

UNIVERSIDAD NACIONAL
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRIA EN ESTUDIOS
DE CULTURA CENTROAMERICANA

IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO
INSTITUCIONAL CATOLICO COSTARRICENSE
APORTES PARA UNA APROXIMACION
PSICOCULTURAL AL LENGUAJE RELIGIOSO
DE LA IDENTIDAD

Gilbert Odalier Ulloa Brenes

Tesis presentada como requisito para optar al
Posgrado de Magister Litterarum en Cultura
Centroamericana, con Mención en
Religión y Sociedad

Tesis
5802

Heredia, Costa Rica, 2006

SIDUNA

DONACION

UNIVERSIDAD NACIONAL
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRIA EN ESTUDIOS DE CULTURA
CENTROAMERICANA

Fein
5802

IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO INSTITUCIONAL CATOLICO
COSTARRICENSE
APORTES PARA UNA APROXIMACION PSICOLOGICA AL LENGUAJE RELIGIOSO
DE LA IDENTIDAD



BC 139317

Todos los préstamos son de carácter personal y no se permite el cobro de intereses.
El préstamo de libros debe ser devuelto en el mismo estado en que fue prestado.

Impreso en Costa Rica

**IDENTIDAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO INSTITUCIONAL CATÓLICO
COSTARRICENSE. APORTES PARA UNA APROXIMACIÓN
PSICOCULTURAL AL LENGUAJE RELIGIOSO DE LA IDENTIDAD**



Dr. Alicia Jongscha-Speyer
Representante Consejo Central de Investigación



Laila Rivas Flores, Ph.D.
Directora Maestría en Estudios de Cultura
Centroamericana



Dr. Amador Solís Robles
Tercer

Gilbert Odalier Ulloa Brenes

Sustentante



M.Sc. Álvaro Vega Sánchez
Segundo



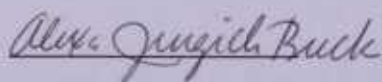
Dr. Danilo Pérez Zamora
Primer



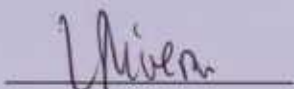
Gilbert Odalier Ulloa Brenes
Autor

Tesis presentada para optar al Posgrado de Magíster Litterarum en Estudios de Cultura Centroamericana, con Mención en Religión y Sociedad, en cumplimiento con los requisitos establecidos por el Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional. Heredia, Costa Rica.

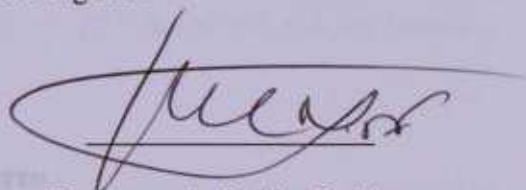
Miembros del Tribunal Examinador



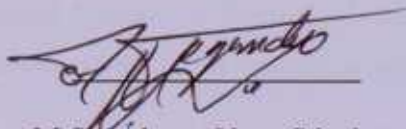
Dra. Alexa Jengich Buck
Representante Consejo Central de Posgrado



Luis Rivera Pérez, Ph. D.
Director Maestría en Estudios de Cultura
Centroamericana



Dr. Amando Robles Robles
Tutor



M.Sc. Álvaro Vega Sánchez
Asesor



Dr. Danilo Pérez Zumbado
Asesor



Gilbert Odalier Ulloa Brenes
Sustentante

Dedicatoria

A mis padres, María Lilia Rosas Pineda y Gilberto Lilia Pineda, por su amor y comprensión para quien, en medio de los hijos, se avanzó por un camino, algo extraño, por caminos siempre repetidos.

A los compañeros Roger Campos Múñiz y Leonel Sojo Alcaide, amigos de cuyo espíritu, consejos y palabras, con trabajo hubiese sido difícil de realizar. A los compañeros Margarita Luján Vergara, Sara Valenzuela y al compañero Marco Antonio Zúñiga Gómez, por sus ideas y cosas siempre nuevas.

A Suzanne Botterill Garro
Amiga con quien siempre pude contar;
Y cuyo nombre es metáfora
De oceánica presencia en un mundo
A veces árido.

A Ramón Casón y a Kerstin y Lemmi Strandlund, porque con sus manos extendidas y abiertas a través de SBCA, me prestaron una ayuda fundamental.

A los Doctores Valente Rosales y al párroco Roberto Salazar, por permitirnos trabajar en su espacio, así como a los muchachos y las muchachas del Grupo B de Pastoral Juvenil en la Parroquia San Juan Bautista de Tulsa, por su colaboración y por aceptar sus anhelos y compartir conmigo sus palabras.

Y un muy especial agradecimiento para los profesores Amado Robles Robles, Álvaro Vega Sánchez y Daniel Pérez Zúñiga, por su oportuno consejo, observaciones críticas y valiosos referencias de los libros sobre los espiritistas. También a los profesores Luis Rivera Pérez y Francisco Melo Guzmán, cuyo espíritu los vital.

Agradecimientos

A mis padres, María Elena Brenes Fonseca y Gilberth Ulloa Pérez, por su apoyo y comprensión para quien, en condición de hijo, se aventuró por un camino, acaso extraño, que siempre supieron respetar.

A los compañeros Róger Campos Montero y Leonel Sojo Alemán; amigos sin cuyo respaldo, consejos y pláticas, este trabajo hubiese sido difícil de realizar. A las compañeras Margarita Lucke Vergara, Sara Valenciano y al compañero Marco Antonio Zúñiga Gómez, por sus brazos y casas siempre abiertos.

A Joyce Villalobos Fray, Rebeca Lazo Romero y Nancy Núñez Barquero; amigas y compañeras de otros caminos quienes, con sus muestras de solidaridad, cariño y apoyo incondicional, han sido partícipes importantes en la realización de mi trabajo.

A Kattia Castro y a Kerstin y Lennart Strandlund, porque con sus manos extendidas y abiertas a través de SEFCA, me prestaron una ayuda fundamental.

A sor Cecilia Valverde Rosales y al párroco Roberto Salazar, por permitirme trabajar en su espacio; así como a las muchachas y los muchachos del Grupo B de Pastoral Juvenil en la Parroquia San Juan Bautista de Tibás, por su colaboración y por acceder tan amablemente a compartir conmigo sus palabras.

Y un muy especial agradecimiento para los profesores Amando Robles Robles, Álvaro Vega Sánchez y Danilo Pérez Zumbado, por su oportuno consejo, observaciones críticas y valiosas reflexiones de las cuales tanto he aprendido. También a los profesores Luis Rivera Pérez y Francisco Mena Oreamuno, cuyo respaldo fue vital.

Resumen

La presente tesis estudia la manera en que aparece estructurada la identidad religiosa, referida especialmente a los jóvenes miembros de la Pastoral Juvenil, según el discurso institucional de la Iglesia Católica. Para ello, delimitamos el radio de trabajo a tres fuentes documentales, cuyos discursos han sido producidos por diferentes agentes de la Iglesia Católica; estas son: a) el primer capítulo del Catecismo de la Iglesia Católica, b) las Conclusiones del VIII Congreso de Pastoral Juvenil de la Arquidiócesis de San José, Costa Rica, y c) un conjunto de veintidós cartas elaboradas por jóvenes pertenecientes a la Pastoral Juvenil de la parroquia San Juan Bautista de Tibás, en San José, Costa Rica.

Siguiendo una perspectiva epistemológica y analítica cuya base está constituida por algunos elementos del psicoanálisis alineado desde el estructuralismo, hemos seguido una propuesta teórico-metodológica denominada *Psicología cultural estructuralista*, desde la cual articulamos un modelo "Local-sincrónico" para el estudio de la identidad religiosa institucional. Según esto, la identidad religiosa es entendida como la enunciación en el lenguaje institucional, del lugar ocupado por el sujeto dentro de una estructura eminentemente simbólica. Dicho lugar queda estructurado en relación a los lugares ocupados por otros personajes enunciados en esta estructura, expresando así lo que llamamos una estructura institucional de parentesco, que regula el deseo del sujeto y posibilita determinada modalidad de goce identitario.

Los principales hallazgos de este trabajo indican que la identidad religiosa queda alienada en un discurso institucional en el que, el desplazamiento por las diferentes series estructurales del significante Revelación, instaura una ruptura en la relación primordial entre el ser humano y Dios que erige como mediación castradora el lugar de la Iglesia. Esta mediación se levanta sobre la castración del sujeto, en tanto que "Yo religioso" metaforizado por los atributos de ser un "Yo religioso" reconocido como "Pecador-llamado a la Santidad". De este modo, el lugar identitario del ser humano religioso, particularmente referido al creyente joven perteneciente a la Pastoral Juvenil, ocupa un lugar estructural relativo a su identificación con la mediación eclesiástica, por medio de la cual es posible su vínculo con Dios. Esta mediación supondrá para el sujeto una modalidad de goce centrada en la observación de una serie de preceptos por los cuales puede alcanzar la santidad a la cual estaría llamado, como medio para renovar una perdida relación con lo divino.

Las conclusiones derivadas del estudio cuestionan la manera en que esta identidad religiosa estructurada institucionalmente, podría ser una base identificatoria pertinente para los jóvenes en el actual contexto sociocultural lleno de cambios y matices, cuestionando de paso si las soluciones pastorales formuladas por la Iglesia Católica tocan el fondo del problema que hemos puesto aquí de relieve.

Descriptores: Identidad religiosa, Iglesia Católica, Psicoanálisis, Cultura, Juventud.

The main findings of this work suggest that the religious identity remains alienated in an institutional discourse, in which the displacement of the signifier Revelation through different structural sites, brings a rupture in the primordial relationship between the human being and God, due to the Church constraining mediation. This mediation arises from the subject's constriction as an "I religious" multiplicated by the attributes of being an "I religious" recognized like "Somebody called to Holiness". In this way, the identification place of the religious human being, particularly refers to the young member of the Youth Pastoral Team, is a structural place defined by subject's identification with the Church's mediation, through which his relation with God is possible. This mediation leads the subject to a modality of enjoyment centered on the obedience of a series of precepts in the way to reach the holiness in which the religious human being is called, in order to secure a lost relationship with the divine.

The conclusions obtained from this study question the way in which this religious identity institutionally structured, could be a pertinent identity base for young believers in the actual social and cultural Costa Rican context, and generally in the Central American (constant fall of changes and variety), questioning at the same time if the pastoral solutions formulated by the Catholic Church touch the subject matter that we have mentioned here.

Keywords: Religious identity, Catholic Church, Psychoanalysis, Culture, Youth.

This thesis studies the way in which religious identity is structured, specifically with the members of the Youth Pastoral Team, according to the Costa Rican institutional Catholic Church discourse. The study reviews closely two documental sources of the Catholic Church and twenty two letters that members of the Youth Pastoral Team wrote, requested by the researcher.

Following an epistemological perspective based on structuralist psychoanalysis, we made a theoretical-methodological proposal called *cultural structuralist Psychology*, from which we develop a "Local-synchronic" model for the study of religious identity. From this point of view, religious identity is understood as the enunciation in the Church's institutional language of the place occupied by the subject in an eminently symbolic structure. This place is defined in relation to the places occupied by other enunciated instances in this structure, expressing in this way, what we call an *institutional kinship structure* that regulates the subject's desire, and makes possible a specific modality of identity enjoyment.

The main findings of this work suggest that the religious identity remains alienated in an institutional discourse, in which the displacement of the signifier Revelation through different structural series, brings a rupture in the primordial relationship between the human being and God, due to the Church castrating mediation. This mediation arises from the subject's castration as an "I religious" metaphorized by the attributes of being an "I religious" recognized like "Sinner- called to Holiness". In this way, the identification place of the religious human being, particularly refers to the young member of the Youth Pastoral Team, is a structural place defined by subject's identification with the Church's mediation, through which his relation with God is possible. This mediation leads the subject to a modality of enjoyment centered on the obedience of a series of precepts as the way to reach the holiness to which the religious human being is called, in order to renew a lost relationship with the divine.

The conclusions obtained from this study question the way in which this religious identity institutionally structured, could be a pertinent identity base for young believers in the actual social and cultural Costa Rican context, and generally in the Central American (context full of changes and variety); questioning at the same time if the pastoral solutions formulated by the Catholic Church touch the subject matter that we have mentioned here.

Keywords: Religious identity, Catholic Church, Psychoanalysis, Culture, Youth.

Lista de abreviaturas

Presentación	1
1. La identidad religiosa como objeto de estudio	2
APAAR = Análisis de Personajes, Atributos y Acciones Relativas del discurso.	3
ASC = Apúntate a la Santidad. Conclusiones del VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil.	
CIC = Catecismo de la Iglesia Católica.	10
CPJB = Conjunto de cartas recopiladas entre los jóvenes participantes del Grupo B de Pastoral Juvenil en la Parroquia San Juan Bautista de Tibás.	11
2.1.1. El estudio del campo religioso en Centroamérica	11
2.1.2. El estudio del campo religioso en Costa Rica	14
2.1.3. Situación, el estudio del campo religioso en Centroamérica y Costa Rica	15
2.1. El estudio de la identidad en relación al campo religioso	17
2.2.1. La identidad como problema religioso y sociopolítico	18
2.2.2. La identidad como problema de género en grupos religiosos	19
2.2.3. La identidad religiosa en adolescentes de Argentina	20
2.2.4. Situación, el estudio de la identidad en relación al campo religioso	21
2.3. Definición general	22
2. Planteamiento del problema	24
2.1. La imposibilidad de las circunstancias	25
2.2. La identidad religiosa como problema de estudio "Local-Sociológico"	27
4. Delimitación del objeto de estudio	29
5. Objetivos	33
5.1. Objetivo general	33

Índice General

Presentación	1
I La identidad religiosa como objeto de estudio	3
1. Tema de investigación	3
1.1. Justificación del tema	5
2. El estudio del campo religioso y la identidad en Centroamérica	10
2.1. El estudio de lo religioso en el escenario social, político y cultural centroamericano	11
2.1.1. El estudio del campo religioso en Centroamérica	11
→ 2.1.2. El estudio del campo religioso en Costa Rica	14
2.1.3. Síntesis: el estudio del campo religioso en Centroamérica y Costa Rica	15
2.2. El estudio de la identidad en relación al campo religioso	17
→ 2.2.1. La identidad como problema religioso y sociopolítico	18
2.2.2. La identidad como problema de género en grupos religiosos	19
2.2.3. La identidad religiosa en adolescentes de Argentina	20
→ 2.2.4. Síntesis: el estudio de la identidad en relación al campo religioso	21
2.3. Discusión general	22
3. Planteamiento del problema	25
3.1. La interpelación de las circunstancias	25
3.2. La identidad religiosa como problema de estudio “Local-Sincrónico”	27
4. Delimitación del objeto de estudio	29
5. Objetivos	33
5.1. Objetivo general	33

5.2. Objetivos específicos	33
6. Procedimiento metodológico	34
6.1. Consideraciones sobre lo metodológico desde el campo psicoanalítico	34
6.2. Sobre el método	39
6.2.1. El problema del recurso a lo discursivo	39
6.2.2. El problema de lo categorial como clave de lectura	40
6.3. Procedimiento heurístico analítico	42
6.3.1. Técnica e instrumento	43
II Elementos teóricos para el estudio de la identidad religiosa	45
1. Algunas consideraciones previas	45
2. Sobre el concepto de identidad	47
2.1. Revisión del concepto de identidad en estudios antecedentes	48
3. Antecedentes psicoanalíticos freudianos en el estudio del campo religioso	50
3.1. El problema de lo religioso en las primeras obras de Freud	50
3.2. El estudio de lo religioso desde Freud	54
3.3. Síntesis	61
4. El modelo local sincrónico para el estudio psicocultural de la identidad religiosa	63
4.1. La cultura y la institucionalidad religiosa como expresiones de orden simbólico	63
4.2. La identidad estructurada en el lenguaje	69
4.3. La identidad en cuanto lugar estructurado en el parentesco institucional	74
4.4. La identidad en cuanto modalidad de goce	77
5. A manera de síntesis: la identidad religiosa según el modelo local sincrónico	80

III La identidad religiosa como estructura simbólica	83
1. Estrategia de análisis de los datos	83
1.1. Disposición de los materiales discursivos analizados	84
2. La estructura de parentesco institucional	86
2.1. Las series de la estructura institucional de parentesco	89
2.2. El lugar identitario del “Yo-Religioso” en la estructura de parentesco institucional	111
3. La identidad religiosa juvenil simbólicamente estructurada	115
3.1. El goce y el lugar identitario del “Yo-Religioso”	120
IV Conclusiones	123
1. Respecto al objeto de estudio identidad religiosa	123
2. Respecto a los aportes y alcances de la investigación efectuada	127
Bibliografía	129
Anexos	139
Anexo 1: Matriz de análisis APAAR	140
Anexo 2: Documentos analizados	142
Catecismo de la Iglesia Católica (CIC)	143
Apúntate a la santidad. Conclusiones VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil (ASC)	163
Cartas Pastoral Juvenil Grupo B (CPJB)	174

Índice de Cuadros

Cuadro 1: Relación Ser Humano-Dios	92
Cuadro 2: Relación Dios-Ser Humano	93
Cuadro 3: Atributos reconocidos al Ser Humano	94
Cuadro 4: Atributos reconocidos a Dios	96
Cuadro 5: Atributos reconocidos a Cristo	98
Cuadro 6: Relación Ser Humano-Cristo	99
Cuadro 7: Relación Cristo-Ser Humano	99
Cuadro 8: Relación Ser Humano-Iglesia	101
Cuadro 9: Relación Iglesia-Ser Humano	102
Cuadro 10: Atributos reconocidos a la Iglesia	103
Cuadro 11: Relación Ser Humano-Espíritu Santo	107
Cuadro 12: Relación Espíritu Santo-Ser Humano	107
Cuadro 13: Atributos reconocidos al Espíritu Santo	108
Cuadro 14: Enunciado del Yo religioso juvenil	117

Índice de Gráficos

Gráfico 1: Serie 1	89
Gráfico 2: Serie 2	91
Gráfico 3: Serie 3	97
Gráfico 4: Serie 4	100
Gráfico 5: Serie 5	104
Gráfico 6: Serie 6	106
Gráfico 7: Metonimia de la Revelación	109
Gráfico 8: Metáfora institucional del ser humano	110
Gráfico 9: Serie 7	118

atención que le dirige, de un flujo cuyo objeto es todo su objeto y ante el cual, quien describe, circunscribe en dominio del curso impremeditado del flujo, primero como fruto lo grado de su lugar al documento que introduce.

Investigar es un ejercicio esencialmente metódico: sus pasos de preferencia lo más claro posible y que en esencia de la impresión arrojada de los cartografía tiene medida. Dignos que el ejercicio investigativo apunte, en la medida de lo posible, a la supresión del error. Para alcanzar ese estado ideal de lo investigado, no obstante, y de forma paradójica, el investigador ha de estar relacionado con el error, quizá y hasta las más profundas conexiones planificadas por sus intenciones. Porque el error es significativo de la falidez imperdonable por la cual se desliza el lugar del investigador, y es en el grado mismo la posibilidad de que el lugar advenga creativo y en ningún momento que exista el lugar-debe-se-erro-erro.

Por una parte, el lector sabe que lo primero con que él se enfrenta en este trabajo, esta presentación, es lo último que quien escribe ha hecho. Esta ruptura de la lógica convencional temporal en el acontecer de los acontecimientos es característica del mundo viene implicado en el investigar habida cuenta del error: lo y venir del cual luego se informa por medio de un documento en donde se dejará constancia de un proceso lleno de discontinuidades, que debe dar la mejor apariencia de un estudio con principio y fin.

¹ Esta presentación al lugar es alguna de las ideas de Foucault (1977) y Chomsky (1993), sobre a quienes debemos nuestra comprensión del quehacer científico, sin olvidar, claro está, los transformaciones que a las actividades científicas hemos incorporado en nuestra cultura con el presentismo.

Presentación

Presentar al lector un trabajo con pretensiones científicas¹, fruto además de la confluencia en él de diversas experiencias académicas, requeriría de entrada explicitar, al menos, el lugar, el *topos* lógico en donde éste fructificó.

Pero la botánica imagen del fruto relacionada al árbol fructuoso del que pende, puede prestarse a engaños si se concentra la atención solo en la condición del fruto, sin reparar que él es metafórico de un trazo, significante ciertamente, de un momento discreto a los ojos del observador en el fluir constante de la fructificación.

Así el decir, o más bien en nuestro caso escribir una presentación para quien lee, es también intento por ex - poner la parte atractiva (un fruto) y como tal discreta por los límites de la atracción que la configuran, de un fluir cuyo objeto es fluir-sin-objeto y ante el cual, quien escribe, creyéndose en dominio del curso impremeditado del fluir, presenta como fruto logrado de su lugar el documento que introduce.

Investigar es un ejercicio recomendadamente metódico: con pasos de preferencia lo más claros posible y que en secuencia dé la impresión armónica de una coreografía bien montada. Digamos que el ejercicio investigativo apunta, en la medida de lo posible, a la supresión del error. Para alcanzar ese estado ideal de lo investigado, no obstante, y de forma paradójica, el investigador ha debido relacionarse con el error, ojalá y hasta las más profundas consecuencias planteadas por esta relación. Porque el error es significativo de la fluidez inaprehensible por la cual se desliza el *logos* del investigador, y es en él donde radica la posibilidad de que tal *logos* advenga creativo y no simple mojón pétreo que marca el lugar-donde-se-cree-estar.

Por otra parte, el lector sabrá que lo primero con que él se encuentra en este trabajo, esta presentación, es lo último que quien escribe ha hecho. Esta ruptura de la lógica continuidad temporal en el acaecer de los acontecimientos es sintomática de cuanto viene implicado en el investigar habida cuenta del error: ir y venir del cual luego se informa por medio de un documento en donde se dejará constancia de un proceso lleno de discontinuidades, que debe dar la mejor apariencia de un *metodos* con principio y fin.

¹ Esta presentación se inspira en algunas de las ideas de Feyerabend (1975) y González (1993), autores a quienes debemos nuestra comprensión del quehacer científico; sin soslayar, claro está, los cuestionamientos que a las certidumbres científicas hemos encontrado en nuestro contacto con el psicoanálisis.

Pero la savia que ha alimentado el fruto presentado corre invisible, silente, por el tejido vascular de los acaeceres en donde se ha inscrito la investigación, siendo ella fuerza, aliento, cuyo torrente asoma encauzado entre el desfile palabresco ordenado bajo la apariencia de un informe final.

Por ende, informamos al lector que entre sus manos tiene, y ante sus ojos la tarea de leer, no tanto un resultado documental como la discreta traducción en palabras de algunos episodios de una experiencia nacida en el nombre de la Ciencia. Y en cuanto tal, este documento intenta honrar el parentesco en el cual se juega el reconocimiento de su estirpe, lo que no deja de insinuar cierto goce para su autor: goce en una experiencia que ha tenido como objeto el estudio de la identidad religiosa.

Y es que, inquirir por la identidad, identidad religiosa particularmente, y desde el punto de vista de una epistemología estructural que no solo cuestiona el estatuto ontológico del yo, sino además considera de entrada el perpetuo descentramiento del sujeto cuya opción de estabilidad aparece urdida entre las puntadas de lo institucional, esto es, certidumbre oscilante entre el enunciado y el código religioso que lo sostiene; inquirir desde ese lugar por lo que a la identidad toca, supone también para quien acomete tal empresa el cuestionamiento a la identidad científica por cuyo reconocimiento, al interior de una institución académica, brega.

Así, la relación entre el investigador y la “identidad religiosa en el contexto institucional católico costarricense” que se desarrolla a continuación, puede entenderse también, como relación entre espejos situados uno frente al otro. Y este informe testimonia una opción prevista académicamente: cuál de entre ambos reflejos es asumido como objeto (de estudio) en ese juego de espejismos, en donde, por añadidura, se dibuja la imagen especular de un investigador creador de una investigación.

¹ La tesis se articula con los trabajos que preceden, solo añadiendo en el campo de la identidad

La identidad religiosa como objeto de estudio

All that you touch / All that you see / All that you taste / All you feel.
 All that you love / All that you hate / All you distrust / All you save.
 All that you give / All that you deal / All that you buy / Beg, borrow or steal.
 All you create / All you destroy / All that you do / All that you say.
 All that you eat / Everyone you meet / All that you slight / Everyone you fight.
 All that is now / All that is gone / All that's to come
 And everything under the sun is in tune;
 But the sun is eclipsed by the moon

(Pink Floyd, Eclipse)

1. Tema de investigación

Religión e identidad: dos de los temas que durante los últimos años han movido importantes cantidades de literatura especializada. Muestra de ello son los trabajos referentes al tema de la identidad en autores como Castells (1999), Cerutti (1996), Díaz (2004), Gaínza (1996), Gergen (1997), Giddens (1997), Laing (1974), Larraín (1996), Mora (1996), Murillo (1996), Ortiz (1996), Serrano (1991; 1994), Taylor (1996) y Thiebaut (1990); y en lo tocante a la religión, Chávez (1996), Corbí (1983; 1992 y 1996), Marzal (1995), Morillas (1994) y Robles (1995 y 2001) entre otros².

Parte de su apogeo es aún perceptible varios años después de las celebraciones, protestas, apretones de manos y polémicas que desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo que recién dejamos atrás, se vivieron con motivo de los quinientos años del primer arribo de Colón a las costas del continente que algún tiempo después comenzó a llamarse América. En ese escenario, a veces exorcizante, la puerta estaba abierta para que la religión y la identidad, en cuanto problemas culturales, se dieran cita en diferentes espacios en los cuales se discutía no solo en torno a ellos, sino además, de manera más general como ha sido nota característica en el mundo occidental durante las últimas décadas, sobre una serie de cambios culturales de perceptible impacto social.

La emergencia de ambos temas en el contexto de los quinientos años del arribo de Colón, no ha estado exenta de discusiones en torno a recursos terminológicos en las cuales el uso de determinada palabra (“invasión”, “conquista”, “encuentro”, “descubrimiento”) acicateaba (y

² La lista se amplía con los trabajos que reseñamos más adelante en el estado de la cuestión.

justificaba) la revisión de las bondades o perjuicios culturales sustentados en el papel de lo religioso, o la a veces bucólica búsqueda de una pretendida identidad latinoamericana.

Así las cosas, en América Latina como en todo el mundo occidental signado por el cristianismo, ambos temas continúan sobre la mesa: catorce años después de los quinientos. Hoy como parte de los elementos que antes menos y ahora más los adoban, ha ido surgiendo la discusión por el lugar de lo religioso y la identidad de cara a una serie de procesos mundiales que se están sucediendo en todo occidente, recogidos dentro de estudios abocados al análisis de los actuales procesos sociales, en un contexto cultural que algunos llaman simplemente "modernidad" (Robles, 1992; 2001 y Giddens, 1997) y otros prefieren denominar como "postmodernidad" (García Canclini, 1995b y Lyotard, 1998). De esta guisa, la discusión tanto de lo religioso como de lo identitario aparece situada ante los procesos de homogenización cultural a la que parece proclive esta sociedad moderna, entre cuyos componentes, paradójicamente, podemos contar medios de comunicación transnacionales como internet, gracias a los cuales diferentes subculturas y diversidades han logrado poner al tanto de su heterogeneidad a mayor cantidad de espectadores y, por ende, contar con círculos cada vez más amplios en apoyo a sus causas.

Pero volvamos a lo que nos ocupa. Decíamos que el debate por lo religioso y lo identitario, juntos o por separado, ha estado presente entre los temas descollantes de las últimas décadas, tomando, claro está, espacios importantes entre los estudiosos de diferentes disciplinas científicas sociales y filosóficas.

Es en este escenario donde nos hallamos. Es, por así decirlo, la circunstancia investigativa en que nos desenvolvemos. Y como hemos considerado que aún hay algo por decir al respecto, precisamente en el trabajo investigativo realizado nos decantamos por asumir como tema el de la identidad religiosa.

Para situarlo con mayor concreción, lo delimitamos de manera particular dentro de las condiciones del lenguaje institucional religioso católico, en referencia al lugar identitario en que quedaría planteado en tal lenguaje el reconocimiento de jóvenes involucrados en la Pastoral Juvenil de la Iglesia Católica. A efectos de abordar dicho tema, junto al análisis de documentación oficial emanada por la Iglesia Católica, particularmente del Catecismo de la Iglesia Católica (1992), hemos incorporado el estudio de documentos oficiales expedidos por la Arquidiócesis de San José, Costa Rica, referidos a la Pastoral Juvenil; y lo complementamos con

la recolección y análisis de discursos escritos elaborados por jóvenes pertenecientes a la Pastoral Juvenil de una parroquia urbana en San José, Costa Rica.

Entonces, más específicamente, la identidad religiosa juvenil es el tema de estudio que se desarrolla en esta investigación. Planteado tal tema, se lo ha abordado desde un modelo analítico estructuralista aplicado al estudio psicocultural, cuyo interés recae en el modo en que la identidad religiosa juvenil católica, se expresa estructuralmente en discursos referidos a ella tanto en documentos oficiales de la Iglesia como desde el discurso mismo de un grupo de jóvenes pertenecientes a la Pastoral Juvenil de una parroquia de la Arquidiócesis de San José, Costa Rica. Recordamos al lector que esta manera de delimitar dos temas tan vastos y llenos de aristas, nunca exentos además de controversias, como son los de la identidad y la religión, por lo tanto, supone la propuesta de una aproximación entre otras posibles, a la forma en que se estarían condensando ciertos elementos identificantes del discurso juvenil, al interior de una estructura simbólica institucional religiosa. Por ello, este trabajo solo pretende ser un aporte en las líneas aquí sugeridas.

1.1. Justificación del tema

Ahora bien, partamos considerando que la cultura mediatiza las relaciones humanas dotándolas de sentido. Posibilita entonces la estructuración de mundos significantes para diferentes grupos humanos en las diversas circunstancias vividas por estos³; mundos, a su vez, basados en instituciones que tratan de mantener vigentes una serie de principios considerados fundamentales por cada cultura. Pero al mismo tiempo, tales instituciones están atravesadas en y por la cotidianidad de las relaciones humanas dadas en otros ámbitos y, por ello, aunque lo institucional suele constituirse en calidad de escenario para resistir (o mitigar controladamente) la cuota de impredecibilidad que comportan los cambios, ellas son, también, sujetos-intersubjetivos de las transformaciones que se van operando en la aparente modestia del diario vivir.

³ Precisamente, Corbí señala que la cultura caracteriza la forma concreta de ser del "viviente humano", pues esta cumple una función determinante en la programación de la especie humana, para su desarrollo y adaptación al entorno: "... la cultura tendrá que determinar nuestra actividad, nuestras relaciones y lo que es nuestro mundo, de forma indudable, incondicional y absoluta. Lo que nuestra cultura nos dice que es y vale, eso es lo que realmente es y vale para nosotros" (Corbí, 1996: 10-11). De esta forma, según menciona Berger: "La existencia humana es una continua busca del equilibrio justo entre el hombre y su cuerpo, entre el hombre y el mundo (...) En el transcurso de este proceso el hombre produce su mundo. Y solo en un mundo como éste, producido por él, puede encontrar su lugar y realizar su vida. Pero este mismo proceso que construye su mundo, también le 'acaba' su propio ser..."

Y este mundo, por supuesto, es cultura. Su propósito fundamental es proveer la vida humana de firmes estructuras de las que biológicamente carece. Pero ocurre que estas estructuras de producción humana nunca pueden tener la estabilidad que caracteriza a las estructuras del reino animal" (Berger, 1971: 18).

La religión entendida como institución cultural con características particulares, forma parte en las estructuras institucionales. Coadyuva, pues, en lo cultural: tiende filamentos que se imbrican en ese tejido simbólico-significante con aspecto de matriz generadora de sentido que es la cultura. A través de su carácter institucional, los valores, normas, dogmas, significados y otras especies culturales de índole religioso vigentes para determinada cultura, suelen ser mantenidas y / o ajustadas (cuando no quedan por completo inoperantes y devienen vetusta legislación), en orden a sus implicaciones con la vida cotidiana, de manera que dado el caso de posibles cambios culturales, éstos no sean percibidos como amenazas a los basamentos del sentido del mundo significativo vigente.

Como parte de ese sentido cultural del mundo la permanencia y el cambio suelen conjugarse, conjunción no exenta de tensiones, en aquél elemento ubicado a medio camino entre la subjetividad y la cultura: la identidad. La pretendida posesión de alguna identidad permitiría a los individuos diferenciarse entre sí, ubicarse unos respecto a otros, ubicarse también respecto a ese *sí mismo* que creen cultural y subjetivamente ser, incluso dentro de otros sistemas en diversos niveles de la vida⁴; y también, en tratándose del acaecer de la identidad en el campo religioso, respecto a la estructura de las realidades sacralizadas que se expresan en él (Eliade, 1973).

Si por una parte consideramos que la identidad aparece en calidad de fenómeno cultural, por otra, hemos de situarla en el campo de lo psicológico; es decir, como fenómeno respecto al cual el discurso de la *psique* tendría algo que decir. Así vista, la identidad se estructuraría como parte de un proceso subjetivo y cultural de identificación, a partir de las relaciones instauradas por las estructuras simbólicas culturales particulares (verbigracia, la estructura institucional simbólica llamada Iglesia Católica), donde los actores quedan marcados, identificados en sus posiciones por la diferencia respecto a los actores ocupantes de otros lugares.

Agreguemos a esto un nuevo ingrediente: el lenguaje. Lo lingüístico es simbólico: por una parte es medio cultural para la transmisión de fundamentos significantes, siendo, en tanto que lengua compartida, vehículo por excelencia para la interrelación entre seres humanos que intercambian experiencias de vida y mantienen por medio de significantes comunes, códigos que hacen posible el reconocimiento de la identidad⁵. Pero también comporta la estructuración

⁴ Por ejemplo, a un nivel natural, basado en las semejanzas cósmico-humanas que apuntan al reconocimiento de un mundo "natural" independiente de la voluntad; al nivel social, basado en las semejanzas y diferencias sobre las que interactúan los grupos humanos, compartiendo rasgos (nosotros) o difiriendo de ellos (otros); y al nivel personal, basado en una noción de personalidad individual diferente y única (yo) (Malina, 1995: 21-25).

simbólica de determinadas formas culturales y subjetivas de ser, de advenir *sí mismo*, por decirlo así. A esto se agrega que el lenguaje también es cambiante, tratándose por ende de un fenómeno estabilizante aunque no por completo estable: está asentado en lo arbitrario a la vez que en lo tradicional, en la inmutabilidad como en la alterabilidad (Courtés, 1997: 13-98). En las culturas occidentales, la institucionalidad religiosa ha estado hondamente marcada por el cristianismo en sus diversas vertientes, y ha coadyuvado, desde su lenguaje, en la estructuración simbólica de identidades que suelen definirse en relación con las cosmovisiones cristianas.

En el caso de Latinoamérica, desde la Conquista y la Colonia (siglos XVI, XVII y XVIII), la cultura ha estado fuertemente arraigada a la institucionalidad religiosa católica. Ésta ha permeado en buena medida los procesos de estructuración identitaria latinoamericana y con ello, implícita o explícitamente, el lenguaje con que se han expresado las identidades (Samandú, 1991). Pero ese predominio histórico ha debido convivir y mantenerse actualmente junto con la aparición de cambios en las formas de comunicación e interacción cultural, sobre todo a partir de una serie de procesos de modernización económica y cultural (García Canclini, 1995b: 13-25), acaecidos durante las últimas décadas del siglo XX.

La región centroamericana no se sustrae al impacto de los cambios sociales que se han estado produciendo en el mundo. Ejemplos de ello son los recientes intentos por firmar tratados económicos como el CAFTA y el ALCA, los cuales implican, en el campo económico, la introducción de la región en macroprocesos de transnacionalización económica⁶. Bien podemos plantear que junto al ritmo de estos procesos, las interacciones cambian y se dinamizan con la introducción de nuevas formas de comunicación y tecnologías (internet, medios de comunicación masiva), que repercuten, directa o indirectamente, en la vida cotidiana de los centroamericanos y,

⁵ En nuestro criterio, la identidad refiere a los discursos por los cuales se reconocen y dan nombres (posiciones) a las diferencias desarrolladas en las instituciones. Así: "... preguntarnos por nuestra identidad no es interrogar sólo quiénes somos, sino qué y cómo debemos ser, cuál ha de ser el sentido del juego de la vida que jugamos, cómo podemos dar sentido a nuestras acciones, a nuestros afectos y a nuestros desafectos. Y ese interrogar no apunta sólo a un ser o a una manera de ser, sino también a una manera de saber. Indaga, así también, una palabra que diga quiénes somos, dándonos en cierta forma un nombre y construyendo, para ello, un lenguaje que no sólo sitúa, que no sólo ubica, sino que también define con sentido. De esta manera, el preguntar quiénes somos parece exigir una ubicación consciente en el telar social en el que vivimos y trabajamos" (Thiebaut, 1990: 33).

⁶ Macroprocesos que generarían, al decir de García Canclini, un nuevo escenario sociocultural que modifica, entre otras cosas, el sentido de "lo propio", debido al predominio de mensajes procedentes de una "cultura globalizada" por sobre los generados en la ciudad-nación a la cual se arraigaba la pertenencia; esto supone la redefinición del sentido de pertenencia e identidad, cada vez menos organizados por la participación en comunidades "locales" o "nacionales", y más por la transnacionalización y desterritorialización cultural-consumidora (García Canclini, 1995a: 24-25).

de esa manera, en las relaciones institucionales de las que participamos. Esto conlleva la introducción de contactos con otros valores, percepciones y actitudes; con otras visiones de mundo y sus lenguajes, todo lo cual podría devenir en elementos de paulatino cambio cultural y subjetivo; cambios en los fundamentos sobre los cuales se asienta en Centroamérica un cierto mundo cultural y, por supuesto, para las instituciones y las identidades nutridas por él, como muy bien apuntan diferentes trabajos reseñados más adelante.

Por ende, nuestro abordaje de la temática de la identidad religiosa, está inscrito dentro de un conjunto de preocupaciones relacionadas con la dinámica cultural y religiosa actual, en contextos donde diversos factores podrían ser generadores de cambios, a veces profundos y acelerados, en otros campos sociales y por lo tanto, en las experiencias vividas por diferentes actores culturales. Este complejo panorama de la cultura actual, no deja también de plantear cuestionamientos a los modelos explicativos con que se ha mirado la realidad, presentándonos así el problema respecto al alcance que pueda tener nuestro propio quehacer, en especial al intentar comprender las identidades y los discursos por medio de los que éstas son expresadas. Esto resulta fundamental considerando que ante la idea de tales cambios, la apariencia homogénea de las instituciones culturales se abriría, epistemológicamente, al cuestionamiento respecto a estructuras y esquemas que en su interior, en lo simbólico y en los discursos, las legitiman y soportan.

Entonces, ¿qué implican estos cambios para la institucionalidad religiosa y para los lenguajes que ella sostiene? ¿Cómo aproximarse a ese lugar? Si se toma como caso paradigmático el de la Iglesia Católica, ¿cómo los cambios culturales influyen en la identidad de sus feligreses? Ante cuestiones de este tipo, el estudio de las identidades tal y como aparecen en el discurso de actores involucrados en instituciones religiosas, sería una de las vías investigativas para comenzar a sondear el posible impacto de los cambios culturales en la religión y en dichas identidades. Pero, ¿dónde ubicar un estudio con tales pretensiones?

Actualmente, existen jóvenes vinculados en agrupaciones religiosas católicas dentro de las denominadas Pastorales Juveniles. Es plausible pensar que dicha población se ha desarrollado en un contexto donde las condiciones sociales aparecen como procesos de “hibridación” (García Canclini, 1995b) entre diferentes grupos culturales⁷; hibridación que bien podría devenir en

⁷ Con García Canclini (1995b: 13-18), entendemos que la hibridación es una categoría que trata de dar cuenta, epistemológicamente, de la actual inoperancia de las oposiciones analíticas abruptas entre, por ejemplo, aproximaciones que entienden lo cultural como simple oposición entre lo “tradicional” y lo “moderno”. Se trata de un concepto con el cual se advierte sobre el proceso por el cual atributos culturales (verbigracia, lo culto, lo popular

cambios, o que podría estar siendo integrada “exitosamente” (Tapia, 2004: 79), para y por la institucionalidad religiosa; institucionalidad de por sí ya muy acostumbrada a tener que lidiar con la unidad y la diversidad en el seno de su estructura (Solera, 2001). Esto permite interesarnos también en cómo estos jóvenes están siendo identificados desde la institucionalidad religiosa, con el catolicismo y su doctrina. Es decir, cómo desde el lenguaje institucional, integrador o no de una posible hibridación, los jóvenes participantes en la institución religiosa católica, quedan reconocidos bajo una “identidad” por medio de la cual son definidos en tanto jóvenes católicos. Por ello nuestro estudio, si bien inquiriere sobre un tema vasto y polifacético, motivo de muchas páginas, discusiones y contraposiciones, se restringe al campo religioso; más particularmente, a la identidad religiosa referente a jóvenes participantes de la Pastoral Juvenil en la Iglesia Católica.

Es palpable en el caso de la identidad religiosa juvenil aquí estudiada, que la misma se expresa en un discurso sobre ser joven cristiano marcado por la institucionalidad católica, y que, en tal caso, los elementos estructurales fundamentales de la antropología cristiana católica, aparecerían como basamentos de la identidad juvenil por la que inquirimos. Atendiendo esto, y pese a los cambios culturales, es presumible que la estructura latente del lenguaje institucional persista en la identificación de un sector como el juvenil, desde las líneas genéricas y tradicionales que marcan el reconocimiento institucional del ser humano en general.

El estudio efectuado trata, pues, de ofrecer un acercamiento al fenómeno de la identidad religiosa tal como ésta se expresa en un discurso institucional que enuncia el lugar identitario, desde el cual la institución reconocería a los jóvenes insertos en la Pastoral Juvenil Católica, con miras a conocer en la estructuración discursiva de dicha identidad, la estructuración simbólica en la cual particularmente se estaría fraguando lo identitario en el seno de la Iglesia Católica. Nuestro abordaje podría ser insumo para emprender estudios de similares dimensiones en otros escenarios del campo religioso centroamericano, siendo debidamente, claro está, discutidos sus alcances y circunstancias; esto con el fin de posibilitar otras perspectivas en el estudio de los procesos socioculturales que acaecen actualmente en la región. Esta condición, dinamizada por todo lo antes mencionado, justifica y delimita cuanto modestamente realizamos acá.

El vínculo de nuestro trabajo con el campo religioso centroamericano, podrá ser mejor entendido por el lugar de éste en el horizonte temático de las ciencias sociales ocupadas en el

y lo masivo) tienden en la actualidad a entremezclarse, cuestionando en última instancia la pretendida pureza que se quería observar en esos ámbitos, al ser tratados como pertenecientes a determinados estratos sociales. Por lo tanto la “... *incertidumbre* acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no solo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan” (Ibíd.: 14; cursivas del autor).

estudio de lo religioso y la identidad en Centroamérica. Pasemos revista, pues, a las condiciones científicas en que nuestra investigación ha visto la luz, y frente a las cuales tratamos de tomar posición.

2. El estudio del campo religioso y la identidad en Centroamérica

Durante las últimas cuatro décadas del siglo pasado, el escenario cultural centroamericano estuvo marcado por una serie de tensiones de tipo económico y político, donde fueron constantes las luchas entre diferentes sectores por construir modelos sociales acordes a sus intereses de cara al siglo XXI, en cada uno de los cinco países de la región (Pérez-Brignoli, 1987: 155-188 y Torres-Rivas, 1993). Se generaron, por ello, en la mayoría de los países, cruentos procesos en los cuales no faltaron enfrentamientos armados con altísimos niveles de violencia, en el marco de luchas donde diferentes movimientos de corte popular pujaban por alcanzar mayores niveles de representatividad en el poder, frente a las clases que tradicionalmente lo detentaron por la vía de regímenes de tipo dictatorial respaldados, ora en el poder de las milicias, ora en la sucesión de carácter dinástica como fue el caso de la familia Somoza en Nicaragua.

Este panorama circundante del campo religioso centroamericano, impelió que se prestara particular atención por parte de diversos estudios ocupados en el tema, al papel de la Iglesia Católica en tan conflictivo escenario; papel caracterizado generalmente como ambiguo, pues lo religioso católico pudo comprenderse ya formando parte en los proyectos de tipo popular que procuraban, auspiciados por una comprensión liberadora de los procesos sociales que se estaban sucediendo, alcanzar un poder más representativo para las clases subalternas; o también entenderse como adalid legitimante de los regímenes instaurados, dando muestras de un aparentemente usual conservadurismo institucional frente a toda propuesta de cambio.

