiosa bajo su decisión personal, ratificando así lo manifestado por Siciliani (2021): “La cultura actual, en la búsqueda frenética de la novedad, rompe los lazos con sus raíces y es difícil aceptar como válida una experiencia espiritual, solo porque la tradición lo propone” (p. 53). Esto coloca de manifiesto que los jóvenes buscan pertenecer a una religión bajo conceptos meramente particulares e íntimos, demarcando la manera de filiación a una comunidad religiosa en el momento de la búsqueda de Dios.

Para Bohorquez (2019): “Entre los jóvenes es creciente la preferencia a desligar el culto religioso de lo familiar, es decir, el vínculo familiar cada vez aplica menos como una causal de afiliación religiosa” (p. 88). Otro aspecto a debatir es que el joven posee y manifiesta un sentido propio e interno de su celebración cuando se trata del sentido comunitario: los jóvenes samarios, aun cuando pertenecen a una religión, no se basan o fundamentan en la preferencia de las celebraciones grupales al momento de reconocer un acercamiento a Dios a través de la celebración grupal, esto permite inferir la prevalencia de lo interno, lo individual o lo internamente espiritual en el joven creyente, en este aspecto autores como Mardones, citado por Monteagudo (2020), declaran que:

Dios ya no es una evidencia para nuestra cultura, por lo que no se puede apelar sin más a la religión para justificar el funcionamiento de la naturaleza, de la sociedad o la orientación moral del individuo. El extrañamiento de Dios hace al creyente un extraño en su propio mundo, obligado incluso a vivir su fe en la esfera de lo privado. (p. 39)

Corroborando así, la manifestación del sentido propio de los jones creyentes samarios mencionado anteriormente. El siguiente aspecto para debatir sobre las dinámicas religiosas es el distanciamiento o el

contraste de los comportamientos éticos desde los valores que se dan en las religiones por parte de los creyentes y la diacrónica forma de creer, pensar y actuar por parte de estos mismos, aunque es solo un sesgo, es prudente revelar y verificar que esta posición no vaya en aumento, porque, como lo indica Siciliani y González (2021):

La relación entre ética y religión, mientras hace ver que el comportamiento ético-religioso depende de la visión de Dios que posee el creyente. En otros términos, el fariseo no quiere encontrarse con un dios gratuito y generoso, porque él no quiere entrar en el círculo de la gratuidad y de la generosidad. (p. 146)

En esta discusión también se destaca el aspecto de las imágenes en la religiosidad popular con sentido religioso en las dinámicas del fenómeno religioso en el Caribe colombiano, el hecho religioso es un producto cultural y este se manifiesta entre otras formas dentro de una dimensión estética o expresiva. De acuerdo con Monteagudo (2020):

Es posible usar los medios de la cultura de la imagen, la publicidad, el arte, el cine, la literatura, etc. no simplemente para darles un barniz cristiano, sino para, desde el uso respetuoso de sus propias técnicas, contenidos, perspectivas de la realidad, recrearlos como medios de interpelación, incitación a la búsqueda, de transmisión de mensajes y, en definitiva, de sugerencia de la presencia de Dios en cada uno y en nuestro mundo. (p. 60)

La cita anterior confirma que la expresión de un sentido simbólico que se encuentra en lo estético y artístico genera espiritualidad dentro de la cultura, esta a su vez propicia gestos que se vinculan en expresiones artísticas demarcadas por el gozo, la percepción o sensación del creyente. Bohorquez (2019) concuerda con esta opinión:

Los símbolos son medios de transmisión de lenguajes para estructurar las prácticas religiosas, y con ello, modos y formas de organización de los fieles quienes, en estricto sentido conforman grupos sociales particulares o especializados en relación con los creyentes de otras confesiones religiosas. (p. 135)

De esta manera se estructura y se manifiesta una simbología dentro de las prácticas religiosas en el Caribe colombiano, las cuales son enunciadas por Mardones: (la expresiva, la orante, carácter unificador y totalizante). Para efectos de la discusión solo se menciona la dimensión expresiva, citada por Monteagudo (2020): “La dimensión expresiva (de palabras, emociones, sentimientos, deseos) que incluye lo corporal/ material (a través de gestos, símbolos, contacto físico o del uso de los sentidos) y lo estético (la música, el canto, el arte, etc.)” (p. 49). Es claro que las manifestaciones estéticas deben estar ligadas a espacios ya sean sensibles o físicos, por esto es importante municionar en esta discusión el rasgo de la ocupación de espacios en el momento de celebrar los rituales. Por su parte, para Mardones se debe potenciar ciertos aspectos entre otros el citado por Monteagudo (2020):