Ese carácter ambiguo de lo religioso, o como mejor dice Martín-Baró (1998: 220), esa potencialidad histórica de lo religioso para promover posiciones sociales y culturales en apariencia contradictorias, solía alcanzar gran intensidad al interior de la Iglesia Católica por las frecuentes tensiones entre la cúpula jerárquica y los movimientos de base surgidos de su seno.

Nos interesa mencionar estas circunstancias porque ellas marcaron en buena parte los estudios sobre el campo religioso efectuados, principalmente, durante la segunda mitad de la década de los ochenta y principios de los noventa. Así advertidos, no nos ha resultado inesperado, entonces, que el estudio de la mediación religiosa en la configuración de las identidades también apareciera marcado por dichas circunstancias.

Atentos a estas consideraciones, presentamos a continuación una serie de estudios que nos permiten situar el estado de la cuestión emprendida en este trabajo, cuyo foco de interés es, dentro del campo religioso centroamericano, el estudio de la estructura de identidad religiosa juvenil.

Para una mejor disposición de los estudios que reseñamos, su presentación está dividida en tres grandes apartados: a) los estudios referidos al campo religioso en su vinculación con lo social y cultural, b) los estudios referidos al tema de la identidad dentro del campo religioso, y c) un balance sintético final de las principales líneas investigativas halladas en los trabajos reseñados.

2.1. El estudio de lo religioso en el escenario social, político y cultural centroamericano

Para un más adecuado tratamiento de los estudios reseñados en este apartado, se los ha subdividido considerando: a) aquellos que abordan las relaciones del campo religioso con lo social, lo político y lo cultural en los diferentes países centroamericanos, exceptuando Costa Rica, y b) aquellos ocupados en similar temática pero centrados particularmente en Costa Rica.

2.1.1. El estudio del campo religioso en Centroamérica

Un primer grupo de los trabajos hallados se refieren al campo religioso desde perspectivas macrosociales, interesados la mayoría en el estudio de los vínculos entre lo religioso y los procesos sociales y políticos acontecidos en los países centroamericanos.

En este primer grupo ubicamos estudios como los de Blanco y Valverde (1987) y Pochet y Martínez (1987), los cuales abordando sociológicamente la situación de la Iglesia Católica en Honduras y Nicaragua respectivamente, estudian la manera en que lo religioso católico, en tanto que modelo eclesial históricamente determinado, se convirtió en factor mediatizador que avalaba o intentaba reprimir los movimientos sociopolíticos acaecidos en ambos países.

Este mismo tipo de preocupaciones, pero desde un análisis de carácter psicosocial, lo hallamos en Martín-Baró (1998), quien revisando el caso salvadoreño, plantea que la religiosidad popular puede sostener compromisos de resistencia en contra de la dominación cultural. Para el autor, los acontecimientos en el campo religioso de El Salvador posibilitaron el surgimiento de una vertiente popular de "praxis liberadora" canalizada a través de las Comunidades Eclesiales de Base, praxis cuya premisa consistía en la concientización de que los pobres debían buscar su liberación histórica.

En el caso de Guatemala, dos trabajos encontrados señalan la problemática de la Iglesia Católica en sus intentos por adecuarse a una sociedad cambiante y en crisis. Chea (1988) analiza la respuesta jerárquica de la Iglesia Católica en Guatemala ante los llamados al cambio promovidos durante el Concilio Vaticano II y el encuentro del episcopado latinoamericano en Medellín. Para el autor, el repaso histórico indica que, si bien la hegemonía de la Iglesia Católica fue paulatinamente en deterioro, ésta sí consiguió mantener cierto acceso a los grupos de poder, lo cual le permitió esforzarse en recobrar algunos de sus antiguos privilegios. Hasta los sesenta la Iglesia Católica guatemalteca experimentó un crecimiento físico y geográfico que posteriormente devino en una respuesta tradicionalista y conservadora de su cúpula, ante los procesos de cambio promovidos por otros sectores importantes del catolicismo. Los tímidos esfuerzos reformistas no lograron ser articuladores de las posiciones “revolucionarias” que pugnaban por el cambio, por lo cual la Iglesia Católica guatemalteca tuvo poco éxito en sus esfuerzos por lograr situarse ante los procesos de cambio. Similares conclusiones pueden seguirse en el trabajo de Samandú et al. (1990) que aborda el tema de los movimientos de base dentro de la Iglesia Católica guatemalteca, en el contexto de una serie de conflictos sociales, políticos y militares generadores de fuertes problemas de violencia social. Los autores mencionan que la Iglesia Católica guatemalteca, a partir de los setenta, no mostró signos de una hegemonía evidente frente a dos vigorosos actores: los movimientos populares que intentaban consolidar un modelo de “Iglesia de los Pobres”, y la casta militarista que procuraba mantener dentro de su alcance la estructura eclesiástica. Señalan que como intento por dar respuestas a este escenario, la Iglesia Católica trató de consolidar proyectos pastorales poco fructíferos, lo cual menoscabó su solidez institucional.

Ahora bien, un segundo grupo de estudios estaría conformado por aquellos referidos a cómo los procesos de cambio acaecidos en la región, impactaron la configuración del campo religioso mismo, al punto de aparecer paradigmas alternativos y movimientos religiosos “novedosos” en su interior. Para una mejor comprensión del asunto, merece tenerse en cuenta que a las crisis políticas acontecidas en la región fueron concomitantes crisis al nivel cultural (Cuevas, 1995) en al menos dos sentidos: a) en la operación de reconfiguraciones de las visiones de mundo entre actores pertenecientes a diferentes sectores culturales, y b) en la emergencia de nuevas experiencias de lo religioso.

Respecto a lo primero, Robles (1992) ha realizado un estudio sobre la relación entre religión y modernidad en las visiones de mundo de las clases subalternas de la sociedad nicaragüense. El repaso histórico y su cotejo con la formación social de fines de los ochenta en

Nicaragua, permite observar al autor que se han operado transformaciones en las cuales está implicado el surgimiento de una pluralidad de visiones que oscilan entre modelos culturales míticos, hasta aquellas basadas en modelos analíticos de tipo más racional en las que habría ya una paulatina pérdida de la centralidad religiosa en cuanto factor homogenizador de la cultura, las identidades y de la acción orientada socialmente, asistiéndose con esto a la necesidad de construir tanto identidades como principios, normas y valores orientadores de la vida, a partir de nuevos ámbitos personales y grupales.

Dichas transformaciones, que tocan lo cultural centroamericano, habrían contribuido por otra parte al auge de movimientos religiosos alternativos respecto a la institucionalidad católica. Esto lo advierte Schäfer (1992) al estudiar el fenómeno religioso protestante, destacando que el protestantismo en Centroamérica ha tenido históricamente diferentes expresiones, pero presenta un rápido crecimiento sobre todo en sus vertientes pentecostales y neopentecostales, llegando de esta manera a dar significado a diversas demandas religiosas, en el marco de las crisis políticas, económicas y militares vividas en Centroamérica durante la década de los ochenta, en espacios donde el catolicismo ha tenido problemas para realizar dicha función social. De ahí que, para el autor, el protestantismo pareció articularse a partir de tres roles distintos: a) como espacio de seguridad ante el aumento de la violencia; b) como anuncio del advenimiento de un nuevo orden de vida, con un Dios justiciero y la promesa de un reino celestial; y c) como canal para diversas protestas simbólicas y/o políticas. Haciendo un balance general, el mismo autor indica en otro lugar (Schäfer, 2000) que el panorama del campo religioso en Centroamérica se está presentando como un espacio matizado por diversos grupos que van, desde las formas más tradicionales de las denominaciones cristianas, hasta aquellos que tratan de presentar alternativas religiosas no-cristianas, en correspondencia a un momento histórico en que la región vivió fuertes procesos de cambio en otros campos. Tales cambios han redundado en transformaciones de aspectos otrora medulares que daban sentido a las lógicas reguladoras de las prácticas de los actores culturales centroamericanos.

Por otra parte, un tercer grupo de estudios se han centrado en cómo los discursos de algunas autoridades eclesiásticas, han tratado y se han posicionado ante la conflictividad social de la región. Un buen ejemplo de esto es la investigación de Vega (2003), autor que ha estudiado las connotaciones políticas implícitas en los discursos de Juan Pablo II durante sus visitas a Nicaragua, El Salvador y Guatemala en 1983 y 1996. Demuestra el autor cómo en esos discursos el mensaje del Papa se dirigió a recuperar y consolidar la influencia de la Iglesia Católica en la

vida sociopolítica centroamericana, legitimando, simbólicamente desde lo religioso, proyectos políticos afines a sus intereses institucionales.

Un trabajo similar por su aproximación a lo religioso discursivo, es el realizado por Pochet (2000: 23-87), autora que estudia la estructura profunda del discurso de las autoridades episcopales nicaragüenses frente a dos coyunturas políticas diferentes: el advenimiento del proyecto sandinista en 1979, y la posterior reacción de la Iglesia frente al mismo en 1984. Para la autora, aunque se trata de coyunturas diferentes, la estructura discursiva en ambos momentos es dual y siempre la misma: oposición de los valores del Bien y el Mal, según los cuales los obispos nicaragüenses se sitúan ante los acontecimientos políticos y sociales, primero apoyándolos, luego, condenándolos.

2.1.2. El estudio del campo religioso en Costa Rica

Entre los trabajos referidos al campo religioso costarricense, un primer grupo estaría conformado por estudios de carácter historiográfico que abordan el desarrollo de la Iglesia Católica en Costa Rica durante diferentes periodos.

Ciertamente los conflictos vividos en el resto de Centroamérica no alcanzaron el mismo nivel de intensidad en el caso costarricense, país donde la problemática del vínculo entre religión y sociedad, se articuló más bien en torno a la manera en que la institucionalidad católica se situaba frente a los cambios políticos acaecidos con motivo de las transformaciones padecidas por el Estado. Esto puede notarse en trabajos como el de Picado (1989), estudio de carácter historiográfico que abarca desde finales de la década de 1940 hasta finales de los ochenta, analizando la manera en que la Iglesia Católica se articuló con la acción estatal en la configuración de modelos eclesiales que fueron desde una "práctica eclesial socialdemocrática", hasta un modelo eclesial de carácter conservador que mantuvo frecuentes tensiones tanto con los grupos que el autor llama de "práctica eclesial ligada a movimientos populares", como con los grupos neoliberales; configurándose así, durante los ochentas, un modelo inclinado hacia los sectores medios de la sociedad con una visión individualista de lo religioso.

En este mismo orden, el trabajo de Troyo (2002), historiográfico también, se ocupa brevemente de los modelos eclesiales acaecidos durante un periodo más extenso (desde la Colonia hasta los noventa del siglo pasado), aunque su interés estaría centrado más bien en rescatar las bondades que el papel del catolicismo ha traído para la sociedad costarricense. Esto

último puede decirse también del estudio realizado por Soto (2005), quien repasa la historia de la Iglesia Católica costarricense durante el siglo XX.

En torno al problema de los cambios de carácter cultural se podría perfilar un segundo tipo de estudios. Representativo de esta línea es el trabajo de Núñez (1999), donde se ha estudiado el caso de la comunidad de Palmares, Costa Rica, analizando la axiología de las generaciones jóvenes de dicha comunidad dentro de un escenario cambiante respecto a las condiciones sociolaborales, tradicionalmente agrícolas, sobre las cuales se fundó la comunidad y en torno a las cuales se configuraron esquemas axiológicos presentes aún en algunas celebraciones religiosas comunitarias (Semana Santa y Navidad). Advierte el autor que tales condiciones han estado virando hacia un acelerado proceso de “des-ruralización”, lo cual implica para las generaciones jóvenes la necesidad de reconfigurar los esquemas axiológico-religiosos tradicionales (en aspectos tales como la conformación familiar o la moral sexual que se aleja del control eclesiástico, comunal y familiar) sin tener que rechazar por completo esquemas anteriores sostenidos por las generaciones adultas. Esto supone para los jóvenes el problema de desarrollarse desde una pertenencia comunitaria integradora de las condiciones de vida actuales, que amalgame con sus nuevos esquemas valorativos esquemas pretéritos presentes aún entre las generaciones anteriores.

Un tercer núcleo problemático en el estudio del campo religioso en Costa Rica estaría constituido por el estudio de lo discursivo, en cuanto matriz significativa para la semantización de otros campos sociales. A este respecto, uno de los capítulos del trabajo de González (1994) está dedicado a analizar la manera en que el discurso de carácter seglar, de diferentes editoriales periodísticos referentes a la historia de Costa Rica, en dos diarios nacionales durante los años de 1950 a 1986, llega a adquirir las características de una matriz religiosa-fenomenológica. El autor descubre una estructura ideológico-mítica que reviste de carácter religioso el discurso referente a la patria, según el cual diferentes acontecimientos de la historia de Costa Rica son entendidos como ideológicamente sagrados, llegando a construirse así una especie de “historia sagrada” costarricense.

2.1.3. Síntesis: el estudio del campo religioso en Centroamérica y Costa Rica

Llegados a este punto podemos constatar que un volumen importante de los estudios relacionados con el campo religioso en la región, han concentrado su atención en torno a las relaciones entre los campos religioso y político, como conjunción predilecta para estudiar los

cambios operados propiamente en el campo religioso. Si bien no hemos hecho un recuento que haya agotado todos los estudios referidos al campo religioso en Centroamérica y Costa Rica, con los trabajos reseñados hasta aquí nos sentimos facultados para pergeñar una serie de aspectos que configuran buena parte del panorama científico social, en el estudio de lo religioso durante las últimas dos décadas del siglo pasado:

- Epistemológicamente, el estudio del campo religioso en general solió efectuarse a partir de una dicotomía analítica básica, dicotomía que planteaba el análisis en términos de pares opuestos que adquirieron diferentes connotaciones: la más común, aquella por la cual se comprendía el campo religioso desde la oposición entre una Iglesia Jerárquica, identificada con los grupos eclesiástica y políticamente ubicados en los lugares más altos de la estructura social, y que podía respaldar o condenar los movimientos sociales, frente a una Iglesia Popular, identificada con las luchas populares y estructurada en torno a la experiencia de los llamados movimientos de base.
- Asimismo, es evidente que la coyuntura vivida en la región durante las últimas tres décadas del siglo anterior, motivó el predominio de enfoques macrosociales, sustentados en aproximaciones de carácter sociológico e historiográfico, que prestaban especial atención a la manera en que los cambios de tipo político y económico dinamizaron el campo religioso, en detrimento, según nuestro criterio, de estudios que intentaran delimitar más apropiadamente el campo religioso a partir de sus características internas. La conjunción de esta postura con la dicotomía analítica señalada en el punto anterior, es lo que entendemos acá como el “modelo analítico macrosocial dicotómico”.
- En buena parte de esos estudios, las ideas de la liberación y la acción profética, tanto teológica como sociológicamente categorizadas, habrían fungido como ejes axiológicos para la valoración de los acontecimientos sociales estudiados, e incluso para la formulación de proyecciones sociales a futuro.
- Sin embargo, nos parece patente la apertura hacia nuevos escenarios para el estudio del campo religioso, entre cuyos intereses estarían conocer la manera cómo se ha estado reconfigurando lo religioso en calidad de fenómeno cultural, en el sentido de transformaciones generadas en aspectos tales como las visiones de mundo, las identidades y las prácticas sociales de los actores vinculados a él. Otro posible escenario estaría constituido por la manera en que frente a los conflictos y las transformaciones se han

estado situando las autoridades jerárquicas de la Iglesia Católica, en términos de los discursos institucionales.

- De esta forma, como parte de estos nuevos escenarios, una importante línea de estudio vendría constituida por la aproximación a lo discursivo en dos términos: a) en el estudio de los discursos de autoridades eclesiásticas que revisten de simbolismo religioso ámbitos tales como lo político, y b) discursos de tipo secular que apuntan a la sacralización de aspectos medulares en la cultura, tales como la constitución de las identidades nacionales.
- Otras dos líneas de estudio emergentes estarían siendo insinuadas por: a) la manera en que las generaciones jóvenes, que no han vivido en su madurez los procesos sociales de las décadas de los setentas y ochentas, integran dentro de sus esquemas culturales lo religioso y la convivencia con los esquemas de las generaciones mayores; y b) el estudio de la manera en que grupos religiosos alternativos a la Iglesia Católica están apareciendo en el escenario cultural centroamericano.
- Vemos también que el caso de los trabajos historiográficos a los que hemos accedido, referentes a la Iglesia Católica en Costa Rica, seguirían dos perspectivas diferenciadas en la valoración de la historia eclesiástica: a) una posición crítica del papel jerárquico y de los modelos de Iglesia potenciados por esa jerarquía, y b) otra de carácter panegírico en su valoración del papel eclesiástico; aunque ambas coinciden al rescatar la innegable importancia que ha tenido lo religioso católico en la configuración de la cultura costarricense.

2.2. El estudio de la identidad en relación al campo religioso

Dentro del panorama que hemos bosquejado en el apartado anterior, el estudio de la identidad religiosa llegaría a situarse como un problema particular por el cual se han decantado más bien pocos estudios a nivel regional; sea por tratarse de un tema cuyo tratamiento ha sido visto tangencialmente, al calor de los grandes procesos sociopolíticos que marcaron las últimas décadas del siglo anterior en el campo religioso centroamericano; sea por tratarse de un tema dejado en manos de quienes estudiaban aspectos de carácter etnográfico en donde lo religioso, pasó a ser visto como manifestación cultural en la que la identidad se visualizaba de manera aún confusa entre lo literario, lo étnico o lo folklórico, por ejemplo.

No obstante, hallamos algunos trabajos que bien pudieran ser representativos del tipo de abordaje del que ha sido objeto el tema de la identidad vista en su articulación con lo religioso⁸. Los hemos subdividido en tres grupos: a) estudios sobre la identidad referida a procesos liberadores en Centroamérica; b) estudios referidos a la identidad de género en grupos religiosos y c) un estudio sobre identidad religiosa juvenil efectuado en Argentina.

2.2.1. La identidad como problema religioso y sociopolítico

El primero de estos trabajos corresponde a un ensayo cuyas inquietudes son principalmente teológicas, y que encuentra su punto de reflexión en los acontecimientos sociales y políticos en que se vio inmersa Nicaragua a inicios de los noventa tras la derrota presidencial del Sandinismo. Se trata del trabajo de Vigil (1990), donde la pregunta generadora es si el fracaso del socialismo implicaba también el de la Teología de la Liberación. A esto, el autor responde arguyendo que, pese a la derrota electoral Sandinista en 1990, la cual habría coadyuvado en la consolidación del papel contrarrevolucionario de la jerarquía católica y su apoyo al proyecto "burgués capitalista", la vigencia de los proyectos liberadores y de la "Iglesia de los Pobres" está dada por la existencia de sectores oprimidos que han optado por su liberación. Nos interesa destacar que Vigil dedica una porción importante del documento a reflexionar sobre la doble identidad complementaria de esta Iglesia de los pobres. Por ejemplo, ante la pregunta "¿se es cristiano o revolucionario?", sostiene que la identidad propiamente cristiana es un núcleo de identidad profundo complementado por la identidad revolucionaria, pues, mientras la identidad personal del cristiano queda definida a partir de un sentido religioso de ultimidad y vida total, que llega a ser sustrato de la personalidad cristiana, la opción revolucionaria aparece como una mediación concreta histórica en pos del absoluto de la opción por el Reino. De esta manera, emerge una identificación con la Iglesia mediada por la identificación con el advenimiento del Reino, según la cual se trataría de asumir lo eclesial al servicio de la causa del Reino, núcleo éste más profundo que sirve para "enjuiciar" la identidad eclesial frente a la connivencia de la

⁸ Por otra parte, hemos dejado de referirnos a una serie de trabajos que abordan el problema de la identidad en relación a otras problemáticas vinculadas a ella (producción intelectual y literaria, lucha antiimperialista, ontología de lo latinoamericano, ecología, globalización, modernidad), por considerar que, si bien hacen valiosos aportes, nos conducirían por caminos cuya amplitud está fuera de nuestro foco de atención. Entre ellos: Castells (1999), Cerutti (1996), Díaz (2004), Gaínza (1996), García Canclini (en: Escuela de Estudios Generales, 1998 y 1999), Garro (en: Vega, 2000), Gergen (1997), Giddens (1997), Laing (1974), Larraín (1996), Mora (1996), Murillo (1996), Ortiz (1996), Serrano (1991; 1994), Taylor (1996) y Thiebaut (1990).

institución con los proyectos contrarrevolucionarios, con las posturas políticas e ideológicas que atentan precisamente contra la consecución del Reino.

Por otra parte, Samandú (1991) discute en torno a la conformación de una pretendida identidad centroamericana a partir de los materiales simbólicos provistos por la religión. Para ello, el autor comprende, dialécticamente, que la configuración de las identidades centroamericanas apareció montada sobre el eje "dominación-resistencia", y sobre ese eje, la configuración identitaria ha oscilado entre un "nosotros" perteneciente a grupos dominantes, frente a un "otros" con el cual se identificó a los grupos subordinados (indios, negros, pobres) asignándoles cierta identidad desde la comprensión del "nosotros" dominante (español, blanco, criollo, oligarca). Así, para Samandú, la identidad del dominante "nosotros" se ha conformado, desde la Conquista, pasando por la Colonia y el periodo Liberal hasta finales de la década de los ochentas del siglo pasado, en torno a la religiosidad dominante del conquistador español, reasumida por el criollo y el oligarca, la cual ha sido base para la asignación estereotipada de la identidad de los "otros": indios, mestizos pobres y negros. En este proceso, la religión fue sostén simbólico para la configuración dialéctica de las identidades. No obstante, apunta el autor, algunos de esos materiales simbólicos religiosos dominantes, habrían sido reconfigurados por los grupos dominados llegando a posibilitar espacios para una inversión del proceso de identificación, construyendo, incluso, significados "prohibidos". Con esto, concluye, el abigarrado universo religioso popular, de alguna manera opuesto al mundo religioso oficial, ha llegado a constituirse en suelo fértil para la construcción, reformulación y reproducción identitaria de sectores sociales subalternos, aprovechando los materiales simbólicos religiosos transmitidos por la tradición dominante.

2.2.2. La identidad como problema de género en grupos religiosos

En cuanto a los estudios de la identidad en relación al campo religioso elaborados en Costa Rica, hemos tenido conocimiento de dos trabajos, ambos especialmente enfáticos en el problema de la mediación simbólica religiosa para la construcción de la identidad de género, tanto en iglesias pentecostales como católicas.

El estudio de Chacón y Fernández (1997) analiza la identidad de mujer asignada a un grupo de feligresas de la iglesia "Asambleas de Dios", desde una perspectiva de género. Las autoras observan el concepto de mujer implícito en el discurso religioso protestante de la iglesia en mención, cotejándolo con la forma en que las feligresas se identifican a sí mismas en cuanto

mujeres. Mencionan que la “identidad de mujer asignada” está referida a una identidad que la sociedad o los grupos de las que éstas participan les asigna, identidad interiorizada por medio de la socialización efectuada en instituciones como la iglesia, la familia y la escuela entre otras. En los documentos doctrinales las autoras hallaron un modelo de mujer que se sujeta y es pasiva ante el poder, no puede ser activa ni capaz de dirigir y debe estar sometida al marido, a Dios, a la iglesia y a otros poderes sociales. De esta forma, concluyen, la identidad de mujer se construye para las feligresas teniendo a Dios en primer lugar; en segundo, su marido y su familia; en tercer lugar se encuentra la dedicación a la iglesia y por último el sometimiento al gobierno. Todo ello desvirtúa la posibilidad de una identificación que privilegie, para las mujeres, aspectos como su sexualidad y su capacidad para tomar decisiones al interior de una estructura eclesial que, para Chacón y Fernández, coincide con el patriarcalismo de la sociedad en general.

Por otra parte Tapia (2004) ha estudiado la identidad personal masculina de un grupo de seis jóvenes adolescentes entre los 17 y 21 años pertenecientes a la Pastoral Juvenil de una parroquia urbana costarricense. El autor recurre al campo de lo religioso en cuanto escenario cultural que mediatiza simbólicamente la construcción de la identidad masculina de los jóvenes estudiados, de ahí que su énfasis recaiga en dicha identidad de género tal y como ésta aparece marcada por el discurso religioso, en la forma de “estilos referenciales” que delimitan la representación que los jóvenes tienen de sí mismos. Destacable es en este estudio la constatación efectuada por Tapia referente a la manera en que la pertenencia de los jóvenes al grupo religioso, posibilita el desarrollo de una subjetividad en la cual se integra la identidad como un “estilo particular de identidad personal”, en el que se habrían gestionado de manera “exitosa” contradicciones entre lo tradicional y lo novedoso, aspecto que para el autor resulta fundamental en el estudio psicológico del desarrollo personal.

2.2.3. La identidad religiosa en adolescentes de Argentina

Finalmente, y aunque excede los límites regionales a los cuales deberíamos atenernos, nos parece valioso hacer mención a un trabajo sobre la identidad religiosa de un grupo de jóvenes adolescentes realizado en Argentina.

Se trata del estudio realizado por Fora (2002), donde se indican los principales hallazgos al analizar la identidad religiosa en adolescentes católicos pertenecientes a grupos juveniles en la ciudad de La Plata, a partir de cinco rasgos: la trayectoria vital de los adolescentes, el acercamiento e ingreso al grupo, la conformación de la comunidad de pertenencia, las relaciones

intra y extragrupal y las percepciones que tienen sus miembros. La autora señala que los adolescentes cuentan con una socialización en el catolicismo dada por sus familias o por la educación, la cual les da una “estructura de plausibilidad” que posibilita a los sujetos identificarse como católicos. Sin embargo, esta condición no ha impedido que entre los jóvenes haya una visión más crítica de las prácticas y símbolos doctrinales, pues la pertenencia al grupo se experimenta no como una adhesión incuestionable, sino como espacio para la resignificación religiosa de las concepciones y prácticas tradicionales. De esta manera, el acercamiento al grupo estaría más relacionado a consideraciones afectivas que de seguimiento tradicional, consolidándose así una comunidad de pertenencia a partir de sólidos lazos afectivos, que no inhibe a los adolescentes en la participación de otros grupos y realidades propios de su vida cotidiana, “menos significativos”, eso sí. Con esto, los adolescentes llegan a interpretar su visión de mundo en función de la re-socialización y re-aprehensión de la religión, según su pertenencia a la agrupación católica juvenil; base ésta que da sustento a sus identidades religiosas, otorgándole, según Forá, un nuevo sentido a su existencia humana.

2.2.4. Síntesis: el estudio de la identidad en relación al campo religioso

Pese a ser menos que los trabajos reseñados en el apartado anterior, los revisados aquí en torno al tema de la identidad en relación al campo religioso, nos permiten trazar una serie de consideraciones respecto al tratamiento del que ha sido objeto el tema que nos ocupa:

- En primer lugar, sería patente la continuidad de los enfoques que partiendo de consideraciones macrosociales, efectúan aproximaciones de tipo dicotómico (Jerarquía-Pueblo, dominación-resistencia, hegemónico-subalterno, conservador-revolucionario, opresión-liberación, y demás subrogados) al problema de la configuración de las identidades en el campo religioso. Esta continuidad sintomática de una tradición científica consolidada entre los estudios centroamericanos, indica la fuerte presencia del modelo analítico macrosocial dicotómico que ha llegado incluso a permear el análisis de un aspecto tan particular como es la identidad religiosa.
- Asimismo persiste la tendencia a mirar lo religioso desde sus articulaciones funcionales con otros ámbitos. En el estudio de la identidad ello queda reflejado en un aspecto esencial del cual nos hemos percatado: que todos los trabajos reseñados, de alguna manera, pasan por el campo religioso mientras se dirigen a otros lugares: por ejemplo, la justificación teológica de la opción por el Reino como liberación sociopolítica, la

subversión liberadora de los materiales simbólicos provistos por la religiosidad, el cuestionamiento al patriarcalismo, o la valoración de lo religioso en términos del desarrollo psicológico de la personalidad o de la construcción de experiencias subjetivas grupales.

- En ese sentido se estarían perfilando una serie de líneas investigativas en las que el estudio de la identidad en el campo religioso, apunta al establecimiento de conexiones con otros campos de estudio que permitan, según parece, tener un panorama ampliado del tema.
- Destacable es también la perspectiva dinámica desde la cual es entendido el problema de la identidad. Es decir, se ha estado planteando lo identitario en términos de procesos cambiantes, contradictorios, dialécticos, intra e intergrupales; lo cual nos indica que la identidad, lejos de ser entendida ontológicamente como núcleo sustancial inmutable del ser, ha estado siendo vista a través de los cambios que, como indicamos más arriba, han constituido el escenario cultural de la región.
- Finalmente, en el particular abordaje de la identidad en grupos religiosos juveniles, esta es entendida como parte de un proceso que los mismos jóvenes están viviendo en su tránsito subjetivo y social; tránsito en función del cual son vistas incluso las representaciones de los jóvenes respecto a lo divino y ritual.

2.3. Discusión general

Recapitulando: el estudio de lo religioso en Centroamérica desde las ciencias sociales, según los trabajos revisados, nos muestra la especial preferencia a estudiar las relaciones que el campo religioso tiene con el campo político-económico, en la configuración de experiencias asignadas como populares o hegemónicas, bajo el lente de un macroscopio sociológico. Esto parece hallar justificación en los acontecimientos sociales vividos por la región durante las últimas tres décadas del siglo pasado, cuando se experimentó un importante surgimiento, e incluso acceso al poder en el caso nicaragüense, de movimientos que luchaban contra el dominio de políticas internacionales de corte imperialista, o contra las clases poderosas al interior de cada país. En ese contexto, la Iglesia apareció ocupando papeles en apariencia contradictorios, pues buena parte de sus actores condenaban el surgimiento de dichos movimientos (juzgados groseramente como "comunistas") aunque otros de ellos se involucraron ideológica y activamente del lado de los movimientos populares. Esto mismo vale, con excepciones, para el

estudio del campo religioso costarricense, donde también se llevaron a cabo esfuerzos por organizar temáticamente el problema de las tensiones entre diferentes sectores religiosos, alrededor de un eje analítico articulado por la comprensión de movimientos progresistas frente al conservadurismo reinante.

De atendernos al panorama oteado, deberíamos reconocer la necesaria continuidad de nuestro trabajo con respecto a este "estado de la cuestión" en que se ha estado moviendo el estudio del campo religioso en la región, y adherir de alguna manera al que hemos denominado aquí como "modelo analítico macrosocial dicotómico". Sin embargo, tenemos reservas sobre la necesaria continuación de dicho modelo en el abordaje de los fenómenos religiosos. Al menos en nuestro estudio.

No dudamos de los valiosos aportes que desde esa perspectiva se han generado para la comprensión de los diferentes elementos involucrados en el campo religioso; sobre todo al enterarnos de la calidad de los estudiosos que los han realizado. Pero creemos que son posibles otros enfoques, quizá más particulares, desde los cuales se consiga conocer elementos internos del campo religioso y en especial, la estructura simbólica sobre la que se levantan las instituciones religiosas en la actualidad. Un paso importante dado por nosotros en este sentido, ha sido el contacto con aquellos estudios que han inquirido por elementos más particulares del campo religioso, tal el caso del análisis de las visiones de mundo efectuado por Robles (1992), trabajo sumamente esclarecedor para nuestros efectos, aunque esta propuesta difiere de la suya en bastantes aspectos, tanto en lo epistemológico como en lo metodológico según veremos más adelante.

En lo tocante a la situación de nuestro objeto de estudio (la identidad religiosa), el tratamiento dado al tema de la identidad al interior del campo religioso por los estudios arriba citados, nos deja la impresión de que si bien se aborda como problema de estudio la identidad, el aporte hecho para la delimitación de un objeto que apropiadamente pudiéramos llamar "identidad religiosa" debe ser visto al trasluz de los matices que cada estudio conlleva.

En efecto, somos del criterio que el problema de la identidad, por una parte, aparece aún atemperado por las consideraciones seguidas del modelo analítico macrosocial dicotómico. Esta aproximación epistemológica, muy consolidada todavía en nuestros días, sitúa el tema un poco menos en la problemática de la construcción de un objeto de estudio delimitado como "identidad religiosa", y sí bastante más en la oscilación entre lo que parafraseando a Cerrutti (1996: 17-25) podríamos llamar el muy latinoamericano problema ontológico de "lo-sido" y "lo-por-ser". Esta

oscilación no niega que, según indicamos más arriba, la identidad está siendo vista como proceso, como cambio, como transición; más bien, dice por la manera en que lo procesual es visto: vicisitud padecida en pos de un núcleo identitario al cual se ha de retornar (búsqueda de “lo-sido”); vicisitud padecida en la dirección de un núcleo identitario que aún no se posee pero que ha de llegar (búsqueda de “lo-por-ser”).

A este respecto, vale la pena preguntarnos si las perspectivas asumidas por Vigil (1990) y Samandú (1991), cuyo tratamiento de la identidad, en nuestro criterio, continúan sobre el modelo analítico macrosocial dicotómico, han llevado el tema por un camino que bien pudiéramos considerar lugar común de los estudios sobre el campo religioso en Centroamérica. No estaría demás, aunque parezca osado, cuestionar si ese lugar común ha dado ya todo de sí, mereciendo que la discusión se ubique también en otros lugares. Por otra parte, nos parece que los trabajos de Chacón y Fernández (1997) y Tapia (2004), si bien abordan la problemática de la identidad dentro de grupos religiosos, lo hacen con especial preocupación sobre cómo en esa identidad estudiada en grupos de creyentes (lo cual no implica que se trate de una “identidad religiosa”) se estarían jugando roles de género y diacronías en el desarrollo personal.

En términos de lo eclesiástico institucional, otro tema por discutir es que, con lo visto hasta aquí, habría consenso en torno a que la Iglesia Católica ha estado girando hacia posiciones conservadoras opuestas, abierta o solapadamente, según el caso, a la aparición de nuevos modos de estructuración de lo religioso. Esto podría dejar la sensación, al trasluz de la oposición analítica entre Iglesia Jerárquica e Iglesia Popular, de que actualmente las estructuras institucionales y las personas que participan en ellas presentarían un homogéneo conservadurismo. Ello puede cuestionarse previendo la posibilidad de que, en el fondo, la institución esté también incubando procesos que más bien tienden a la hibridación, según advierte Tapia (2004) y podríamos barruntar con Robles (1992) y García Canclini (1995b). Por ello, en nuestro criterio se hacen necesarios trabajos que sigan la pista a los aspectos que el campo religioso adquiere de manera sincrónica, al interior de un sistema social de apariencia proteica.

3. Planteamiento del problema

3.1. La interpelación de las circunstancias

Si la región centroamericana (como Latinoamérica en general) ha estado sujeta a una serie de transformaciones culturales a través de su historia⁹, y muchos de los problemas sobre una pretendida identidad cultural, derivan justamente de esa historia llena de matices heterogéneos, no solo se hace cuestionable hablar de desarrollos socioculturales que oscilan entre el alfa y la omega; es decir, entre algo que fue (“lo-sido”) o que se está por ser (“lo-por-ser”); sino que además es preciso ir delimitando escenarios en los cuales el estudio de lo cultural en sus diferentes expresiones posibilite aproximaciones sincrónicas que intenten dar cuenta de cómo lo cultural religioso identitario se estructura. Actualmente, el campo religioso centroamericano aparece matizado por diversos “movimientos” (Berges, 2001), incluyendo junto a los cristianismos históricos, religiosidades de corte sincrético que integran elementos indígenas, afroamericanos, y el auge de prácticas de ascendencia asiática y New Age, movimientos que procuran espacios viables para la construcción de identidades; aunque, por la misma dinámica de las transformaciones, éstos espacios generalmente resulten efímeros (Schäfer, 2000: 3). Esto indica que el campo religioso actual aparecería sumamente complejo, matizado por muy diversas expresiones, la mayoría de ellas poco tradicionales o, al menos, no reconocidas como oficiales. ¿Es plausible en estas condiciones seguir la línea de estudios que abordan lo religioso de manera global y dicotómica?¹⁰ Nos parece necesario más bien ir planteando abordajes que pregunten por cómo los diferentes lugares dentro del campo religioso están estructurados: esto es, que el estudio de lo religioso al nivel de los subcampos localizados dentro del campo religioso general, permita

⁹ Por ejemplo, sólo durante el periodo colonial, la sociedad se conformó desde una mezcla (o choque) de visiones de mundo; mezcla que habría repercutido, en la formación de las religiosidades populares. Así, Según Marzal: “La historia de América Latina está llena de religiones populares *emergentes*. Nacen como cultos informales o como cultos redentores, pero siempre son parte del horizonte religioso en el que se desarrolla la vida cotidiana del pueblo cristiano” (Marzal, 1995: 115; cursivas del autor). Como ejemplos de esta religiosidad popular, Marzal habla de la “fiesta patronal”, la cual fue traída por los misioneros como parte de su estrategia evangelizadora. Sin embargo ya hacia principios del siglo XVII, estas celebraciones eran aprovechadas por grupos indígenas para la continuación de cultos ancestrales, y, junto a las peregrinaciones (que integraban tradiciones tanto españolas como aborígenes), fueron dando lugar a la devoción de los santos en cuanto “experiencia religiosa fundante” (Ibíd.: 117-122).

¹⁰ Podemos abonar a esto las conclusiones de Schäfer, cuando menciona que: “A *theory of social transformation* is needed, capable not only to describe two poles (as, e.g., economy and theology) or macroeconomic data, but to analyze and describe the social processes between the most different fields of social action. It would have to say at least something about fields of action; the interchange between these fields; and the connection between action, identity and social conditions” (Schäfer, 2000: 9; cursivas del autor).

ir perfilando conocimientos locales sobre sectores discretos y estructuras sincrónicas al interior del campo mismo. Esta localización en nuestro criterio se puede efectuar con el estudio de las estructuras simbólicas institucionales.

Por otra parte, entendemos que la identidad aparece en calidad de objeto tanto cultural como psicológico: objeto respecto al cual el discurso de la *psique* tendría algo que decir. Así vista, la identidad se estructuraría como parte de un proceso subjetivo y cultural de identificación, a partir de las relaciones que los actores mantienen entre sí ocupando lugares dentro de una estructura simbólica que es, específicamente, una estructura de parentesco¹¹ (verbigracia, la estructura simbólica de la Iglesia Católica) regida por la diferencia entre los actores que forman parte de ella. Siendo así, ¿cómo aproximarse a ese lugar identitario localizable entre la estructura simbólica de parentesco institucionalizado en el campo religioso y la lengua que codifica los intercambios acaecidos entre los actores dentro de esa estructura? Si se toma como caso paradigmático el de la Iglesia Católica, ¿cómo aproximarse al territorio fronterizo entre lo subjetivo y lo cultural constituido por la identidad religiosa de un determinado grupo religioso institucional? Como primer paso ante cuestiones de este tipo, que tienden puentes hacia reflexiones epistemológicas y metodológicas, ha sido menester el planteamiento de un problema que nos permitiera proceder apropiadamente, en el estudio de las identidades religiosas tal y como aparecen en el discurso de los actores involucrados en una situación estructurante simbólica religiosa particular. Asimismo, teniendo en cuenta el ya mencionado heteróclito panorama cultural y religioso en Centroamérica, nos ha parecido valioso ensayar un estudio en cuyo problema intentamos abrir quizá un nuevo escenario epistemológico para el estudio de lo que llamaremos contextos “locales-sincrónicos” de lo religioso, derivando de ahí un modelo estructuralista que, en el caso que acá nos ocupa, inquiere por la manera en que lo identitario en cuanto estructura subjetiva está urdida con la estructura simbólica religiosa institucional, urdimbre que expresa en el discurso de los actores una identificación basada en el parentesco religioso institucional.

¹¹ Al hablar de una “estructura simbólica de parentesco”, hacemos referencia a la manera en que al interior de la institucionalidad religiosa católica, el lugar ocupado por cada sujeto queda definido en términos de su relación a otros, respecto a los cuales conservaría, simbólicamente, el lugar metafórico de un hijo, un hermano, un padre... (designaciones tan comunes dentro de la organización eclesial), según los particulares vínculos del sujeto enunciado con el significante “Revelación”, significante que reconocemos, en la estructura discursiva religiosa católica, estando en función fálica. Nuestro reconocimiento de esta estructura de parentesco institucional resulta de la revisión de los insumos analíticos obtenidos de algunas de las principales tesis freudianas, respecto a la estructura relacional observada en sistemas religiosos como el totemismo (Freud, 1997g) y en “masas artificiales” tales como la Iglesia Católica (Freud, 1997h), en cuyo análisis la dinámica de la estructura edípica es clave de lectura. Abundamos sobre este punto en el siguiente capítulo.

3.2. La identidad religiosa como problema de estudio “Local-Sincrónico”

Como venimos diciendo, creemos que son posibles otros enfoques, quizá más particulares, desde los cuales se consiga conocer algunos elementos internos del campo religioso y, en especial, parte de la estructura simbólica sobre la que se levantan las instituciones religiosas en la actualidad.

El estructuralismo en nuestro criterio ofrece un modelo analítico apropiado para el conocimiento localizado de la identidad religiosa. Asimismo, en la vertiente psicoanalítica lacaniana (Sarup, 1993, 5-29), y operando algunos ajustes de tipo heurístico, el estructuralismo posibilita el análisis de las estructuras simbólicas que marcan la configuración de las identidades al interior de las instituciones religiosas.

La premisa básica que nos guía en este derrotero es aquella según la cual entendemos que las instituciones culturales son estructuras de parentesco y como tales, se juega en ellas, también, lo edípico¹². Esta premisa la seguimos desde el hilo investigativo fundamental que hemos reconocido en los trabajos de Freud referidos a lo religioso, en combinación con los planteamientos del estructuralismo lacaniano (Deleuze, 1983; Dor, 1986: 81-114; Bleichmar, 1997: 9-90); lo cual nos permite trazar aproximaciones analíticas en torno a aspectos tales como los procesos identificatorios, la función significante fálica, el desplazamiento de la metáfora paterna y la promoción del sujeto en la demanda de reconocimiento. Sobre esto nos detenemos con mayor detalle en el siguiente capítulo.

El punto neurálgico para una aproximación estructuralista es el lenguaje, pues, en última instancia, el modelo de análisis que nos puede proveer el estructuralismo, y en esto el psicoanálisis no sería la excepción, se funda en la intelección de las “realidades” en calidad de procesos discursivos estructurados lingüísticamente y en los cuales opera el signo¹³, es decir, opera algo del orden de lo significante adonde el científico social intenta reencontrar un código

¹² Pues lo edípico remite a la forma en que el sujeto queda registrado en tres diferentes tiempos, dentro de un campo estructurado simbólicamente, y en el cual, el deseo quedará remitido a las interrelaciones dadas entre los actores del drama edípico. Esta estructura del campo edípico así ampliamente entendido, indica que el suyo es un drama de parentescos en el cual están involucrados los sujetos; entonces, si las instituciones culturales basan buena parte de su orden en lo simbólico, esto nos lleva a ver en ellas, también, estructuras de parentesco y, consecuentemente, una actualización del campo edípico.

¹³ Tal como indica Deleuze: “En verdad, no hay estructura más que de lo que es lenguaje, aunque sea un lenguaje esotérico o incluso no verbal. No hay estructura del inconsciente más que en la medida que el inconsciente habla y es lenguaje. No hay estructura de los cuerpos sino en la medida en que los cuerpos están autorizados a hablar con un lenguaje que es el de los síntomas. Las cosas no tienen estructura sino por cuanto tienen un discurso silencioso que es el lenguaje de los signos” (Deleuze, 1983: 568).

escurridizo. En esto se ve que el lenguaje es mediador “epistémico” que cautiva no solo un pretendido “objeto”, sino, y acaso tanto más, al “sujeto” (científico) que registra la realidad del objeto observado. Dicho en otras palabras, la condición básica para un estudio estructuralista es la de acatar una situación “conversacional” entre los discursos del objeto y el del observador; conversación cuya configuración hemos tratado de sostener en nuestro estudio.

En síntesis, el modelo estructuralista que seguimos aquí es útil:

- Para el estudio descriptivo sincrónico de la estructura lingüística en que se enuncia el sujeto como un Yo;
- para el conocimiento de la estructura de parentesco institucional (lo edípico, su drama), en que se funda lo simbólico identificatorio;
- y para el estudio de los procesos por los que los dos aspectos anteriores convergen en un discurso a través del cual circula el deseo.