Un nuevo concepto del espacio y del tiempo: ..., los elementos artísticos y la preparación de espacios concretos para la reunión de la comunidad, deben hacerse más flexibles, combinado lo práctico con el buen gusto, para que se garantice la sensación de ir a vivir un momento especial en un espacio sagrado. (p. 50)

Lo anterior magnifica el sentido correlacional del ritual y el espacio, brindandoles a los creyentes un sentido de ocupación de espacios dentro de los rituales, aun cuando estos mismos creyentes no los ocupen permanentemente.

A partir del anterior debate podemos evidenciar que existe un dinamismo dentro del fenómeno religioso en el Caribe colombiano, y específicamente en los jóvenes de Santa Marta, este dinamismo entorno a las identidades religiosas, en donde se presenta algunos cuestionamientos ¿La filiación de los jóvenes a una religión por fuera de su vínculo familiar, dará origen a conceptos cada vez más individualista y humanos de lo que para ellos es Dios? ¿Cuáles serán los aspectos y actores influyentes en la sociedad para generar una idea clara de Dios? ¿Estas individualidades en la afiliación a una fe, crearan nuevas formas de fe o dinamizaran nuevas formas de creer? Por otro lado, en estas dinámicas se menciona la interculturalidad religiosa que propicia los siguientes cuestionamientos: ¿Es realmente evidente que, en las celebraciones de los jóvenes se vincula y se identifican los sentimientos religiosos que profesan o por el contrario son meramente circunstanciales? o ¿Cómo las expresiones populares han transformado e incidido en el concepto religioso de los jóvenes?, por último, la dinámica de la religiosidad intercultural en donde se cuestiona ¿Cuáles serían las implicaciones espaciales (lugar), en la realización de los ritos, si cada creyente lo realiza en distintos espacios?

CONCLUSIONES

En esta investigación es claro que el fenómeno religioso y cultural en lo jóvenes del Caribe colombiano presenta ciertos aspectos, que son resultado de los cambios sociales y culturales que están presentes en el siglo XXI, es decir, la religiosidad cambia por las dinámicas sociales; un primer aspecto a concluir es que los jóvenes samarios, manifiestan prácticas de tipo religioso pero ajustadas a los cambios sociales y se diría, que la religión que mantienen los jóvenes de esta región y los bolivarenses, es dinámica, debido a los cambios sociales; cambios, que

inciden en la manera de pensar, actuar expresar y simbolizar el hecho religioso de los jóvenes, una de esas dimensiones es la identidad religiosa desde lo tradicional familiar y la filiación, que, por constitución se tiene como derecho y *que se manifiesta desde dos potestades: la libertad religiosa la cual se manifiesta en la libertad de creencia y la libertad de culto*⁵, esto permite que jóvenes samarios, que aun cuando por tradición han pertenecido a una religión, hoy decidan pertenecer a otra, por fuera de la tradición familiar o de su círculo de amistades. Es por esto que la función que históricamente ha cumplido la familia como institución transmisora de identidad religiosa está diezmada, ya sea por autonomía del joven o por no encontrar en los ritos que asiste con la familia, la presencia del Dios.

Un segundo aspecto evidente es la poca filiación que de manera singular que se manifiesta en este grupo de jóvenes, puesto que modifica la presunción de encontrar en su comunidad religiosa, la presencia de Dios, esta filiación se encuentra “dentro de ellos”, es un dios introspectivo, que los acompaña pero que no se manifiesta en los ritos y espacios propios de esa religión, sino dentro del joven, por lo tanto no es necesario ni imperativo pertenecer a una comunidad religiosa, esto podría menguar la relación con el otro con su “hermano”, con su comunidad religiosa.