Sabemos que el estructuralismo no está libre de críticas debido a sus particulares procedimientos. Suele achacarse al estructuralismo, como una de las principales objeciones en su contra, cierto sesgo anti-contextualista (Giddens, 1990) por el cual tiende a aislar los fenómenos lingüísticos del contexto en que estos se desarrollan, dejándolos vacíos, por así decir, de la praxis social en que estos surgirían. Ciertamente, para una aproximación estructuralista como la que aquí hemos ensayado, el “contexto” entendido genéricamente resulta un lugar común que se invoca con preferencia entre quienes adhieren alegremente a enfoques hermenéuticos ocupados en desentrañar significados o esencias ocultas, que en apariencia resultan de un proceso diacrónico susceptible de reconstrucción tras lo cual emergería cierta entidad por conocer. Frente a esta, nuestra posición quizá más modesta se ocupa de la identidad religiosa desde un modelo que hemos denominado “local-sincrónico”, según el cual, el estudio de la identidad religiosa en el lugar elegido para ello, es plausible en términos de reconocer primeramente lo que está estructurado simbólicamente en lo local y en un momento determinado: la identidad de los actores insertos en un grupo religioso institucional. No ha sido, pues, nuestro interés indagar por las relaciones entre diferentes campos y, menos aún, dicotomizar el campo religioso entre bandos pretendidamente contrapuestos; sino aproximarnos al conocimiento de cómo en la estructura institucional religiosa están inscritos algunos de sus actores, a partir de la enunciación de un Yo que revela la identificación desde determinada posición en la estructura institucional.

Considerando esto, hemos formulado nuestro problema de investigación preguntando:

¿Cómo aparece estructurada la identidad religiosa en el discurso institucional de la Iglesia, en cuanto identidad que denota cierta estructura simbólica de parentesco en la que está ubicado el lugar identitario de los jóvenes pertenecientes a la Pastoral Juvenil?

Esta pregunta supone que los jóvenes a los cuales se refiere están ubicados en algún lugar. Desde nuestra particular óptica, el estructuralismo no es "anti-contextual", sino que trabaja en un nivel en el cual el contexto en que es analizado determinado problema, queda delimitado primeramente por sus condiciones internas, evitando de esta manera tentadoras explicaciones omniscientes. Más bien el modelo estructuralista "local-sincrónico" se detiene, primero, en lo que parafraseando a Courtés (1997: 68-83) podríamos llamar el "principio de inmanencia" de las estructuras semióticas; principio según el cual, se ha de partir analíticamente, de las relaciones estructurales sincrónicas definitorias de la diferencia que sustenta la "identidad" de los elementos que forman parte en una estructura; o, dicho en palabras de Lévi-Strauss "... el auténtico estructuralismo trata (...) por encima de todo de captar las cualidades intrínsecas de determinados tipos de orden. Estas propiedades no expresan nada que sea externo a ellas" (citado por Giddens, 1990: 262). Este "principio de inmanencia" es lo que posibilita, desde el estructuralismo, el reconocimiento, como veremos con Deleuze (1983), de un tercer orden que es al mismo tiempo parcela para el estudio de lo cultural y, como es nuestro interés, de lo psicológico: el orden simbólico. El problema ha sido trabajado tomando materiales provistos por documentos oficiales de la Iglesia Católica y de la Arquidiócesis de San José referidos a los jóvenes, así como por el discurso de jóvenes miembros de la Pastoral Juvenil en la parroquia San Juan Bautista de Tibás, en San José, Costa Rica. Consideramos que las características de los materiales requeridos, aunadas a la estrategia metodológica planteada, nos ha permitido llevar a la aplicación el modelo propuesto.

4. Delimitación del objeto de estudio

Similar es el dilema en este punto como en el anterior, al tratar de delimitar, esta vez, un objeto de estudio pertinente a nuestra posición. Sobre todo si tenemos en cuenta que, desde el estructuralismo, un problema como el de la identidad religiosa no forma parte entre los que tradicionalmente ocupan a quienes adhieren dicha posición. Sin embargo, somos del criterio que la Psicología puede recurrir al estructuralismo y encontrar en él una valiosa veta (quizá no muy explorada fuera del psicoanálisis) para el abordaje de los diferentes objetos que le tocan.

Ciertamente entre los objetos que atañen a la Psicología está la identidad, en cuyo estudio se han dedicado diversos autores, verdaderos clásicos, como Erickson (Lowe, 1979: 186-199) o Fromm (1976: 57-59), sin olvidar el paradigmático *"Psicología de las masas y análisis del Yo"* donde Freud (1997h: 2563-2610) trata por primera vez en su obra el tema de la identificación grupal. Pese a ello, puede suponerse que el tema de la identidad, desde la Psicología, ha sido escasamente planteado en los términos en que aquí lo hacemos: desde una posición estructuralista. Esto nos compromete en la delimitación de un objeto acaso aún poco definido en dichos términos. Aunado a esto, tal y como advierten Puglisi (1972), Giddens (1990) y Sarup (1993), el estructuralismo (o post-estructuralismo, distinción cuya discusión no podemos llevar a cabo aquí) no es en sí mismo lo que pudiéramos llamar un movimiento homogéneo, con líneas teóricas claramente establecidas entre los diferentes autores que pueden agruparse dentro suyo. Sí suele haber coincidencias respecto a fijar en el establecimiento de la lingüística por Saussure y las aplicaciones que Lévi-Strauss siguió de éste para el estudio antropológico, dos de los momentos básicos para la ulterior emergencia del estructuralismo¹⁴; empero, la "identidad" del movimiento es sinuosa.

Volviendo a la identidad religiosa como objeto de estudio, contamos, pues, con dos aspectos que lo marcan en el abordaje por nosotros propuesto: la excentricidad con que desde la Psicología que aquí planteamos es visto en términos de su tratamiento tradicional; y la aparente indefinición a que nos remite el estructuralismo de por sí. Ataquemos primeramente ese segundo aspecto. Y para ello, es prudente seguir a Deleuze (1983) y sus seis criterios para el reconocimiento de lo estructuralista.

Primero, indica el autor, epistemológicamente el estructuralismo reconoce un tercer orden (entre lo real y lo imaginario): el orden simbólico que, en estrecho seguimiento de los antecedentes de los estudios lingüísticos, plantea el problema de lo simbólico como orden estructurante.

Segundo, ese criterio epistemológico sitúa, si se quiere heurísticamente, la atención del estructuralismo en las posiciones ocupadas por los elementos dentro de la estructura; es decir, implica una perspectiva "topológica" cuyo énfasis es relacional, por cuanto los elementos de la estructura carecen de designación extrínseca o significación intrínseca, pues: "... los lugares en un espacio puramente estructural se sitúan primeramente en relación a las cosas y a los seres reales que

¹⁴ Una buena ubicación de los contornos del estructuralismo lo hemos hallado en la obra de Puglisi (1972), que el lector interesado podrá consultar por su parte.

vienen a ocuparlos, y también en relación a las funciones y a los acontecimientos siempre algo imaginarios que aparecen cuando son ocupados” (Deleuze, 1983: 569).

Tercero, según dicha perspectiva topológica, las relaciones estructurales entre los elementos se juegan en las diferencias que los singularizan. De donde se sigue, muy estrechamente, el cuarto criterio: la estructura es diferenciación y es diferenciante: cada estructura es en realidad una microestructura diferencial en cuyo interior se mueven objetos que quedan diferenciados por los efectos estructurales de lo simbólico.

Quinto; la estructura, diferencial y diferenciante, implica la organización de los elementos estructurados en series que se relacionan entre sí de manera compleja. Y en fuerte vínculo con esto, el sexto criterio se refiere a la pervivencia en la estructura de un “cuadro vacío”, un “objeto X” que circula libremente por las diferentes series de la estructura, determinando al interior de cada una de estas series las posiciones de los elementos que las componen.

A partir de estos criterios podemos colegir en el estructuralismo una perspectiva particular sobre el objeto de estudio asumido aquí como “identidad religiosa”. Pero detengámonos aún un momento más en su elucidación y pasemos a perfilar qué es lo que, en nuestro criterio, toca del estructuralismo a la Psicología.

La Psicología cultural estructuralista que estamos planteando, según la entendemos acá, es un discurso científico que versa sobre la producción simbólica del sujeto en cuanto sujeto alienado del deseo. Dicho de otra forma: la Psicología cultural estructuralista estudia la manera en que el sujeto adviene tal al ocupar un lugar dentro de una estructura simbólica institucional que lo sitúa. No se trata de una “subjetividad” sin sujeto, como parece insinuar Sarup (1993: 2), sino de un sujeto que, libre de preexistencias, es sujeto solo en una estructura y que como tal, es un sujeto relativo¹⁵. Un excelente ejemplo de esto viene dado por lo edípico (Lacan, 1979: 125-173; 1990: 81-85 y 773-870; Dor, 1986: 81-130 y Bleichmar, 1997: 9-90) que en cuanto estructura, es el lugar donde el sujeto queda constituido más como sujetado a la circulación del falo en una serie estructurante triádica.

Ahora bien, al discurrir sobre un sujeto relativo y no esencial, entre los temas con los que se las ha de haber la Psicología cultural estructuralista, está aquél que remite (lo cual no deja de parecer paradójico en un enfoque de pretensiones relativistas) a la “identidad”; o, dicho de otra

¹⁵ Deleuze menciona que “El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque preindividuales” (Deleuze, 1983: 596).

manera, el tema que atañe a la forma en que desde la estructura simbólica el sujeto queda sujetado en cierta posición (nunca en posesión) de "sí mismo", quedando alienado en un Yo, o lo que es igual inversamente, se relativiza diferencialmente desde otras posiciones en la estructura. Desarrollamos estos aspectos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo. Basta por el momento con dejarlos insinuados.

8.06 Observemos además que la religión aparece aquí en cuanto campo, y en tal condición, es lugar para la estructuración de lo subjetivo, para la estructuración del deseo, a partir de una circulación significativa, de una circulación de los bienes de salvación, diríamos con Bourdieu (1974: 27-78), y en particular de uno que sostiene, fálicamente, las posiciones en el campo religioso: la Revelación. El campo religioso es escenario, entonces, para la actualización de la estructura virtual institucional que hoy entendemos con el nombre de Iglesia Católica. Por lo tanto, en nuestra aproximación desde la Psicología cultural estructuralista, la Iglesia Católica es la institución de una estructura simbólica por la cual circula, en calidad de objeto X la Revelación, objeto por el cual las posiciones al interior de dicha estructura y las series de relaciones de las que está compuesta, quedan definidas.

Considerando esto, en la investigación efectuada hemos analizado la estructura de la identidad religiosa en el discurso referido a los jóvenes participantes en la Pastoral Juvenil. Así, el objeto formal de estudio para esta investigación ha sido la identidad religiosa juvenil enunciada como un "Yo religioso", que expresa la ocupación de un lugar simbólico. Por otra parte, para este objeto formal, el referente empírico ha sido el discurso institucional sobre ese Yo religioso al cual hemos accedido.

Al propósito hemos operacionalizado el objeto identidad religiosa a partir de la categoría heurística general denominada "Yo religioso del discurso". Esta categoría posibilita leer analíticamente la manera en que, en los discursos estudiados, es identificado el sujeto desde los atributos que le son reconocidos, así como las relaciones que, en la estructura discursiva, le son reconocidas respecto a otros personajes enunciados. De esta forma nos ha sido posible analizar la identidad institucional del sujeto respecto a su lugar en la dinámica del parentesco institucional en cuanto al trámite del significante Revelación. Proponemos esta categoría teniendo en cuenta que el Yo¹⁶, en cuanto Yo religioso del discurso, sería producto de una imagen que los sujetos

¹⁶ Desde la infancia y a partir de las primeras relaciones sociales del individuo, la *identificación* sería "... la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen" (Lacan, 1990: 87). Esta imagen, asumida por el sujeto durante el denominado "Estadio del Espejo" durante los primeros meses de vida, será sustituida luego por identificaciones parciales con la imagen de otros-semejantes, hacia los cuales se vuelca la dialéctica del deseo, es

asumen desde el reflejo de otros con los cuales se identifican y ante los cuales se ubican ocupando lugares (en el caso de los jóvenes miembros de la Pastoral Juvenil) institucionales. Este Yo se articula en un lenguaje, lenguaje del Otro institucionalizado¹⁷, que marca la dinámica de las identidades en la institucionalidad religiosa católica.

5. Objetivos

Los objetivos que nos condujeron en la investigación efectuada fueron los siguientes:

5.1. Objetivo general

Contribuir desde un modelo psicológico estructuralista a la delimitación de la identidad religiosa en cuanto objeto de estudio, a partir de los discursos institucionales, arquidiocesano y de un grupo de jóvenes insertos en una Pastoral Juvenil católica, en San José, Costa Rica, para la eventual discusión sobre sus alcances y limitaciones en la aplicación al estudio de la identidad en el campo religioso centroamericano.

5.2. Objetivos específicos

- Articular un modelo estructuralista para el estudio de la identidad religiosa en una institución particular: la Iglesia Católica, y desde la situación de un grupo específico: la Pastoral Juvenil.
- Analizar según el modelo articulado, la estructura de identidad religiosa que se expresa en el discurso institucional tanto desde documentos institucionales y arquidiocesanos oficiales referentes a la Pastoral Juvenil, como desde el discurso de algunos miembros de un grupo de Pastoral Juvenil Católica en una parroquia de San José, Costa Rica.
- Discutir sobre los alcances y limitaciones que para el estudio de las identidades en el campo religioso centroamericano, tendría el modelo estructuralista propuesto y las conclusiones a las que hemos llegado por medio de él en este trabajo.

decir, la búsqueda por "el deseo del otro", a través de demandas alienadas inscritas en el lenguaje, en cuanto reconocimiento del Yo (Ibíd.: 91).

¹⁷ En tanto dimensión de lo Simbólico donde aparece la codificación a la dinámica del deseo. Para Lacan "El self solo se transforma en sujeto porque está marcado por esta subordinación al Otro (A) como lugar de la palabra y porque ese mismo Otro está marcado por las condiciones del significante" (Lacan, 1979: 120-121; cursivas de autor).

6. Procedimiento metodológico

Nuestro planteamiento además debe dar de sí algunos puntos básicos a considerar en términos de sus implicaciones metodológicas. Estas implicaciones, por supuesto, deben también honrar con propiedad las características que, desde el estructuralismo, hemos venido asumiendo. Por ende, no podemos dejar de lado la explicitación del tipo de procedimiento metodológico que hemos observado en la elaboración de nuestro trabajo.

6.1. Consideraciones sobre lo metodológico desde el campo psicoanalítico

Lo metodológico, el “camino por seguir”, será un camino que tiene como punto de partida consideraciones teóricas de raigambre psicoanalítica y se desarrolla a partir de un procedimiento heurístico apropiado a los materiales con que trabajamos.

Ante la carencia de trabajos que expliciten la aplicación de un método en el que podamos reconocer el procedimiento típico de un psicoanálisis estructuralista, al análisis de objetos pertinentes a las ciencias sociales¹⁸, y particularmente a objetos relativos al campo religioso y, más específicamente, al objeto de la identidad religiosa; es menester advertir sobre la diferencia que en este punto nuestro trabajo supone con respecto a una “metodología” psicoanalítica típicamente clínica. Y es que esto nos lleva sobre el problema de la ortopraxis psicoanalítica; problema ante el cual nos mostramos disidentes, por las circunstancias tanto de nuestro objeto de estudio como del abordaje que hemos llevado a cabo.

Ello apunta, por otra parte, al problema de las relaciones entre las ciencias sociales y el psicoanálisis. Ciertamente, tanto Freud como Lacan nutrieron buena parte de sus elaboraciones teóricas con los materiales que les ofrecían estudios realizados por investigadores sociales (Freud, 1997g; 1997h y 1997j; Lacan, 1990: 227-310 y Zafiroopoulos, 2002). Sin embargo, esto no implicó que las aproximaciones de ambos autores fructificaran en la elaboración sistemática de un método psicoanalítico aplicable al estudio de objetos pertinentes al campo de las ciencias sociales, elaboración que quedó relegada a un segundo plano, ya fuera por las disputas que tanto Freud como Lacan mantuvieron con las corrientes científicas de sus épocas, por el carácter metodológicamente *sui generis* de la práctica psicoanalítica, o por lo reacio que se suele presentar

¹⁸ En cuyo caso, lo más parecido que conocemos son las indicaciones de Pereña (1995), Recio (1995) y Acha (2003); autores que plantean una serie de aspectos valiosos, pero que no definen, en términos prácticos el tratamiento de datos discursivos, como si lo hemos podido hallar en la estrategia concreta de análisis del discurso en Van Dijk (1990) y Pochet (2000).

el psicoanálisis en su vertiente lacaniana a las experiencias de sistematización teórico-metodológicas del saber.

Este descuido se entiende en buena parte al considerar que la práctica psicoanalítica suele operar sobre el tratamiento clínico de tipo terapéutico, siendo ese el lugar privilegiado de lo que pudiéramos llamar una “metodología clínico-psicoanalítica”. Esta operación tiene lugar a partir de la relación analista-analizado establecida en virtud de los procesos de transferencia y contratransferencia, condición imprescindible para que el abordaje terapéutico de la escucha analítica, permita el acceso a los materiales inconscientes del sujeto. Otro aspecto esencial en este tipo de práctica vendría a ser aquel según el cual, el lugar preponderante ocupado por el discurso del analizado y las asociaciones que por medio de él, en cuanto “asociación libre”, permiten al mismo analizado ir descifrando el sentido de un discurso sintomático; sentido que se encuentra anclado en pasajes reprimidos de su biografía y en donde el analista actúa como “pantalla transferencial” al mantener una “escucha flotante” que procura el libre fluir de los significantes, en un discurso que siendo del sujeto, no obstante es inconsciente, en cuanto discurso del Otro¹⁹. La meta de tal abordaje implica que “donde es Ello advenga Yo”, en tanto el sujeto mismo logre reconocer una “verdad” reprimida en el hondón de su subjetividad²⁰.

Nuestro camino puede tener algo de eso, en primera instancia, aunque no incursiona en el terreno de la situación clínica: no trabajamos con sujetos analizados que se entienden como portadores de un síntoma individual, sino en la aproximación a un discurso que, tratando de dar cuenta de un Yo religioso en un espacio específico, plantea al sujeto-en-análisis dentro de un saber que no está apareciendo como demanda de cura, sino en un saber que apunta a una forma de goce establecido en la participación institucional eclesiástica. Y esta advertencia conlleva no pocas implicaciones para nuestro trabajo.

Primero, porque la transferencia en la relación clínico-terapéutica desborda la situación de nuestro trabajo. No efectuamos, pues, un proceso continuado de reconstrucción de biografías individuales (cual el de las extensas terapias psicoanalíticas), sino una recolección transversal de

¹⁹ Si el discurso (inconscientemente) es discurso del Otro, siendo el Otro la sede del código del discurso en el cual está articulado el deseo, nuestro trabajo explora, por lo tanto, la manera en que lo institucional religioso está promovido discursivamente en el lugar del Otro desde cuyo código la identidad religiosa sostiene al “Yo religioso” que de ella habla. Se trata de una estructuración inconsciente de la identidad desde el código cuya sede es ese Otro institucional, y del cual el deseo religioso es deseo del deseo de ese Otro.

²⁰ Así, su fundamento epistemológico indica que “... en el psicoanálisis existe una inmanencia entre el sujeto y el objeto, en el psicoanálisis no se deja fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante otro, la cual conduce a modificar la propia vida, a generar un analista” (Tamayo, 2005).

datos discursivos con los cuales trabajaremos luego desde el lugar del análisis de los atributos y las acciones relativas en el discursivo.

Segundo porque, contrario a la situación en la terapia clínica, aquí quien plantea la demanda de entrada es el investigador y no el "sujeto analizado". Esto tiene su peso particular: pues la demanda de los datos procede de un lugar sostenido en los requerimientos académicos que porta quien investiga. La pertinencia de (el control sobre) dichos datos está, entonces, definida no por quien los da, sino por quien los solicita planteando solo la demanda introductoria para su obtención, operando ese control del demandante el riesgo inconsciente de sostener cierta defensa académica respecto al lugar del Otro contenedor científicista de datos. Esto implica que, desde el lugar del Otro del investigador, el fluir del discurso no pueda estar completamente regido por la "asociación libre" en los términos que esta expresión adquiere en la relación terapéutica. Esto pues, en el sentido de la ciencia institucional, cualquier viso de "asociación libre" podría parecer riesgosamente anticientífico. Esto es ciertamente discutible; mas no es este el lugar para emprender tal debate.

Tercero, nuestro trabajo supone un goce que opera en la supresión del goce. Si el saber del otro en su participación eclesial, fuente de goce para él, es tomado como "dato científico", se lo está usufructuando en atención a nuestro goce por el control científico de los datos obtenidos. De ahí que nuestro trabajo opere sobre la aprehensión controlada de ese goce, siendo esta la relación científica que ha de establecerse. El tratamiento del discurso del sujeto y su devolución queda sujeta a los requerimientos de un proyecto de intenciones científicas y académicas, lo cual marca de entrada el tratamiento que de los datos ofrezcamos, ubicados de antemano en un lugar donde lo que se juega es el saber; saber respecto a la identidad en el campo religioso.

Cuarto, a sabiendas de todo esto ¿qué hay del lugar del otro en tanto que "unidad de análisis"? Vemos en el otro cuando menos tres lugares correspondientes con tres distintos momentos: primer momento: el otro como lugar del objeto, categorizable, operacionalizable, tal como se lo puede ver en el apartado en que definimos la estructura institucional que nos ocupa en el capítulo tercero. Segundo momento: el otro fuente primaria, mensurable hasta cierto punto, lugar del dato, discurso analizable, controlable. Y tercer momento: el otro concluido; el que aparece en los resultados, portavoz de la identidad religiosa buscada, rostro que aparece en la explicación científica tras la investigación efectuada.

Teniendo en cuenta esto, advertimos, quizá para escándalo de quienes cultivan con propiedad un método psicoanalítico que opere sobre la base de la relación transferencial, la

distancia que nuestro particular camino toma en lo metodológico²¹. Pero concretemos todo esto en algunos puntos claves que nos permitirán explicitar y dejar mejor situado el aspecto que adquiere nuestra propuesta metodológica:

- Si algo es claro en todo cuanto hemos venido planteando hasta aquí, y prestando atención a las consideraciones de Lacan respecto al problema de lo lingüístico²², es que en nuestro criterio un posible nexo entre lo psicoanalítico y las ciencias sociales viene dado por el recurso al lenguaje, en la expresión concreta del discurso. Ese mismo nexo ya plantea una posibilidad metodológica.
- En estos términos, nuestro lugar de trabajo no será otro que un discurso, institucional claro está, en el cual se organiza una identidad que intenta decir algo respecto a un "Yo". Esta consideración permite, por otra parte, acceder a la cadena significante en que el sujeto está alienado cuando se enuncia como tal "Yo": Yo religioso articulado por la posibilidad del decir que abre el discurso institucional que este reconoce como el discurso de su posibilidad subjetiva cultural (discurso del Otro).
- Ese lenguaje, más específicamente, la matriz discursiva que fundamenta la posibilidad de la identidad (Pereña, 1995: 468-470) es ella misma posible solo a partir de una manera particular de estructuración social del deseo, que aparecerá como estructura de parentesco levantada sobre la castración que introduce al sujeto en el orden simbólico.

Creemos que estos tres aspectos nos dan los elementos necesarios para justificar la posibilidad que hemos venido manejando, de un entronque entre los aportes del psicoanálisis y el

²¹ Indicamos todo esto, que pudiera parecer extraño a la formulación de un apartado metodológico elaborado dentro de los requerimientos de un proyecto de tesis, para sincerarnos con quienes nos leen y dejar patente que, el carácter puramente psicoanalítico de nuestro trabajo, no correspondería con la ortopraxis del campo al cual hemos adherido. Esto no deja de cuestionarnos en nuestro particular proceder; pero hemos de posponer la discusión de este aspecto particular para ulteriores trabajos.

²² En efecto, Lacan al disertar sobre el sentido de la letra en el abordaje psicoanalítico, apunta que: "... es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente" (Lacan, 1990: 474 - 475), la razón por la que esta concentración en lo lingüístico es particularmente atractiva al psicoanálisis, consistirá en que "... el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental (...) Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque solo fuese bajo la forma de su nombre propio" (Ibíd.: 475). De esta manera, el lenguaje, y su desarrollo discursivo, conlleva que por medio suyo el individuo advenga "ser": ser humano, pues. En términos del sujeto creyente, cuya identidad nos ocupa, su incursión en la institución no se sustrae a la preexistencia del lenguaje. Ya en el rito bautismal, ritual de reconocimiento del niño como hijo de Dios, se adjetiva su nombre "de pila" con la calidad de ser un nuevo cristiano. Esto lo introduce, plenamente, en una estructura institucional de lenguaje.

análisis del discurso desde las ciencias sociales al cual estamos llamados a seguir aquí. Así, no nos resulta extraño entonces considerar, siguiendo a Acha (2003), que la posibilidad de un ligamen entre el psicoanálisis y las ciencias sociales, radicaría en la teoría de la función paterna (función simbólica), que en nuestro caso nos ha llevado sobre los pasos de una estructura institucional de parentesco, tal y como queda ejemplificado en trabajos clásicos de Freud como *Tótem y Tabú* (Freud, 1997a), *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1997b), y *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1997c). No obstante, continuamos con Acha (2003), dos obstáculos se han planteado a este vínculo: el recusar por “ahistóricas” las tesis fundamentales del psicoanálisis (verbigracia la del complejo edípico) y la pretendida universalidad de la castración. Un aporte importante en la posible superación de estos óbices lo ha constituido las reflexiones de Lacan (1990: 261-310), al situar la función paterna en el registro de lo simbólico, registro donde la estructuración subjetiva se deriva de una función significante y que por significante es cultural, en cuanto, desde ahí, el sujeto queda inscrito en lo simbólico a partir de una castración asumida como castración simbólica, escindiendo al sujeto entre su deseo y el decir, en el particular terreno del cortocircuito que en el lenguaje esa escisión genera al tratar de atar en el discurso un “ser”, y que, por ser un intento lingüístico, es un intento de goce en un lugar cultural e histórico. De esta manera, la acusación de “ahistoricismo” puede verse despejada a la luz del carácter sincrónico que supone un estudio estructuralista como el que aquí efectuamos.

Nuestro análisis no trata sobre la identidad “que posee” o que incluso es capaz de “construir” tal o cual individuo creyente, hasta cierto punto dueño de su lenguaje²³, que hemos de reconocer como la “persona analizada”. Desde el principio nuestro objetivo no es otro que el análisis de la formación discursiva sobre lo identitario en el territorio de una institución religiosa: la Iglesia Católica. En ese tanto, nuestra tarea ha de conducirnos por el lugar de un lenguaje institucional que sustentado en una estructura de parentesco, estructura eminentemente simbólica, habla de sujetos que ocupan lugares institucionalizados cual si se tratara de sujetos objetivados por (su) identidad diferencial, y relativa al designio del significante que hemos reconocido como estando en función fálica: la Revelación, todo lo cual aparece como estructura institucionalmente inconsciente por la cual seguimos que el Yo religioso que habla no es dueño de su decir.

Finalmente, no está de más recordar al lector que en este sentido, nuestro trabajo presenta un modelo de análisis particular que no pretende erigirse en dueño de una verdad

²³ Esta salvedad respecto a una identidad narrativa que el sujeto o los sujetos construyen, gracias a la captación consciente de sedimentos históricos, es lo que distingue nuestro trabajo de las propuestas efectuadas por autores como Ricoeur (1999: 215-230) o Dfáz (2004).

ontológicamente absoluta. Solo es un modelo aplicado a un ámbito particular del campo religioso.

6.2. Sobre el método

Una vez explicitada nuestra situación metodológica respecto al objeto de estudio, es menester que ahora nos detengamos a situar también los pasos dados en su abordaje.

Recordemos brevemente: hay un problema que nos interpela y al cual hemos planteado desde un modelo que remite directamente al orden de lo simbólico, según unas coordenadas que hemos denominado “local-sincrónicas”, frente a los modelos que veían el asunto desde enfoques “macrosociales dicotómicos”. Sustentamos, pues, nuestra propuesta a partir de una serie de insumos teóricos que nos pondrán sobre la pista de tres registros en los cuales vemos articulado el objeto “identidad religiosa”, a saber: la estructura del lenguaje en que ésta aparece, de donde pasamos inmediatamente a observar una estructura que en nuestro criterio sitúa el problema en un contexto simbólico cultural, delimitado en cuanto estructura de parentesco institucional (metáfora de lo edípico levantada sobre la castración simbólica) cuya clave de bóveda es el significante Revelación y, a continuación, el asunto se desplaza hacia el sujeto del deseo que asoma en el enunciado²⁴.

En este punto ya arribamos al lugar correspondiente a la operacionalización de tales elementos, de manera tal que ellos advengan en una propuesta metodológica que permita trasladar el trabajo hasta los materiales en cuyos datos situamos la investigación y ulterior valoración del proceso realizado. Esto nos pone ahora frente a dos problemas investigativos que sitúan nuestro proceder.

6.2.1. El problema del recurso a lo discursivo

El discurso es (en cuanto elaboración lingüística) el referente empírico mediante el cual hemos tenido acceso a la identidad del Yo religioso por la que inquirimos, para estructurarlo en

²⁴ Tal como plantea Recio (1995: 485) desde el psicoanálisis lacaniano, deben tenerse en cuenta las siguientes dos características del discurso: a) carece de referente, pues el referente es efecto del discurso mismo; y b) los discursos gravitan en torno a un *goce* producido en ellos mismos. Ese goce es una puesta en circulación social de la dinámica inconsciente, o sea, una introducción de lo *pulsional* en el sistema social de la comunicación. De ahí que Recio hable del discurso como lazo social, el cual, para efectos de investigación social, puede ser situado a partir de los elementos que lo estructuran en torno a lo imaginario de los *yoes* constituidos: “La teoría psicoanalítica como teoría general puede orientar la investigación en grupo. La no complementariedad sujeto/objeto permite entender no solo los desplazamientos metonímicos del deseo, sino también los anclajes fálicos que realiza el grupo. Los semblantes que una sociedad como la nuestra se proporciona” (Ibíd.: 489).

sus elementos constitutivos, de manera tal que permita la obtención de un modelo estructural de identidad religiosa.

Al tenor de esto, el abordaje de la identidad religiosa, según el enfoque teórico propuesto en el siguiente capítulo, ha de efectuarse por medio del análisis del discurso; pero no se ha de tratar sino de un discurso cuyos temas, si bien solo tangencialmente hablan de ese Yo religioso, es por esa tangencialidad del sujeto sobre el que tratan que nos pueden hablar de un sujeto sobre el cual, sin quererlo quizá, no dejan de hablar, y por el cual nosotros, muy a propósito, preguntamos.

Ese carácter tangencial no obsta que, recurriendo a categorías heurísticas debidamente planteadas, podamos observar en lo discursivo aquello sobre lo que preguntamos, que es sobre un Yo religioso, enunciado, para efectos nuestros, en tres fuentes documentales.

Tres documentos componen aquí nuestro terreno de trabajo: a efecto de situar la estructura de parentesco institucional, nos hemos ocupado en el análisis del primer capítulo del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) (en adelante citado por la abreviatura CIC); documento cuyas implicaciones son fundamentales en materia doctrinal para la institucionalidad religiosa del catolicismo y, por supuesto, para quienes participan de ella.

A continuación nos hemos dirigido al documento "*Apúntate a la Santidad*" *Conclusiones del VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil* (Comisión Arquidiocesana de Pastoral Juvenil: 2004) (citado como ASC): documento que por tratar ya específicamente sobre la Pastoral Juvenil en la Arquidiócesis de San José, nos pone más plenamente en contacto con el sujeto juvenil cuya identidad queremos reconocer.

Y en el acceso a nuestra tercer fuente, nos hemos trasladado hacia documentos recogidos en trabajo de campo (citados en adelante como CPJB), y en los cuales hemos colectado el discurso de veintidós jóvenes integrantes del Grupo B de Pastoral Juvenil, en la Parroquia San Juan Bautista de Tibás, por medio un instrumento que explicamos más adelante.

6.2.2. El problema de lo categorial como clave de lectura

Ahora bien, la posibilidad de reconocer la estructura de identidad, en una colección de documentos elaborados por diferentes actores vinculados a la institucionalidad religiosa católica, no solo implicó decidimos por elegir determinadas fuentes susceptibles de análisis. Conllevó, además, la decisión por las categorías que habían de dirigirnos en la lectura de los datos contenidos en ellas.

Con Lacan (1990: 67-85) el tratamiento categorial de los datos nos lleva a observar la recomendación metodológica hecha por dicho autor, con motivo de su polémica sobre el carácter científico de una Psicología de base psicoanalítica relativista. En efecto, de lo mencionado por Lacan (Ibíd.: 76-77)²⁵, respecto a que en cuanto el discurso es una modalidad de lenguaje que, antes de significar algo, significa para alguien, siendo que ese significado quedará encubierto en una relación interlocutiva en la cual el oyente queda atado al lugar del hablante en su respuesta; se sigue como recomendación metodológica la lectura del dato desde la "suspensión de la respuesta". Esto significa que la lectura analítica no hará otra cosa que ocuparse en las relaciones que ciertos elementos del discurso, aquellos pertinentes a los objetivos que se siguen en la investigación, permiten el reconocimiento de una estructura cuyo desarrollo acontece en el mismo discurso analizado.

Claro está, la delimitación de los elementos que interesan al análisis efectuado viene marcada por la particular relación que, desde los presupuestos teóricos, el investigador mantiene respecto al discurso al que se enfrenta, en cuanto éste constituye, por así decirlo, su lugar de trabajo.

Como se verá más adelante, los elementos que de los materiales discursivos analizados nos han interesado a efectos de nuestra investigación, son aquellos en que se dice de determinado sujeto en dos sentidos: en el de los atributos que en el discurso se le reconocen como posesión suya, y en el de las acciones que éste observa respecto a otros personajes. Es decir, tal como hemos planteado en nuestro "Análisis de Personajes, Atributos y Acciones Relativas" (APAAR), las categorías heurísticas a las cuales acudimos para obtener los elementos discursivos de nuestro interés, son: a) los personajes, cada uno de los sujetos mencionados explícitamente en el discurso por medio de sustantivos personales; b) los atributos anotados como frases o rasgos marcados por sustantivos o adjetivos que hablan de las características de un mismo personaje; y c) las acciones relativas, es decir, las frases que marcan determinadas formas de acción entre diferentes personajes que interactúan en el discurso.

La distinción de estos tres elementos nos ha permitido la obtención de una estructura discursiva en la cual podemos seguir la manera en que, al interior del discurso analizado, la

²⁵ En sus propias palabras: "Pero el psicoanalista, para no desligar la experiencia del lenguaje de la situación implicada por ella, cual es la del interlocutor, se atiene al sencillo hecho de que el lenguaje, antes que significar algo, significa para alguien. Por el mero hecho de estar presente y escuchar, ese hombre que habla se dirige a él, y, puesto que le impone a su discurso el no querer decir nada, queda en pie lo que ese hombre quiere decirle. En efecto, lo que dice 'no puede tener sentido alguno'; lo que le dice encubre uno. El oyente lo experimenta en el movimiento de responder; al suspender éste, comprende el sentido del discurso" (Lacan, 1990: 76; cursivas del autor).

identidad del “Yo religioso” queda marcada en su enunciado a partir de atributos por los cuales es reconocido, así como por las relaciones que mantiene con otros lugares dentro de la estructura de parentesco institucional; lo cual nos habla sobre el lugar que ocupa en dicha estructura.

6.3. Procedimiento heurístico analítico

En términos del procedimiento heurístico, hemos seguido tres momentos diferenciados para la recolección, análisis y presentación de los datos.

Como ya hemos dicho, dos de nuestras fuentes son documentos publicados por la Iglesia Católica: el CIC, documento doctrinal publicado por el Vaticano para la correcta comprensión de la fe católica en el mundo; y el documento ASC, publicado por la Arquidiócesis de San José en calidad de documento programático para el quehacer de la juventud católica enmarcada dentro de la jurisdicción de dicha Arquidiócesis. La tercera fuente, los documentos CPJB, corresponden a cartas escritas por jóvenes, recogidas en nuestro trabajo de campo, por lo cual surgen de la expresa solicitud de esta investigación.

El primer paso heurístico realizado consistió en la disposición de los tres diferentes materiales discursivos en una matriz elaborada *ad hoc*, a partir de los tres elementos que interesaban a nuestro análisis: los personajes, sus atributos y las acciones relativas²⁶. Primero aplicamos tal matriz de análisis al CIC, posteriormente procedimos a su aplicación al ASC y, por último, a los documentos CPJB. De esta manera, nos concentramos en la construcción del “contexto institucional”, el cual no es otra cosa que el análisis de la estructura de parentesco institucional. Esto lo realizamos a partir sobre todo del CIC. Pero es menester observar que, dado que en ese documento no se habla particularmente del “Yo religioso”, hemos debido pergeñar dicha estructura de parentesco en los términos generales en que ahí se trata, según las interrelaciones de los principales personajes citados. En segunda instancia nos ocupamos ya propiamente del “Yo religioso” enunciado en el documento ASC, asumiéndolo como documento con carácter de oficialidad, al ser producido por la Arquidiócesis de San José. En él ya encontramos un enunciado que habla propiamente sobre el “Yo religioso” de los jóvenes involucrados en la Pastoral Juvenil. Posteriormente nos ocupamos en el “Yo religioso” enunciado desde el discurso que hemos recogido en las CPJB.

El segundo momento consistió en la elaboración de las diferentes series estructurales que marcan el lugar relativo de cada personaje según los datos hallados en los discursos, así como el

²⁶ Una muestra de esta matriz puede verse en el anexo 1.

desplazamiento de la Revelación en la estructura de parentesco reconocida y el proceso metafórico en el cual queda inscrita la identidad del "Yo religioso". Esto nos permitió obtener las características con que, desde el discurso institucional, es reconocido cada personaje enunciado en el discurso y ver la manera en que las relaciones de los personajes hablan del lugar ocupado por cada uno respecto a los otros, en términos de la estructura de parentesco institucional.

Y como tercer momento y final, procedimos a la elaboración de un modelo general de estructura identitaria institucional, basada en el "Yo-religioso" con que se reconoce al sujeto joven creyente, logrando obtener el lugar identitario reconocido desde la estructura de parentesco instituida. Ya en este momento presentamos un aspecto condensado de los datos, lo cual nos permitió la interpretación de los mismos desde nuestros presupuestos teóricos.

6.3.1. Técnica e instrumento

Ahora bien, nuestro recurso a determinada técnica e instrumento para la recolección de datos se justifica en dos sentidos: primero porque, como parte de los documentos sobre los cuales trabajamos, constan un conjunto de discursos elaborados por jóvenes participantes del Grupo B de Pastoral Juvenil en la Parroquia San Juan Bautista de Tibás, discursos que debían ser recolectados por nosotros en trabajo de campo.

Y, por otra parte, desde nuestra particular perspectiva, según la cual es plausible efectuar un abordaje analítico de la estructura de identidad religiosa desde el discurso institucional, requeríamos de una técnica que tuviera en cuenta lo discursivo, y la manera en que, como parte de ese discurso, se generan asociaciones por parte de los jóvenes en torno al tema investigado. Para ello, nuestro trabajo con los jóvenes pertenecientes al mencionado grupo de Pastoral Juvenil, comprendió la implementación de una técnica pertinente, con la cual hemos tratado de seguir la manera en que desde el discurso escrito de los jóvenes, éstos se sitúan a sí mismos dentro de la estructura institucional, por medio de un instrumento que hemos denominado "Carta Identificatoria". La misma consiste en cartas elaboradas por veintidós jóvenes pertenecientes al Grupo B de la Pastoral Juvenil de la Parroquia San Juan Bautista de Tibás, en cuya elaboración solicitamos a los jóvenes que mencionaran quiénes eran ellos en tanto que jóvenes católicos pertenecientes a dicho grupo, y cuál es el papel que desde su posición atribuyen a cuatro personajes: Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo²⁷. La alusión a estos personajes se solicitó,

²⁷ Las cartas elaboradas por los jóvenes pueden verse al final del anexo 2.

por nuestra parte, al determinar la importancia de los mismos dentro del discurso institucional tras el análisis efectuado en el CIC y el ASC.

Sancho Pansa, que por lo común se cree se pactó de ella, logró, con el favor de los años, mediante la composición de una cantidad de tercetos de embelleros y de lambellos, en honor del marqués y de la noche, apelar a tal punto de sí a la memoria el que luego de él quedó de don Quijote, que fue el libro de las aventuras de los señores caballeros, los cuales, porque por falta de un objeto presentándose, y que presentándose hubiera sido en Sancho Pansa, se daban a nadie, don Quijote, desde libro, según expusiere, queda en estado de estar escrito de la importancia, a don Quijote en sus andanzas, alcanzando con él un grado y un capitán de los de él.

(Cervantes Saavedra, *La novela sobre Sancho Pansa*)

1. Algunas consideraciones previas

Durante los últimos años del siglo pasado y los primeros de este que recién comienza, ha sido bastante peculiar entre quienes observan científicamente el desarrollo social y cultural de la región centroamericana, que experimentaban cambios acelerados en comparación a formaciones socioculturales similares. Christy y sus colegas, siempre los ha dudado y en habita razón, sensible para que no los sea así habiendo otros. Pero el problema respecto a ellos, es cómo tales cambios en la cultura implicados a la vez, cambian en la medida en la que la cultura es esencial²⁴.

La institucionalidad religiosa, particularmente la institucionalidad religiosa católica, por ser el caso que nos interesa, parece ser responsable de transformaciones espirituales, en sentido amplio de alcance dentro de tal época de cambios, al tener de él muy marcada plasticidad de los significantes y de los significados que forman parte en la estructura cultural. Un sistema ya sujeto de eso fue el intento de modernización realizado durante el Pontificado Vaticano II, con los conocimientos que para el momento posterior en general bajo el lema de modernización. En parte, tales que cambian al en efecto, se han operado cambios más allá de la superficie.

En este sentido es que esta vez más puede traer a colación el tema de las identidades. Tanto lo vincula a propósito de diversas preguntas que los cambios del fenómeno se hacen en él.

²⁴ Entre la literatura especializada que se puede consultar al respecto, Carlos Castor (1984), aunque predominantemente en cuanto a temas de cultura popular y los cambios socioculturales como procesos de modernización y Cuba (1982, 1983) y Echeverri (1984, 1985), son los autores que abordan el problema de manera más amplia, en los contextos religiosos.

II

Elementos teóricos para el estudio de la identidad religiosa

Sancho Panza, que por lo demás nunca se jactó de ello, logró, con el correr de los años, mediante la composición de una cantidad de novelas de caballería y de bandoleros, en horas del atardecer y de la noche, apartar a tal punto de sí a su demonio, al que luego dio el nombre de don Quijote, que éste se lanzó irrefrenablemente a las más locas aventuras; las cuales, empero, por falta de un objeto predeterminado, y que precisamente hubiera debido ser Sancho Panza, no dañaron a nadie. Sancho Panza, hombre libre, siguió impasible, quizás en razón de cierto sentido de la responsabilidad, a don Quijote en sus andanzas, alcanzando con ello un grande y útil esparcimiento hasta su fin.

(Franz Kafka, La verdad sobre Sancho Panza)

1. Algunas consideraciones previas

Durante los últimos años del siglo pasado y los primeros de este que recién comienza, ha sido frecuente escuchar entre quienes observan científicamente el devenir social y cultural de la región centroamericana, que experimentamos cambios acelerados en comparación a formaciones socioculturales anteriores. Ciertamente hay cambios. Siempre los ha habido y no habría razón sensible para que no los esté habiendo ahora. Pero el problema respecto a ellos, es cómo tales cambios en la cultura implicarían a la vez, cambios en la manera en la que lo cultural es entendido²⁸.

La institucionalidad religiosa, particularmente la institución religiosa católica, por ser el caso que nos interesa, pese a su pretendida invulnerabilidad espiritual, no estaría exenta de situarse dentro de tal época de cambios al tenor de la muy mundana plasticidad de los significantes y de los significados que forman parte en la dinámica cultural. Un síntoma ya añejo de eso fue el intento de modernización realizado durante el Concilio Vaticano II, con las consecuencias que para el cristianismo posterior en general trajo tal intento de modernización. Empero, habrá que cuestionar si en efecto, se han operado cambios más allá de la superficie.