El aspecto tres está ligado a dos conceptos: el sentido comunitario y la incidencia de los dirigentes espirituales, en el primer concepto, se concluye que la celebración y asistencia grupal o individual, no es de ninguna manera un aspecto excluyente o preferencial por parte de la di-

5 Ministerio del Interior Grupo de Asuntos Religiosos 2018, Libertad religiosa y de cultos, ámbitos de aplicación práctica desde la Constitución, la ley y la jurisprudencia Lorena Ríos Cuellar Asesora del Despacho Coordinadora de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior, Presentación, p. 3

vinidad, esto indica, la persistencia del joven samarios por relacionarse íntimamente cada vez más, con su dios. El segundo concepto reconoce la capacidad e incidencia del dirigente espiritual, es decir, en un sentido político, este dirigente aún ejerce poder no solo de convocar sino de legitimar “poder” dentro de la comunidad. La importancia de lo religioso es el aspecto cuatro y los resultados demarcan poca importancia a tener fe en un ser divino, es una “fe inactiva” los resultados obtenidos giran entorno una fe “a su manera”, este grupo no participa ni se congrega, de hecho, reconoce la existencia de un dios, pero no es participe ni significativo para las personas. El quinto aspecto y se relaciona con las contribuciones religiosas, es cierto que el grupo reconoce la participación en contribuciones o donaciones como una acción en pro de la comunidad perteneciente, pero un gran porcentaje de los encuestados admite que este tipo de acciones no la ha realizado y no las realizara, ya que no consideran que estas acciones sean pertenecientes a su fe o creencia.

El siguiente aspecto es el seis y se refiere a las enseñanzas de la religión que profesan, se infiere de este, que es claro que los jóvenes sí evidencian en los actos de los fieles las enseñanzas de su comunidad religiosa, es decir, que actúan según lo enseñado en la religión, pero los resultado muestran que no necesariamente lo enseñado proviene de la tradición religiosa de su familia, sino de lo que ellos en particular piensan, crean o establezcan como valor a exteriorizar en su comunidad y lo han aprendido desde su forma de creer, en la religión que profesan o aun sin pertenecer a ninguna. El séptimo aspecto es el de los gestos, aun cuando estos son vistos como una buena forma de participación en el culto, estos son preferiblemente realizados en privacidad o simplemente no son realizados, ya que no son vistos como una forma útil de relacionarse con su culto.

La interculturalidad religiosa es el octavo aspecto y se manifiestan desde varios conceptos, que inciden en la relación que el joven adquiere con su grupo para conmemorar, manifestar, sentir y expresarse sus tradiciones en o con su sentir religioso. El primer concepto tiene que ver con las celebraciones populares con carácter religioso en donde los samarios manifiestan no solo la relación con su divinidad, sino que las vinculan y las manifiestan en sus actos sociales y culturales demarcando una relación directa con su dios desde su identidad cultural, sin embargo, se advierte que estas celebraciones en algunos casos solo se presenta como formas y espacios para la comercialización de objetos cachivaches con valor de uso, que nada ayudan ni a lo religioso y mucho menos a la identidad del joven, es un “dogma sin tradición o una tradición si dogma”. El segundo de los conceptos de esta interculturalidad religiosas son las costumbres populares con sentido religioso, en este sentido los samarios al igual que los bolivarenses demarcan una diferencia entre la costumbre popular y lo religioso, es decir que no todo lo tradicionalmente popular proviene ni se relaciona con lo religioso, lo que indica en menor medida es que sí existen manifestaciones populares dentro de lo religioso, donde lo identitario lo cultural lo popular son reconocidos y vinculados.

En noveno aspecto a concluir es la estética popular con sentido religioso, se evidencia que los jóvenes de Santa Marta piensan que las expresiones artísticas no poseen en su gran mayoría sentido religioso, que las expresiones artísticas son más representaciones populares y tradicionales que representan su sentido popular y cultural.

La dimensión religiosa desde las costumbres populares es el décimo aspecto y es evidente en este que el lugar añade un alto grado de significado en el momento del ritual y lo hace tangible no solo para quienes los celebran, sino para aquellos que asisten, pero se reconoce

que en los últimos tiempos las celebraciones de ciertos ritos como matrimonios en distintos espacios no cambia el sentido de este.

Con relación al *ethos* es claro que los jóvenes samarios ven el triunfo de la vida desde sus propios esfuerzos. El ser divino acompaña, pero no es definitivo en los resultados de sus triunfos en la vida. Para concluir es importante mencionar que con respecto a los estudios culturales y de tipo religioso, siempre están profundamente marcados por las diferentes miradas que haga el lector y desde allí van a venir las diferentes interpretaciones. Hoy en día como se ha expresado en el documento los cambios sociales influyen fuertemente en las diferentes culturas.