En este marco es que cada vez más suele traerse a colación el tema de las identidades. Tema invocado a propósito de diversas preguntas que los estudiosos del fenómeno se hacen en un

²⁸ Entre la literatura especializada que se puede consultar al respecto: García Canclini (1995b), trabajo paradigmático en cuanto plantea las culturas actuales y los cambios enfocándolos como procesos de hibridación; y Corbí (1992, 1996) y Robles (1995; 2001), autores ambos que enfocan el problema en relación al influjo de tales cambios en las instituciones religiosas.

mundo tendiente a nuevos procesos de modernización. Por ejemplo, cómo las identidades se estarían reconfigurando o adquiriendo rasgos homogeneizantes a partir de propuestas culturales hegemónicas (Samandú, 1991; Pérez y González, en: Ortiz, 1996 y Garro, en: Vega, 2000), por qué medios se estarían vehiculizando los principales símbolos constitutivos de las identidades (García Canclini, en: Escuela de Estudios Generales, 1998), cuáles son las formas de cohesión que las identidades colectivas presentan (Castells, 1999), qué imaginarios se transparentan en la diferentes narraciones identitarias latinoamericanas (Díaz, 2004), y cómo influye la aparente *multifrenia* identitaria que en la modernidad se estaría configurando al presentar múltiples y diferentes ámbitos en los que el yo acontece (Gergen, 1997 y Giddens, 1997), son algunas de las preguntas que podemos hallar ocupando a diferentes autores. Dentro de esta trama problemática, cabe también la pregunta por cómo se están configurando, entre las generaciones jóvenes, las identidades, trabajo que han abordado diferentes estudios ya (Torres-Rivas et al., 1988; Mora, 1996; Casanova, 1998; Pessoa, 2000; Induni, 2002 y Leandro, 2002). Por ello nos parece crucial que inquietudes de similar estilo sean invocadas a efectos de estudiar otras esferas en el campo cultural.

Dicha tarea en nuestro criterio requiere, además de preguntas que tengan la capacidad de preocupar lo suficiente a quienes estamos abocados al estudio de lo cultural, enfoques teóricos que localicen escenarios para el estudio de lo identitario: verbigracia, la localización en el escenario de la institucionalidad religiosa, teniendo en cuenta las particularidades de dicho escenario, del problema de las identidades. Así, en tratándose de un escenario particular como la institucionalidad del campo religioso, es menester que dicho enfoque no caiga, necesariamente, en profecías seculares-cientificistas entretenidas en vaticinar la desaparición de lo religioso²⁹ como condición *sine qua non* para el estudio científico del fenómeno religioso en las actuales condiciones culturales. Dicho enfoque, además, deberá explorar aspectos quizá poco contemplados en estudios precedentes, o al menos plantear problemáticas que intenten dar cuenta de otros procesos no restringidos a las relaciones entre grupos entendidos dicotómicamente, según señalamos en el capítulo anterior.

El planteamiento teórico de un enfoque así, enfoque que en nuestro caso llamamos *modelo local sincrónico para el estudio psicocultural de la identidad religiosa*, es lo que intentamos sustentar en este capítulo. Para ello recurrimos a diferentes autores, preferentemente

²⁹ Como es el caso de los planteamientos hechos por Martínez (2005), quien siguiendo una ya algo anticuada crítica de la religión de ascendiente marxista ortodoxa, preconiza la necesaria desaparición de la religión como condición para el progreso humano.

seguidores y comentaristas de raigambre psicoanalítica. Empero, y esto es necesario advertirlo, no llevamos a cabo aquí la elaboración de un “marco teórico” típicamente psicoanalítico. Nuestro trabajo en este sentido es más bien un ejercicio, quizá algo liberal para algunos gustos, quizá algo sectario para otros, de lectura y relectura que nos ha permitido elaborar una propuesta en nuestro criterio idónea para la observación del objeto psicocultural identidad religiosa, evitando, en cuanto esto fuera posible, su identificación con las versiones más clínico-terapéuticas del enfoque psicoanalítico. Plasmamos acá, pues, nuestra versión de los materiales leídos con miras a plantear una posición acorde al problema que nos atañe.

Antes de continuar adelante por dicha senda, echemos previamente un vistazo al aspecto central que nos ocupa, el concepto de identidad, desde la perspectiva en que ha sido entendido según diferentes autores revisados, para de esta manera ponderar nuestra ulterior propuesta.

2.1. Revisión del concepto de identidad en estudios antecedentes

2. Sobre el concepto de identidad

Mirando los actuales debates sobre lo cultural, nos percatamos que el tema de la identidad ha tenido amplia acogida entre círculos especializados donde se discuten temas referentes a la cultura en Centroamérica y Latinoamérica (López y España, 1998: 71-190; Guzmán, en: Oyamburu, 2000: 15-26). Pero, ¿cómo ha estado siendo entendido el concepto de identidad?

En los términos más generales, muy filosóficos por cierto, la identidad puede ser entendida desde un principio ontológico que supone la igualdad de una cosa respecto a sí misma (Ferrater, 1984: 1606). Es decir, la primera pregunta que hemos de hacernos es: ¿la identidad corresponde, en todos sus aspectos y abordajes posibles, con la igualdad?

Contrario a la consideración ontológica y formal de identidad como igualdad, creemos plausible ver la identidad no como propiedad formal ontológica de igualdad inherente a los objetos. Más bien el objeto de estudio identidad religiosa no corresponde, según el enfoque estructural relativista al que adherimos, con una identidad ontológica a partir de la cual el sujeto se entiende siempre idéntico a sí mismo, por aprehensión autoreflexiva, ermitaña, de su propia sustancia. Antes bien, se considera que esa “identidad” es posible:

- En cuanto el sujeto se evoca como una ausencia, siendo su “Yo” una evocación alienada en el lenguaje; en nuestros términos, **es identidad estructurada en el lenguaje.**

- En razón de esto, la identidad más que una igualdad sustancial, es un lugar en una estructura simbólica en donde otros también concursan; a ello llamamos **la identidad en cuanto lugar estructural en el parentesco institucional**.
- Y esa estructura simbólica (estructura cultural) que por medio del lenguaje remite al parentesco institucional que funciona como Ley, por otra parte remite a lo propio del sujeto: el deseo; esto es, **la identidad en cuanto modalidad de goce**.

Reservemos el desarrollo de estos aspectos para más adelante y pasemos a revisar algunos antecedentes respecto al concepto de identidad, que nos permitirán ir perfilando nuestra propia situación conceptual.

2.1. Revisión del concepto de identidad en estudios antecedentes

A partir de una breve revisión sobre el concepto de identidad en varios autores (Samandú, 1991; Pérez y González, en: Ortiz, 1996; Chang, en Murillo, 1996; Murillo, 1996; García Canclini, en: Escuela de Estudios Generales, 1998; Castells, 1999; Garro, en: Vega, 2000; Pessoa, 2000; Leandro, 2002; Induni, 2002 y Díaz, 2004), hemos logrado determinar algunos de los elementos que comparten las definiciones estudiadas. Entre ellos:

- El entender la identidad como un proceso o construcción (narrativa incluso) personal y social a la vez,
- con referencia a una igualdad o mismidad generadora de significado para un “nosotros” (en contraposición a unos “otros” diferentes, desiguales);
- proceso tendiente a la integración de cambios sociales y culturales,
- dando así cierta organización de sentido (de pertenencia) a la experiencia humana,
- y en el cual intervienen símbolos e instituciones socioculturales, pues la identidad aparece construida en los materiales simbólicos provistos por las instituciones;
- por lo cual supone la interiorización de cierta cultura colectiva en constante interacción (legitimadora o de resistencia) respecto a la cultura de otros colectivos.

A guisa de síntesis, siguiendo estos elementos, una definición más o menos estándar del concepto de identidad sería como sigue:

La identidad es un proceso que se construye, subjetivo y social a la vez, organizador de un sentido de igualdad (mismidad) por oposición a lo diferente (otredad), y que apunta a integrar los diferentes cambios y acontecimientos sociales, basada en los símbolos compartidos provistos por una cultura interiorizada como propia, todo lo cual acontece dentro de ciertos procesos sociales, históricos y culturales determinantes.

Sin embargo, mirando con detenimiento esta definición "estándar", se verá que ella no da cuenta de por qué hay identidad en los sujetos, dando por sentado que estos se han de identificar *ex nihilo*, al interior de un grupo identitario en el cual le ha tocado en suerte estar al sujeto. Esta definición se centra, por lo visto, en aspectos como la integración de procesos sociales (socialización), la dicotomía entre un Yo construido (que es un Yo colectivo y compartido conscientemente, por todos los individuos comprendidos en él) y los otros, o en el papel vehicular de los símbolos y las instituciones hegemónicas. Se echa de menos en ella, pues, el no indicar por qué incluso al interior de un mismo grupo identitario, es posible hallar diferentes identidades; es decir, no esclarece por qué mecanismos un sujeto se identifica de cierta manera en cierta posición dentro de la cultura en la que vive, y más particularmente dentro de las instituciones de las que participa y de los grupos de los que forma parte. Además, ninguno de los autores consultados señala (no al menos explícitamente) que toda identidad, no importa si esta es hegemónica, subordinada o de resistencia, puede entenderse también como alienación del sujeto en lo simbólico, antes que una oposición entre identidades construidas (solapadamente esenciales en cuanto remiten a la *imago* de una personalidad rectora de lo identitario)³⁰, tal como podría seguirse de algunas definiciones por nosotros consultadas. Este sesgo de un solapado *esencialismo constructivista* asoma pese a que en los trabajos revisados se intenta plantear la identidad como resultado de un "proceso" en vez de un objeto sustancial. En nuestro criterio, al entenderse la identidad como una relación de oposición ontológica, se estaría sosteniendo de entrada una dicotomía entre esencias: Yoes versus Otros en constante lucha por sostenerse mutuamente en la exclusión de lo diferente. ¿De qué otra manera puede entenderse la identidad sin caer en esas recurrentes dicotomías de sabor esencialista, o sin caer en cierto sociologismo

³⁰ Así, por ejemplo, se justificaba en Vigil (1990) que el cristiano, portador de un sentido de ultimidad vital que apuntaba al advenimiento del Reino, adscribiera al proyecto revolucionario en cuanto mediación para la realización de esa esencia de la que es portador. En ese tanto, nos parece que la posición de Vigil es la posición paradigmática de los esencialismos constructivistas, en cuyo discurso se suele colar la idea de una construcción de algo que, en el fondo, pernocta esperando el amanecer de su realización.

que, además, tiende a ver en todo el resultado de procesos sociales (por lo general groseramente entendidos) sin exponer otras condiciones que intervendrían en el fenómeno de la identidad religiosa? Es en ese sentido que apunta la propuesta teórica de este estudio. No olvidamos, claro está, que la nuestra es solo una propuesta, y por ende, solo una forma para mirar aproximadamente el problema.

Ya más arriba hemos insinuado los tres registros desde los cuales estamos entendiendo la identidad: el lenguaje, el parentesco institucional y lo subjetivo deseante. Pero antes de pasar a desarrollarlos con mayor detenimiento en el marco del modelo local sincrónico que proponemos, revisemos cómo retomando algunas ideas del fundador del Psicoanálisis, queda plenamente justificada nuestra elección.

3. Antecedentes psicoanalíticos freudianos en el estudio del campo religioso

Ya desde sus más tempranos trabajos, Freud debió de habérselas de frente con el problema de lo religioso. Más específicamente, vemos que en sus escritos anteriores a *Tótem y tabú* (Freud, 1997g), el cual marca un singular giro en su perspectiva referente al tema, lo religioso es tratado como parte de los contenidos manifiestos que ocultan el sentido inconsciente de sueños y síntomas relatados por los pacientes. Sin embargo, tras la publicación de aquella obra, comienzan una serie de trabajos orientados a dilucidar los principios psicológicos de los sistemas religiosos, tarea que ocupará a Freud incluso hasta los últimos años de su vida.

3.1. El problema de lo religioso en las primeras obras de Freud

Como decíamos, dentro de la vasta obra de Freud podemos encontrar múltiples referencias a elementos religiosos entretejidos en los problemas de carácter clínico cuyo estudio emprendió ya desde finales del siglo XIX. La mayor parte de esas referencias son de carácter más bien tangencial y no ocupan lo esencial entre estos primeros escritos freudianos. Sin embargo, ellos habrían alimentado inquietudes cuya acumulación derivará en lo que bien podemos considerar un *corpus* de obras psicoanalíticas freudianas, en las cuales se sientan con mayor propiedad tesis de gran valor para el estudio del campo religioso. Tres son en nuestro criterio los trabajos en que Freud ofrece las principales tesis psicoanalíticas para el estudio del campo religioso, y que, de forma paradigmática, nos ponen sobre la pista del tratamiento que desde el psicoanálisis en su versión freudiana puede darse al estudio de lo religioso. Estamos hablando de *Tótem y Tabú* (Freud, 1997g), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (Freud, 1997h) y *Moisés*

y la religión monoteísta (Freud, 1997j). Pero antes de pasar a su consideración, examinemos el tratamiento que en trabajos anteriores Freud daba al tema.

Ya desde una de sus primeras obras, *Estudios sobre la Histeria*, Freud (1997a), al disertar sobre el modo en que la técnica psicoanalítica procede en el tratamiento de los casos de neurosis, relata el caso de una mujer que padece dolores en el bajo vientre. Esta paciente durante el tratamiento experimenta una serie de "imágenes visuales" de tipo religioso: una cruz negra asociada a extrañas figuras como de escritura en sánscrito, triángulos de diversos tamaños, un sol que simboliza a Dios, lagartos, serpientes y un reja interpuesta. Para ella "El sol es la perfección, el ideal, y la reja son mis defectos y debilidades que se interponen entre el ideal y yo" (Ibíd.: 151). En virtud de estas asociaciones, la mujer confiesa su inconformidad consigo misma, y su "lucha espiritual" (pertenecía a una sociedad teosófica) que se traducía en el síntoma del dolor ventral.

Por otra parte, también encontramos en la *Interpretación de los sueños* (Freud, 1997b) múltiples símbolos de la vida onírica asociados a imágenes religiosas (grecolatinas, judías y cristianas). Por ejemplo, hallamos algunas alusiones referidas por Freud respecto al simbolismo del cuerpo, tales como símbolos arquitectónicos o vegetales presentes en el "Cantar de los Cantares": columnas y pilares como piernas, la viña, la semilla, el jardín de la doncella, todos ellos cargados de un profundo sentido sexual (Ibíd.: 557). Asimismo, habla Freud del simbolismo sexual transmutado por la elaboración onírica en imágenes asociadas a pinturas de la Asunción de María Virgen y el deseo expresado por una paciente de conservar en su comportamiento cierta pureza sexual (Ibíd.: 540). Encontramos además alusiones a los mitos del nacimiento hídrico de personajes de la literatura y la leyenda religiosas (Adonis, Osiris, Moisés, Baco) en alusión a la salida del feto del líquido amniótico, como parte del análisis efectuado por Jones³¹ del sueño de una paciente. Freud mismo se pronuncia respecto a un sueño de Otto von Bismarck, en el cual se revela un deseo de conquista transfigurado y la prohibición a la masturbación infantil vivida por el personaje, en imágenes oníricas similares al periplo desértico de Moisés (Ibíd.: 575-578); así como múltiples símbolos demoníacos asociados a la culpa por prácticas masturbatorias infantiles (Ibíd.: 701).

Por otra parte, en *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud (1997c: 918-919) propugna por la comprensión de los mitos religiosos (del Paraíso, del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad) a partir de las elaboraciones metapsicológicas provistas por el

³¹ Ernest Jones (1879-1958), psicoanalista inglés fundador de la Asociación Psicoanalítica Norteamericana, discípulo y uno de los más famosos biógrafos de Sigmund Freud.

Psicoanálisis, en la dilucidación de la causalidad psíquica de fenómenos supersticiosos, asociados a la religión, que las desplazan hacia el mundo exterior.

Más adelante, en *Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)*, Freud (1997d), situando la psicoterapia como el tratamiento de fenómenos anímicos que influyen en las afecciones de los pacientes, y cuyo medio privilegiado es la palabra, diserta sobre el papel de las “curas milagrosas” asociadas a eventos religiosos; curas producidas, en su criterio, por una “expectación confiada” del enfermo que deposita su objetivo de sanidad en una situación en que la fuerza sugestiva de los ceremoniales encaminados a exaltar sentimientos religiosos, opera cambios en la constitución del enfermo (Ibíd.: 1018-1019).

Posteriormente, en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, establece nuestro autor (Freud 1997e: 1337-1342) la muy polémica analogía entre los ceremoniales del neurótico obsesivo y los religiosos. El autor realiza algunas conclusiones en las cuales análoga los procesos psíquicos de la vida religiosa a la génesis del ceremonial en las neurosis obsesivas, constituidas de pequeños ceremoniales cuya observación el obsesivo no puede dejar de llevar a cabo, y que, pese a la nimiedad de su apariencia, son vistos en el rango de “actos sagrados”. Así, para Freud, tanto el ceremonial neurótico como los actos sagrados del rito religioso están fundados en el temor que implica el dejar de seguirlos; aunque también hay diferencias entre ellos: por ejemplo, el carácter público y estereotipado de los ritos religiosos, frente a la diversidad de los actos obsesivos; así como el sentido que viene aparejado a los ritos religiosos frente a la aparente absurdidad del ceremonial obsesivo³². Sin embargo, Freud defiende que aquí el aparente absurdo del ceremonial neurótico, reviste todo un sentido develado por la labor psicoanalítica, en cuanto deriva de experiencias principalmente sexuales vividas por el sujeto, y subsumidas en lo inconsciente. En las prácticas religiosas se observaría también la renuncia a determinadas mociones pulsionales. Esta renuncia realizada por medio de los rituales religiosos entrañarían elementos sexuales donde, en la vida religiosa, no siempre se reprimen exitosamente dichos contenidos, de lo cual sigue Freud que la religión puede verse como una suerte de “neurosis obsesiva universal” (Ibíd.: 1342). La religión, como parte del desarrollo de la civilización, ha fungido como institución coadyuvante en la represión pulsional egoísta y antisocial al motivar en el individuo la inhibición del placer inmolándolo en sacrificio a una divinidad.

³² Sin embargo, tal analogía debe tomarse prudentemente, pues el mismo Freud advertía que “La neurosis obsesiva representa en este punto una caricatura, a medias cómica y triste a medias, de una religión privada” (Freud, 1997e: 1338). Es decir, no debe entenderse coincidiendo puntualmente con las prácticas religiosas colectivas.

Finalmente, en el célebre análisis del caso Schreber (Freud, 1977f) es notable un cúmulo de materiales asociados a lo religioso, materiales que Freud aborda como elaboraciones alucinatorias reveladoras de las vicisitudes psíquicas del personaje, es decir, vistos como contenidos simbólicos. En el apéndice de la obra Freud destaca que su contacto con los contenidos simbólicos de los delirios descritos por Schreber, vistos al trasluz de los estudios sobre mitología, podrían facilitar la comprensión psicoanalítica de los orígenes de la religión, lo cual pone a los estudios psicoanalíticos ya no solo sobre la pista de fenómenos ontogenéticos, sino además en la ruta de estudios que abarcan problemas de carácter antropológico filogenético (Ibíd.: 1527-1528). Estas consideraciones, desde nuestra perspectiva, marcan ya el giro de los estudios freudianos sobre lo antropológico que podemos ver a partir de *Tótem y tabú*.

En este punto de nuestro breve repaso, es claro que para Freud lo religioso queda situado en el lugar de lo simbólico, ya sea de manera sistemática (como nos indica su analogía entre los rituales religiosos y los del neurótico obsesivo) o de simbolismos oníricos y sintomáticos aislados, que en última instancia hablan de fenómenos asociados a la vida anímica. El tratamiento dado en este sentido, indica cómo el contacto temprano del Psicoanálisis con materiales de carácter religioso inspiraron a Freud el desarrollo de estudios más sistemáticos del tema, que abordan los problemas culturales supuestos en el desarrollo de las religiones. Aunque, es necesario apuntarlo, creemos que muchas de las ideas desarrolladas posteriormente ya estaban contenidas en potencia dentro de las opiniones vertidas por Freud en los trabajos hasta aquí reseñados. Por ello no nos resulta extraño constatar en términos generales que lo religioso siguiera siendo entendido en el psicoanálisis freudiano desde las líneas investigativas trazadas en *La interpretación de los sueños* y en *Psicopatología de la vida cotidiana*, donde el material manifiesto de lo religioso (sus doctrinas, liturgias) son entendidos como parte de un lenguaje cuyo sentido permanece oculto y movilizado por secciones oscuras de la subjetividad humana.

Esto ya nos pone al tanto de una diferencia cara a los estudios psicoanalíticos y cuya mejor expresión nos la ofreció el mismo Freud, al distinguir en el material de los sueños entre el contenido manifiesto y el contenido latente. Se trata, en nuestro criterio, de una distinción epistemológica básica que apunta a la observación atenta en el carácter simbólico de lo religioso, por la presencia velada en la estructura discursiva de otra estructura cuyas leyes no corresponden propiamente a la lógica superficial del discurso. Si el psicoanálisis tiene posibilidades de acceder al estudio de lo religioso desde su *corpus* teórico, esto es posible considerando la dinámica estructural inconsciente que solo aparece deformada en el discurso (en los signos que discurren)

religioso. Este es el valor que debe concederse a una analogía como la practicada por Freud entre el ritual del neurótico obsesivo y el ritual religioso: no se trata de decir con cierta grosería que entre ambos rituales hay una simple similitud formal, y seguir de ello que la religión es una suerte de enfermedad mental, sino de dejar establecido que en ambos ejercicios rituales, que podemos entender como formaciones discursivas, es posible llegar a reconocer una estructura significativa inconsciente, metaforizada en el síntoma o en la práctica devota.

Según nuestra lectura, no es otro el procedimiento que en este sentido aplica Freud al ocuparse propiamente del problema de lo religioso. Veamos.

3.2. El estudio de lo religioso desde Freud

En *Totem y Tabú*, Freud (1997g) se ocupa de estudiar los que en su criterio serían los orígenes psicosociales de la religión y la moral. Para ello, pasa revista por una serie de trabajos de carácter etnográfico realizados por estudiosos del totemismo en cuanto sistema religioso de sociedades "primitivas".

Siguiendo la analogía entre los procesos psíquicos que se encuentran a la base de las conductas obsesivas y el carácter ritual de las actividades religiosas, nuestro autor plantea que en el desarrollo del sistema religioso totémico y los tabúes asociados al mismo, es posible observar, allende consideraciones superficiales de las ceremonias y prohibiciones asociadas al sistema totémico, una serie de elementos que, por un lado, apuntan a la erección de un verdadero orden de las relaciones sociales entre los individuos pertenecientes a un mismo clan totémico, orden basado en la ley de la exogamia y cuyo fundamento moral radicaría en el tabú del incesto. Y, por otra parte, en torno al conjunto de ceremoniales con que celebran los miembros del clan al animal u objeto totémico, según la identificación de aquellos con el tótem que ha llegado a constituirse en sustituto de una ancestral figura paterna amada y odiada a la vez. Esto último pone de relieve que el carácter totémico no es inherente al animal u objeto tenido por tótem, dice más bien de un lugar simbólico ocupado por el mismo dentro de la estructura del clan totémico.

Gracias a este enlace entre la exogamia y el totemismo se establecen una serie de prohibiciones (regulaciones) asociadas antes que a un parentesco de sangre, a un "parentesco totémico" (Ibíd.: 1750) que detiene al individuo ante el incesto. El parentesco totémico vincula al individuo con el grupo, pues padre es todo aquel del grupo que haya podido serlo, igual madre y hermana o hermano, representando todo esto relaciones sociales irreductibles a condiciones biológicas. Este parentesco suele estar revestido de toda una serie de costumbres observadas con

gran rigor religioso para marcar los límites en las relaciones entre los diferentes miembros reunidos por dicho parentesco de carácter simbólico.

Así para Freud, los dioses y demonios asociados a las prohibiciones tabúes, han surgido de algo anterior a ellos, como parte de las fuerzas psíquicas humanas. La fuerza con que el tabú alcanza a diferentes individuos, consistiría en una suerte de "contagio" según el cual, las prohibiciones establecidas a través del tabú atañen a todos los miembros de un clan, para quienes la rigurosa observación de las prohibiciones establecidas como tabú, deben ser observadas bajo pena de castigo. No obstante el rigor de las mismas, habría pervivido la tendencia a transgredir tales prohibiciones, lo cual permite a Freud enlazar el sistema totémico de prohibiciones a la excepcionalidad vivida durante la celebración de las "comidas totémicas": celebración en la cual las interdicciones asociadas a la muerte del animal totémico quedan levantadas, permitiendo esto a los miembros del clan celebrar una ritual trasgresión de reglas que les permite no solo sacrificar a un representante totémico, sino además, devorarlo, como forma simbólica de identificación con el animal prohibido.

De esta manera Freud rastrea los orígenes del tótem y las prohibiciones asociadas a él proponiendo, a guisa de hipótesis, la pretérita existencia de un horda primitiva regida por un macho dominante que hacía las veces de padre tiránico quien usufructuaba para sí el acceso a todas las hembras de la horda. Esta primitiva formación habría redundado en una revuelta de todos los demás machos, quienes, movidos por un intenso odio hacia ese padre de la horda, se habrían revelado asesinandolo y luego devorándolo en procura de identificarse con él incorporándolo simbólicamente por medio de las partes engullidas. No obstante la rebelión, los machos rebeldes habrían experimentado una fuerte conciencia de culpabilidad cuya solución siguió la apoteosis del padre devorado en divinidad que luego sería identificada con el animal tótem, respecto al cual se observará desde entonces el respeto debido al padre. Por otra parte, como compensación, se habría establecido la prohibición a todos los machos de la horda a tener acceso a las hembras pertenecientes al clan totémico. La ambivalencia afectiva, que oscila entre el deseo por transgredir las prohibiciones y observarlas con sumo respeto bajo pena de castigo, funciona aquí como pivote por el cual es posible articular una teoría del tabú, que nos lleva sobre los pasos de la formación de la conciencia moral. En ella Freud ve el funcionamiento de una represión sobre un deseo que quedará inconsciente y que solo halla expresión adecuada por los entresijos rituales del tabú. El pensamiento animista de tales celebraciones, no sería otra cosa, en criterio de Freud, que un sistema de creencias basado en la "omnipotencia de las ideas"

observable en los estadios más tempranos del desarrollo psíquico humano. Esta "omnipotencia de las ideas" consistiría en: "... el predominio concedido a los procesos psíquicos sobre los hechos de la vida real" (Ibíd.: 1802).

Por otra parte, traza Freud algunas analogías entre las fobias infantiles a los animales y la actitud de las sociedades primitivas ante los animales totémicos, sobre la base de un desplazamiento de la angustia respecto al padre sobre el animal objeto de la fobia dentro de la trama edípica, en una actitud de identificación y ambivalencia respecto al animal totémico. Todo esto permite a Freud indicar que "... el sistema totémico constituye un resultado del complejo de edipo..." (Ibíd.: 1832), según lo cual, el animal totémico es un sustituto del padre. De esta manera, podemos observar que la solución freudiana nos lleva a considerar como la base del desarrollo, no solo religioso y moral, sino de la civilización, un acontecimiento, hipotético ciertamente, que toma como base para la explicación el complejo edípico que hoy sirve de columna a las explicaciones psicoanalíticas. Desde este punto de vista, podemos sacar algunas ideas que vienen bien en provecho de la propuesta teórica con que realizamos nuestro trabajo.

En primer lugar, observamos que en la posición freudiana el totemismo, a la vez que un sistema religioso del cual habría devenido la ulterior institucionalidad religiosa, lleva aparejada a las consideraciones ceremoniales y doctrinales, agregaríamos nosotros, la estructuración de las relaciones tanto entre los miembros de un mismo clan totémico como la interdicción que estos observan respecto a sus vínculos con otros clanes y a la totalidad de los individuos pertenecientes a la especie del tótem. Ello advierte sobre una estructura de parentesco revestida por una serie de conminaciones morales asociadas a los tabúes referidos al tótem y a otros sujetos, contando entre los principales los referidos al incesto. Es, por lo tanto, un sistema de creencias con implicaciones religiosas y sociales, en cuanto mueve la estructuración de las relaciones interindividuales.

Esta estructuración de las relaciones estaría claramente asociada a una metáfora paterna, esto es, a una sustitución significante según la cual la existencia del padre real pasa a un segundo plano respecto a la erección de aquellos objetos, animales o personajes sustitutos reconocidos, aún inconscientemente, como estando en el lugar del padre. Solo bajo esta apoteosis que nos presenta la metáfora paterna, adquiere pleno sentido el recurso a la perspectiva estructurante que podemos ver en lo edípico, en tanto que estructura fundacional del deseo, para la intelección de la institucionalidad cultural de lo religioso.

Estas ideas nos permiten ver en un posterior trabajo de Freud (1997h), toda la fuerza que puede adquirir el carácter simbólico de las relaciones estructurales al interior de grandes formaciones grupales, como sería el caso del ejército y la Iglesia.

En efecto, ya en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud se ocupa del problema de los fenómenos de masa, en los cuales se puede rastrear la manera en que la masa influye sobre la vida anímica del individuo. Freud observa, a propósito del “alma colectiva” que se deja entrever en los fenómenos de masas, que: “Si los individuos que forman parte de una multitud se hallan fundidos en una unidad, tiene que existir algo que los enlace unos a otros, y este algo podría bien ser aquello que caracteriza a la masa” (Ibíd.: 2565). Ese elemento, en criterio de Freud, podría seguirse de una serie de aspectos inconscientes que uniforman a los individuos en una formación duradera y homogénea. Esto implica que en las colectividades tienen lugar una serie de lazos libidinosos en virtud de los cuales los individuos vinculados a ellas, llegan a conformar un nuevo fenómeno, una suerte de “alma colectiva”. Uno de estos fenómenos básicos característicos de la masa es la sugestión, en el sentido del contagio emocional que esta implica para todos los miembros de la masa. Este contagio sin embargo, estaría basado en vínculos libidinosos que posibilitan la cohesión de los individuos en las formaciones colectivas, entre las cuales cuenta la Iglesia.

Con estos presupuestos, Freud aborda el análisis de dos masas “artificiales”: la Iglesia y el ejército (Ibíd.: 2578-2582). Concentrando nuestra atención en el caso de la Iglesia, tal como lo expone Freud, su carácter artificial consiste en que para prevenir que esta organización colectiva se disuelva, se ejerce sobre sus miembros cierta coerción externa que además apunta a evitar modificaciones en su estructura. Así, “... no depende de la voluntad del individuo entrar o no formar parte de ellas, y una vez adentro, la separación se halla sujeta a determinadas condiciones, cuyo incumplimiento es rigurosamente castigado” (Ibíd.: 2578).

Entre las características principales de la Iglesia en cuanto masa artificial, podemos anotar la ilusión compartida en la existencia de un jefe (Cristo, según Freud) que ama a todos por igual, figura que a las claras asume el lugar de un padre sustituto³³. Esto nos habla ya de una estructura libidinosa que funciona en la cohesión grupal de los individuos, a partir de la “ilusión” del amor general que es capaz Cristo de ofrecer a todos sus hijos putativos. Pero a este respecto observa

³³ A este respecto Freud indica que, en virtud de ese aspecto paternal de Cristo “No sin una profunda razón se compara la comunidad cristiana a una familia y se considera a los fieles como hermanos en Cristo; esto es, como hermanos por el amor que Cristo les profesa. En el lazo que une a cada individuo con Cristo hemos de ver indiscutiblemente la causa del que une a los individuos entre sí” (Freud, 1997h: 2579).

Freud dos tipos diferentes de lazos libidinosos: el que une al individuo con el jefe (relación creyente-Cristo) y el que une al individuo con sus semejantes (relación entre creyentes).

Estos lazos libidinales comprenden la identificación. Esta opera sobre la renuncia al narcisismo originario por la exteriorización de una ligazón afectiva con otros a los cuales se toma por modelos. Dicha identificación, en tanto que proceso psíquico, constituye la más originaria forma de vínculo afectivo con un objeto, al cual se lo introyecta en el Yo y puede surgir de cualquier rasgo común que llegue a percibirse en otra persona que no es objeto de las pulsiones sexuales (Ibíd.: 2586-2587). Esto da pie para plantear la idea de que, en virtud de la identificación, el objeto con el cual hay identificación se ponga en el lugar del Yo. Así, puede afirmar Freud como fórmula de la constitución libidinosa de la masa regida por alguna figura autoritaria, que "Tal masa primaria es una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del 'yo' por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del 'yo'" (Ibíd.: 2592).

Esto da claro sustento a la consideración de que la masa se mantiene unida por sus vínculos libidinosos, en virtud de la identificación con un jefe o líder asumido como ideal del yo (como figura paterna), y la recíproca identificación parcial entre los miembros que observan rasgos "comunitarios" entre sí. Tales elementos llevan a Freud sobre la consideración de la masa en analogía a los fenómenos observados en la hipótesis de la horda primitiva expuesta en *Tótem y tabú*. Según esta, el padre primordial, que impedía a sus hijos la satisfacción de sus aspiraciones sexuales, les compelió a la abstinencia y al establecimiento de ligazones afectivas con él y entre ellos (Ibíd.: 2597). De esta manera, se habrían dado los elementos básicos para la formación de una psicología de la masa: la identificación como vínculo libidinoso a un jefe, y la comunidad de identificación entre los miembros, bajo la ilusión del amor que el jefe-padre tiene para todos por igual. Ahora bien, lo que permite la cohesión entre los miembros resultaría del efecto sugestivo que une a los individuos entre sí por el sentimiento de ambivalencia que observan respecto a la figura del padre, uniendo a todos los miembros en una comunidad de ligazón erótica.

Esto habla de cómo en la masa el individuo aparece fragmentado entre su Yo y el ideal del yo, siendo éste último permutado por el ideal "contagiado"³⁴ por medio de la masa encarnado en el jefe. Así al final de su trabajo Freud considera, en el caso particular de la Iglesia Católica, que:

³⁴ Contagio que debe entenderse como un fenómeno de identificación colectiva, según el cual los miembros de la masa observan entre ellos una especie de ligazón erótica comunitaria, proclive a un objeto de amor común. En tal caso, lo "contagiado" en la Iglesia es esa identificación con el líder-Cristo, al cual todos los fieles tienen por ideal del yo común.

“Cada cristiano ama a Cristo como su ideal y se halla ligado por identificación a los demás cristianos. Pero la Iglesia exige más de él. Ha de identificarse con Cristo y amar a los demás como Cristo hubo de amarlos. La Iglesia exige, pues, que la disposición libidinosa creada por la formación colectiva sea completada en dos sentidos. La identificación debe acumularse a la elección de objeto, y el amor, a la identificación. Este doble complemento sobrepasa evidentemente la constitución de la masa. Se puede ser un buen cristiano sin haber tenido jamás la idea de situarse en el lugar de Cristo y extender, como Él, su amor a todos los humanos. El hombre, débil criatura, no puede pretender elevarse a la grandeza de alma y a la capacidad de amor de Cristo. Pero este desarrollo de la distribución de la libido en la masa es probablemente el factor en el cual funda el cristianismo su pretensión de haber conseguido una moral superior” (Ibíd.: 2603-2604).

Las tesis esbozadas en este trabajo nos permiten ahora hacernos la idea del papel fundamental que tendría, para el mantenimiento de las organizaciones religiosas, la manera en que en éstas quedan organizadas las “tendencias pulsionales” de los sujetos. Nos habla de que buena parte de la constitución de los fenómenos acontecidos en el campo religioso, están sostenidos por la manera particular en que el deseo queda estructurado ahí. Por otra parte realza los alcances que la hipótesis respecto a la estructuración de los parentescos simbólicos tiene para el conocimiento del campo religioso, pues, entendiendo como nos lo insinúa Freud, la organización religiosa a partir de las relaciones simbólicas en que entran en ella los sujetos vinculados, podemos trazar valiosas líneas en el análisis de la estructura particular del campo religioso.

Ya en otro trabajo, *El porvenir de una ilusión*, Freud (1997i) menciona que la cultura es tanto el saber que permite dominar las fuerzas de la Naturaleza, ante las cuales aparece el ser humano indefenso, como el conjunto de organizaciones que regulan las relaciones humanas y la distribución de los bienes naturales alcanzables³⁵.

Expone Freud cómo frente a la indefensión sufrida por el ser humano ante las fuerzas de la naturaleza, éste las transforma, según la dinámica de su psicología inconsciente, en fuerzas de

³⁵ “Así, pues, - menciona nuestro autor - la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen tan sólo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción de los bienes” (Freud, 1997i: 2962).

carácter paternal que pronto advienen en el lugar de dioses. Esto indica, desde nuestra lectura, el intento humano por subvertir lo Real en lo Simbólico instaurado por la metáfora paterna (Ibíd.: 2696). Sin embargo, en cuanto comienzan a surgir rupturas entre las fuerzas de la naturaleza y los dioses, quedando estos sujetos al arbitrio de aquellas, los dioses adquieren pronto el aspecto de fiscales morales del quehacer humano, encargados de velar por el feliz cumplimiento de los preceptos culturales tenidos como de origen divino. Esta elevación moral tiende a proteger al ser humano: a) contra los peligros de la naturaleza y el destino, y b) contra los daños de la propia sociedad humana. La ulterior fusión de todos estos elementos en la única divinidad del monoteísmo, revela de mejor manera cierto “retroceso a los comienzos históricos de la idea de Dios” (Ibíd.: 2970), según la cual el ser humano entra, para con Dios, en relaciones que recuerdan las de un niño para con su padre. De esta manera, todo el revestimiento sagrado de las ideas religiosas adquieren, en criterio de Freud, el carácter de ilusiones indemostrables, en cuyo análisis ha de entenderse que las mismas emergen del humano impulso por la satisfacción de deseos, en provecho de lo cual las ideas religiosas tienden a prescindir de su relación con la realidad (Ibíd.: 2977). En ello radica la fuerza con que las ideas religiosas arraigan en la subjetividad del creyente, unido a ellas por fuertes lazos afectivos (Ibíd.: 2986).

Por nuestra parte rescatamos en apoyo al presente trabajo, la idea de que la institucionalidad religiosa, al prestar sus servicios al desarrollo cultural de cada pueblo, no puede menos que aparecer como instancia reguladora del deseo humano, y en cuya tarea acude a una serie de elementos significantes por los cuales el deseo carente de objeto, llega a ser orientado hacia aspiraciones culturalmente aceptables, como podemos ver en el caso de las altas aspiraciones a que es llamado el creyente en su filiación a la institucionalidad eclesiástica.

Finalmente, en *Moisés y la religión monoteísta*, uno de sus últimos trabajos, Freud (1997j) emprende una aplicación del psicoanálisis al problema de los orígenes del personaje Moisés en tanto que fundador del monoteísmo hebreo, y las conclusiones que de ello pueden seguirse para el análisis de las religiones monoteístas.

Freud determina que Moisés habría sido un egipcio de alto cargo, seguidor de una tendencia religiosa monoteísta proscrita por el sistema politeísta que a la sazón dominaba en Egipto. Este monoteísmo habría sido impulsado por el faraón Ikhnaton, de quién Moisés habría sido prosélito, y pretendía elevar a la categoría de dios único y omnipotente a Atón. La llegada al poder de posteriores faraones acabó por desechar dicho culto, con lo cual, Moisés, el egipcio, se vio desplazado junto con su credo. Esto habría redundado en que Moisés, proscrito también,

guiara a algunas de las tribus judías radicadas en tierras egipcias, a la conformación de un nuevo pueblo cuya base consistía el sistema religioso monoteísta cuyo precursor fue Ikhnaton.

La aplicación de varias de las tesis psicoanalíticas que ya hemos reseñado más arriba, permite a Freud arribar a conclusiones como las siguientes: siguiendo las ideas expuestas en *Tótem y tabú*, el monoteísmo implantado por Moisés correspondería al retorno de un pasado reprimido en la historia de la civilización, según el cual, en los orígenes mismos de la humanidad, en la horda primitiva se cometió parricidio, tras el que, la figura odiada y amada del padre primitivo habría sido elevada a la categoría, primero, de un tótem y más adelante, a la de un dios tal cual se puede ver representado en el dios hebreo Yahvé. Este pasado reprimido habría encontrado un terreno bien abonado para su florecimiento en el monoteísmo dado por Moisés al pueblo judío.

Por otra parte, Moisés mismo habría ocupado, en relación al pueblo que lideró, el lugar de aquél padre primitivo, por lo cual, barrunta Freud, él mismo habría sido asesinado por su pueblo en un episodio que evoca a las claras el acontecimiento vivido en la horda primordial. Esto habría coadyuvado, en virtud del posterior sentimiento de culpa padecido por el pueblo, a que se asentara definitivamente el monoteísmo como sistema religioso del pueblo hebreo, y que se identificara el carácter de Moisés con los atributos de Yahvé, siendo éste, por lo tanto, un sustituto simbólico del padre primitivo asesinado. Todo ello permite a nuestro autor mencionar que: "Aceptamos, pues, que el gran hombre influye de doble manera sobre sus semejantes: merced a su personalidad y por medio de la idea que sustenta. Esta idea bien puede acentuar un antiguo deseo de las masas, o señalarles una nueva orientación de sus deseos, o bien cautivarlas aún en otra forma" (Ibíd.: 3306-3307); para agregar más adelante: "La psicología del individuo nos ha enseñado de dónde procede esta necesidad de las masas. Se trata de la añoranza del padre, que cada uno de nosotros alimenta desde su niñez; del anhelo del mismo padre que el héroe de la leyenda se jacta de haber superado. Y ahora advertimos quizá que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre no son sino rasgos paternos, que la esencia del gran hombre, infructuosamente buscada por nosotros, reside precisamente en esta similitud" (Ibíd.: 3307).

3.3. Síntesis

Como hemos podido ver, el tratamiento freudiano del análisis del campo religioso, nos demuestra que los elementos del mismo son considerados desde su carácter simbólico.

Este carácter simbólico de lo religioso indicaría que las producciones semióticas por las cuales está constituido son susceptibles de una lectura que inquiere por cierto contenido latente, expresado en las condiciones de un "discurso" (ampliamente entendido, como discurrir de elementos significantes) cuya característica particular es la de estructurarse como un discurso religioso. Por ello, tal como hemos indicado más arriba, constatamos que la posibilidad del análisis del campo religioso que podemos emprender desde el psicoanálisis, nos pone sobre la pista de un contenido latente que fluye entre el material manifiesto, como expresión de un lenguaje cuyo sentido puede seguirse desde las hipótesis brindadas por el estudio de la subjetividad humana. Así, el psicoanálisis nos permite acceder al estudio de lo religioso considerando una dinámica estructural latente en el discurso religioso.

Una de las ideas básicas que rescatamos de las enseñanzas freudianas es, por lo tanto, de repercusiones metodológicas: el discurso manifiesto de los acontecimientos religiosos habla no solo de la manera en que, institucionalmente, quedan definidos elementos de carácter doctrinal, sino que entre ellos, es posible sondear aspectos propios de la dinámica subjetiva en la cual está fundada la institucionalidad de lo religioso. Desde nuestro punto de vista, en atención a esta idea, podemos plantear que lo religioso, pues, en cuanto institución cultural, implica un forma determinada de estructuración del deseo.

Otra idea fundamental para nuestro trabajo hallada en los planteamientos freudianos es, precisamente, atender que tal estructuración institucional del deseo toma la forma de una estructura de parentesco, pues ella queda levantada sobre la dinámica primordial de lo edípico. En efecto, el campo edípico, estructuralmente entendido nos habla sobre una trama de relaciones urdida en torno a la dinámica del deseo, que es una dinámica de la falta signada por la función significante fálica. Según esto, la hipótesis de la horda primitiva es susceptible de una lectura en la que el lugar del padre primordial, retorna (el retorno de lo reprimido freudiano) en las instituciones culturales por medio de una metáfora paterna. Esto relativiza el análisis de las instituciones, pues nos previene contra la designación, con cierto absolutismo ontológico, del lugar paterno a figuras explícitamente patristicas. El reconocimiento del lugar de esta metáfora solo podrá darse tras el análisis de la manera en que sincrónicamente está estructurado en determinado espacio institucional, el parentesco sobre el cual dicha institución se erige.