REFERENCIAS

- Bohorquez, L. (2019). *El Fenomeno Relidioso En El Caribe Colombiano*. Editorial Bonaventuriana.
- Briones, G. (1996). *Metodologia de la investigacion cuantitativa en las ciencias sociales*. ARFO Editores. Obtenido de <https://cordes-corporacion.cl/wp-content/uploads/2018/03/epistemologi%C3%81a-briones.pdf>
- Crespo, R. (2012). *Cambio religioso en España, jóvenes e Iglesia*. Obtenido de Cisolog: <https://rucrespo.files.wordpress.com/2012/11/121113-cambio-religioso-en-espac3b1a-jc3b3venes-e-iglesia.pdf>
- Da Costa, N. (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. (U. OBSUR, Ed.) CLAEH- OBSUR. Obtenido de <file:///C:/Users/erwin/Downloads/ReliginySociedadnelUruguaydelsXXI-DaCosta.pdf>
- Domene, J. (2017). La función social e ideológica de las fiestas religiosas: identidad local, control social e instrumento de dominación.

- Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(1), 172. Obtenido de <https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/539/540>
- Fornet, R. (2007). ...a la interculturalidad. En R. Fornet, *Interculturalidad y religión para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo* (pág. 47). Ediciones Abya-Yala. Obtenido de https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1236&context=abya_yala
- Gonzáles, M., Álvarez, f., & Cereceda, N. (2011). Identidades religiosas en jóvenes universitarios, 1er informe acerca de la identidad religiosa de los estudiantes de 1er año, ingreso 2009 de la universidad católica del norte. *Cuadreno de la Teologia*, 141. doi:<https://doi.org/10.22199/S07198175.2011.0001.00010>
- Hernández, R., Fernández, C., & Batista, M. (2014). *Metodologia de la investigacion* (Sexta edicion ed.). McGraw-hill / interamericana editores, S.A. Obtenido de <http://observatorio.epacartagena.gov.co/wp-content/uploads/2017/08/metodologia-de-la-investigacion-sexta-edicion.compressed.pdf>
- Hervieu, D. (2005). La religión como modo de creer, el ejemplo de la apocalíptica de los neo-rurales. En D. Hervieu, *La religión, hilo de memoria* (M. Solana, Trad., Vol. 1, pág. 136). Herder Editorial, S.L., Barcelona. Obtenido de <https://camporeligioso.files.wordpress.com/2014/05/hervieu-leger-la-religion-hilo-de-memoria.pdf>
- Lara, G. (2016). “Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idolátrico de los indios”. En G. Lara, & I. d. Históricas (Ed.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (pág. 18). Colofón. Obtenido de https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/idolatria/675_04_01_Introduccion.pdf

- Lozano, F. (2018). Imaginarios religiosos en el resurgimiento de pueblos y naciones. En L. Sablich (Ed.), *Simbolos , rituales religiosos e identidades nacionales Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (pág. 128). CLACSO. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf>
- Mallimaci, F. (2011). De la Argentina católica a la Argentina diversa: De los catolicismos a la diversidad religiosa. En O. O. Ortiz, *Pluralización religiosa de América Latina* (pág. 114). El Colegio de la Frontera Norte. Obtenido de https://www.academia.edu/7909653/De_la_Argentina_Cat%C3%B3lica_a_la_Argentina_diversa_2011_Mexico
- Martin, D. (1992). Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. *Revista de investigación Latinoamericana*, 2, 218.
- Méndez, J., Contreras, R., & Molina, R. (2015). La religión en los grupos indígenas en Guanajuato. En G. i. Guanajuato, & U. d. Guanajuato (Ed.), *Méndez, Juan; Contreras, Ricardo, Molina, Rubén* (pág. 153). PEARSON. Obtenido de <file:///C:/Users/erwin/Downloads/LareligindelosgruposindgenasenGuanajuato.pdf>
- Monteagudo, J. (2020). Aprender nuevos lenguajes para vivir y comunicar la fe. En J. Monteagudo, *El Cristianismo Secular De Jose Maria Mardones : Una espiritualidad para el siglo XXI* (pág. 60). Obtenido de <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/433513/retrieve>
- Monteagudo, J. (2020). *El cristianismo secular de José María Mardones una espiritualidad para el siglo XXI* (Facultad de Teología Instituto Universitario de Espiritualidad ed.). (F. d. Espiritualidad, Ed.) Obtenido de <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/433513/retrieve>