Finalmente, los procesos identificatorios indicados por Freud en sus estudios, según los cuales, al interior de "masas artificiales" como la Iglesia los sujetos quedan situados posicionalmente dentro de la estructura respecto a los otros con los cuales comparten rasgos

comunes, y al Jefe ubicado en el lugar de una autoridad paterna sustitutiva, nos hablan del carácter alienado del yo estructurado por “lazos libidinosos” al interior de dichas instituciones.

Estas tres ideas nos facultan para sostener desde ya que, en nuestra aproximación a la identidad religiosa, desde el enfoque provisto por el psicoanálisis, hemos de prestar atención: a) al carácter simbólico de los materiales susceptibles de análisis en el estudio de los elementos constitutivos de la institucionalidad religiosa, b) a la estructura de parentesco que articula de determinada manera el deseo de los sujetos implicados en ella, y c) a la manera en que en la relación alienada con los otros la estructuración del yo quedaría definida, como presumimos, en cuanto una modalidad de goce institucionalizada.

Pasemos ahora con las ideas provistas por los estudios freudianos, a definir en mejores términos la propuesta de nuestro modelo teórico.

4. El modelo local sincrónico para el estudio psicocultural de la identidad religiosa

Volvamos sobre una idea pergeñada en el capítulo anterior: característico del estructuralismo es el reconocimiento de un tercer orden, el orden de lo simbólico. Las implicaciones que este criterio tiene para la aproximación a los objetos estudiados no son pocas, pues sitúa de entrada lo cultural como un tema circundado eminentemente por lo lingüístico. Ahora bien, el reconocimiento de lo simbólico no supone que todo estudio en el cual se invoque la palabra “símbolo” sea estructuralista. Además de ello, se debe apelar a otros criterios típicos de un enfoque estructural. Tres preguntas son inevitables en este punto: a) ¿de qué manera se entiende lo cultural aquí?; b) ¿de qué habla el discurso especializado al cual hemos invocado como eje de nuestro trabajo, la Psicología?; y finalmente c) ¿cómo se puede, también, a partir de ello, concebir desde un modelo que hemos venido llamando *local sincrónico para el estudio psicocultural*, al objeto de estudio identidad religiosa?

4.1. La cultura y la institucionalidad religiosa como expresiones de orden simbólico

Entre diversos autores revisados, los conceptos de cultura empleados enfatizan el carácter específicamente humano y significativo toda vez que simbólico de la misma. Así por ejemplo con autores como Cuevas (1995), Malina (1995), Corbí (1996) y Kottak (1997) se puede plantear que la cultura es un sistema simbólico, programático y socialmente organizado y especializado a partir del cual los seres humanos se relacionan con su medio y consigo mismos; sistema que llena de sentido tales relaciones posibilitando el advenimiento de “mundos significativos”. La cultura,

entonces, implica interacciones a partir de lo simbólico como matriz dadora de sentido. Es decir, la cultura pretende llenar de significado la experiencia humana³⁶.

Desde ahí podemos entender la cultura como la manera en que, incluso filogenéticamente, la especie humana se relaciona con lo natural desde su propia "naturaleza cultural", no restringiéndose a la pura naturaleza de las cosas, al puro acaecer de lo Real en nuestros términos, sino dotándolas de sentidos-significantes que posibilitan al ser humano vivir en determinado entorno y relacionarse con y en él, siendo, por decirlo así, la "forma concreta de ser" propia del ser humano (Corbí, 1996).

Podemos decir entonces que la cultura pretende dotar de sentido al mundo de lo natural, un mundo que al parecer, *per se* carece de sentido, haciéndolo significativo para el ser humano. Esto supondría que lo cultural permea con valores (relativos) las interacciones diferenciadas de los humanos entre sí y con el mundo; puede tratarse, entonces, también de un fenómeno axiológico, en una de cuyas funciones simbólicas se comprende el establecimiento de valores asignados a los diferentes elementos que componen lo humano.

La cultura apunta pues a lo semántico: esto es, a la simbólica ligazón unificante e imaginaria de un mundo que tradicionalmente se ha entendido como el mundo de la naturaleza. Naturaleza cruda, por así decirlo. Ya es síntoma suyo el no ser considerada formando parte de la herencia puramente biológica del animal humano (Kottak, 1997: 17-30). Por lo tanto, la cultura puede entenderse preliminarmente como sistema de producción significativa que trata de restañar lo insoluble (amenazante, diríamos siguiendo a Freud) de la naturaleza para hacerlo advenir significativo al ser humano.

Pero desde nuestra particular posición debemos mirar con cierta cautela algunas de esas ideas, valiosas claro está para trabar discusión a partir de ellas.

La oposición de vieja data entre Naturaleza y Cultura sigue gozando de aceptación pese a sus poco precisos límites y quizá ya poco fructífero planteamiento (Cuevas, 1987), e incluso encuentra expresiones mediadoras cuando se plantea que lo cultural no se opone *sensu stricto* a lo natural en la experiencia humana: la naturaleza humana es cultural de por sí. Desde nuestro punto

³⁶ Experiencia humana en amplio sentido, pues: "Lo que esto significa es que la cultura es un sistema de símbolos que se refiere y abarca a personas, cosas y acontecimientos socialmente simbolizados. Simbolizar significa dotar a la gente, a las cosas y a los acontecimientos de significado y valor (sentimiento), haciéndolos de tal modo significativos que todos los miembros de un grupo determinado comparten entre ellos, aprecian y viven de ese significado de algún modo" (Malina, 1995: 26). Por nuestra parte al decir que la cultura "pretende llenar de significado" esa experiencia, queremos plantear que la plasticidad observable en los fenómenos culturales es indicativa del carácter de incompletud propio de las actividades humanas.

de vista tan clásica oposición merece ser reconfigurada. No se trata ya de que lo Natural se relacione en pura y simple contraposición con lo Cultural, sino de replantear la manera en que lo Natural y lo Cultural se conciben (o se pueden registrar) como elementos diferenciados de cuya síntesis no es que resulte, según el antropocentrismo humanista, el Ser Humano, sino, y quizá todo lo contrario, la ilusión de lo humano regida por un tercer orden que ha estado apareciendo como rémora de dificultosa apreciación: el orden simbólico. Para aclararnos al respecto, y siguiendo algunos planteamientos lacanianos, hemos de reconocer tres registros que nos permitirán acceder a nuestra particular comprensión de lo cultural.

Primero (y esto no implica una sucesión ordinal entre ellos), tenemos que el registro denominado como “lo Real” alude a lo que pudiéramos llamar la Naturaleza en su crudeza pura, sin solución de discontinuidad: puro y simple in-significante e in-significado acaecer³⁷. Ahora bien, si lo Real es el registro de lo irrepresentable, tal como menciona Grosz (1990: 34), ello lo sitúa en relación con lo imaginario y lo simbólico: es decir, remite a la posibilidad de la representación (Roudinesco y Plon, 1998: 513-514) y a la manera en que se establecen “fronteras” según un orden simbólico legal.

Lo Imaginario, en lo que toca a su vínculo con lo cultural, nos introduce en el mundo de las apariencias, del engaño (Laplanche y Pontalis, 1999: 190-191), de las visiones de mundo que, precisamente, tienden a la recreación de lo humano en términos de ideologías inclinadas a dar un sentido ilusorio al acaecer de las cosas y por ende, dedicarse a la constitución capciosa de una realidad que es siempre realidad para alguien. Así, la realidad imaginaria, que no es lo Real, antes que basarse en la diferencia, se basa en la semejanza de la que se sigue cierta (incierto) unidad del mundo (*umwelt*) (Roudinesco y Plon, 1998: 513). En términos de identidad, propiciaría la construcción de identidades según las cuales hay “nosotros” iguales y otros diferentes a “*mí mismo*”.

³⁷ Una mejor ilustración de esto nos la ofrece Grosz al referirse a la relación del niño recién nacido, producto bruto de lo Real, con lo Simbólico: “The child, in other words, is born into the order of the Real. The Real is the order preceding the ego and the organization of the drives. It is anatomical, ‘natural’ order (natural in the sense of resistance rather than positive substance), a pure plenitude or fullness. The Real cannot be experienced as such: it is capable of representation or conceptualization only through the reconstructive or inferential work of the imaginary and symbolic order. Lacan himself refers to the Real as ‘the lack of a lack’. It is what is ‘unassimilable’ in representation, the ‘impossible’. Our distance from the Real is the measure of our socio-psychical development. The Real has no boundaries, borders, division, or oppositions; it is a continuum of ‘raw materials’. The Real is not however the same as reality; reality is lived as and known through imaginary and symbolic representations” (Grosz, 1990: 34). A este respecto, lo Real, al igual que el noumenon kantiano, hemos de mirarlo no sin cierto escepticismo, pues, si se trata de algo inaprehensible: ¿cómo ha llegado a constituirse en un “orden” reconocido como tal? Quizá la respuesta hemos de buscarla menos en lo representativamente inasimilable, y más en el puro acaecer de las cosas. De ahí nuestro recurso a ese término.

Por otra parte, el orden de lo Simbólico es, como hemos visto, el orden *princeps* según la perspectiva estructuralista. Es el orden de las diferencias y las oposiciones estructurantes de la cultura (y en esto se ve su distancia respecto a la *umwelt* imaginaria y respecto a la cruda ilimitación de lo Real). Esta consideración daba licencia a un autor como Lévi-Strauss para decir que “Toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos, de entre los cuales figuran en primer plano el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión” (citado por Laplanche y Pontalis, 1999: 405). Se trata del orden de la Ley que pone en lugar los elementos en su interior; y que por ello preexiste a los sujetos que quedan inscritos dentro suyo. Si en lo Real la falta queda como una falta de falta, y en lo Imaginario la falta es presencia imaginada, en lo Simbólico es donde, según la Ley, la falta queda inscrita como tal y simbolizada, en términos de Lacan, por un significante estructural: el falo.

Creemos necesaria para la inteligencia de este punto la siguiente nota aclaratoria tomada del propio Lacan, quien nos dice, al hablar sobre el carácter sustituible del significante, que:

“Esta somera evocación de la naturaleza del significante está destinada a que podamos asir la función predominante del falo en la economía del sujeto. Y en primer lugar, ¿por qué hablar de falo y no de pene? Es que no se trata de una forma o de una imagen o de una fantasía, sino de un significante, el significante del deseo. En la antigüedad griega, no se lo representa como un órgano, sino como una insignia; **es el objeto significativo último, que aparece cuando todos los velos son corridos y todo lo que se relaciona con él es objeto de amputaciones, de prohibiciones** (...). El falo representa la intrusión del impulso vital como tal, lo que no puede entrar en el área del significante sin ser tachado, es decir, recubierto por la castración” (Lacan, 1979: 112; énfasis nuestro).

En otras palabras, El orden Simbólico nos pone propiamente sobre la pista de lo estructural en cuanto este remite al orden del lenguaje con sus reglas, lugares ocupados, diferencias y un cuadro vacío que en nuestro caso podemos ir llamando desde ya como **significante en función fálica**, significante que, en el caso de la institucionalidad religiosa, hemos reconocido en la “Revelación”, Revelación vedada y solo asequible por medio de toda la parafernalia simbólica de la doctrina religiosa.

A partir de estos tres registros, nos parece, hemos dejado de inmiscuirnos en la discusión por la dicotomía Naturaleza-Cultura; tampoco nos entretenemos en la posición intermedia que

pretende una "naturaleza cultural humana", para pasar a ver en lo cultural la Ley simbólica que intenta trasponer lo Real en Simbólico, constituyendo, luego, ella misma la "naturaleza", nunca oponiéndosele, y sosteniendo más bien la alienación del capcioso sujeto imaginario en el lenguaje.

Las instituciones culturales, la religión entre ellas, están montadas sobre el registro de lo simbólico. Por lo tanto en ellas hemos de preguntar por una estructura: hemos de preguntar por las relaciones que entre los elementos en su interior regulan lo subjetivo: hemos de preguntar, pues, por cómo está estructurada simbólicamente la identidad en cuanto diferencia.

Pero hay algo que podría entorpecer nuestro paso a través de este camino teórico: si estamos hablando de una estructura cuando nos referimos a la institucionalidad religiosa, y, como hemos visto antes, en lo estructural habrá siempre un elemento neutro respecto al cual se localizan las posiciones (es decir, un elemento que está en función fálica) resulta insoslayable preguntar ¿qué es lo que en ella circula en calidad de elemento neutro organizador de series? Para ello, discurriremos modificando a propósito algunos conceptos que tomamos prestados del psicoanálisis.

Siguiendo algunas indicaciones psicoanalíticas, como pudimos ver arriba con Freud, nos proveemos de una intuición básica para nuestro propósito: lo edípico. Siendo antes que un complejo intrasubjetivo imaginario, lo edípico corresponde a un drama estructurante primordial que se puede tener como modelo para la comprensión de las estructuras institucionales. De todas maneras, el drama edípico se monta sobre un escenario fundamental en el campo de la institucionalidad cultural: lo familiar. El psicoanálisis ha contribuido en la delimitación de los principales rasgos que componen lo edípico en cuanto estructura. Para efectos de su aplicación al estudio de las instituciones culturales en las cuales el empleo de un término como "edípico" parece poco justificado o encaminado a despertar suspicacias, no tenemos objeción en hablar de lo edípico como situación estructurante del parentesco institucional. Y esto se puede aplicar al estudio de la institucionalidad religiosa de manera especial. Ya de por sí encontramos dentro suyo una serie de sujetos localizados bajo significantes como "Padre", "Madre", "Hermano", "Hermana", "Hija" o "Hijo". El listado de parentescos simbólicos podría continuar con muchas de las diferentes designaciones otorgadas a lo divino³⁸. Esta primera intuición nos sitúa respecto a la estructura de la que estamos hablando cuando nos referimos a la institucionalidad religiosa.

³⁸ A este respecto, el lector puede consultar a Boff (1979), trabajo donde el significante "Dios" es metaforizado a través de otros tales como "Padre", "Madre" y, en el caso del "Dios" encarnado, "Hijo".

Característico también de una perspectiva estructural es la diferencia que se establece entre los elementos que componen el campo que está siendo observado en cuanto estructural. Dicha diferencia se basa, tal como dejamos insinuado en el capítulo anterior mientras seguíamos a Deleuze (1983), en virtud no de las cualidades de los elementos, pues ningún elemento en la estructura posee en sí la diferencia sino en relación a los otros. Se basa más bien en la circulación, conformadora de series, de un elemento neutro por el cual todos los demás elementos quedan en relación respecto a él y entre sí. Con Lacan ese elemento en la cadena significativa es el falo. Pero, ¿cuál es el “falo” en la estructura institucional religiosa?. Las apariencias podrían llamarnos al engaño en este punto y conducirnos a pensar que, indudablemente, ese elemento fálico es “Dios”, el “Espíritu” u “objeto supuesto trascendente” como se le llama en otros lugares (Tapia, 2004: 10-11). En nuestro criterio, todos ellos, siendo o no lo mismo, descansan sobre una identificación imaginaria que los hace más bien sujetos sujetados dentro de la estructura y por ende, elementos estructuralmente relativos. En nuestro criterio, y esta es la segunda inferencia que sostiene nuestra perspectiva cuando preguntamos por el elemento que circula definiendo posiciones en la estructura, el elemento neutro que funciona fálicamente en la institucionalidad religiosa católica, y es así por lo menos en las culturas cristianas, viene designado bajo el **significante Revelación**.

Se puede constatar la primacía de éste cuando percibimos que, incluso en el discurso de la Teología Escolástica principalmente, vigente hoy por hoy en el cristianismo occidental, el mismo significante “Dios” está situado respecto a otros (como “ser humano”, “mundo”, “los santos” y todo el orden que se instaura entre ellos en el campo de lo religioso) a partir de su lugar respecto a la Revelación³⁹. El reconocimiento de la Revelación es lo que pone en juego a los diferentes actores que quedan inscritos dentro de la estructura religiosa. Este reconocimiento permite a los sujetos relacionarse entre sí e identificarse dentro de la estructura religiosa ya sea, ilusionados con la posesión de tal Revelación, aceptando que no se la tiene pero que se la quiere, o atendiendo que la Revelación es tenida por “Dios”. Este es el sentido que en nuestro criterio puede seguirse de la frase tantas veces invocada en círculos creyentes, atribuida a María de Nazaret: “...He aquí la esclava del Señor; hágase en mí **según tú palabra...**” (Lucas 1,38; en: Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975: 1458; énfasis nuestro). Esta frase, estructuralmente vista, no es otra

³⁹ Esta herencia medieval de nuestra cultura entiende “... el pensamiento como materia que había que transmitir. En la cumbre, Dios, que se expresa en los libros revelados (...). De Dios, la revelación pasa jerárquicamente a los ángeles, después a los hombres; entre los hombres, los apóstoles y los profetas están en lo más alto; después los padres de la Iglesia, luego el doctor, o profesor, que enseña a los estudiantes la verdad” (Vilanova, 1989: 526).

cosa que el reconocimiento del lugar del Padre en virtud de la posesión de la Revelación (de su uso podríamos decir) que ostenta el ángel Gabriel y que, en la situación de la Anunciación, justamente anuncia el lugar de al menos cinco actores: el Señor (Dios), Gabriel el heraldo, María la esclava, José el esposo y Jesús el fruto encarnado de la Revelación.

Pero dejando a un lado problemas exegéticos que quizá nos distraen de nuestro objeto, aquí lo importante resulta de plantear que el significante Revelación es, para efectos del estudio estructural de la institucionalidad religiosa católica, el elemento neutro en torno al cual podemos iniciar el análisis del lenguaje en el cual quedan estructurados los lugares al interior del campo religioso.

Recordemos también que, como dijimos más arriba, lo religioso aparece marcado por una dimensión axiológica. En el caso particularmente cristiano católico, este aspecto se estaría condensando en el significante Revelación; significante que circula a través de la estructura institucional marcando una falta y definiendo las posiciones institucionales. Así, para efectos de esta investigación, el abordaje de lo religioso católico por la Psicología, puede intervenir en el reconocimiento de que el significante Revelación, en cuanto significante en función fálica en la institucionalidad religiosa, marca estructuralmente la inscripción de los sujetos: los ubica en un contexto simbólico que define sus valores y, consecuentemente, tiende pasajes hacia la comprensión de lo identitario como estructurado en el lenguaje, según una estructura de parentesco, configurándose así la identidad como cierta modalidad del goce que puede seguirse en el discurso institucionalizado.

4.2. La identidad estructurada en el lenguaje

Uno de los principales golpes de timón dados por Lacan en la reorientación de lo psicoanalítico, fue la aplicación del estructuralismo lingüístico, en la línea cimentada por Saussure, al campo de estudio pertinente al Psicoanálisis. Esto queda patente cuando nuestro autor formula la tesis del “inconsciente estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1990: 473-509), lo cual implica que lo inconsciente no podía estudiarse sin tener en consideración el orden simbólico; orden preconizado por el estructuralismo francés como el orden fundamental.

Para efectos nuestros, la principal consecuencia derivada de ello es atender como lugar preeminente para el estudio de la identidad religiosa el campo del lenguaje. Además, en términos metodológicos, supone el recurso a las producciones discursivas: dicho sea, es el discurso el lugar del dato sobre la identidad.

Las formaciones del inconsciente de las que se ocupa Lacan (1979), sueños, chistes y errores del habla, son vistos a partir de la matriz analítica ofrecida, por una parte, por las tesis freudianas; y, por otra, por la revisión de los aportes que sentaron Saussure y Jakobson para el análisis estructuralista de la lengua, entendiendo desde ambas posiciones que en el discurso asoma siempre el discurso del Otro cuyo código el sujeto ha perdido. Así "... se perfila la intuición de que un discurso siempre dice mucho más de lo que pretende decir, comenzando por el hecho de que puede significar algo totalmente distinto de lo que se encuentra inmediatamente enunciado" (Dor, 1986: 23).

De esta manera, la línea lacaniana subvierte la relación significado-significante planteada por la lingüística saussuriana en donde el predominio en la formación del signo lingüístico se le otorgaba al significado sobre el significante. Dicha subversión, que no solo atañe al otorgamiento del predominio al significante sobre el significado, conlleva mayores consecuencias epistémicas para el análisis de lo lingüístico: plantea, de entrada, que al ser el significante el componente principal del signo lingüístico, el significado se desplaza a través de la cadena significante del discurso. Esto descentra no solo el elemento significativo del enunciado, sino que descentra al sujeto como productor de un discurso del cual es él más bien producto. Las raíces de esta tesis hemos de seguirlas del planteamiento típicamente psicoanalítico referente a una estructura con características de estructura fundante (por que ella remite a la escisión del sujeto que deja de ser productor del lenguaje y más bien sujeto del lenguaje): lo edípico.

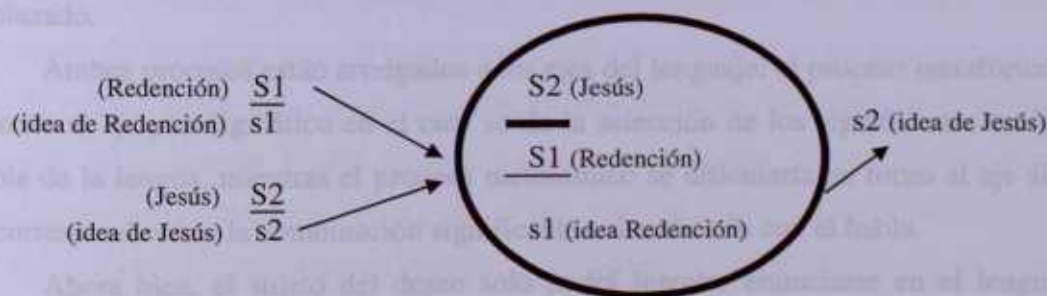
En el siguiente apartado nos detendremos con mayor detalle en esto. Por ahora, adelantaremos que lo edípico supone el advenimiento del sujeto al lenguaje por tres tiempos: un primer tiempo en el que el sujeto se identifica a sí mismo como colmando el deseo del otro (la madre en este caso); en términos significantes, él mismo está situado como siendo el falo, donde el falo es significante que inscribe en el lenguaje la falta que es la falta del Otro. Esto indica que el sujeto, al identificarse según el registro imaginario al falo, pretende colmar narcisistamente la falta del otro (materno). En el segundo tiempo, se produce la intrusión paterna castradora, según la cual, al sujeto le es prohibida su identificación con el objeto del deseo materno. Esto lo sitúa en el cuestionamiento de su identificación fálica y lo pone en el advenimiento de una rivalidad imaginaria con respecto al padre. Pero al mismo tiempo, esta intrusión paterna priva a la madre de la identificación que ella misma ha hecho del hijo con el falo. Para entonces, "Lo que se pone en juego en esta rivalidad imaginaria incluye en realidad un desplazamiento del objeto fálico que lleva al niño a encontrar la *ley del padre*" (Ibíd.: 98; cursivas del autor). Esta Ley implicará, así, el

sometimiento del deseo a la ley del deseo del Otro. Y en el tercer momento, una vez instaurada la Ley paterna, que es una Ley simbólica, el sujeto accede al juego de las identificaciones en torno al significante fálico que ya no es él: la madre que no tiene el falo lo desea en quien lo posee, y el niño lo codicia ahí donde se encuentra, operándose el desplazamiento del significante fálico hacia lo que en terminología lacaniana se llamará la metáfora paterna o Nombre del Padre.

Este tercer tiempo introduce plenamente, en virtud de la castración de la que ha sido objeto el sujeto otrora identificado al falo, en lo simbólico. En adelante, la escisión padecida por el sujeto será vivida por su parte como una encrucijada por la búsqueda de su ser (que, recordemos, en el primer tiempo era "ser el falo para el otro") ahora en las sinuosas corrientes de la cadena significativa. Dicha cadena quedará marcada por el acceso del sujeto al deseo del deseo del Otro: en otras palabras, el código de su discurso, quedará situado en el lugar del deseo del Otro.

El sujeto del inconsciente, que es sujeto del deseo, es identificado aquí como un sujeto del enunciado cuyo significado se desliza irremediabilmente por el "desfiladero" de la cadena significativa. Ese deslizamiento puede verse en torno a los dos procesos que con Lacan serán básicos para las formaciones del inconsciente: **la metáfora y la metonimia**.

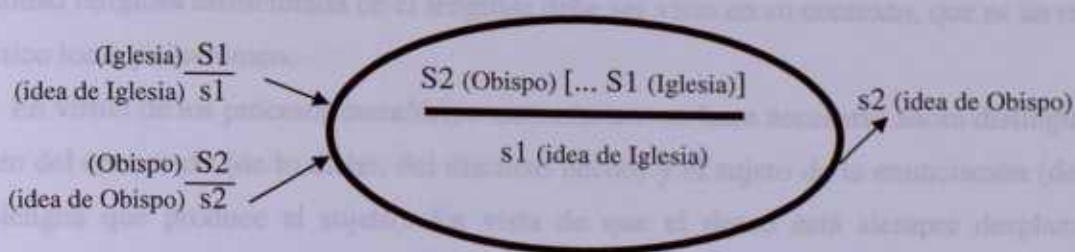
Si, como hemos indicado más arriba, el discurso siempre dice mucho más de lo que pretende decir, esto se comprende por su característica particular de estructura metafórica y metonímica. La metáfora, tal como indica Dor (1986: 54-58) implica la suplantación de un significante por otro en un proceso en el que, como podemos ver en el siguiente ejemplo,



S1 y s1 habiendo constituido un signo lingüístico "estable" en virtud de la unión significante (S) significado (s), el proceso metafórico ha operado una condensación en la cual ahora S2 pasa sobre la barra para constituirse como significante que suplanta todo él el signo S1-s1, mientras que s2 queda fuera del proceso metafórico. En el ejemplo que presentamos, vemos una

ilustración de cómo discursivamente podría el significante “Jesús” llegar a condensar en él lo concerniente a la “Redención”.

El proceso metonímico (Ibíd.: 58-62) implica por otra parte, el desplazamiento de un significante hacia otro por su relación de contigüidad. Uno de los casos de metonimia es aquel donde un significante particular asume el lugar de un significante más general respecto al cual se encuentra en relación de contigüidad; sea, por ejemplo,



donde vemos cómo S2 se instala desplazando a S1 por la relación de contigüidad que mantienen entre sí, siendo S2 un significante particular con respecto a S1 que sería más general. En esta operación el desplazamiento del valor es claro en cuanto S2 llega a ser metonimia de la parte por el todo quedando anudado a un significado que correspondía originariamente a S1. Esto indica, como suele ser común en los discursos de las autoridades eclesiásticas, el desplazamiento del lugar del significante “Iglesia” por el lugar del significante “Obispo”, para la instauración en la formación discursiva de una autoridad que siendo particular se erige totalizante desde su valor desplazado.

Ambos procesos están arraigados a los ejes del lenguaje: el proceso metafórico, articulado en torno al eje paradigmático en el cual se da la selección de los significantes en la dimensión propia de la lengua, mientras el proceso metonímico se articularía en torno al eje sintagmático, eje correspondiente a la combinación significativa coincidiendo con el habla.

Ahora bien, el sujeto del deseo solo podrá intentar enunciarse en el lenguaje, lo cual implica su alienación en él. Por ello insistimos en que la identidad aparece estructurada en el lenguaje como formación de un “Yo” que no cesa de decirse estando descentrado de su lugar como productor del discurso, siendo más bien producto del discurso; esto es, de la cadena significante donde queda situado por entre los procesos metafóricos y metonímicos.

Otro aspecto que hemos de tener en cuenta a la hora de plantear la identidad religiosa como estructurada en el lenguaje, es que dicho lenguaje está articulado como un lenguaje

institucional. Es decir, corresponde con ejes lingüísticos institucionales donde hay una serie de significantes convencionales que permiten luego ser llevados en el habla al eje de la combinación. Por ambos aspectos es que queda mucho más claramente establecido que los signos solo adquieren su valor en relación a otros signos (lo que Saussure llamaba el valor del signo). Nunca son portadores de un valor propio. De ahí que el Yo del discurso que trata de dar cuenta de la identidad del sujeto solo pueda entenderse desde el contexto significante en que está inscrito. A esto lo habíamos llamado más arriba **principio de inmanencia**, principio según el cual, el Yo de la identidad religiosa estructurada en el lenguaje debe ser visto en su contexto, que es un contexto lingüístico local y sincrónico.

En virtud de los procesos metafórico-metonímicos se hace necesario ahora distinguir entre el sujeto del enunciado (de lo dicho, del discurso hecho) y el sujeto de la enunciación (del decir, de la lengua que produce al sujeto). En vista de que el deseo está siempre desplazado, su desplazamiento se da en el lenguaje. Ello indica que el enunciado es lugar de la posibilidad de enunciación del deseo en razón de lo inconsciente que lo produce, es decir, el proceso de la enunciación. De este modo, cuando el sujeto se presenta en el enunciado bajo la apariencia de la identidad, lo hace solo en calidad de sujeto del enunciado que, por así decirlo, se dice a medias en la cadena significante, pues “El inconsciente aparece entonces en el *decir*, mientras que en lo *dicho* la verdad del sujeto se pierde y sólo aparece con la máscara del sujeto del enunciado; para hacerse oír no le queda otra salida más que decirse a medias” (Ibíd.: 136; cursivas del autor).

¿Qué podemos sacar en limpio hasta aquí? Hemos dicho que la identidad religiosa está estructurada en el lenguaje; la identidad, por lo tanto, nos lleva sobre la pista de los procesos de producción de un discurso en el que asoma a medias el deseo de un sujeto que está escindido entre la verdad de su deseo y su aparición en el enunciado. Se trata, por lo tanto, de un “Yo religioso” cuya ausente verdad aparece dadas las vicisitudes que en el lenguaje operan los procesos para el ocultamiento de algo que es del orden de lo inconsciente. El carácter religioso de un “Yo” como éste, viene marcado por las condiciones de producción de un discurso inscrito en un lenguaje institucional, a través del cual el sujeto queda alienado en la posibilidad efectiva de su enunciado. La identidad religiosa, en este sentido, aparece cual enunciado de un “Yo” dentro de un lenguaje religioso institucional que circunda la posibilidad de decir del sujeto que habla pero que queda desconocido de sí.

Si en el orden simbólico es donde se trata de suturar la falta que inaugura el deseo, la tesis lacaniana dice que es el falo el significante que sostiene la ilusión de completud. Pero, ¿se ha de

esperar hallar por esto en el discurso de los sujetos siempre alusiones a la palabra "falo"? El significante fálico antes que una palabra, designa en este contexto la función que puede asumir, en determinados discursos, un núcleo de significantes en los cuales se sostiene el resto del discurso; habla, pues de la metáfora paterna, en cuanto sutura simbólica que sostendría desde la castración cierta modalidad de goce, a partir de una ilusión de completud jugada en lo imaginario.

En términos de la dinámica institucional religiosa católica, ya hemos mencionado que es el significante Revelación aquél que se encuentra en una función fálica preponderante, pues es en él donde se sostendría la ilusión de cierta completud identitaria institucional. La Revelación justifica por completo la existencia de un "Yo religioso"⁴⁰.

Todo esto nos conduce a inquirir por la estructura institucional en que hemos situado el lenguaje donde aparece inscrito el "Yo religioso" del que venimos hablando. Dirijámonos, pues, hacia allá.

4.3. La identidad en cuanto lugar estructurado en el parentesco institucional

La hipótesis según la cual entendemos que lo institucional corresponde con una estructura de parentesco, se basa en lo edípico lacaniano.

En efecto, nuestra primera consideración con respecto a lo edípico, consiste en advertir que éste, antes que un complejo esencial que le sucede a alguien, indica más bien un escenario estructurante con tres papeles diferenciados según la posición de cada uno con respecto al significante fálico. Por otra parte, el que comúnmente se lo observe a partir de los avatares propios de una metáfora familiar, en donde aparecen involucrados, al menos, un hijo, una madre y un padre, habla de que en cuanto estructura, el edipo encarna en instituciones culturales, una de las cuales, quizá la institución cultural fundante, es la familia.

⁴⁰ A estas alturas de nuestro trabajo, ya estamos en mejor condición para comprender con propiedad el aspecto relevante que tiene para la existencia de la Iglesia Católica el significante "Revelación". En el Catecismo podemos leer: "El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar" (Catecismo de la Iglesia Católica, 1992: 19; n° 27). Este apartado sitúa al "hombre" como deseoso de "Dios"; es decir, lo inscribe como "hombre religioso". Pero, si bien esto no justifica enteramente la erección de lo eclesiástico, es la "Revelación" la que pone a ese "hombre religioso" en el registro simbólico propio de la Iglesia: "Mediante la razón natural, el hombre puede conocer a Dios con certeza a partir de sus obras. Pero existe otro orden de conocimiento que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas, el de la Revelación divina (...). Por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da al hombre. Lo hace revelando su misterio, su designio benevolente que estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres. Revela plenamente su designio enviando a su Hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, y al Espíritu Santo" (Ibíd.: 24; n° 50). De esta Revelación se sigue un proceso de desplazamiento significativo que lleva hasta el surgimiento de la Iglesia como lugar en que se ha de buscar dicha Revelación. De esa manera, se opera un proceso según el cual el "hombre religioso" solo lo es en virtud de su lugar con respecto a la "Revelación" y en relación a la "Iglesia".

Atendiendo esto no vemos dificultades en su traslado a otras instituciones culturales para los efectos analíticos que se han de operar sobre las mismas. Sin embargo, ¿cómo entender aquí lo edípico de manera tal que nos permita operar dicho traslado? Podemos referirnos al menos a dos versiones del drama estructural.

Siguiendo los señalamientos de Bleichmar (1997), hay una versión esencialista según la cual se entiende lo edípico como “complejo”. Y en cuanto “complejo”, lo edípico presupondría al sujeto como poseedor de una naturaleza, de una propiedad sexual intrínseca proclive al enamoramiento con la madre. Así, el hijo tiene en sí un complejo, una cualidad suya la cual consiste en contenidos ideológicos inconscientes cargados afectivamente, que influirían en sus reacciones ante ciertos estímulos. Hay, pues, en este modelo, un complejo preexistente a toda relación del sujeto y al cual se asocia cualquier estímulo contingente: suma de “complejo” y estímulo que resulta en un determinado efecto (síntomas, sueños, lapsus). Se trata, por lo tanto, de una visión lineal y mecanicista.

Por ejemplo, en una situación patológica, esta versión del modelo establece una causalidad lineal cuando plantea que hay de antemano un núcleo de experiencias libidinales infantiles determinantes, desencadenadas *a posteriori* por la acción de un acontecimiento, redundando ello en una formación sintomática. Esto habla de un modelo en el que lo previo constituye a lo posterior en significativo (Ibíd.: 9-12)⁴¹.

La otra perspectiva para mirar lo edípico, perspectiva a la cual adherimos aquí, nos la ofrecería un enfoque estructuralista del mismo. En este se comprende al sujeto solo a partir de su relación con los otros respecto a los cuales queda ubicado en cierta posición dentro de una estructura relacional. El sujeto aquí no tiene ninguna sexualidad constituida, no hay en él ninguna “inclinación natural”; sino que su deseo se organiza dentro de dicha estructura.

El cambio de enfoque es notable: al no entenderse al sujeto como portador de una sexualidad predeterminada que lo inclina a la erotización de sus relaciones con lo materno y, por consiguiente, a rivalizar con lo paterno de manera mecánica, el sujeto será comprendido como quedando situado en una estructura de relaciones primordiales en la que intervienen,

⁴¹ Bleichmar explica esto por medio de la siguiente metáfora: “... toda esta caracterización del Complejo de Edipo aparece centrada en el análisis de lo que le pasa al chico. Es un existente que en función de sus pulsiones se orienta de determinada manera frente a sus padres. Más aún, si tuviéramos que elegir una metáfora o algún modelo que permitiera visualizar esto podríamos decir que en esta concepción el chico es el equivalente a un imán dentro de un campo magnético; el imán ya tiene propiedades de por sí, independientemente del campo magnético y en función de éste se orienta, entra en determinada relación con el campo magnético, pero sus propiedades preexisten al campo, a tal punto que se orienta de acuerdo a cómo estén previamente constituidos sus polos” (Bleichmar, 1997: 12-13).

básicamente, los lugares desde los cuales los otros se relacionan con él, constituyéndose, todos ellos, como “entidades” en el mismo proceso de dicha interrelación (Ibíd.: 14). Como menciona Bleichmar, “... no hay un sujeto que preexista a la relación con los padres. Es en el contacto con esos padres, movido por su sexualidad y por su odio a sus padres que el sujeto se estructura de una manera determinada” (Ibíd.: 16)⁴².

Así, siguiendo además lo indicado por Dor (1986), en esta visión estructural se renuncia a cualquier descripción de la naturaleza de los objetos que pretenda dar cuenta de sus “calidades y propiedades” específicas, es decir, de su “esencia”, importando más bien el considerar las relaciones “aparentemente disimuladas” que existen entre los elementos de la estructura. Las leyes que ordenan la estructura, “Son solo leyes que se establecen entre los objetos o entre sus elementos y que pueden poner en evidencia propiedades de cierto orden. Estas propiedades específicas contribuyen de ese modo a determinar una *estructura* particular con respecto al conjunto de los objetos o de los elementos considerados” (Dor, 1986: 30; cursivas del autor). Entonces, hemos de distinguir que la aproximación al estudio de la identidad pasa por dos lugares: el indicado por una estructura inconsciente referida a la dinámica del deseo, y el indicado por la forma en que esta estructura se juega en el lenguaje, cuyo alcance es posible a través del discurso.

Todo esto llama nuestra atención sobre el orden simbólico que estructura institucionalmente los lugares ocupados por los sujetos al interior de una situación, en nuestro caso la institucionalidad religiosa católica, que es estructurante en torno al significante Revelación, cuestionando, así, la preexistencia natural de cualquier pretendido “Yo religioso” que no es sino un lugar dentro de una institución que, en cuanto cultural, ordena el deseo según las coordenadas de un parentesco institucional. En efecto, el ostentar títulos como el de “Padre”, “Madre”, “Hermana” o “Joven” dentro de la institucionalidad religiosa católica, habla antes que de propiedades inherentes a sus portadores, de los lugares ocupados en relación al significante Revelación por cada sujeto dentro de la estructura institucional; lugares regidos, entonces, por un

⁴² Ilustrativo de este enfoque resulta el siguiente párrafo de Lacan: “... el comportamiento individual del hombre lleva la impronta de cierto número de relaciones psíquicas típicas en las que se expresa una determinada estructura social; cuando menos, la *constelación* que dentro de esta estructura domina de modo más especial los primeros años de la infancia. (...) Esas relaciones psíquicas fundamentales se han revelado a la experiencia, y la doctrina las ha definido con el término de *complejos*. (...) Por la vía del *complejo* se instauran en el psiquismo las imágenes que informan las unidades más vastas del comportamiento, imágenes con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar, actor único, el drama de sus conflictos” (Lacan, 1990a: 82-83; cursivas del autor). Vemos aquí una buena vía para plantear que esa estructura social expresada en las relaciones psíquicas típicas (el edipo), introduce al sujeto en una dinámica que lo configura (al identificarse éste en determinado lugar) según la lógica de un campo preexistente a él: el deseo. Esto permite plantear la participación que en esa estructuración tendrán, también en cuanto sujetos del deseo, la madre y el padre, con lo cual el drama del que habla Lacan, es un drama con diversos papeles para un solo actor; drama escenificado en el teatro de las *imago*s.

orden simbólico (instaurador de lo edípico y por ende de un parentesco), que funciona desde un lenguaje que es el lenguaje de una institución religiosa. Vale señalar que en esa estructura, cada posición tiene un valor definido por la relación de ésta con las otras posiciones y con respecto al elemento significativo fálico; cada posición por lo tanto en esa estructura de parentesco tiene un valor que es solo relativo.

Por la vía de esta hipótesis estamos tomando como punto de partida para la comprensión de lo identitario religioso la “constelación” de relaciones conocida en la literatura psicoanalítica como “Complejo de Edipo” y que aquí preferimos observar como estructura de parentesco institucional. Estructura que, vista así, conlleva la instauración del “Yo religioso” como una estructuralmente determinada modalidad de goce. Veamos.

4.4. La identidad en cuanto modalidad de goce

Como dijimos más arriba, al deseo no le queda otra salida que decirse, aún a costa de su perpetuo desplazamiento, por medio del discurso. La hipótesis básica a este respecto es aquella por la cual entendemos que el deseo marca la condición básica del sujeto humano desde el punto de vista psíquico, llevándolo allende lo individual biológico que suele atenerse al instinto y la necesidad. Esta marca opera en relación: es decir relativiza aquello que inicia en lo instintivo y lo necesario, trayendo al individuo de la especie al ámbito de las transacciones humanas. Pero esto no debe llamarnos a la confusión: el individuo humano nace desposeído de deseo, y solo es introducido en él por las primeras relaciones mantenidas con otros. Sigamos a Dor (Ibíd. 155-167) en este punto.

Las mociones pulsionales en el recién nacido no tienen objeto predefinido, pues ello supondría una suerte de inteligencia pulsional previa de discutible estatuto. Sin embargo, ante cualquier excitación generadora de displacer, causada por la pulsión, el infante gesticula (llora, grita), gesticulación que es codificada por la madre como una demanda-de-algo. Ante esa demanda, que, por un lado nos dice del reconocimiento del que ha sido objeto el niño por parte de la madre, y por otro, de la manera en que la madre introduce al infante en el lenguaje (pues para ella el niño está diciendo algo, por ejemplo, “tengo hambre”) en el cual ella ya está inscrita.

La satisfacción generada por algún objeto suministrado al niño por la madre dejará en éste la impronta de un “objeto alucinado” de la satisfacción alcanzada; objeto que, en cuanto alucinado, nunca corresponderá a ninguna realidad. Sin embargo, cada vez que la moción pulsional se reanude, el único objeto al cual esta tenderá será precisamente a ese objeto

alucinado, por lo cual, en la pulsión lo que funciona es, en realidad, un “objeto representante de pulsión” fijado en virtud de su característica de objeto primario que nunca volvió sino como huella mnésica.

En adelante, por lo tanto, no habiendo objeto real capaz de coincidir con el objeto alucinado, el único camino que queda para la supresión de la tensión pulsional es la aceptación provisional de objetos sustitutivos. De ahí que, el agente representante de pulsión al acceder solo a objetos sustitutivos, quedará inscrito como una demanda de algo que está perdido. Ahora bien, como hemos dicho, la madre reconoce la demanda del niño desde el lenguaje en el cual ella está inscrita. Pero, en cuanto inscrita en el lenguaje, ella ya está en la esfera del deseo e inscribe en él al niño al promoverlo al lugar del objeto simbólico de su deseo de deseo: esto es, promueve al niño al lugar del falo. Recordemos que en el desarrollo de su edipo, la madre apetece el falo ahí donde está. E imaginariamente desplaza al niño al lugar del falo. Con ello, el niño vive esa primera experiencia como una fusión que colma por completo el deseo de la madre, identificándose él, de esta manera, con el falo.

Pero luego ha de darse la aparición en escena del padre, quien introduce la castración. No debe entenderse aquí la castración como una amenaza real de cercenamiento orgánico, sino como un corte en esa fusión imaginaria que introduce al niño en lo simbólico gracias a la emergencia de la metáfora paterna que toma el lugar significante del falo.

Ahora el niño está desplazado de “ser-el-falo”, tiene que renunciar a ese lugar, y deberá simbolizar esa renuncia. Esa simbolización de la renuncia inaugura para él su plena introducción en el ámbito del deseo, pues a partir de entonces hay algo que falta en él:

“... la metáfora paterna constituye un momento profundamente estructurante en la evolución psíquica del niño. Además de introducir al niño en la dimensión simbólica al desprenderlo de su atadura imaginaria con la madre, le confiere la categoría de *sujeto deseante*. El beneficio de esta adquisición solo se obtiene por medio de una nueva alienación. En efecto, en cuanto se transforma en sujeto *deseante* el deseo de *ser parlante* se vuelve cautivo del lenguaje en el que se pierde como tal, para ser representado solamente por significantes sustitutos que imponen al objeto del deseo la calidad de *objeto metonímico*”. (Ibíd.: 109; cursivas del autor).

En razón de esto hablábamos líneas atrás, de que el deseo siempre está desplazado: esto es, aparece metonimizado en significantes que, sin embargo, nunca llegan a designarlo propiamente.

Este desplazamiento no impide sin embargo que en el enunciado el deseo se procure una aproximación a la experiencia del goce que generó la satisfacción primaria. Aunque no se alcance, sí hay, empero, un cierto goce en el reconocimiento que de la demanda, que es el sustituto del deseo en el discurso, hace el otro. En este sentido es que decimos que la identidad religiosa es una modalidad de goce en cuanto ella implica un deseo desplazado; deseo que apunta al deseo de ser. En este caso, el deseo de ser-reconocido queda simbolizado en el desplazamiento hacia el "Yo religioso" plenamente introducido en la estructura de parentesco institucional religioso.

Esto implicará lugares culturales en los cuales el sujeto puede identificarse como "llegando a ser alguien"; es decir, llegando a ser inscrito en acuerdo a algún "sentido de sí mismo" institucionalmente reconocido; aunque ese sentido, en cuanto "Yo" que se expresa cuando el sujeto se toma a sí mismo como objeto referencial en el discurso, sea tangencial y esté sometido al predominio de los significantes⁴³, por lo cual no apunta a ninguna esencia prefijada, sino más bien a la posición del sujeto en una estructura simbólica. Tangencial por no ser centro definitivo, aunque sí aporte límites al lugar desde el cual llega a "ser alguien" el sujeto. Sometido al predominio significativo, precisamente porque, al no haber un significado definitivamente fijado, es en el significante donde y por donde, se da la movilización cultural del sujeto al quedar inscrito como teniendo cierto "sentido de sí mismo". De esta guisa, el sujeto queda inscrito como siendo reconocido en un lugar culturalmente sancionado donde el sujeto es un "Yo religioso" del cual puede hablar (y del cual otros hablan), a partir de lo institucional religioso. El sujeto queda, entonces, inscrito culturalmente siendo reconocido como un "Yo religioso" con ciertas características.

Ahora bien, si el goce remite a una ganancia de placer, a una "atracción del placer" (Freud, 1977h: 2573), esta ganancia se juega, como apunta Viltard (en Kaufmann, 1996: 213) en

⁴³ Precisamente, porque la identidad en la que queda inscrito el sujeto, es a la vez simbólica e imaginaria. En cuanto simbólica, implica la estructuración en significantes lingüísticos de todo cuanto el sujeto pueda decir (o dejar de decir) sobre *sí mismo*, tomando ese *sí mismo* como objeto referencial de su discurso identitario: ahí el sujeto dice "Yo soy...". Imaginaria, pues al mismo tiempo, esa identidad se sostiene en una *imago* regida por la dinámica del deseo, en la cual el sujeto, sin percatarse de ello conscientemente, se relaciona de determinada manera pretendiendo que su Yo-ideal aparezca como el objeto del deseo del Otro.

el lenguaje, a través del cual apunta al reencuentro de lo perdido, según un esfuerzo compulsivo repetitivo de aquel "goce absoluto" preedípico que remite al placer tras la ley, por lo que "A consecuencia de esta repetición tendencial el goce es en adelante distinto de la ley; gozar de la madre está prohibido" (Ibíd.). Y sin embargo, "... tratar de desmascarar en qué consiste el goce en tanto excluido, lleva a frecuentar al Otro como lugar donde eso se sabe" (Ibíd.: 214); Es decir, conlleva a inquirir por el código (del que el Otro es sede) donde el goce queda apuntalado.

De esta manera, con el *religare* al cual apuntaría la identidad religiosa, religamiento proclive al encuentro con lo divino, vemos la manera en que habría goce, como ganancia de placer, en la recepción por el creyente de la bendición de ser reconocido, en virtud, precisamente, de un *religare* alcanzado por medio de esto con la gracia divina, particularmente bajo la forma en que dicha gracia queda institucionalmente distribuida en la estructura de parentesco.

5. A manera de síntesis: la identidad religiosa según el modelo local sincrónico

Recapitulando todo lo dicho hasta aquí, tenemos que en la institucionalidad religiosa católica el significante Revelación es el que asume como estando en función fálica. Inscribe una falta imaginada como completud⁴⁴. Por ende, es preciso señalar que el proceso de identificación

⁴⁴ Si hay un teólogo, entre los que conocemos, cuya perspectiva parece de lo más contraria a nuestros planteamientos, ese debe ser Alves (1982). Para éste, la teología no versa sobre los sinuosos y abstractos temas implicados en la Revelación, sino que está hecha de los vuelos de la imaginación cuya fuente y tema es la realidad del cuerpo. No obstante esa inclinación suya hacia lo imaginario corpóreo, sus ideas no dejan de ser sugestivas e inspiradoras para nosotros. Por ejemplo, plantea que el teólogo juega con abalorios simbólicos gracias a los cuales elabora un discurso que, pretendidamente versando sobre Dios, adviene de la imaginación y tiene como verdadero tema el cuerpo por medio del cual se experimentan tanto el mundo como lo divino. Porque el cuerpo es deseo y el deseo remite a una ausencia: "*El deseo y la esperanza son testimonios de una ausencia. Por eso Dios, símbolo máximo del deseo y de la esperanza, no es la señal de una presencia, sino la confesión de un vacío inmenso, de un extrañamiento sin fin, de una nostalgia por la plenitud del sentido del amor*" (Alves, 1982: 36. Cursivas del autor). Y más adelante agrega refiriéndose a la religión que: "Ella no puede describir o explicar presencia. Dios no es un objeto dado entre otros. Religión es imaginación, vuelo del amor hacia la tierra de la fantasía, donde habitan lo posible y lo imposible, y el milagro que hace posibles los imposibles (...), proyecto utópico, horizonte de una nostalgia, luz sobre un rostro que camina, extrañamiento de una presencia que se busca" (Ibíd.: 37). Ciertamente Alves no está interesado ahí en referirse a problemas estructurales implicados en el campo religioso, pero sus puntualizaciones nos han dado pie para considerar que, además de la exaltación de lo corpóreo imaginario, queda insinuada la contrariedad en que se encuentra un significante como el de Revelación: él inscribe en el lenguaje una falta que en lo imaginario se localiza en el cuerpo del sujeto deseante. Asimismo, pone las bases para efectuar la discusión sobre las características simbólicas de ese juego de abalorios teológico en que está urdida la presencia de la ausencia. Esto nos lleva hacia la consideración del sujeto deseante que encuadra bien con los planteamientos que realizamos más adelante. Por otra parte, la justificación "cristológica" de la función fálica del significante Revelación, es clara en cuanto Cristo, encarnación del Verbo según el evangelista Juan, está situado en el lugar de un Hijo que comparte con su Padre la sustancia divina en virtud de la revelación que él porta en su carne. De ahí que se lo promueva como figura identificatoria por excelencia para el creyente cristiano. Vemos en ello el mejor ejemplo de desplazamiento del significante Revelación hacia el del "Hijo" promovido al lugar de objeto de todo deseo cristiano.

gira en torno a él, siendo el significante que circula en la estructura y respecto al cual los lugares ocupados por los sujetos se definen.

Ahora bien, a partir de las principales ideas expresadas en este capítulo, es menester que elaboremos una síntesis que nos permita concretar mejor el concepto de identidad religiosa desde el cual hemos trabajado:

- Atendiendo que la identidad está estructurada en el lenguaje, el sujeto del enunciado, sujeto que se dice en el discurso, es más producto de éste que productor suyo.
- El desplazamiento del deseo inaugurado por la metáfora paterna conlleva para el deseo del sujeto una condena sempiterna a desplazarse a través de la cadena significante en la cual, solo de manera precaria, el deseo puede ser simbolizado por medio de los procesos metafórico-metonímicos.
- Esto dice, pues, de la alienación del sujeto en el lenguaje, quedando así sujetado a una estructura institucional simbólica donde arraiga dicho lenguaje.
- Por esto hemos puesto de relieve la importancia que la estructura simbólica de parentesco tiene en la formulación de lo lingüístico local y sincrónico: ella forma lo que pudiéramos llamar el “contexto” simbólico dentro del cual los significantes implicados en el discurso sobre la identidad religiosa, tienen un valor relativo.
- En este sentido, siguiendo el modelo relativista del edipo, hemos situado como significante en función fálica circulando en cuanto tal por la estructura, y definiendo de paso las posiciones del parentesco, al significante Revelación. Según esto, el sujeto queda ubicado en determinado lugar dentro de la estructura institucional religiosa, en conformidad con la posición de ese lugar respecto al significante Revelación.
- Además, el sujeto por medio del enunciado en que dice de su “Yo religioso”, se procura la consecución de un goce que lo remite a la posibilidad de ser reconocido por otros al interior de una estructura institucional religiosa. Goce precario, sin embargo, pero única forma posible para que el “Yo religioso” sea un significante sustitutivo catectizado por desplazamiento.

Ahora bien, teniendo en cuenta estos elementos, nos sentimos facultados para decir que la identidad religiosa aparece en nuestro enfoque como el enunciado de un “Yo religioso”, situado lingüísticamente en la estructura de parentesco de la institucionalidad religiosa católica,

III

La identidad religiosa como estructura simbólica

Una fiesta hacer quiero / a mismo poder, si considero / que sólo a ostentación de mi grandeza / fiestas
hará la gran Naturaleza; / y como siempre ha sido / lo que más ha alegrado y divertido / la
representación bien aplaudida, / y es representación la humana vida, / una comedia sea / la que hoy el
cielo en tu teatro vea. / Si soy Autor y si la fiesta es mía / por fuerza la ha de hacer mi compañía. / Y
pues que yo escogí de los primeros / los hombres y ellos son mis compañeros, / ellos, en el *teatro / del
mundo*, que contiene partes cuatro, / con estilo oportuno / han de representar. Yo a cada uno / el papel
le daré que convenga, / y porque en fiesta igual su parte tenga / el hermoso aparato / de apariencias, de
trajes el ornato, / hoy prevenido quiero / que, alegre, liberal y lisonjero, / fabriques apariencias / que
de dudas se pasen a evidencias. / Seremos, yo el Autor, en un instante; / tú el teatro, y el hombre el
recitante.

(Pedro Calderón de la Barca, *El gran teatro del Mundo* [fragmento])

1. Estrategia de análisis de los datos

Como parte de nuestra estrategia de análisis hemos tomado los documentos analizados como expresión de una estructura institucional de parentesco. Esto nos permite construir desde los documentos un modelo estructural en el cual se habla de los lugares relativos ocupados por cada personaje, sus atributos y las acciones por las cuales cada uno de ellos es reconocido dentro de la misma.

El análisis de los documentos se ha realizado a partir de un método que llamamos “Análisis de Personajes, Atributos y Acciones Relativas del discurso” (en adelante mencionado como APAAR), desde el cual enfatizamos la búsqueda en los documentos de los principales personajes en ellos citados, las acciones relativas que cada uno mantiene respecto a otros, siguiendo además los atributos reconocidos como delimitación del lugar ocupado por cada personaje. El objetivo de este tipo de análisis consiste en conocer la estructura de relaciones en la que, por un lado, circula el significante Revelación, estableciéndose así una estructura de parentesco y al mismo tiempo, al permitir conocer la manera en que es reconocido el lugar de cada personaje dentro de la acción del discurso analizado, establecer el lugar identitario ocupado, por ser el caso que nos interesa, por el “Yo religioso”.

Para ello, procedimos a ubicar los datos en una matriz en la cual se disponen las diferentes informaciones ofrecidas por el discurso, ubicación tras la cual efectuamos la construcción modélica estructural de las series relacionales marcadoras de los lugares, proceso éste que

permite reducir los datos a un modelo estructural general sobre el cual efectuar nuestras interpretaciones.

Esta manera de abordar los textos nos permite una mayor plasticidad a la hora de percibir acciones relativas a cada personaje, y, a la vez, permite ver la manera en que el lugar de cada personaje se va poniendo, por así decirlo, en escena dentro de los discursos analizados. Al final de dicho análisis, obtenemos como resultado una caracterización de las relaciones estructurales enunciadas en el discurso institucional estudiado, por medio de las cuales podremos conocer apropiadamente la identidad de los personajes involucrados en ella, a partir de sus atributos y acciones. Este análisis, que trabaja en su nivel primario sobre el discursar manifiesto de los significantes en el discurso, nos pone sobre la pista, en el nivel latente, de la estructura de identidad institucional asignada en especial al “Yo religioso” del católico joven, según es nuestro interés acá.

1.1. Disposición de los materiales discursivos analizados

Debemos advertir al lector sobre algunas opciones de análisis que por conveniencia hemos operado. En primer lugar, el recurso al CIC se ha circunscrito solo a una parte del primer capítulo de dicho documento. Practicamos esta división, atendiendo que el análisis de todo el CIC (documento de más de 700 páginas) implica una tarea desmesurada por exceder los propósitos de esta investigación. Nuestra delimitación se efectuó considerando que la sección del documento a la cual aplicamos el análisis APAAR, es la que en todo el documento corresponde mejor a los propósitos de nuestra investigación; pues, tal y como podemos leer en el mismo, el fin general de todo el CIC es “... presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral...” (CIC, 1992: 15); pero de manera particular, la primera sección del primer capítulo, sobre el cual trabajamos, se ocupa en la exposición doctrinal de “...en qué consiste la Revelación por la que Dios se dirige y se da al hombre, y la fe, por la cual el hombre responde a Dios” (Ibíd.), aspecto éste que cuadra de manera precisa con nuestros objetivos al abordar el análisis del CIC, el cual consiste en el conocimiento del contexto doctrinal desde el cual queda situado el “Yo religioso” del sujeto en relación a las transacciones estructurales de la Revelación.

En segunda instancia, aplicamos el APAAR a todo el documento ASC, el cual consta de 19 páginas. Este documento presenta las conclusiones del VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil, cuyo objetivo consistió en el planteamiento de una serie de líneas de reflexión

para el quehacer de los diferentes grupos de Pastoral Juvenil, pertenecientes a la Arquidiócesis de San José, reflexión que tuvo como eje la santidad:

“Como Pastoral Juvenil Arquidiocesana, no hemos querido dejar de lado esta invitación de aquel (se refiere al Papa) que nos confirma en la fe y es vínculo de unidad para todas las Iglesias, y dado que en el año 2005 debemos elaborar para el proceso de pastoral de juventudes nuestro nuevo plan pastoral arquidiocesano 2006-2010, consideramos de vital importancia que a esta planificación la antecediera una reflexión sobre la santidad, que fuera el punto de partida y el horizonte sobre el cual cualquier plan pastoral adquiera sentido” (ASC, 2004: 2).

Y podemos leer más adelante que:

“Así durante el fin de semana del 26, 27 y 28 de noviembre de 2005 (sic), representantes de la juventud arquidiocesana de San José, nos dimos a la tarea de reflexionar sobre el lema: “No basta con ser bueno, hay que ser santos”. Queremos que todos los jóvenes de nuestros grupos se apunten a la santidad, que no la vean como algo extraño ni lejano, sino como un ideal grande por el que vale la pena luchar todos los días. Queremos que los jóvenes de esta Iglesia de San José, tengan grandes ideales y se forjen metas muy altas y ambiciosas, de la mano de las exigencias del Evangelio” (Ibíd.).

Estas advertencias iniciales, nos permiten considerar éste como un documento pertinente para el análisis de la estructura de la identidad religiosa juvenil, pues en sus páginas ha de expresarse el “Yo religioso” al que apunta el discurso de la institucionalidad en referencia a los jóvenes involucrados en la Pastoral Juvenil.

En tercer lugar, hemos recopilado veintidós cartas escritas por jóvenes integrantes de un grupo de Pastoral Juvenil. La intención que nos movió en la recopilación de dichos materiales fue la de obtener datos desde el discurso de algunos jóvenes en torno a dos aspectos que interesaban a nuestro trabajo: conocer la manera en que éstos se enuncian a sí mismos en tanto que jóvenes católicos integrantes de la Pastoral Juvenil, y conocer las relaciones que, desde su discurso, mantendrían respecto a personajes como “Dios”, “la Iglesia”, “Cristo” y el “Espíritu Santo”. La

determinación de incluir éstos últimos personajes está basada en los datos que obtuvimos tras el previo análisis de los documentos CIC y ASC.

Fue por lo tanto a estas tres fuentes documentales a las que aplicamos el análisis APAAR, gracias al cual hemos logrado obtener una estructura de parentesco institucional basada, como hemos venido indicando desde los capítulos anteriores, en la circulación del significante Revelación. Este análisis nos ha permitido, entonces, construir un modelo analítico de dicha estructura, ofreciendo así el material necesario para reconocer el lugar institucional de la identidad religiosa juvenil que nos ocupa. Respaldamos además este modelo estructural con los atributos que en el discurso se reconocen para cada uno de los personajes enunciados en los diferentes discursos analizados.

Ahora bien, una vez explicitada nuestra opción analítica, pasemos a la presentación y estudio de los resultados obtenidos en torno a la estructura de parentesco institucional y lo que el análisis de ésta nos ofrece para dar cuenta de nuestro objeto de estudio. Finalmente, nos enfocaremos en una síntesis de los hallazgos para determinar el modelo estructural de identidad religiosa juvenil que hemos hallado, la cual además dice de cierta modalidad de goce institucional para los sujetos identificados en el lugar del “Yo religioso” por el cual inquirimos.

2. La estructura del parentesco institucional

Según nuestra propuesta teórica, la identidad religiosa es entendida formando parte de una estructura institucional de parentesco, esto es, como el lugar de un “Yo religioso” enunciado dentro de una determinada estructuración institucional del deseo; específicamente, al interior de la institucionalidad religiosa católica.

Hemos planteado, además, que por tratarse de una estructura simbólica que ordena los diferentes lugares institucionales, podemos seguir su rastro en el lenguaje compartido por los sujetos involucrados en dicha institución, lo cual traslada nuestra atención sobre la pista, en términos heurísticos, de algunos materiales discursivos referentes a la enunciación de que es objeto ese “Yo religioso”; materiales en los cuales, como veremos, el enunciado que pretende dar cuenta del “Yo religioso” sitúa a éste en relación a la estructura institucional de parentesco que hemos venido planteando como principal vía para el análisis de la identidad religiosa.

Asimismo, y según el enfoque estructural que adherimos, planteamos que la condición de tal estructura viene dada por la circulación simbólica de un significante “flotante”, un elemento X, con respecto al cual se perfilan las diferentes series relacionales que atestiguamos en la

estructura institucional. Para efectos del análisis de la institucionalidad religiosa católica, hemos propuesto que tal significante es la Revelación; significante al cual reconocemos operando estructuralmente en función fálica según nuestra lectura de las propuestas psicoanalíticas lacanianas. Justificamos dicha conmutación del significante “Revelación” por el significante “Falo”, al reconocer en el discurso institucional el carácter fundante con que discursivamente se sitúa la Revelación, en tanto que significante cuya circulación prefigura las posiciones de cada personaje institucional.

Un buen ejemplo de este carácter fundante discursivo del significante Revelación nos lo da el mismo CIC, en donde podemos leer:

“Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y en todo lugar, **está cerca del hombre. Le llama y le ayuda a buscarlo**, a conocerle y amarle con todas sus fuerzas. Convoca a todos los hombres, que **el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia**. Lo hace mediante su Hijo que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. **En Él y por Él, llama a los hombres a ser**, en el Espíritu Santo, **sus hijos de adopción**, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada” (CIC, 1992: 13; énfasis nuestro).

Este párrafo condensa de forma especialmente útil a quien nos lee, la estructura de parentesco por la cual inquirimos a fin de elucidar la identidad religiosa.

Podemos ver ya insinuándose de entrada una relación primordial, y arbitraria si se quiere, por la libertad atribuida a Dios en tanto que creador de alguien (el “ser humano”) que no pidió ser creado. Esta primera relación nos indica, pues, que el atributo creador de Dios solo tiene su justa medida respecto al lugar de criatura reconocido en el ser humano. Pero, detengámonos a preguntar: ¿qué dice esto respecto a la función fálica que hemos connotado en el significante Revelación? cedamos nuevamente la palabra al CIC y veamos qué de su discurso puede apoyarnos en este punto.

“La santa Iglesia, nuestra madre, mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas’ (...) Sin esta capacidad, el hombre no podría acoger la revelación de

Dios. El hombre tiene esa capacidad porque ha sido creado 'a imagen y semejanza de Dios'."

"Sin embargo, en las condiciones históricas en que se encuentra, el hombre experimenta muchas dificultades para conocer a Dios con la sola luz de su razón..."

"Por esto el hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre 'las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error'" (Ibíd.: 21-22).

Detengámonos por un momento a repasar la situación en la cual aparece bosquejado nuestro "ser humano". Es una criatura libremente creada por arbitrio de Dios. Sin embargo nace, por así decirlo, ciega al reconocimiento límpido de su creador, requiriendo por lo tanto la intervención iluminadora de éste: es decir, Dios se revela como su creador, y es a partir de tal revelación que queda establecida la relación entre el creador y la criatura. Quizá antes de dicha revelación, el ser humano habría continuado viviendo en la penumbra de no saber quién es. Sin embargo, a pesar de la iluminación divina, hemos de agregar que tal como se indica en el discurso, la sola razón humana no alcanza para conocer a ese Dios revelado, requiriendo así ayuda sobre todo aquello que sobrepasa su limitado entendimiento. Es entonces cuando aparecen en la escena otros tres personajes que antes no contaban en la relación fundamental: Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo.

Como podemos ver, solo por medio del significativo Revelación, significativo cuya posesión es originalmente atribuida a Dios, queda establecida la relación primordial ser humano-Dios. El ser humano, incapaz por sus propias fuerzas de hacerse para sí en la posesión de tal significativo, verá cómo en auxilio suyo aparecen nuevos personajes dentro de una relación fundada en la arbitrariedad, y en la cual, por estar despojado de la Revelación, quedará situado en torno a la circulación de ésta con respecto a los otros personajes, según hemos seguido hasta aquí en esta parte del discurso institucional. La Revelación marca, por lo tanto, una relación primordial: en tanto que significativo, marca la falta de ser que instituye al ser humano como *ser*

religioso, en relación a un objeto al cual apunta su deseo: ser reconocido por Dios⁴⁵; objeto de su deseo reconocido solo en virtud de la "iluminación" procurada al ser humano por las emanaciones divinas de la Revelación. Sin tal Revelación el ser humano, simplemente, no aparecería en el lugar del ser-humano-religioso y el objeto instituido de su deseo no sería Dios. Por ello podemos decir: la Revelación es el significante que dice de aquello que falta al ser humano, en cuanto ser-humano-religioso.

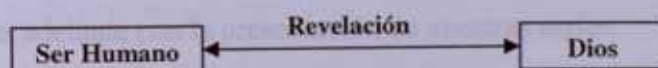
En este punto ya estamos en presencia de la fórmula que condensa la estructura de parentesco institucional, enunciada en el discurso eclesial, y desde la cual obtendremos el material necesario para solventar el problema que nos ha ocupado a lo largo de nuestra investigación. Pero es necesario que detallemos esta fórmula, paso a paso, en las series que la constituyen teniendo como pista de juicio la circulación que a través suyo se opera en el significante Revelación.

2.1. Las series de la estructura institucional de parentesco

Nuestro análisis APAAR de las fuentes de datos estudiadas, nos ha permitido obtener el material necesario para conocer las series constitutivas de la estructura institucional del parentesco, desde la cual habremos de responder por la identidad religiosa juvenil.

La serie fundamental en la que queda estructurado el deseo humano es aquella en la cual, en virtud de la circulación original de la Revelación entre dos personajes, el ser humano y Dios, aquél quedara ubicado en el lugar del sujeto cuyo deseo es Dios.

Gráfico 1
Serie 1



Se trata de una relación básica bidireccional en la que, Dios, creador, Padre amoroso, "en su infinita bondad" ha decidido libremente revelarse a aquella criatura cuyo atributo básico consiste en la de ser imagen y semejanza suya. Esta serie instauro en el discurso institucional el reconocimiento del sujeto en tanto que *ser humano = ser religioso* (CIC, 1992: 20); situando el

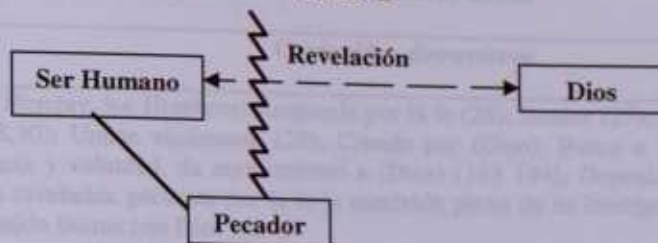
⁴⁵ También en el CIC podemos leer que "El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar..." (CIC, 1992: 19).

reconocimiento de su deseo en tanto que demanda de ser-humano-religioso por un vínculo al cual está llamado, en razón de la originaria simbiosis establecida entre él y Dios por la comunión de semejanza que se enuncia en el discurso entre el creador y su criatura. La relación planteada en esta serie no deja de llamar nuestra atención sobre un aspecto que suele pasarse por alto. Incluso Freud en sus análisis del campo religioso, donde situaba a "Dios" como un sustituto paterno, habría dejado de lado el hecho de que la relación entre el creyente y Dios tal como aquí aparece, también estaría sujeta a presentar un aspecto que más bien la análoga a la relación primordial entre el niño y la madre, lo cual nos indicaría que, según ello, Dios, en el caso de esta serie, antes que ocupar el lugar de la metáfora paterna, ocupa el lugar de una figura materna que nos recuerda el vínculo simbiótico infantil sobre el cual opera el complejo de castración.

Siguiendo esta primera constatación, y si es válida nuestra interpretación, el significante "Dios" estaría adquiriendo también en el discurso institucional, según la posición en la estructura institucional del deseo que éste ocupa, el valor de una metafórica figura materna, muy cercana, insistimos, en términos metafóricos, al lugar de lo materno en un vínculo preedípico acaso subsistente en el discurso institucional. No serán pocas las consecuencias analíticas que nos aporta el reconocer este nuevo valor relacional con que podemos situar a Dios en la Serie 1, pues, además de introducir un nuevo sentido a la muy tradicional analogía según la cual Dios es simplemente un sustituto paterno, esto es, un significante en función de metáfora paterna, nos conduce a cuestionar, entonces: si Dios no adquiere necesariamente *per se* el valor de ser significante metafórico paterno, ¿cuál significante, en el discurso institucional religioso católico, ocupa dicho lugar en la estructura de parentesco institucional, introduciendo la castración en la relación fundante de la Serie 1? Debemos reservar la formulación de una respuesta a esta nueva incógnita hasta no tener un panorama más completo de la estructura cuyo análisis realizamos. Continuemos entonces adelante con la presentación de nuestras series.

Aquella primera serie va a adquirir una nueva estructura con la introducción, en el eje paradigmático (es decir, en el eje de las metáforas donde aparecerán los significantes que metaforizan el lugar del ser humano) de un atributo humano que planteará, como veremos más adelante, el problema de la castración de tal vínculo primordial. Nos referimos al atributo "pecador" reconocido en el ser humano.

Gráfico 2
Serie 2



La introducción del atributo humano según el cual se le reconoce, además de como *ser religioso* naturalmente proclive a Dios, en tanto que pecador, nos muestra ya los indicios de un primer desplazamiento de la Revelación. En efecto, si la pretendidamente natural aspiración religiosa humana justifica que el deseo sea reconocido como deseo de Dios⁴⁶, el atributo humano de ser, además, pecador, le desvinculará de su original y más fundamental relación con Dios, llevando nuestra estructura a la aparición en escena de un nuevo personaje que marcará la tercer serie.

Pero antes de continuar adelante en la reconstrucción de las series estructurales cuyo análisis nos ocupa, veamos cómo los datos presentados en los siguientes cuadros⁴⁷, obtenidos desde nuestro análisis de los diferentes materiales estudiados, dan contenido a cuanto planteamos.

⁴⁶ Y al decir "deseo de Dios", tendremos en cuenta que se trata de un deseo del deseo del Otro. Expliquémonos. Si como hemos planteado en el capítulo anterior, el deseo del sujeto no tiene objeto y es pura aspiración al placer, el "objeto" de tal deseo solo puede advenir como objeto en una demanda codificada por otro que reconoce en tal deseo, la demanda por algo. En el caso que nos ocupa, el deseo quedará codificado, institucionalmente, en la demanda religiosa, del ser humano religioso, de Dios. Ahora bien, reconocida en estos términos, la demanda de ser ser-humano-religioso deseoso de Dios, solo tendrá sentido si tal reconocimiento haya su complemento en un deseo de carácter institucional: el deseo por el reconocimiento que le puedan ofrendar, a la institución religiosa, en nuestro caso a la Iglesia Católica, sus feligreses. Si en tal dinámica el deseo de Dios es, también, el deseo de ser-reconocido-Dios-institucional frente a la criatura institucionalizada, no nos queda más que reconocer en dicho deseo el deseo del Otro del ser humano creyente, siendo entonces su deseo, el deseo del deseo de la Institución.

⁴⁷ Consignamos los elementos discursivos de los cuadros, según lo que al respecto cada documento analizado aportó en la caracterización a las categorías de las columnas a la izquierda. Los números entre paréntesis indican, para cada documento, el número de párrafo del cual se han tomado los datos: por ejemplo, el número entre paréntesis del contenido "(el Hombre, los Hombres) Responde por la fe (26)" ubicado en el Cuadro 1, indica el número del párrafo de donde en el CIC hemos tomado los personajes y la acción relativa que los vincula. En el caso de los documentos de la CPJB, por tratarse de cartas individualmente elaboradas, además del número del párrafo, anotamos el número de la carta: por ejemplo, el contenido "Todos necesitamos y buscamos a Dios (C2-6)", también ubicado en el Cuadro 1, indica que corresponde al párrafo 6 de la carta número 2.

Cuadro 1
Relación Ser Humano-Dios

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Buscar a Dios, someterse a él	<p>CIC: (el Hombre, los Hombres) Responde por la fe (26); Buscar (27); Expresan búsqueda de Dios (28,30); Unirse vitalmente (29); Creado por (Dios), Busca a Dios (31); Somete su inteligencia y voluntad, da asentimiento a (Dios) (143 144); Deposita confianza y adhiere verdades reveladas, presenta por la fe la sumisión plena de su inteligencia y voluntad, entra en comunión íntima con Dios (154)</p> <p>ASC: (nosotros) Estar íntimamente unidos a Dios (VII); Nos lleva a amarnos la experiencia del amor de Dios (24); (seres humanos) Imitar y glorificar nombre de Dios (33); Pertener, nuestra santificación es la voluntad de Dios (34)</p> <p>CPJB: Todos necesitamos y buscamos a Dios (C2-6); (Yo) Le tengo mucha fe a Dios (C14-1); Le guardo mucho respeto, le tengo mucho amor a Dios (C14-2); Hacer cosas buenas que quiere Dios (C21-6)</p>
Creer en Dios, querer conocerlo	<p>CIC: (el hombre) Creado por Dios descubre vías para conocer, acercase (31); Interroga sobre Dios (33); Acceder al conocimiento de Dios (34); Acoger revelación (36); Conocer a Dios (37); Ser iluminado por la revelación de Dios (38); Captar en el lenguaje a Dios (43); Fe es adhesión personal y asentimiento, creer absolutamente en lo que dice Dios (150); Creer por la autoridad de Dios (156); Al creer debe responder voluntariamente a Dios (160); Fe como respuesta libre a Dios (166)</p> <p>ASC: (Jóvenes, nosotros) Hemos ido conociendo y experimentando el amor de Dios (5); Escuchar en la lectura de la Palabra a Dios, descubrir voluntad de Dios, guía nuestra vida (44); Debemos tener conciencia de Dios (59)</p> <p>CPJB: (Yo) Conocer un poco más de Dios, decide buscar en la Pastoral Juvenil a Dios (C5-2); Cuando te sientes solo descubres que necesitas de Dios, en mi corazón siento demasiado amor por él, conocer más, acercarse más, me falta conocer y acercarme más, llenarme por completo, fortalecer amistad con Dios (C9-1)</p>
Necesitar a Dios	<p>ASC: Orar para comunicarse con Dios (11)</p> <p>CPJB: (Yo) Todo lo que hago es gracias a Dios, trato de devolver algo de lo que me da (C4-2); Cuando te sientes solo descubres que necesitas de Dios, en mi corazón siento demasiado amor por él (C9-1); He descubierto lo mucho que me da (C22-2); Para sentirme mejor pido ayuda a Dios (C22-3)</p>
Separarse de Dios como pecado	<p>CIC: (El hombre pecador) Olvida, rechaza (29,30); Desconoce, se oculta, huye ante llamada de Dios (29)</p>
Dirigirse a Dios pese a limitaciones	<p>CIC: (el hombre) Nombra a partir de las criaturas y modo limitado de conocer a (40); Puede conocer pero no puede alcanzar conocimiento de revelación de Dios (50)</p> <p>ASC: (nosotros, jóvenes) Oración nos reconforta y hace hablar con Dios (36); Confesión nos hace volver a casa, reconciliarnos con Dios Padre (41)</p>

Como podemos verificar en el Cuadro 1, los primeros tres núcleos relativos que marcan sintéticamente los diferentes elementos hallados en los discursos analizados, refieren a una relación en la cual el deseo del ser humano queda reconocido como un deseo de Dios (Buscar a Dios, someterse a él; creer en Dios, querer conocerlo; necesitar a Dios), mientras otros dos de esos núcleos relativos indican las limitaciones del hombre pecador que, no obstante, continúa sobre la apetencia de su Dios (Separarse de Dios como pecado; dirigirse a Dios pese a limitaciones). De esta manera, según el discurso institucional, el pecado atribuido al ser humano no le separa sempiternamente de Dios, pues, en virtud de las relaciones que, como vemos a

continuación, Dios observa respecto al ser humano, habría una compulsión al retorno de la Revelación que marca la relación de la Serie 1.

Cuadro 2
Relación Dios-Ser Humano

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Se revela, se da a conocer	CIC: (Dios) Se revela y se entrega, da luz al hombre (26); Atrae hacia sí (27); No cesa de llamar (30); Ha querido revelarse al hombre, darle la gracia de acoger en fe la revelación (35); Ser conocido por el hombre (36); Se revela y se da (50); Quiere comunicar su propia vida divina, hacerlos (a los hombres) hijos adoptivos, quiere hacerlos capaces de responderle, conocerle, amarle (52); Se comunica gradualmente, Prepara (al hombre) para acoger revelación (53); (Dios) Da testimonio de sí, se manifiesta a los hombres (54); Habla en palabras humanas (a los hombres), se hizo semejante a los hombres (101); Habla al hombre, quiso manifestarse mediante sus palabras (109); Ha revelado verdad a hombres (150); Ha dicho que escuchemos (151); Se adelanta y ayuda por la gracia (153); Ha hecho descender la luz de la razón en (nosotros hombres) (159)
Crea, da	CIC: (Dios) Crea (41); Trasciende (Nosotros, los hombres) (42) ASC: (Dios) nos dé fuerzas para luchar por sueños (V) CPJB: (Dios) Creó y nos da grandes cosas (C2-2); Da su poder, su paz (C3-3); Tiene preparado solo bendiciones y cosas buenas para futuro (C15-4); Me lo ha dado todo, una familia, la vida y su amor (C22-4)
Ofrece salvación	CIC: (Dios) Quiere que (los hombres) se salven, quiere que lleguen al conocimiento de Cristo (74); Habla a (los hombres), mora para invitarlos y recibirlos (142) ASC: Dios (nos) pide colaborar con su gracia, invita a utilizar inteligencia y capacidad en servicio del reino (43); Para realizar su obra confía en nosotros (59) CPJB: (Dios) Me utiliza para enseñar y aprender sobre él (C10-1)
Indica camino, cuida	ASC: Su palabra interpele, oriente y modele existencia (45); Habla, reconforta y señala verdadero camino a la santidad a (47) CPJB: (Dios) Va a estar siempre cuidándonos y apoyándonos, me ama y cuida (C21-6)

Los núcleos relativos que observamos en el Cuadro 2, según los cuales Dios se revela, se da a conocer; crea, da; ofrece salvación e indica el camino y cuida al ser humano; nos hablan de que, a pesar de las limitaciones humanas, el deseo de Dios no cesa. Pero como hemos visto en la Serie 2, el ser reconocido como pecador o limitado según el discurso institucional, sitúa al ser humano ante un corte desde el cual su original acceso a la Revelación de Dios queda castrada: el atributo de ser "imagen y semejanza" con su creador no alcanzará ya para que éste pueda identificarse a sí mismo en tanto que portador de la Revelación. Para abonar más datos en provecho de esto, veamos ahora los atributos reconocidos en el discurso tanto al ser humano como a Dios.

Cuadro 3
Atributos reconocidos al Ser Humano

Núcleos de atributos	Contenidos discursivos
<p>Criatura: deseoso de Dios pero limitado</p>	<p>CIC: (los hombres, el hombre) Busca sentido último de vida (26); Desea a Dios, creado por y para Dios no cesa de buscar verdad y dicha (27); (posee) Creencias y comportamiento religioso, es un ser religioso (28); Voluntad recta, esfuerzo de su inteligencia (30); Creado a imagen de Dios (está llamado a conocer y amar a Dios (31); Abierto a Verdad, Belleza, sentido del bien moral, libertad, (escucha) voz de su conciencia, aspira al infinito y la dicha (posee) alma espiritual (33); No tiene en él su principio ni fin, participa de Dios (34); Capaz de conocer existencia de Dios (35); Creado a imagen de Dios (36); (tiene) Dificultades para conocer a Dios (37); Entendimiento limitado (38); (tiene) Conocimiento limitado de Dios y Lenguaje limitado (40); (es) Imagen y semejanza de Dios (41); Representaciones y palabras limitadas (42); (son) Consortes de la naturaleza Divina (51); Hijos adoptivos libremente creados por Dios (52); Débil condición humana (101)</p> <p>ASC: (jóvenes) Iniciar cambios en vida (1); Conversión dificultada por inconstancias en comportamiento (2); Se nos pide más de la cuenta, nos asustamos, no volvemos, no estamos preparados para compromiso (3); Ser jóvenes Cristocéntricos (6); No tenemos claro o confundimos santidad, pocos tienen idea vaga de santidad, pocos saben que primero hay que ser bueno para ser santo (7); No se habla de santidad (8); Vemos santidad como algo lejano difícil de alcanzar, no vemos santidad como vocación universal ni que es manera de vivir (9); Oración personal no juega un papel importante en nuestras vidas (11); Participación no adecuada a misas (13); Desconocimiento del significado de la Eucaristía en nuestras vidas (14); No asistimos frecuentemente ni no conocemos pasos de confesión (15); (jóvenes) Piensan que la eucaristía es aburrida, conservadora, y monótona, y que la confesión carece de sentido más por influencia del entorno social que por nuestro pensamiento cristiano, no tenemos tanta conciencia de que la Eucaristía debería ser centro de nuestras vidas y que confesión es importante para participar plenamente de eucaristía (16); (algunos) Leen Palabra de Dios al menos dos veces por semana, otros la leen a veces o nunca (17); Algunos más empapados de Cristo y sus enseñanzas, otros leen poco Nuevo Testamento o conocen temas por reuniones (18); No es constante el uso de Palabra de Dios (19)</p> <p>CPJB: (yo) Persona muy humilde (que) cree en Dios, le gusta la Pastoral (C1-1); Joven católico perteneciente a la Pastoral Juvenil, simple hijo de Dios, a veces un poco perdido como todos (C3-1); (yo soy) Persona joven con fuerte fe en Dios (C5-2); Toda una vida en la Iglesia, siento que apenas estoy comenzando, aún me falta mucho camino por recorrer al lado de Dios, no me siento completamente llena, amo a Dios pero no como debería ser, no puedo decir que soy una devota o santa, me falta mucho aunque no pienso decaer (C9-1); Estar en pastoral me ha cambiado para bien, me ha acercado mucho a Dios (C11-1); (Yo) Una joven ordinaria, estaba en PJ no me ha cambiado en lo absoluto (C12-1); Desde niña tengo esas bases (C12-2); Desde niña me ha gustado pertenecer y me gusta lo que gusta lo que aprendo en PJ (C12-3); Al tiempo de pertenecer al grupo me sentía diferente, más llena (C12-4); He aprendido sobre Dios, la Iglesia y el Espíritu Santo (C12-5); Sin Dios me sentiría vacía (C12-6); Me preocupo por estar siempre en las cosas de Dios, saber más sobre él, voy a misa por la palabra de Dios (C13-3); (yo) Soy todo lo que Dios quiere que sea (C16-4); Sin Dios no podría ser la persona que soy (C20-6); Todos somos parte de Pastoral Juvenil (C21-5); Siempre voy a misa, en búsqueda de la verdadera felicidad y del amor de Dios (C21-7); Soy alguien que se siente amada por Dios (C22-1); Me siento agradecida (C22-2); Trato de estar alegre pero alegría esconde tristezas (C22-3)</p>
<p>Pecador que debe cambiar</p>	<p>CIC: Hombre pecador (por) miedo (29); (pecado) Unidad rota (56); Orgullo y caída, (es) unánime en su perversidad (57); (se) dispersa (59)</p> <p>ASC: Otros Jóvenes alejados de la propuesta de Dios (IV); (debemos) Cambiar odres viejos por nuevos (VI); Nuestra vida cambie, ser portadores de Buena Nueva (31); Contemplar nos abre a acción de Espíritu (32); Participar en eucaristía como necesidad vital (40); Confesión para obtener perdón de pecados graves cometidos después del bautismo, somos pecadores y perdemos paz cuando pecamos, necesitamos gracia y misericordia de Dios (41); Reconciliación nos limpia de Nuestros pecados (58); Nos desvía de santidad creer que todo</p>

	<p>depende de nuestras capacidades, olvidándonos que sin Dios nada podemos hacer, primado de la gracia nos conduce a la santidad (59)</p> <p>CPJB: Mi vida era diferente antes de pertenecer a Pastoral (C17-4)</p>
<p>Núcleo de valores</p> <p>Responde con fe, fidelidad y obediencia</p>	<p>CIC: (El hombre, los fieles, Pueblo de Dios) Fiel a depósito de la fe, unido a pastores, persevera en la doctrina apostólica, concordia de pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida (84); Docilidad (87); Tienen parte en la transmisión de verdad revelada (91); No pueden equivocarse en la fe (92); Adhiere, profundiza con juicio recto y aplica la fe (93); Fe es la respuesta a Dios (143); Obedece a Dios (144); Fe como respuesta a Dios (150); Acepta y cree la verdad (153); Creer es un acto humano (154); La inteligencia y la voluntad cooperan con la gracia divina (155); Fe voluntaria (160); Fe don dado por Dios (162); (el creyente) No puede creer solo, no se ha dado la fe a sí mismo, (tiene) amor a Jesús y a los hombres, (es) eslabón en la cadena de los creyentes (debe) ser sostenido en la fe y sostener la de otros (166); Profesa fe en el "Creo" (167); (nosotros) No creemos en fórmulas sino en realidades que expresan la fe (170); Guardamos con cuidado fe (175)</p> <p>ASC: (nosotros) Obediencia (VI); Importante vivir en comunión porque en eso nos reconocerán como cristianos y como Iglesia (62)</p>
<p>Revelado</p>	<p>CPJB: (Yo) Parte de la pastoral juvenil y por ende parte de la Iglesia, parte de un grupo de jóvenes que creen por igual en Dios, misión de llevar más jóvenes a la Iglesia, solo (soy) un instrumento de Dios (C2-1); Soy parte de la PJ, soy creyente (C14-1); Persona importante y esencial para la pastoral, siervo que trata de mantener viva pastoral (C15-2)</p>
<p>Aconte</p> <p>Joven: llamado a la santidad y la evangelización</p> <p>Vida</p>	<p>ASC: (Jóvenes) Se apunten a la Santidad, no ver la santidad como algo extraño, tengan grandes ideales, se forjen metas de la mano del Evangelio (III); Santidad como compromiso (VII); Seres humanos llamados a santidad (33); Santidad principal meta, dar un paso más en la santidad (como) hijos de Dios (35); Alcanzar santidad por medio de oración (36); Ser capaces, responsables de anunciar palabra (49); El joven entre más ore y más testimonio dé, será mejor testigo para otros jóvenes (50); Organizar y realizar actividades orientadas a la santidad (56); Tomar como ejemplo la vida de los santos para aplicarla en la vida cotidiana (56); (nosotros) Llamados a la santidad (a) invitar a vivir la santidad como vocación universal (57)</p> <p>CPJB: (Yo) Persona normal como todas (aunque) diferente porque vengo a pastoral a saber más de Dios y compartir su palabra (C6-2); Uno de tantos instrumentos de Dios (C10-1); Soy una persona joven, soy católico, pertenezco a la PJ, pero soy mucho más que eso (C20-1); Hace mucho conocí camino del Señor (C20-2); Inicios en conocimiento de Dios viene desde muy pequeño (C20-3); Tuve bases inculcadas por mis padres para ser la persona que soy (y) tener a Cristo como centro en vida y la PJ como camino a Señor (C20-3); En PJ, servidor en grupo de jóvenes (C20-4); Llegar a convertirme en líder de PJ (C20-5)</p>

Como podemos observar en los Cuadros 3 y 4 arriba introducidos, los datos que fueron obtenidos en nuestro análisis de los discursos nos permiten sistematizar la estructura efectuada en las Series 1 y 2, por la cual circula la Revelación. El ser humano descubre de Dios poco a poco, aparece además como un pecador que debe cambiar, siendo llamado a responder con fe, fidelidad y obediencia, y en tanto que joven, a la santidad como camino para su efectiva retorno al vínculo con Dios. Esto, por su parte, queda descifrado en tanto que Padre y Amor trascendente: Legado de celebrar la Revelación, quien, siendo importante en la vida humana, no deja de usar a sus criaturas.