- Monteagudo, J. (2020). Una espiritualidad que celebra y festeja su fé. En J. Monteagudo, *El Cirstianismo Cecular de José Maria Mardones: Una espiritualidad para el siglo XXI* (pág. 49). Universidad Pontificia. Obtenido de file:///C:/Users/erwin/Desktop/retrieve.pdf
- Monteagudo, J. (2020). Una Espiritualidad que Celebra y Festeja su fe. En J. Monteagudo, *El Cirstianismo secular de José Maria Mardones*: (pág. 50). Comillas Universidad Pontificia. Obtenido de file:///C:/Users/erwin/Desktop/retrieve.pdf
- Parker, C. (2008). Pluralismo Religioso, Educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 295. Obtenido de <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/5402/4903>
- Rangel, C. (Septiembre de 2012). Las identidades comunitaria y religiosa como formas de resistencia en situaciones de conflicto. *Virajes*, 14(2), 242. Obtenido de [http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes14\(2\)_12.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes14(2)_12.pdf)
- Rivera, C. (2010). De la tierra prometida al paraíso escondido: iglesia y comunidad. En O. Odgers, *Pluralización religiosa* (pág. 207). El Colegio de la Frontera Norte;. Obtenido de <https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1014/570/1/00A-Completo%20Pluralizaci%C3%B3n%20Religiosa%5B1%5D.pdf>
- Santos, M. (2017). La educaion intercultural y el pluralismo religioso: propuestas pedagogicas para el diálogo. . *Educacion XXI*, 20(1), 20. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/706/70648172001.pdf>
- Siciliani, J. (2021). Educacion religiosa escolar y espiritual. En J. Siciliani, & J. M. Siciliani (Ed.), *Educaion religiosa escolra y espiritual análisis estadístico e interpretación* (pág. 53). Ediciones Unisalle.

- Siciliani, J., & González, J. (2021). Educación religiosa escolar y ética personal. En J. Siciliani, *Educación religiosa escolar en colegios católicos de Colombia análisis estadístico e interpretación* (pág. 146). Ediciones Unisalle. Obtenido de file:///C:/Users/erwin/Desktop/capítulo/Educaci%C3%B3n%20religiosa%20escolar%20en%20colegios%20cat%C3%B3licos%20de%20Colombia%20_%20a.pdf
- Siciliani, J., Martínez, O., & Torres, J. (2021). La relación entre ciencia y religión en la educación religiosa escolar. En J. Siciliani, *Educación religiosa escolar en los colegios católicos de Colombia Análisis estadístico e interpretación* (pág. 99). Ediciones Unisalle. Obtenido de file:///C:/Users/erwin/Desktop/Educaci%C3%B3n%20religiosa%20escolar%20en%20colegios%20cat%C3%B3licos%20de%20Colombia%20_%20a.pdf
- Valenzuela, S., Scully, T., & Somma, n. (2007). Identidades religiosas y religiosidad. En S. Valenzuela, & a. C. Latinoamérica (Ed.), *Vínculos, Creencias e Ilusiones, La cohesión social de los Latinoamericanos* (pág. 110). Obtenido de https://www.cieplan.org/wp-content/uploads/2019/12/Libro_Completo_Vinculos_Creencia_e_Ilusiones.pdf
- Vásquez, F. (2010). Trayectorias y envejecimiento de las agrupaciones religiosas. En *Pluralización religiosa de América Latina* (pág. 347). El Colegio de la Frontera Norte. Obtenido de <https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1014/570/1/00A-Completo%20Pluralizaci%C3%B3n%20Religiosa%5B1%5D.pdf>
- Vela, J. (1986). *Reiniciación cristiana: respuesta al bautismo “sociológico*. Editorial Verbo Divino. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=56603>

Viteri, C., & Tufiño, A. (2010). *La Familia y la Iglesia como factores influyentes en la actitud religiosa de los jóvenes universitarios de Ambato*. Obtenido de file:///C:/Users/erwin/Desktop/Resultados%20encuesta/referencias/Religión%20y%20Cultura%20las%20identidades%20Religiosas/religiosidad%20de%20os-jóvenes.pdf

Este libro se diagramó en
Alpha Editores en noviembre de 2022.

Se empleó la tipografía
Times New Roman.