El estado de las cosas hasta este momento, nos habla de un par de hechos relevantes según los cuales es la estructura institucional de parámetros, si originalmente se vinculaba de forma directa al ser humano con el objeto de su deseo, Dios, por lo tanto, ese vínculo queda

Cuadro 4
Atributos reconocidos a Dios

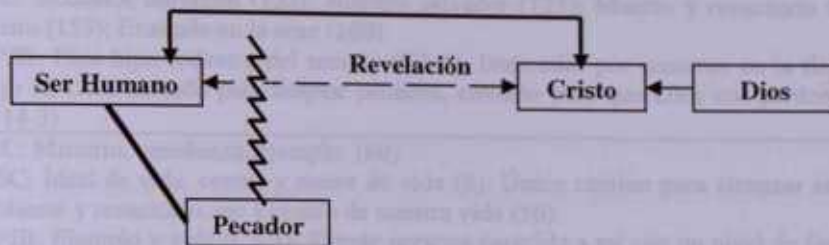
Núcleos de atributos	Contenidos discursivos
Padre, Amigo Trascendente	CIC: Origen y fin del universo (32); Causa primera y fin último, Ser en sí, sin origen ni fin (34); Principio y fin de todo (36); Perfección infinita (41); Autor Trascendente, inefable, incomprensible, invisible e inalcanzable, misterio (42); Infinita simplicidad (43); Padre (50); Sabiduría (51); Habita luz inaccesible (52); Único, vivo y verdadero, Padre providente y juez justo (62); Padre (65); Padre (79); Condescendencia de su bondad, Eterno Padre (101); Padre que está en el cielo (104); Amor salvífico (122); Amigo, gran Amor (142); Invisible (142); Nadie le ha visto jamás (151); Un solo Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (152) CPJB: Ser supremo y omnipotente, Es y está en todo (C2-2); Es un amigo, mi consuelo porque lo quiso así (C3-3); Está ahí (C11-1); Nuestro padre (C14-3); Primordial para ser un buen católico (C19-2); El mejor padre, el mejor amigo (C19-3)
Revelado	CIC: Revelado (36); Revelación (50); Revela (143); La verdad misma (144); Verdad revelada (150); Autoridad revelada (156); Revela los misterios y comunica la fe (159); Se revela (166); La salvación viene solo de Dios (169) CPJB: Dios expresado en la Biblia (C3-3)
Autor	CIC: Autor de la Sagrada Escritura (105); Dios vivo (108); Nada es imposible para él (148) ASC: Hace las obras (43); Es quien realiza las obras (59) CPJB: Creador del mundo, la vida y todas las bellezas que nos rodean (C10-2); Nuestro señor y creador (C12-6); Es mi creador y mi padre (C14-2); Alguien que todo lo puede y hace (C21-6)
Importante en vida	ASC: Sugiere sueños (V) CPJB: Tiene un papel muy importante en nuestras vidas (C1-2); Amor verdadero (C2-2); Todo lo conlleva, parte básica de la existencia humana (C2-6); Papel muy importante en mi vida, el primero en mi vida (C4-2); Juega un papel muy importante, primordial en mi vida (C5-3); El mayor papel en mi vida, gracias a él estoy viva y rodeada de gente especial (C6-3); Tiene un papel muy importante en mi vida (C7-5); Es lo más importante, tiene un papel muy sagrado (C8-2); Es lo primero en mi vida, es maravilloso conmigo, es la relación cercana que quiero (C9-1); Cumple un papel muy importante en mi vida, me sacia, es mi alegría y mi apoyo (C12-6); En mi vida es mucho (C13-2); Es fundamental, es todo en mi vida (C20-6); Ocupa el primer lugar en mi vida, el único que me da paz y hace sentir bien (C22-5)

Como podemos observar en los Cuadros 3 y 4 arriba introducidos, los datos que hemos obtenido en nuestro análisis de los discursos nos permiten sustentar la estructura efectuada en las Series 1 y 2, por la cual circula la Revelación. El ser humano deseoso de Dios pero limitado, aparece además como un pecador que debe cambiar, siendo llamado a responder con fe, fidelidad y obediencia; y en tanto que joven, a la santidad como camino para su efectivo retorno al vínculo con Dios. Éste, por su parte, queda descifrado en tanto que Padre y Autor trascendente capaz de ostentar la Revelación, quien, siendo importante en la vida humana, no deja de atraer a sus criaturas.

El estado de las cosas hasta este momento, nos habla de un par de Series relacionales según las cuales en la estructura institucional de parentesco, si originalmente se vinculaba de forma directa al ser humano con el objeto de su deseo, Dios, posteriormente ese vínculo queda

roto ante el atributo pecador reconocido en el ser humano; ruptura que, como anunciamos antes, implicará el desplazamiento del significante Revelación hacia un nuevo personaje que aparece en escena: Cristo. La aparición de Cristo en las series nos deja la sensación de una especie de compulsión que sigue operando estructuralmente en la conformación de las series relacionales, compulsión a restituir aquella original relación rota. Representémoslo en la siguiente serie.

Gráfico 3
Serie 3



Ya en esta serie Cristo aparece como nuevo portador de la Revelación, restituyendo así la relación de la Serie 1, pero ahora impeliendo al ser humano al reconocimiento de su mediación redentora. La introducción de Cristo en la Serie 3 nos lleva a considerar, por una parte, el desplazamiento de la Revelación que, impedida a partir de la segunda serie, y en tanto que el deseo de Dios sigue siendo el punto medular en el reconocimiento que hace el discurso institucional del ser humano en tanto que ser religioso, aquella relación originaria representada en la Serie 1 retorna como núcleo reprimido pero ahora sobre el desplazamiento de la Revelación de Dios hasta Cristo, de quien, según lo mencionado entre sus atributos, podemos decir es "Revelación encarnada", acaso más asequible a las limitaciones humanas, y por ende, mejor dispuesta para la formación de una identificación, tal como podemos atestiguar a continuación en los atributos reconocidos a Cristo, entre los cuales consta el ser un ejemplo, ideal o camino a seguir.

Cuadro 5
Atributos reconocidos a Cristo

Núcleos de atributos	Contenidos discursivos
Hijo de Dios, encarna revelación	CIC: Hijo amado, nuestro Señor (50); Verbo encarnado (51, 53); Hijo único (52); Hijo de Dios Hecho hombre, palabra única, perfecta, insuperable del Padre (65); Nuestro Señor (66); Revelación definitiva, plenitud de la revelación (67); Nuestro Señor, plenitud de la revelación (75); Hijo amado (79); Misterio revelado (90); Palabra eterna de Dios (108); Centro y corazón del designio de Dios (112); Hijo de Dios encarnado (124); Palabra hecha carne (125); Hijo amado, es Dios, Verbo hecho carne (151); Es el Cristo, hijo de Dios vivo (153); Centro del misterio revelado (158) CPJB: Hijo de Dios enviado para limpiar pecados, enviado para que Dios nos perdonara pecados (C14-3); Es Dios (C20-7)
Salvador	CIC: Redentor universal (122); Nuestro salvador (125); Muerto y resucitado (129); Es el Cristo (153); Exaltado en la cruz (160) CPJB: Dios hijo, redentor del mundo (C2-3); Intercedió por nosotros en la tierra (C10-2); Hijo de Dios enviado para limpiar pecados, enviado para que Dios nos perdonara pecados (C14-3)
Ejemplo, ideal, camino a seguir	CIC: Misterio, enseñanza, ejemplo (80) ASC: Ideal de vida, centro y motor de vida (6); Único camino para alcanzar santidad (34); Doliente y resucitado, eje y centro de nuestra vida (56) CPJB: Ejemplo y guía (C2-3); Simple persona parecida a mí con un nivel de fuerza el triple de grande (C3-3); Primordial para ser un buen católico (C19-2); Persona a seguir (C19-4)
Importante, amigo	CPJB: Tiene un papel muy importante en nuestras vidas (C1-2); Un amigo, un "compa" en quien puedo confiar plenamente, mi mejor amigo (C4-3); Es como un amigo (C5-3); Es todo para mí, casi no hay palabras para describirlo (C6-4); Tiene un papel muy importante en mi vida (C7-5); Importante (C8-3); En mi vida es mucho (C13-2); Son mis mejores amigos (C16-5); Centro de mi vida (C20-3)

Cristo queda aquí reconocido en el discurso institucional como Hijo de Dios encarnado, siendo desplazado el ser humano al lugar de hijo adoptivo. Este relevo en la estructura de parentesco ya nos indica el camino que ha tomado la Revelación: el ser humano, incapaz de identificarse directamente a ella, tendrá ahora como mediación entre él y el objeto reconocido institucionalmente de su deseo (Dios) al Hijo que encarna, en la tierra, y fundamenta de paso la introducción del sistema de creencias cristiano, la Revelación. En este punto podemos apuntar, en apoyo a nuestro planteamiento, que vemos con claridad cómo la estructuración de las series que componen la estructura institucional del parentesco es posible en virtud de la circulación del significante Revelación cuya función fálica reconocimos tan temprano.

Revisemos ahora una vez conocido el desplazamiento que en la Serie 3 atestiguamos en la Revelación hacia el lugar de Cristo, los núcleos relativos que marcan en los discursos estudiados esta nueva relación que desplaza al ser humano, para valorar los aportes que ellos hacen a nuestro análisis.

Cuadro 6
Relación Ser Humano-Cristo

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Creer en Cristo	CIC: (Los Hombres) Tienen acceso al Padre por medio de Cristo (51); Creer en Dios es creer en Jesucristo (151) CPJB: Debemos seguir a Cristo (C19-4); Agradecer (a Cristo) por morir por nuestros pecados (C20-7)
Encontrar, acercarse a Cristo	ASC: (Jóvenes, nosotros) Hemos tenido encuentro con Jesús (1); (Pastoral Juvenil) Marca proceso de pastoral el encuentro personal con Cristo, Tener como fin contemplar, encontrarse personalmente con Cristo (30); Hacer nuestro centro (a Cristo) (31); Oración y silencio para compenetrarnos en contemplación de Cristo (32); Contemplar debe acercarnos a vivir amor de Cristo (56) CPJB: (Yo) Puedo contarle todo, le puedo decir mis secretos a Cristo (C4-3)

Los datos contenidos en el Cuadro 6 son particularmente claros: los núcleos relativos (Creer en Cristo; encontrar, acercarse a Cristo) que marcan la relación del ser humano respecto a Cristo, metaforizan de manera evidente los núcleos relativos que pudimos ver en el Cuadro 1 en torno a las relaciones del ser humano respecto a Dios. Aquí el desplazamiento de la Revelación pone en evidencia cómo, desde nuestro análisis, ya para la Serie 3 se produce un retorno, en el discurso, a la instauración de la relación estructurada en la Serie 1 privada por el atributo pecador del ser humano. Pero este retorno solo podrá tener lugar ahora reconociendo la intermediación de Cristo, tal cual podemos apreciar en el Cuadro 7.

Cuadro 7
Relación Cristo -Ser Humano

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Atrae y envía	CIC: (Cristo Jesús) Mandó a predicar a los apóstoles (75); Invitó a la fe y conversión, no forzó a creer, dio testimonio de la verdad, atrae hacia él a los Hombres (160) CPJB: Siempre está para tendernos mano (C5-3)
Salva, transforma	CIC: (nos) Abra a la inteligencia (108) ASC: Contemplar su rostro (de Cristo) transforma vida (29); En la escritura (nos) dice que sean santos (34) CPJB: Es muy importante por todo lo que hizo por la humanidad, por nosotros (C8-3); Tiene preparado solo bendiciones y cosas buenas para futuro (C15-4); Murió para salvarnos de pecados (C20-7)

Es necesario llamar la atención respecto a los datos contenidos en el Cuadro 7, donde vemos que la relación entre Cristo y el ser humano conserva aún ciertas características que la asimilan a la relación Dios-ser humano vista en el Cuadro 2. Tal asimilación puede ser entendida, según venimos apuntando, por la simbolización que en ella operaría el retorno de la relación rota

ya desde la Serie 2. Con estos elementos podemos continuar adelante en nuestra reconstrucción de las series estructurales.

No obstante, es menester observarlo, si ya en la Serie 3 el desplazamiento de la Revelación, de Dios hacia Cristo, pretende la restauración, el retorno, de la serie relacional fundante del deseo del ser humano en tanto que ser religioso, el carácter paradigmático visto en el reconocimiento del ser humano religioso hacia su atributo de pecador limitado para acceder a la Revelación, hará necesaria la aparición en escena de un cuarto personaje entre cuyos atributos destaca el ser una especie de “figura materna”, que enseña al ser humano el correcto camino en la búsqueda del objeto de su deseo religioso. Hablamos de la Iglesia. Veamos, pues, cómo con la aparición en escena de este nuevo personaje se estructura una nueva serie sobre la circulación de la Revelación.

Gráfico 4
Serie 4



En la Serie 4 la Revelación, desplazada hacia Cristo en la Serie 3, se desplaza esta vez hacia la Iglesia, quien, en virtud de su autoridad legada por Cristo, adviene depositaria de la Revelación por medio de la cual, ahora, el deseo religioso del ser humano retornaría sobre la primordial relación con Dios, mediada ya no solo por Cristo, el “Hijo de Dios encarnado”, sino también por la Iglesia, “madre y esposa” encargada de enseñar al ser humano el modo correcto de dirigirse a su Dios. Este nuevo desplazamiento solo queda apropiadamente justificado por el valor adquirido del atributo pecador reconocido en el ser humano religioso, el cual, además, le priva de una adecuada relación con la revelación comportada por Cristo. Esto quedará mejor ilustrado si revisamos los datos que nos proveen los cuadros en los cuales podemos ver las relaciones entre el ser humano y la Iglesia, así como los atributos reconocidos a ésta en el discurso institucional.

Cuadro 8
Relación Ser Humano - Iglesia

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Recibir enseñanza en la fe de acuerdo a la Iglesia	CIC: (los fieles, Pueblo de Dios) reciben enseñanzas del Magisterio (93); Hombre, fe enraizada en Iglesia (162); Nosotros recibimos fe por medio de Iglesia (168); Nosotros recibimos fe de Iglesia (175) ASC: Nosotros, fomentar espacio para oración acordes a Iglesia (magisterio) (57) CPJB: Me enseñan cosas nuevas (C8-1); Aprendemos algo nuevo (C11-1); Me ha influenciado para aprender un poco más sobre Dios (C12-1); Me ha enseñado cosas acerca de Dios y sobre manera de vivir con Dios dentro de mí (C17-4); (Yo) He aprendido a conocer más a Dios, saber más de él (C18-3); (me) Sirve para conocer un poco más sobre Dios e Iglesia (C21-5)
Ser guiado, dirigido por la Iglesia	CIC: Los fieles (Pueblo de Dios) reciben enseñanzas y directrices (87), bajo dirección del (93) Magisterio (87, 93)
No estar identificado con la Iglesia	ASC: (algunos jóvenes) No nos sentimos identificados ni parte de Pastoral Juvenil (28) CPJB: No estoy de acuerdo con decisiones de la Iglesia (C13-2)

La atracción y salvación provistas por Cristo encontrarán posibilidad en la medida en que el desplazamiento de la Revelación al lugar de la Iglesia, sitúa, relativamente, al ser humano respecto a la Iglesia en una relación según la cual predomina la recepción de cierta enseñanza, de cierta guía, en acuerdo a la Revelación de la que la Iglesia es depositaria, tal como vemos especialmente en el atributo de "Lugar de acceso a la revelación y a Dios" reconocida discursivamente en ésta. De esta manera, el retorno sobre la relación fundante expuesta en la Serie 1, queda reestructurada ahora con base no solo ya en la mediación de Cristo, sino más concretamente, en la nueva mediación eclesial introducida en la estructura de la Serie 4. Esta relación se sostiene sobre los núcleos relativos de las relaciones enunciadas en el discurso, en torno a la relación entre la Iglesia y el ser humano, según podemos ver a continuación.

Cuadro 9
Relación Iglesia – Ser Humano

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Enseñar, transmitir fe y creencias al ser humano	CIC: Enseña que Dios puede ser conocido (36); Conserva y transmite evangelio (78); Presenta palabra de Dios a fieles (103); Enseña a decir Creo-Creemos (167); (nos) Impulsa y lleva a confesar "creo"(168); Enseña lenguaje de la fe e introduce en la inteligencia y la vida de la fe (171) ASC: (Servidores de la iglesia) enseñar correcta interpretación de palabra de Dios desde magisterio de Iglesia (47) CPJB: Habla de Dios y enseña a guiar camino de Dios (C6-5); (Ellos, Pastoral) me dan la vida, el amor, el cariño, me ayudan a recordar siempre a Dios, me ayudan a no perder fe (C11-1)
Guiar, señalar, hablar, dar directrices al ser humano	CIC: Defiende capacidad para conocer a Dios, habla (de Dios); confía conocimientos a los hombres (39); Guía para discernir y acoger la llamada en las revelaciones (67); Magisterio (Obispos, pastores, Obispo de Roma) ejerce autoridad y obliga a adhesión de fe a los fieles (88); Recomienda insistentemente leer Escritura a fieles (133) ASC: Obispo de Roma (Papa) (nos) ha invitado a "remar mar adentro", señala tener como principio y fundamento la santidad (I); Concilio Vaticano II (nos) habla de vocación universal a la santidad (I); Iglesia (nos) pide nueva evangelización y remar mar adentro a (VI); Papa dice que (jóvenes) deben dar testimonio y fe (32); Papa (nos) exhorta a realzar eucaristía y el domingo (40); Papa (nos dice) alimentarse de la palabra y comprometerse en la evangelización (48); Papa (nos) dice que dos pilares son eucaristía y reconciliación (58); Papa (nos) plantea problema de autosuficiencia (59); Papa (nos) dice que evangelización es otro pilar fundamental para santidad (61) CPJB: Iglesia (me) ayuda día con día para estar cerca de Dios (C20-8)
Propone santidad al ser humano	ASC: (en) Pastoral Juvenil Arquidiocesana queremos que (jóvenes) se apunten a la santidad (III); Pastoral Juvenil, encaminar a la santidad a jóvenes (48); Papa (nos) propone santidad como único camino de vida, propone oración como medio y pilar para ideal de santidad (57); Santo Padre (Papa) (nos) plantea lectura y escucha de palabra como camino a santidad (60); Papa (nos) propone vivir espiritualidad como camino a santidad (62)

Un aspecto que ahora podemos introducir con propiedad, en vista de que los datos nos avalan a ello, es que, si como vimos en la Serie 2 el reconocimiento del ser humano como pecador es un reconocimiento que le priva de la identificación directa con la Revelación ostentada por Dios respecto al ser humano, los datos presentados en el Cuadro 9 introducen un elemento (la Iglesia: "Propone santidad al ser humano") que llama nuestra atención por la manera en que queda situado el ser humano; nos referimos a la propuesta de la santidad (particularmente referida al sujeto joven involucrado en la institucionalidad religiosa) cuya consecución posibilitaría al ser humano renovar su perdido vínculo con la Revelación, bajo la mediación directiva de la Iglesia. Efectivamente, si Cristo es presentado como ejemplo, ideal o camino a seguir, el seguimiento del cual es capaz el ser humano, sólo será posible ahora desde la guía ofrecida por la Iglesia. Y ésta relación de guía conllevará la identificación del ser humano deseoso de Dios, particularmente en tanto que joven, sobre su identificación con el ideal de

santidad propuesto en el discurso institucional. Este aspecto queda complementado por los atributos reconocidos a la Iglesia, según podemos ver en el Cuadro 10.

Cuadro 10
Atributos reconocidos a la Iglesia

Núcleos de atributos	Contenidos discursivos
Santa madre y esposa que enseña	CIC: Iglesia santa, nuestra madre (36); Confía (39); Enseñanza, vida y culto (78); (es) Esposa de Cristo (79); Santa Madre, fiel a base apostólica (105); Santidad, fecundidad, estabilidad (156); Nuestra Madre (167, 169); Primera que cree y confiesa al Señor (168); Educadora en la fe (169); Columna y fundamento de la verdad, Madre que enseña (171) ASC: Grupos juveniles ambiente de amor, amistad y unidad (23); Iglesia es casa y escuela de la comunión (53) CPJB: (Iglesia) Primordial para ser un buen católico (C19-2); Lugar donde vamos a aprender cosas importantes y aclarar dudas (C19-5); Lugar donde nos enseñan de Dios (C19-5)
Iglesia como unidad regida por autoridad	CIC: (Iglesia) Unidad hijos de Dios (60); Autoridad y Magisterio (67); Magisterio Vivo (85); (Magisterio: Obispos, pastores, Obispo de Roma) No está por encima de la palabra de Dios, escucha devotamente, custodia celosamente, explica fielmente depósito de la fe (86); Autoridad, define dogmas, propone verdades contenidas en Revelación (88); Confiesa única fe (172) ASC: (Obispo de Roma, Papa) Confirma en la fe, (es) vínculo de unidad para Iglesias (II); Iglesia Casa y escuela de la comunión (53); Una sola unidad (54); Grupos Juveniles, varios grupos pero una sola pastoral (55) CPJB: (Iglesia) Tiene un papel muy importante en nuestras vidas (C1-2); (Es) todas las personas que tienen los mismos ideales, medio para acercarnos a Dios y los demás (C2-4); Iglesia, algo esencial para todos (C6-5); (la Iglesia) Somos todas las personas que pertenecemos a la comunidad, es mi familia espiritual (C14-4)
Lugar de acceso a la revelación y a Dios	CIC: (Iglesia, encargada de) Transmisión de la revelación (82); Encierra en su tradición memoria de palabra de Dios (113) CPJB: (Iglesia) Significa un lugar sagrado, donde puedo sentirme más cerca de Dios y Cristo (C8-4); Casa donde visitar a Dios, lugar donde se celebra una fiesta, lugar para hablar de cerca con Dios (C4-4); Puerta para estar más cerca de Dios (C5-3); Lugar donde puedo visitar a Dios (C9-1); Medio en el cual podemos hablar con Dios (C10-3);
Lugar amistoso, familiar	CPJB: (la Iglesia) Son mis mejores amigos (C16-5); (Pastoral Juvenil) Es una familia (C21-4); Grupo social para hacer amigos y pasar rato agradable (C21-5)

Considerando estos nuevos elementos que se vienen a agregar al panorama estructural del discurso institucional, veamos cómo en la siguiente serie quedarán configurados los lugares de cada personaje en escena, introduciendo esta vez el llamado a la santidad que la Iglesia dirige al sujeto joven.

Gráfico 5
Serie 5



Ya en la Serie 5 notamos que, en efecto, la santidad propuesta por la Iglesia aparece como la contraparte del atributo pecador reconocido en el ser humano, atributo que castraba al ser humano religioso de su vínculo primordial con la Revelación ostentada por Dios. En ese sentido, la santidad requerida al joven se nos muestra como un significante primordial de identificación por el cual el discurso institucional reconoce al ser humano, castrado ciertamente, pero como vía institucionalmente avalada para tener acceso a la Revelación de la cual, por desplazamiento, ahora la Iglesia es depositaria.

Esto permite observar un aspecto sobre el cual también queremos llamar la atención: según los materiales que analizamos en el discurso, la Iglesia salta a escena como mediación primera a la cual dirigirse el ser humano en su búsqueda de Dios. Pero el acceso a tal mediación conlleva, para el ser humano, aceptar la enseñanza y la guía eclesial. Ya más arriba habíamos dejado pendiente la discusión sobre una tesis que quizá parezca atrevida y heterodoxa considerada desde los estudios en los cuales se analoga a Dios con cierta función paterna sustitutiva. Pues bien, para aumentar el atrevimiento de la misma, nos sentimos facultados con todo lo dicho hasta aquí no solo ya para sostener que el significante “Dios” en los discursos que analizamos, tendría, también, el valor relativo de una función materna en virtud de la relación primordial que expusimos en la Serie 1; agregando a ello que, pese al atributo de “Madre y Esposa” reconocido en la Iglesia en el Cuadro 10, y estructurado en la Serie 5, atribución que podría tomarse literalmente como expresiva de cierto lugar materno, la Iglesia aparece ocupando con propiedad el lugar de una metáfora paterna encargada de castrar al ser humano religioso, pues ella es quien propone, en el discurso institucional, el significante con el cual se ha de identificar el ser humano para su reconocimiento como ser religioso. A esto abonamos que el vínculo con Dios y Cristo solo será posible a partir de la enseñanza y la guía procurada por la

Iglesia, depositaria de la Revelación, al ser humano. Si nuestra interpretación es válida, nos hace extrañar el que se le atribuya a la Iglesia el ser reconocida como “Madre”, cuando, según planteamos, estaría ocupando en la estructura de parentesco las funciones de lo paterno.

Pero no debemos perder de vista que estamos trabajando con estructuras simbólicas en las cuales es posible reconocer la operación de un orden latente bajo el nivel de lo manifiesto, y en donde lo estructural simbólico aparece provisto, entre sus rasgos fundamentales, precisamente, por un orden de significantes (y por ende, lugares por los cuales se desliza el significado), antes que referir a propiedades ontológicas. Según esto la función paterna en tanto que función simbólica, remite a la legalidad instaurada en la institucionalidad cultural que regula el deseo. En apoyo a esto cedamos la palabra a Lacan, para quien:

“La ley primordial es pues la que, regulando la alianza, sobrepone el reino de la cultura al reino de la naturaleza entregado a la ley del apareamiento. La prohibición del incesto no es sino su pivote subjetivo, despojado por la tendencia moderna hasta reducir a la madre y a la hermana los objetos prohibidos a la elección del sujeto, aunque por lo demás no toda licencia quede abierta de ahí en adelante” (Lacan, 1990: 266).

Y agrega:

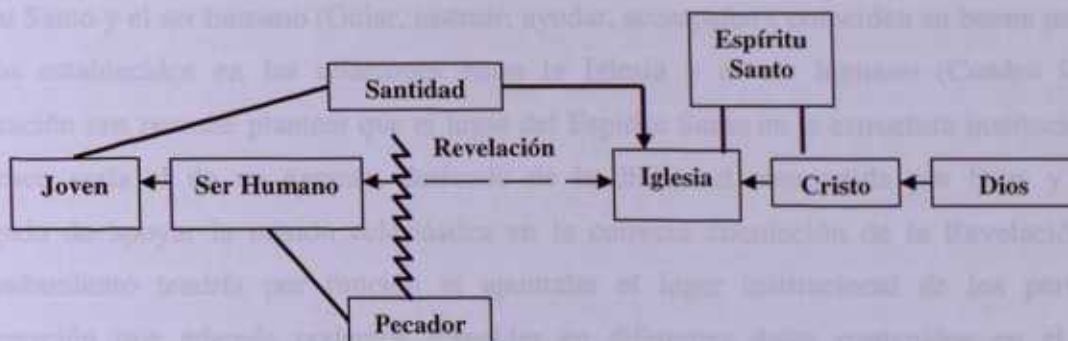
“Esta ley se da pues a conocer suficientemente como idéntica a un orden de lenguaje. Pues ningún poder sin las denominaciones de parentesco tiene alcance de instituir el orden de las preferencias de los tabúes que anudan y trenzan a través de las generaciones el hilo de las estirpes. Y es en efecto la confusión de las generaciones lo que, en la Biblia como en todas las leyes tradicionales, es maldecido como la abominación del verbo la desolación del pecador” (Ibíd.: 266-267).

¿Habrá mayor tabú para los creyentes, en la institucionalidad religiosa cristiana católica, que la de identificarse, sin mediación alguna de la Iglesia, ni de Cristo por supuesto, directamente como poseedor de la Revelación, situándose así en relación directa, homologándose incluso, si así quiere verse, con Dios? Tal osadía, claro está, al trastocar el orden de parentesco instituido, nacería condenada al anatema. Así, la función metafórica paterna, el *nombre del padre* (Ibíd.: 267-268), dice de una función simbólica según la cual su representante ostenta las veces de

legislador que ordena el “hilo de las estirpes” religiosas. Si hemos reconocido que la mediación de la Iglesia apunta precisamente a poner en orden al deseo del ser humano religioso, proporcionándole el lugar desde el cual puede acceder a la transacción de la Revelación por la estructura institucional religiosa, no podemos menos que reconocer, además, que la Iglesia ocupa en dicha estructuración el lugar de la metáfora paterna. Incestuoso sería, en tal caso, y según nos hemos cuestionado, el que el “ser humano religioso” se identificase, narcisistamente, él mismo como siendo la Revelación, lo cual le pondría, de manera herética, codo a codo con Cristo y en muy cercana situación divina. Pero sigamos adelante con el análisis de las series estructurales en que va quedando perfilado el parentesco institucional.

Continuando con nuestra revisión, en la última serie de la estructura institucional del parentesco introducimos un actor que, tal como nos lo indican los materiales que hemos analizado, llega para situarse en el lugar de una especie de ayudante que ilumina la humana “búsqueda de Dios” a la vez que a la Iglesia en su misión educadora de la fe; se trata del Espíritu Santo.

**Gráfico 6
Serie 6**



Los datos referentes al lugar del Espíritu Santo nos revelan que, en efecto, éste aparece en el lugar de un garante que acompaña el adecuado trámite de la Revelación en la estructura relacional que vemos configurándose en la Serie 6. La relación humana con el Espíritu Santo se inscribirá en la guía y la compañía que éste puede procurarle. De esta forma podemos decir que el Espíritu Santo aparecerá en la estructura institucional, en cuanto personaje que posibilita el reconocimiento de la cuota de Revelación a la cual pueden acceder los diferentes personajes involucrados en las relaciones instituidas en la estructura de parentesco. Veamos lo que los cuadros de datos pueden decirnos a este respecto.

Cuadro 11
Relación Ser Humano-Espíritu Santo

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Ser guiado	ASC: (jóvenes, nosotros) Guiados por Espíritu Santo (6)

Cuadro 12
Relación Espíritu Santo-Ser Humano

Núcleos relativos	Contenidos discursivos
Guiar, instruir	CIC: (Espíritu Santo) Instruye y conduce a la verdad a los fieles (91); Revela quién es Jesús a los hombres (152); Mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu, concede gusto en aceptar y creer la verdad (153) ASC: (Espíritu Santo) Guía a nosotros lo jóvenes (6) CPJB: (Espíritu Santo) Habla de Dios, enseña a guiar camino de Dios (C6-5); Da el don de la sabiduría (C14-5); Da la fuerza y el aliento para ser persona que soy (C20-9)
Ayudar, acompañar	CPJB: (Espíritu Santo) Tiene preparado solo bendiciones y cosas buenas para futuro (C15-4); Siempre me acompaña, ayuda a salir de problemas o peligros (C4-5); Infunde buena voluntad de Dios, ayuda en toma de decisiones (C5-3); Me llena de paz (C9-1); Nos ayuda y protege (C10-4)

Agreguemos a lo anterior que los núcleos relativos reconocidos en la relación entre el Espíritu Santo y el ser humano (Guiar, instruir; ayudar, acompañar), coinciden en buena parte con aquellos establecidos en las relaciones entre la Iglesia y el ser humano (Cuadro 9); esta constatación nos permite plantear que el lugar del Espíritu Santo en la estructura institucional de parentesco sería el de un garante, derivado de la divinidad compartida por Dios y Cristo, encargado de apoyar la misión eclesial en la correcta circulación de la Revelación. Este acompañamiento tendría por función el apuntalar el lugar institucional de los personajes, interpretación que además podemos respaldar en diferentes datos contenidos en el Nuevo Testamento, en donde lo característico al Espíritu consiste en su condición de “Paráclito”⁴⁸; o, como podemos ver en los atributos obtenidos en nuestro análisis, en tanto que “Inteligencia divina que acompaña”.

⁴⁸ Esta característica del Espíritu Santo, “Paráclito”, es decir, de acompañante que respalda la posesión de la “Revelación”, puede seguir su institución desde la misma tradición neotestamentaria, como podemos ver en el episodio del bautismo de Cristo por Juan en el río Jordán, en los evangelios de Mateo 3, 13-17; Marcos 1, 9-11; Lucas 3, 21-22 y Juan 1, 29-34 (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975) y del legado de Cristo y posterior derramamiento del Espíritu entre los apóstoles reunidos en el Pentecostés, en el libro de los Hechos de los Apóstoles 1, 6-8 y 2, 1-4 (Ibíd.). Ambos relatos nos indicarían que, tanto en el caso del bautismo de Cristo como de su ascensión y el posterior episodio de Pentecostés, el Espíritu aparece como garante de que, efectivamente, Cristo y por medio suyo el grupo apostólico son verdaderos representantes de la “Revelación” divina, quedando, aquél, reconocido como Hijo de Dios, y éstos, como enviados por Cristo.

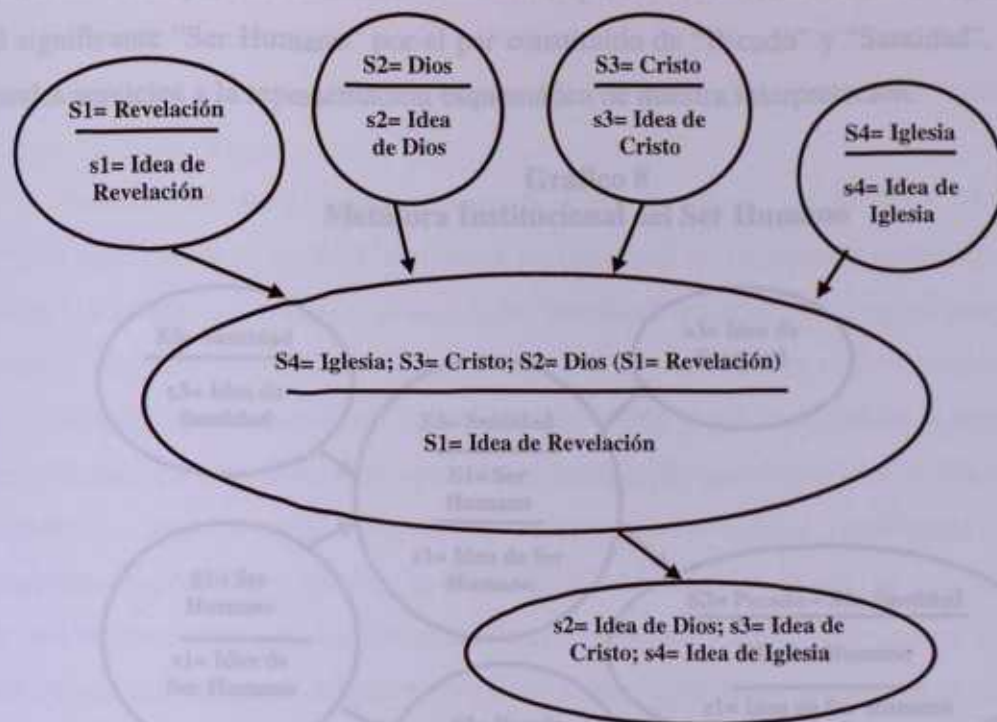
Cuadro 13
Atributos reconocidos al Espíritu Santo

Núcleos de atributos	Contenidos discursivos
Inteligencia divina	CIC: Medio para abrir inteligencia (108); Todo lo sondea, conoce lo íntimo de Dios, es Dios (152) CPJB: Tercera persona de la trinidad, Dios que da luz y sus siete dones (C2-5); Es pureza, sabiduría, "Señor inteligencia" (C9-1)
Auxiliar en la fe, protector	CIC: Gracia y auxilio interior (154); Perfecciona fe por medio de dones (158) CPJB: Medio de Dios (C3-3); Mi protector, otro de mis mejores amigos (C4-5); Espíritu creador, al igual que Dios nunca abandona (C5-3); Nunca nos desampara (C10-4); (Espíritu Santo) Son mis mejores amigos (C16-5)
Importante para todos	CPJB: Tienen un papel muy importante en nuestras vidas (C1-2); Algo esencial para todos (C6-5); Tiene un papel muy importante en mi vida (C7-5); Lo más sagrado que tiene cada persona (C8-5); En mi vida es mucho (C13-2); Primordial para ser un buen católico (C19-2); Es lo mejor aunque sea lo mismo (C19-6)

Así, los atributos reconocidos al Espíritu Santo le sitúan en el lugar de una "Inteligencia Divina" que, además, auxilia en la fe y protege, siendo, por ende, importante en la vida del sujeto creyente. Pero esta importancia viene en buena medida relacionada con la Revelación solo a partir del aspecto avalador con que la presencia del Espíritu Santo sancionaría la correcta interpretación de la Revelación.

Con estos elementos, ya podemos ver en la Serie 6 una estructura según la cual, la circulación de la Revelación entre los actores involucrados en el discurso institucional, ha seguido diversos desplazamientos en razón de la ruptura operada sobre la relación fundante que expusimos en la Serie 1. La representación esquemática de estos desplazamientos, constitutivos de la estructura latente en el discurso institucional, nos presentan una reconstrucción metonímica por la cual ha transitado la Revelación que nos lleva desde el lugar de Dios en la relación fundante de la Serie 1, pasando por Cristo y hasta llegar al lugar que la Iglesia ha de ocupar como agente mediador:

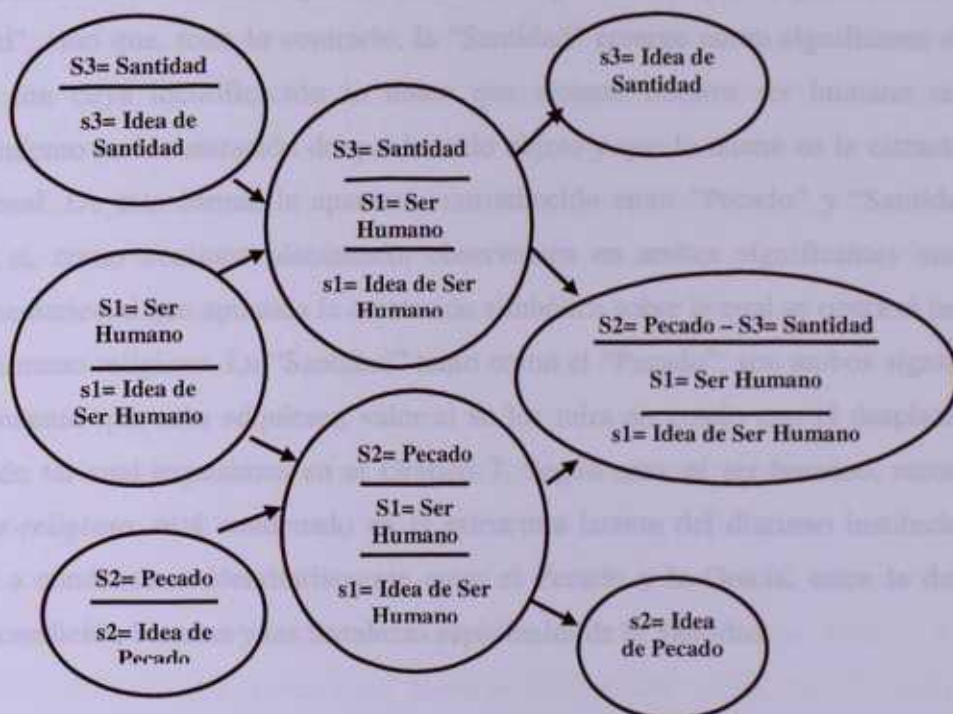
Gráfico 7
Metonimia de la Revelación



Esta representación gráfica nos permite, insistimos en ello, observar el desplazamiento del significante Revelación a través de los significantes “Dios”, “Cristo” e “Iglesia”, según las coordenadas del eje sintagmático del discurso institucional. Efectivamente, como hemos venido ilustrando en las series estructurales, solo el desplazamiento de la Revelación nos ha permitido observar la manera en que se va estructurando una determinada forma de relación entre aquellos personajes que, por desplazamiento, se van ubicando en calidad de detentores de la Revelación. Esta estructuración nos indica que, si como hemos venido planteando, el significante Revelación marca en el discurso institucional la falta originante del deseo del ser humano religioso, su desplazamiento conlleva similar desplazamiento del deseo humano en la cadena discursiva, desde Dios hacia la Iglesia. Esto dirá, en última instancia, pues, que el deseo de ese ser religioso reconocido en el ser humano, es tanto: deseo de Dios, privado del cual adviene deseo de Cristo; privado del cual adviene deseo de la Iglesia. Si aceptamos desde este desplazamiento el valor relativo de cada significante, la fórmula según la cual la Iglesia aparece marcando el lugar del deseo del ser humano solo ha podido advenir con la introducción del atributo pecador con que se reconoce al ser humano. Por ello, si muy pronto hubimos introducido el atributo pecador, fue porque su valor abría de entrada magníficas posibilidades para nuestro análisis, cuyo verdadero peso solo adquiriría sentido una vez introducido en la Serie 5 el, por así decirlo, atributo con

valor inverso a aquél, esto es, la "Santidad", especialmente referida a los jóvenes. Pero veamos ahora cómo este par de atributos nos indican el proceso metafórico donde se opera la sustitución del significante "Ser Humano" por el par constituido de "Pecado" y "Santidad", lo cual prestará grandes servicios a la representación esquemática de nuestra interpretación.

Gráfico 8
Metáfora Institucional del Ser Humano



De este modo, la castración operada en la Serie 2, según la cual el ser humano queda privado de la relación fundante con Dios, en tanto que éste es objeto de su deseo, halla en la estructura metafórica del Gráfico 8 una solución que introduce plenamente al sujeto dentro de los linderos de la Iglesia: lo aliena en su discurso, lo asume, como oveja, en su redil eclesiástico. En efecto, el ser humano queda metaforizado, a partir de la castración, desde dos lugares: uno, el que le desliga de su objeto en tanto que "Pecador"; otro, el que pretende religarle a la consecución de su deseo esta vez bajo la égida de la Iglesia, en tanto que "Llamado a la santidad".

Bien puede parecer, entonces, que tal metaforización del ser humano religioso estaría montada sobre una sustitución significativa contradictoria, en la cual aparece, por un lado, un significante que hemos manejado desde antes como castrador y, por otro lado, un significante que podría prestarse a interpretaciones dudosas, si se lo contrapusiera laxamente al "Pecador" para

considerarlo, siguiendo una lógica dicotómica, como significante restaurador de aquella castración. Empero, si nos detenemos con cuidado en el examen de los datos representados tanto en el Gráfico 7 como en el Gráfico 8, el valor de “Pecador” y “Santidad”, en cuanto metafóricos del lugar del ser humano religioso, dista mucho de ser una contradicción como las apariencias podrían hacernos pensar.

No se trata, desde nuestro punto de vista, de que el ser humano religioso alcance la perdida relación de la Serie 1 gracias al servicio que en ello pueda prestarle su atención a la “Santidad”, sino que, todo lo contrario, la “Santidad” emerge como significante de una ilusión perdida, con cuya identificación lo único que alcanza nuestro ser humano religioso es el reconocimiento en la castración de que ha sido objeto y que lo aliena en la estructura simbólica institucional. De esta forma, la aparente contradicción entre “Pecado” y “Santidad” no tendrá sustento si, como venimos planteando, observamos en ambos significantes una relación de complementariedad que apuntala la castración simbólica sobre la cual se opera el reconocimiento del ser humano religioso. La “Santidad” tanto como el “Pecado”, son ambos significantes de un reconocimiento que solo adquieren valor si se los mira en cotejo con el desplazamiento de la Revelación tal cual expusimos en el Gráfico 7. Según esto, el ser humano, reconocido su ser como *ser-religioso*, está condenado en la estructura latente del discurso institucional religioso católico, a condensarse identitariamente entre el Pecado y la Gracia, entre la debilidad de su precaria condición humana y las fortalezas espirituales de la Santidad.

2.2. El lugar identitario del “Yo-Religioso” en la estructura de parentesco institucional

Sinteticemos ahora algunas de las principales ideas expuestas en el apartado anterior, para, apoyándonos en ellas, poder referirnos con propiedad respecto al lugar identitario del “Yo religioso” en la estructura de parentesco institucional.

Una de las jóvenes participantes del grupo de Pastoral Juvenil en el cual recopilamos parte de nuestros materiales de análisis, nos dice en su carta:

“Llevo 6 años de estar en la pastoral juvenil, pero toda una vida en la iglesia, quizá por costumbres que me heredaron mis padres fue que todo empezó, te bautizan y hacen todas esas cosas que se supone “dice la iglesia”, y no le agarras mucho sentido cuando eres niño, ¿por qué tengo que ir a catequesis? ¿mami, para qué me tengo que *aprender el padre nuestro*? Y demás cosas que dices porque no le tomas importancia, pero cuando

"maduras" o más bien el tiempo te golpea, te vas dando cuenta de lo serio que es vivir y cuando te sientes solo descubres que necesitas de Dios, y si eliges bien, te puedes encontrar un buen camino, tal vez una guía que te facilite esa llega (sic) a Dios, como elegí yo, o tal vez te des unos cuantos golpes más sin encontrar salida" (CPJB, C9; cursivas y subrayado en el original).

Para acceder estructuralmente al conocimiento de la identidad religiosa en el discurso institucional, se hace necesario observar la estructura institucional de parentesco dentro de la cual está ubicado el sujeto que se enuncia como "Yo religioso". La joven que arriba escribe nos ofrece una precisa ilustración de la manera en que el ser introducido, "... por costumbres que me heredaron mis padres...", en la institucionalidad religiosa de la Iglesia Católica implica, quizá en casi todos los casos, no solo de entrada, la participación del sujeto en una estructura de parentesco familiar (papá, mamá, yo-hija) que sitúa al sujeto en el lugar del hijo, lugar que culturalmente implica, valga la redundancia, ser-en-un-lugar dentro de una estructura (y entre cuyas legitimaciones cuentan los ritos de reconocimiento del recién nacido dentro del mundo cultural del que forma parte desde ese momento: en el caso de nuestra cultura occidental cristiana, el bautismo es uno de esos ritos); supone además que el sujeto quedará afiliado, también, siendo-en-un-lugar dentro de una institución religiosa en la cual ya opera una determinada regulación del deseo, en la forma de una ley de parentesco instituido. Esta regulación parental, de manera análoga a la estructura edípica, identifica al sujeto en un lugar desde el cual quedará siendo un "Yo religioso". Así, la observación de ciertas prácticas sacramentales proclives a la introducción del sujeto dentro de la institucionalidad religiosa, el bautismo y "... todas esas cosas que se supone 'dice la iglesia'...", conllevan la situación del sujeto, su efectivamente cultural advenimiento a la condición de sujeto-sujetado en una estructura de relaciones simbólicas, en el lugar de un "Yo" desde el cual se identifica de cierta manera, en acuerdo a la ley que regula en la institución, las relaciones entre los sujetos que de ella participan. Por ello, "necesitar de Dios", nos habla de una demanda de reconocimiento hecha desde el lugar de un sujeto entre cuyas posibilidades de ser, cuenta la de ser-un-Yo-para-Otro: un "Yo religioso" para la Iglesia de la que forma parte.

En tales circunstancias resultaba imperioso a nuestros propósitos el conocimiento de la estructura de parentesco que podíamos ver operando desde los discursos analizados. Y el acceso al conocimiento de tal estructura está dado por la manera en que dentro de los discursos vimos

circular aquél elemento X, elemento flotante, necesario para la estructuración de las series relacionales entre los personajes invocados en el discurso: la Revelación.

Efectivamente, la primera serie relacional en la cual vimos circular la Revelación nos habla de una relación en la que Dios-se-revela como creador del ser humano, revelación a partir de la cual queda establecida la fundamental relación entre el creador y la criatura. Esta serie fundamental, la cual nos pone en contacto inicial con el dato de cómo queda estructurado el deseo humano de Dios, es clave para la comprensión de la estructura de parentesco institucional que nos ha ocupado, pues, su ruptura, acaecida desde el atributo pecador del ser humano, atributo que le priva de su identificación con el lugar de la Revelación, nos lleva sobre la manera en que la sucesiva aparición de nuevos personajes en la estructura de parentesco se sostiene por la efectiva circulación de la Revelación, en la pretendida restauración de la perdida relación Dios-ser humano.

El desplazamiento de la Revelación hacia el lugar de Cristo intenta operar una formación sustitutiva desde la cual el pecado atribuido al ser humano, no será motivo de separación definitiva de Dios, pues con la introducción de Cristo se renovarían las esperanzas en el retorno de una relación que, sin embargo, ahora solo será posible con el concurso redentor de Cristo, quien siendo ideal y camino a seguir, plantea una nueva vía de identificación al "Yo religioso": junto al reconocimiento como criatura, la aceptación de Cristo como su redentor. O en otra forma de decirlo, el deseo de Dios es que "Yo religioso" sea cristiano, pues, según este relevo en la estructura de parentesco instituida, el ser humano, incapaz por sus limitaciones de acceder directamente a la Revelación, estará llamado a la identificación con aquellos elementos de lo cristiano que le permitan aspirar, aspiración a la cual no ha renunciado nuestro ser humano religioso y cuyo deseo continúa descifrado como deseo de Dios, a la renovación de sus tratos con "Dios".

A esto agregamos que la circulación de la Revelación desplazándose de Dios hacia Cristo incluirá la aparición en la estructura de un personaje reconocido como depositario, por disposición del mismo Cristo, de la nueva Revelación que él porta: la Iglesia. El salto a escena de la Iglesia, pues, pretende una nueva restauración sustitutiva de la serie relacional fundante del deseo del ser humano en tanto que ser religioso, quedando ahora situado en el lugar de un ser religioso cuyo advenimiento quedará marcado por ser reconocido como cristiano dentro de los márgenes eclesiásticos.

Así, la Revelación, desplazada hacia Cristo, se desplazará ahora hacia la Iglesia poseedora de una autoridad legada por aquél, adviniendo en la estructura relacional como depositaria de la Revelación por medio de la cual, esta vez, el deseo del ser humano retorna sobre la relación con Dios, mediada ya no solo por Cristo sino también por la Iglesia, quien ostenta el encargo de enseñar al ser humano las vías correctas para dirigirse a Dios.

Bajo esta nueva serie el retorno sobre la relación fundante quedará reestructurada con la introducción de un elemento que, en el discurso institucional, plantea cuál es la vía según la cual el ser humano religioso puede renovar sus aspiraciones al deseo de Dios. Hemos dicho que tal elemento es la Santidad, pero esto nos lleva ya sobre el reconocimiento discursivo referido a los jóvenes integrantes de la Pastoral Juvenil. Los datos derivados de nuestro análisis nos hablan, más genéricamente, de que la Iglesia, en su relación hacia el ser humano, le reconoce en la observación de la enseñanza y la guía tendientes a una profesión de fe: la Iglesia enseña al ser humano religioso a decir "Creo". De este modo, el deseo humano de Dios impele a profesar un credo según el cual responderá con "fe, fidelidad y obediencia" a los requerimientos planteados por la Iglesia. Al tenor de esto, tal profesión de fe condensa, al menos para el sujeto joven, el llamado a la santidad desde el que su deseo de Dios adquiere sentido. Por otra parte, si Cristo-redentor-salvador es presentado como ejemplo, ideal o camino a seguir, el seguimiento identificatorio del cual es capaz el ser humano solo será posible ahora desde la guía ofrecida por la Iglesia. Y ésta relación conlleva la identificación del ser humano deseoso de Dios, particularmente joven, sobre su identificación con un ideal de santidad cuyo cenit se situaría en Cristo.

Considerando estas tesis, hemos planteado que la Iglesia aparece en la estructura de parentesco ocupando el lugar de la Ley, el lugar de una metáfora paterna que introduce al sujeto dentro de un sistema creyente de fe-fidelidad, el único posible, según el discurso, para traer al ser humano religioso a las verdades de una relación con Dios plenamente justificada por el desplazamiento que hemos atestiguado en la Revelación.

Por otro lado, entonces, consideramos que el significante "Dios" aparecerá como valor relativo suyo respecto al lugar ocupado en este punto por la Iglesia, en la representación de una metafórica función materna en virtud de la relación primordial desde la cual el ser humano queda siendo deseo de Dios, quien solo puede advenir al lugar de Creador en tanto es reconocido como tal por sus criaturas. La Iglesia, pues, aparece ocupando con propiedad el lugar de una metáfora

paterna que dice al ser humano de su incapacidad para acceder, por sus propios medios, al objeto de su deseo, siendo desplazado al lugar metafórico del Pecador-llamado a la Santidad.

El lugar del Espíritu Santo en la estructura institucional de parentesco es efusivo: acompaña como garante de la posesión de la Revelación que cada personaje puede ostentar desde su lugar. Este acompañamiento tendría por función el apuntalar el lugar institucional de los personajes.

El “hijo adoptivo” que sería el ser humano religioso, por lo tanto, según su ubicación en la estructura de parentesco institucional, quedaría identificado en la metafórica relación entre los significantes “Pecado-Santidad”, metáfora que regula en relación a la Iglesia, los raffles por los cuales ha de desplazarse el tranvía de su religioso deseo. En nuestra interpretación de tan peculiar condensación, observamos que la “Santidad” emerge como inscripción de una ilusión perdida: desligado por el “Pecado” del objeto de su deseo, institucionalmente la identificación del sujeto con la “Santidad” pretende ser el punto *religante* de su ser, que, por lo tanto, apuntaría a ser un ser-humano-religioso. Pero resulta evidente que tal religarse del sujeto, queda por completo establecido desde las reglas del discurso institucional fundadas en la estructura de parentesco por la cual hemos visto circular la Revelación.

Según esto, la identidad del ser-humano-religioso queda definida a partir de un lugar ocupado por el sujeto dentro de una estructura de parentesco institucional; lugar marcado metafóricamente en la relación significativa “Pecado-Santidad”, instituyendo esto plenamente en un orden cultural simbólico del discurso eclesiástico, la identidad de un “Yo religioso” nacido entre los eslabones de una cadena elaborada institucionalmente.

3. La identidad religiosa juvenil simbólicamente estructurada

Hemos dado hasta aquí los pasos necesarios para configurar el “contexto” estructural en el cual se ubica la identidad religiosa juvenil. Toca ahora, por ende, el ocuparnos particularmente de la estructura identitaria que podemos reconocer en el discurso referente a sujetos jóvenes involucrados, por medio de la Pastoral Juvenil, en la institucionalidad religiosa de la Iglesia Católica.

Contamos ya para esta tarea con el conocimiento de la estructura de parentesco institucional desde la cual el “Yo religioso” tiene lugar; y como hemos podido constatar, se trata de un lugar de criatura deseosa de Dios, pero castrada de tal deseo por el reconocimiento simbólico que hace del suyo el lugar de la metáfora “Pecado-Santidad”.

Cuadro 14
Enunciado del Yo religioso juvenil

	Pecado	Santidad
A S C	<p>Conversión dificultada por inconstancias en comportamiento (2); No tenemos claro o confundimos santidad, pocos tienen idea vaga de santidad, pocos saben que primero hay que ser bueno para ser santo (7); Vemos santidad como algo lejano difícil de alcanzar, no vemos santidad como vocación universal ni que es manera de vivir (9); Oración personal no juega un papel importante en nuestras vidas (11); Participación no adecuada a misas (13); Desconocimiento del significado de la Eucaristía en nuestras vidas (14); No asistimos frecuentemente ni no conocemos pasos de confesión (15)</p>	<p>Ser jóvenes Cristocéntricos (6); (debemos) Cambiar odres viejos por nuevos (VI); Nuestra vida cambie, ser portadores de Buena Nueva (31); Contemplar nos abre a acción de Espíritu (32); Participar en eucaristía como necesidad vital (40); Confesión para obtener perdón de pecados graves cometidos después del bautismo, somos pecadores y perdemos paz cuando pecamos, necesitamos gracia y misericordia de Dios (41); Reconciliación nos limpia de Nuestros pecados (58); Nos desvía de santidad creer que todo depende de nuestras capacidades, olvidándonos que sin Dios nada podemos hacer, primado de la gracia nos conduce a la santidad (59) (nosotros) Obediencia (VI); Importante vivir en comunión porque en eso nos reconocerán como cristianos y como Iglesia (62) (Jóvenes) Se apunten a la Santidad, no ver la santidad como algo extraño, tengan grandes ideales, se forjen metas de la mano del Evangelio (III); Santidad como compromiso (VII); Seres humanos llamados a santidad (33); Santidad principal meta, dar un paso más en la santidad (como) hijos de Dios (35); Alcanzar santidad por medio de oración (36); Ser capaces, responsables de anunciar palabra (49); El joven entre más ore y más testimonio dé, será mejor testigo para otros jóvenes (50); Organizar y realizar actividades orientadas a la santidad (56); Tomar como ejemplo la vida de los santos para aplicarla en la vida cotidiana (56); (nosotros) Llamados a la santidad (a) invitar a vivir la santidad como vocación universal (57)</p>
C P J B	<p>Toda una vida en la Iglesia, siento que apenas estoy comenzando, aún me falta mucho camino por recorrer al lado de Dios, no me siento completamente llena, amo a Dios pero no como debería ser, no puedo decir que soy una devota o santa, me falta mucho aunque no pienso decaer (C9-1);</p>	<p>Siempre voy a misa, en búsqueda de la verdadera felicidad y del amor de Dios (C21-7); Mi vida era diferente antes de pertenecer a Pastoral (C17-4); (Yo) Parte de la pastoral juvenil y por ende parte de la Iglesia, parte de un grupo de jóvenes que creen por igual en Dios, misión de llevar más jóvenes a la Iglesia, solo (soy) un instrumento de Dios (C2-1); Soy parte de la PJ, soy creyente (C14-1); Persona importante y esencial para la pastoral, siervo que trata de mantener viva pastoral (C15-2); (Yo) Persona normal como todas (aunque) diferente porque vengo a pastoral a saber más de Dios y compartir su palabra (C6-2); Uno de tantos instrumentos de Dios (C10-1); Soy una persona joven, soy católico, pertenezco a la PJ, pero soy mucho más que eso (C20-1); Hace mucho conocí camino del Señor (C20-2); Inicios en conocimiento de Dios viene desde muy pequeño (C20-3); Tuve bases inculcado por mis padres para ser la persona que soy (y) tener a Cristo como centro en vida y la PJ como camino a Señor (C20-3); En PJ, servidor en grupo de jóvenes (C20-4); Llegar a convertirme en líder de PJ (C20-5)</p>

Es notorio en el caso del documento ASC que el “Yo religioso” reconocido bajo la metáfora del “Pecado”, según la ordenación de los datos que proponemos, nos habla de un joven inconstante y confundido, que no tiene idea de qué es lo que la Iglesia quiere de él (la santidad en este caso), quien tampoco observa el valor instituido en prácticas tales como la oración, la asistencia a la eucaristía o la confesión de los pecados. En contraparte, la metáfora de la “Santidad” implica un llamado al cambio, a una cierta vocación “cristocéntrica”, a la observación correcta y constante de las prácticas religiosas indicadas y el reconocimiento de la gracia divina.

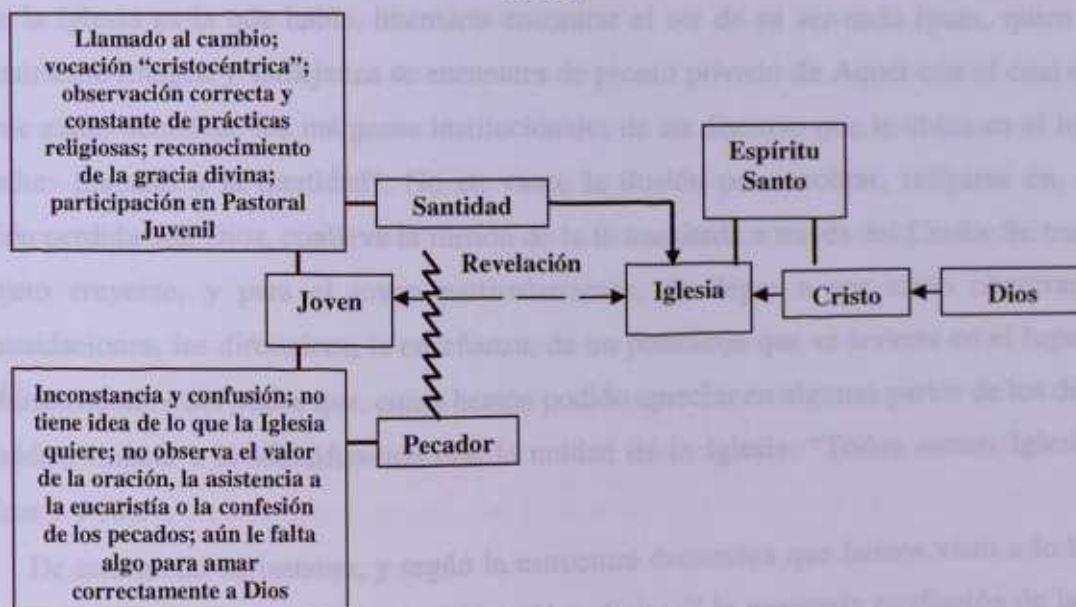
Desde nuestro punto de vista, en términos del discurso institucional referido al joven religioso involucrado en la Pastoral Juvenil, su identidad queda marcada por el llamado a una santidad definida desde el seguimiento de una serie de aspectos sancionados por la estructura

institucional, como válidos para que el joven religioso, identificado entonces desde la santidad, pueda ser reconocido en el lugar de un “Yo religioso” fiel a las enseñanzas y la guía ofrecida por la Iglesia. Solo de esta manera adquieren sentido relativo todos los propósitos planteados por los jóvenes en el documento ASC, para la estructuración de una vivencia religiosa “apuntada a la santidad”, que vemos perfilarse de modo general en las conclusiones que componen dicho documento.

En las cartas CPJB, situamos bajo la metáfora del “Pecado” elementos del discurso que nos hablan de un joven religioso cuya sensación es la de que aún le falta algo para amar correctamente a Dios; mientras que bajo la metáfora de la “Santidad”, observamos el importante valor concedido a la participación en la Iglesia, principalmente dentro de la Pastoral Juvenil, a partir de la cual los jóvenes se entienden como instrumentos en el plan divino. En el caso de las cartas CPJB, vemos que buena parte de la identidad religiosa juvenil adquiere sentido en cuanto el joven que habla se entiende formando parte de la Iglesia, de la cual se siente parte e instrumento, para acceder a la manera adecuada de vincularse con Dios.

Con estos insumos, podemos delimitar la serie estructural subyacente a la identidad religiosa juvenil que vemos aparecer en los discursos analizados, representándola tal como sigue.

Gráfico 9
Serie 7



Es importante hacer notar cómo en la Serie 7 seguimos la estructura básica que pudimos observar perfilada ya desde la Serie 5. En efecto, esto nos indica que la estructura de identidad religiosa del discurso institucional, de manera general, aparece montada sobre la metáfora según la cual el ser humano queda reconocido como ser religioso "Pecador" y llamado a la "Santidad" al mismo tiempo. Similar conclusión podemos obtener aquí en lo tocante a la identidad del sujeto joven involucrado en la Pastoral Juvenil.

De esta forma, nuestro "Yo religioso juvenil" aparece en la escena estructural del discurso institucional de la Iglesia Católica en el desplazamiento operado desde el ser humano religioso, aquella criatura cuyo deseo ha quedado alienado en Dios, hasta el lugar del joven. El deseo de Dios desplazado en el reconocimiento de la identidad del joven religioso, le ubica estructuralmente, también a él, tras la línea quebrada de la castración que funda sus tratos con la Revelación ostentada por la Iglesia, y en ese tanto, quedará situado ante la regulación del deseo procurada por las interdicciones eclesiásticas, fundándose, de este modo, para nuestro sujeto joven, la instauración de un "Yo religioso" sujeto a la lógica de los sacramentos: vía sacramental instituida para la pretendida consecución de un goce cuyo objeto deseado apuntaría a "Dios". Esta identificación del lugar del sujeto dentro de una lógica sacramental, se nos muestra como consecuencia emanada de una función paterna asumida por la "Iglesia" ante la relación fundante ser humano-Dios, en virtud de la cual el sujeto, abstraído de ella, pero compulsiva incluso ahí donde la Iglesia es la que habla, intentaría encontrar el ser de su ser-nada (pues, quien siendo originalmente imagen y semejanza se encuentra de pronto privado de Aquél con el cual es Uno, adviene nada) dentro de los márgenes institucionales de un discurso que le ubica en el lugar del "Pecador- llamado a la Santidad". No en vano, la ilusión por recobrar, religarse en, aquella relación perdida con Dios, conlleva la ilusión de la fe tramitada a través del Credo. Se trata, para el sujeto creyente, y para el joven particularmente, de llegar a ser santo observando las recomendaciones, las directrices, la enseñanza, de un personaje que se levanta en el lugar de un metafórico *nombre del padre* que, como hemos podido apreciar en algunas partes de los discursos analizados, impele a la identificación con la unidad de la Iglesia: "Todos somos Iglesia" (ver Cuadros 3 y 10).

De este modo se instaura, y según la estructura discursiva que hemos visto a lo largo de este capítulo, para el sujeto enunciado como "Yo religioso" la necesaria mediación de la Iglesia en sus tratos con lo divino; siendo esta mediación la forma institucionalmente privilegiada de estructuración del deseo humano-religioso de Dios, en el caso que acá hemos estudiado.

No podemos dejar pasar la oportunidad de llamar la atención sobre el carácter alienado de tal estructura identitaria: si recorriéramos a la inversa el desplazamiento de la Revelación por las series estructurales que hemos visto a lo largo de este capítulo, y si situamos la función del significante “Iglesia” en el de ser, precisamente, significante de la castración, debemos recordar que el deseo solo adviene en virtud de la falta que la castración introduce; y ella misma sitúa al sujeto en la ausencia de “su ser”. En otras palabras, el ser humano religioso solo es posible en el lugar de la Iglesia y la Revelación que, como significante de la falta, esta ostenta. El punto aquí radica en que, desde la perspectiva de las instituciones culturales, y en especial desde la de la Iglesia Católica, el deseo de Dios, que quiere ser presentado como tan natural, tan inherente al ser humano por su ascendencia espiritual, solo implica el posicionamiento del sujeto al interior de una estructura simbólica por la cual éste adviene al lugar de un “ser humano religioso” cuyo deseo le es reconocido, como hemos visto, bajo el significante “Dios”.

El sujeto adviene “ser humano religioso” en las aguas del baptisterio, a partir de donde quedará, al igual que Cristo en las aguas del Jordán, marcado por la efusión del “Espíritu”, esto es, sometido al deseo de la Revelación de Dios y consecuentemente, a su identificación religiosa con el lugar del “Pecado” y la “Santidad”. Recibir el “Espíritu” es recibir la marca de la Revelación, lo cual inscribirá al sujeto en el registro del Credo institucional.

3.1. El goce y el lugar identitario del “Yo-Religioso”

Si teorizamos en el capítulo anterior en torno a la identidad como modalidad de goce, ello se entiende en cuanto el deseo queda fuera del cuerpo (lo Real) y se instituye en determinada estructura simbólica. Así, tal como indica Viltard (en; Kaufmann, 1996: 213-215), si el goce apunta al reencuentro de algo perdido en cuya sustitución acude una marca significativa, que asume ahora el lugar de un goce en la palabra sobre la cual compulsivamente retorna lo perdido, el reconocimiento del “Yo religioso” identitario sujeta al sujeto en el trámite de un goce eclesiocéntrico: “Yo” cuyo goce de lo divino, su pretendido objeto, quedará marcado por la apetencia de un Dios exclusivamente revelado en el depósito de la Iglesia. Esto implica que la identidad religiosa sitúa el objeto perdido del goce en el reparto de la obra divina representada en el escenario de un discurso religioso institucional, regulado, no obstante, por la lógica sacramental que, como hemos dicho, inscribe al sujeto en el registro del Credo. Así, creer es posible en virtud del reconocimiento que del deseo de Dios concede la Iglesia al “ser humano religioso” metaforizado en el “Yo-Pecador-Llamado a la santidad”.

Las expresiones extáticas de la santidad, aquellas que podemos ver dibujándose en poemas como los de Juan de la Cruz⁴⁹, mistificación sexual llevada a sus últimas consecuencias, es decir, llevadas ahí donde se comienza a desdibujar la frontera entre la Iglesia y el pleno goce de una Revelación libre de mediaciones “mundanas” que nos tienta a ver en ellas experiencias de una “sublime perversidad”, por transgredir la legalidad del orden institucional⁵⁰, no constituye precisamente el goce permitido por la estructura institucional de parentesco que hemos visto aparecer en los discursos analizados. El goce del que acá hablamos es la manera en que según la ley institucional, el deseo del ser humano religioso apunta a su realización bajo las especies sacramentales de lo eclesiástico; en otras palabras, es goce en la Ley simbólica del padre.

Por ello, el goce identitario del “Yo religioso” estructurado simbólicamente en los discursos analizados, queda regulado por la santidad sacramental, litúrgica y dogmática a la cual quedaría sujetado el sujeto en cuanto identificado con dicho “Yo religioso”. Por lo tanto, se trata de un goce bastante lejano de la sublime perversidad extática de las experiencias religiosas de algunos santos; goce del cual podemos decir, solamente, que radica en la posibilidad del sujeto inscrito institucionalmente como *ser-humano-religioso* en el seguimiento de una ley que le sitúa, para su redención, en la observancia del conjunto de normas institucionales que le llevarán a una adecuada institucionalización de la identidad, basada en el ideal cristiano encarnado en Cristo: figura en la cual se funda “su fe” en Dios.

La identidad del joven religioso, tal como la hemos visto estructurada en los discursos analizados, por lo tanto, apunta al goce de una restitución de su vínculo con Dios, a un goce religioso, en las condiciones de institucionalización del *religare* que la estructura de parentesco institucional posibilita para él: si la Iglesia le propone la santidad, siendo ella depositaria de la Revelación, no hay otra opción más que la de perseguir, a través de sus reglas institucionales la identificación con Cristo, pues de ese modo es que Dios, su creador, el origen de su imagen, le quiere. De esta forma el deseo de Dios del joven es precisamente eso: la manera en que dentro del

⁴⁹ Monje de la orden del Carmelo, proclamado por la Iglesia como Doctor Extático, nació en Ávila en 1542 y murió en 1591; autor de obras poéticas cargadas de un profundo misticismo rayano en lo erótico.

⁵⁰ Goce como experiencia extática de los santos, fusión en la cual el “Yo” se extralimita, desborda las cribas de la liturgia, para situar al sujeto en una pura indeterminación de deseo: experiencia religiosa por antonomasia. En efecto, poemas como el bíblico “Cantar de los cantares” (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975: 911-924), o el “Cántico espiritual entre el Alma y Cristo su Esposo” (Juan de la Cruz, 1977), presentan elementos que por mucho tiempo la exégesis tradicional de la Iglesia ha querido presentar como expresiones de los tratos amorosos entre Cristo, el esposo, y la Iglesia elevada al rol de amante. No obstante, es claro en el contenido de obras como éstas, un alto grado de goce de tipo erótico entre dos seres que, amándose, transgreden los límites institucionales de la estructuración del deseo (¿Espiritual?) humano, hasta llegar al punto de fundir al creyente con Dios en la experiencia de lo Uno.

discurso institucional "Dios", el revelado, cuya Revelación ha sido confiada a la Iglesia, eleva al sujeto al rango de lo que Dios desea de sus criaturas y cuyo modelo perfecto se encuentra en "Cristo". No es otra la intención cuando en el rito del bautismo el individuo ausente para la Ley del *religare* institucional, adquiere "su nombre" en la pila bautismal, adviniendo así, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, al reconocimiento que de él hará la comunidad de creyentes como un nuevo hijo de Dios para la institución, lo cual regula desde entonces su lugar en la estructura institucional dentro de la cual será educado en la fe, participando así del conjunto simbólico del catolicismo, pues "El bautismo, puerta de los sacramentos, cuya recepción de hecho o al menos de deseo es necesaria para la salvación, por el cual los hombres son liberados de los pecados, reengendrados como hijos de Dios e incorporados con Cristo por el carácter indeleble, se confiere válidamente sólo mediante la ablución con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal" (Código de Derecho Canónico, 1983: 533-534; n° 849); debida forma verbal que desde entonces dice de la identidad del sujeto registrado en ella.

(Jorge Luis Borges, *Del Siglo de Oro*)

1. Respecto al objeto de estudio: identidad religiosa

Puede parecer extraño al lector en un trabajo de este tipo que confesemos, dirigidos a una gente donde acaso se debieran ponderar, no sin cierto ingenio optimista investigativo, toda una gama de "locas nuevas" sacadas a la luz gracias al trabajo efectuado, el sentido todo lo contrario sostenidos por la intención de no haber dicho nada radicalmente desconocido en torno al tema que nos ha ocupado.

Y es que quizá el camino que decidimos seguir haya sido precisamente así: el de pensar no por algún acontecimiento "nuevo", sino por algo muy peculiar y actual personal, velado en ocultas operaciones, solo que podía poner ante el racionalismo de una "verbalidad" cuyo código simplemente tentamos descubierto. Pues tal es, según la perspectiva que hemos venido desarrollando más o menos de forma explícita, la tarea que podemos realizar desde lo personalísimo, en este caso, aplicado al estudio de un problema con implicaciones culturales. Se trata por lo tanto de un ejercicio epistemológico, donde nuestra pregunta por la estructura identitaria, era la pregunta por los principios de un orden operante en el lugar donde el "quocies" adquiere dimensiones institucionales, adviniendo así en un discurso sistema lingüístico. Cuando alguien habla con demasiada propiedad, se dice de él que es un virtuoso del lenguaje, un verdadero dominador de la lengua que con tanta prestancia cultiva. Pues bien, para el racionalista tal competencia lingüística es dudosa, pues el sujeto antes que dominar una lengua, es sujeto de sus discursos. De esta manera el "Yo-que-habla" no solo mira a decir de sí, y nunca

IV Conclusiones

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia.

Con el tiempo, estos mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos

En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa habitadas por Animales y por Mendigos;

en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas

(Jorge Luis Borges, Del rigor en la Ciencia)

1. Respecto al objeto de estudio identidad religiosa

Puede parecer extraño al lector en un trabajo de este tipo que confesemos, llegados a este punto donde acaso se debieran ponderar, no sin cierto ingenuo optimismo investigativo, toda una gama de “cosas nuevas” sacadas a la luz gracias al trabajo efectuado, el sentirnos todo lo contrario acometidos por la intuición de no haber dicho nada radicalmente desconocido en torno al tema que nos ha ocupado.

Y es que quizá el camino que decidimos seguir haya sido precisamente ese: el de pesquisar no por algún acontecimiento “nuevo”, sino por algo cuya pretérita y actual presencia velada, en oculta operación, solo nos podía poner ante el reconocimiento de una “realidad” cuyo código simplemente teníamos extraviado. Pues tal es, según la perspectiva que hemos venido desarrollando más o menos de forma explícita, la tarea que podemos realizar desde lo psicoanalítico, en este caso, aplicado al estudio de un problema con implicaciones culturales. Se trata por lo tanto de un ejercicio arqueológico, donde nuestra pregunta por la estructura identitaria, era la pregunta por los principios de un orden operante en el lugar donde el “querer-ser” adquiere dimensiones institucionales, adviniendo así en artificioso sistema lingüístico. Cuando alguien habla con deslumbrante propiedad, se dirá de él que es un virtuoso del lenguaje, un verdadero dominador de la lengua que con tanta prestancia cultiva. Pues bien, para el Psicoanálisis tal omnipotencia lingüística es dudosa, pues el sujeto antes que dominar una lengua, es sujeto de sus dominios. De esta manera el “Yo-que-habla” tan solo atina a decir de sí, y nunca

dicho con propiedad de su decir, balbucientes palabras cuyo código ha de buscarse en Otro lugar. El "Yo" nos dice no de él, sino de Otro que le reconoce.

Es quizá algo osado plantear para el análisis de lo institucional religioso que el "Yo religioso" cuya identidad procuramos conocer, no se encuentra ahí donde el creyente que nos habla de sí dice "Yo". Osado porque un punto medular a la adhesión religiosa tradicional consiste precisamente en la aceptación consciente de las verdades de la fe. Y si con este descentramiento del "Yo" vamos a contrapelo de tan preciada conciencia de fe, nuestra tesis corre el riesgo de ser contrariada desde muchos lugares. Sin embargo es ese descentramiento, precisamente, de lo que hemos intentado dejar constancia a lo largo de nuestro trabajo.

La identidad religiosa tal cual la hemos abordado aquí, nos habla de un orden estructural institucional que opera inconscientemente en la enunciación del "Yo religioso" que el creyente dice ser. No solo ya se trata de un orden que administra las diferentes secciones en que puede estar dividida una determinada parroquia, por ejemplo, o toda la Iglesia Católica alrededor del mundo; sino de un orden simbólico basado en la Ley de la castración, Ley eminentemente cultural por simbólica, que ordena el ser del ser religioso humano en las más cotidianas situaciones. Percatarnos de esa Ley institucional que dirige tras bastidores el drama de la fe, y que aquí hemos explicitado bajo la estructuración religiosa de lo identitario, nos impele a preguntar: ¿será ella misma fundamento tanto para devotas manifestaciones litúrgicas, como para irreverentes expresiones de quienes adhieren ciertas poses "anticristianas" (de lo cual son muy buen ejemplo algunos actuales grupos de música rock)? Es decir, ¿será el mismo orden estructurante de la identidad religiosa el que motiva expresiones aparentemente contradictorias ante los enigmas de la fe? El caso es: la identidad religiosa no es desde nuestro punto de vista, el natural resultado de una potencia inherente al ser humano que lo atrae porque sí hacia lo divino por el camino perdido de la santidad, problema que preferimos dejar en manos de la Antropología Teológica, sino la cristalización, dúctil sin embargo, de una serie de procesos entre los cuales contamos aquí el de la regulación institucional del deseo. Nuestras anteriores preguntas cuestionan entonces si la manera en que es estructurado religiosamente el deseo humano, al menos en nuestro occidente cristiano, es caldo de cultivo para la "piedad" como para la "impiedad"; para la convencida adhesión tanto como para la indiferencia religiosa tan acusada entre la juventud de nuestros días. La cuestión pierde así su inocencia, pues en el fondo nuestra pregunta intenta cuestionar si la misma estructura de identidad religiosa que hemos analizado aquí, está a la base del aparente alejamiento religioso que se suele señalar en el relativismo de los

tiempos que corren. Empero, aventurar una respuesta por nuestra parte sería asunto de especulación, pues implicaría cierto forzamiento de los datos que hemos presentado en el capítulo anterior. Preferimos dejar planteada la interrogante para retomarla en otra ocasión.

Continuando con lo que nos atañe, nuestro estudio nos ha provisto de una serie de insumos que explicitan la alienación identitaria del sujeto en el discurso institucional, lo cual según vimos, metaforiza su "Yo" desde la conjunción significativa "Yo Pecador-llamado a la Santidad". Esta condensación del "Yo religioso", montada además sobre la castración simbólica operada desde el lugar de la Iglesia, nos condujo a ver en la estructura de parentesco institucional el lugar de la metáfora paterna que la Iglesia tiene ahí, frente a la figurativa posición materna en que emergería el lugar de Dios. Ello nos habla, pues, de una identidad religiosa estructurada en torno a la castración operada por la función de la Iglesia y en virtud de la cual, el goce disponible al alcance del sujeto implicará su identificación con ser un "Yo religioso" desde los medios que la Iglesia instituye para tal fin: es un Yo para Otro ilusionado en la posesión de *sí mismo*.

En términos de lo inconsciente hemos de decir por lo tanto, de la represión operada sobre el sujeto en su intento por identificarse sin mediaciones como deseo de Dios, intención que vimos retornar en las sucesivas series estructurales, y que perviviría en la mediación de la Iglesia al situar al ser-humano-religioso en el lugar del "Pecador-llamado a la Santidad". No podemos pronunciarnos con esto apropiadamente respecto a las transgresiones legales que operarían en la estructura institucional de la identidad religiosa (por ejemplo, si un joven que cuestiona con dureza la institución en que nació al mundo de la fe, lo que pretende es identificarse a sí mismo en el lugar de la Revelación a expensas de la mediación eclesiástica), aunque, tampoco podemos dejar de lado la oportunidad para señalar un fenómeno que podría estar en buena medida relacionado con ello: el creciente número de personas que creyendo en la existencia de un "Ser Superior" (alguna especie de divinidad), obvian la mediación que plantea el discurso eclesiástico tanto de Cristo como de la Iglesia, en la realización de dicha apetencia de divinidad. Este tipo de "creencia", por supuesto, es en apariencia refractario al discurso eclesiástico, aunque bien podría tratarse tan solo de una mutación del gen religioso institucional original; o seguir siendo, como nos indica Robles (2001: 36-39), la continuidad de un mismo sistema heterónimo y dogmático de creencias. En tal caso, la identificación religiosa a la que apunta sería una copia de aquella que recusa.

Dediquemos algunas palabras al problema de cómo estaría respondiendo esta estructura identitaria a la actualidad juvenil. Las preocupaciones pastorales desde las cuales el diagnóstico

eclesiástico acomete el tema de los cambios culturales que experimentamos, quizá estén en buena parte soslayando el problema de fondo, el problema *latente* para emplear nuestra terminología, al intentar mantener viva una estructura simbólica⁵¹ desde la cual el lugar identitario del joven creyente resultaría poco atractivo a jóvenes no involucrados en la Pastoral Juvenil. Así, cuando se dice que “A los ojos de los jóvenes la Iglesia aparece como una institución antigua y *pasada*, en la que no encuentran referentes atractivos puesto que ni los sacerdotes ni los religiosos son para ellos modelos a imitar, ni encuentran cristianos significativos en la vida cultural, intelectual o política y, en fin, la parroquias son un espacio lejano a su vidas” (Moral, 2004: 4; cursivas del autor) se está aceptando efectivamente la existencia de problemas institucionales, merecedores de cuestionamientos que intenten profundizar a fondo el asunto. Pero, cuando ante este óbice se continúa sosteniendo que:

de jóvenes que, desaminándose carismas, no participan, o lo hacen de manera poco frecuente en el espacio “El misterio central del cristianismo, sin el que resultaría imposible entender la fe y la religión católicas, está en la Encarnación que nos descubre a un “Dios-con-nosotros”. En Jesús de Nazaret, “alcanzar a Dios” no supone una salida de lo humano, sino todo lo contrario, la plenitud y realización más profunda del propio hombre. El “acontecimiento Encarnación” destruye cualquier pretensión ideológica de sometimiento del hombre a dictados incomprensibles en nombre de un “Ser omnipotente e imprevisible”: reconocer a Dios, conocer su mensaje, no tiene nada que ver con un proceso ciego o sobrenaturalista, sino con la experiencia humana de la realidad” (Ibíd.: 6)

debemos cuestionar si ese “acontecimiento encarnación” continúa aún bajo la misma estructura simbólica que por medio de nuestro trabajo hemos puesto de relieve; sobre todo si tal enfoque del problema continúa proponiendo que “Aquello que queremos hacer con los jóvenes de hoy, en definitiva, solemos denominarlo ‘educación a la fe’, puesto que tal es la identidad básica de la pastoral

⁵¹ Por ejemplo, Francis Kohn, encargado de la Sección de Jóvenes del Consejo Pontificio para los Laicos, entiende que en la actualidad los jóvenes, pese a su diversidad de origen y credo profesado “Están en búsqueda de puntos de referencia y manifiestan la necesidad de ser iluminados, educados y formados tanto a nivel intelectual y moral como doctrinal. Aunque muchos de ellos sean ajenos a la Iglesia, todavía aceptan la exigencia y la firmeza de las enseñanzas del Papa, porque reconocen en él a un verdadero padre que desea guiarlos por los caminos que conducen a la vida, que es capaz de escucharlo, de animarlos y de amarlos” (Kohn, 2003). En esta misma línea, solo que a nivel local, podemos ver manifestaciones en las cuales ante el problema de que la “Gran mayoría de los jóvenes viven lejos de la Iglesia (En PJ tenemos cerca del 0.7% al 1%). Sin embargo la gran mayoría tienen intereses por lo religioso y la búsqueda del bien” (Díaz, 2005: 23); son propuestas soluciones de carácter inminentemente pastoralista: “Ante los retos que presenta la sociedad postmoderna y globalizada a los jóvenes, es necesaria una evangelización creativa que llegue a los espacios de los jóvenes. LA IGLESIA EN COSTA RICA HA DE TENER COMO UNA DE SUS PRIORIDADES PASTORALES LA EVANGELIZACIÓN DE LOS JÓVENES” (Ibíd.: 25; énfasis del autor).

juvenil” (Ibíd.: 5). Efectivamente, problemas tales como la “postmodernidad” y la “relativización de los valores”, recurrentes en los diagnósticos eclesiásticos de nuestros días, acaso requieran algo más que una tradicional salida por la “educación a la fe”⁵², y estén apuntando a la desconstrucción del lenguaje religioso cuya estructura institucional podría estar presentando debilidades al canalizar los procesos identificatorios de la juventud del cambio de siglo, en una sociedad en la cual la institucionalidad religiosa, tal cual se la ha sostenido hasta hoy, estaría resultando incompatible con los nuevos procesos socioculturales que están aconteciendo (Robles, 2001: 23-45); siendo otros los espacios en los cuales el joven halla condiciones para un goce identitario más acorde a sus inquietudes. Cuestiones como estas podrían ser materia para otras investigaciones entre cuyos objetivos se proponga el estudiar, por ejemplo, la identidad religiosa de jóvenes que, denominándose católicos, no participan, o lo hacen de manera poco frecuente, en espacios eclesiásticos. También podría investigarse el tema de la identidad religiosa en grupos juveniles de otras denominaciones cristianas.

2. Respeto a los aportes y alcances de la investigación efectuada

Ante los enfoques “macrosociales dicotómicos” consolidados y tantas veces empleados en el estudio del campo religioso, nosotros optamos por la vía de un análisis localizado en el contexto institucional del discurso católico, y en la sincronía de lo que tal discurso nos dice respecto a la identidad religiosa en un momento determinado. Por ello, los resultados de nuestro trabajo no deben ser sacados de esta condición suya, mucho menos para aderezar reflexiones entretenedas en dividir lo religioso entre grupos confrontados en su interior.

Nuestro trabajo sí permite, como hemos hecho en el apartado anterior, reflexionar en torno a algunos tópicos del campo religioso, verbigracia, la manera en que se estarían fraguando ciertos procesos identificatorios en el contexto sociocultural actual, sobre todo ponderando la actitud pastoral de la Iglesia Católica respecto a los jóvenes; sin llegar por ello a proponer

⁵² La acción pedagógica de la fe desde la cual la Iglesia plantea, de manera tradicional en nuestro criterio, el lugar institucional del joven, es manifiesto entre los objetivos de las comisiones encargadas de la Pastoral Juvenil en: Costa Rica, “Articular, promover y orientar el acompañamiento de los procesos diocesanos, desde las diversas realidades y culturas juveniles y el Proyecto Liberador de Jesús, para la evangelización del mundo joven, fermento de la Civilización del Amor” (Conferencia Episcopal de Costa Rica, sin fecha); Guatemala, “Impulsar una pastoral juvenil que conozca las realidades de las diócesis y de la juventud; promoviendo los procesos de educación en la fe, mediante la formación y acompañamiento de los y las jóvenes, de manera que descubran, sigan y anuncien fielmente a Jesucristo, viviendo los valores del Reino y construyendo una nación renovada en el amor” (Conferencia Episcopal de Guatemala, sin fecha); y Nicaragua, “Impulsar una Pastoral Juvenil orgánica que oriente y acompañe a los jóvenes en su proceso de crecimiento personal y comunitario, para que enfrenten con madurez y discernimiento cristiano el vivir dentro de los ambientes y circunstancias en que se encuentran y sean constructores del reino de Dios” (Conferencia Episcopal de Nicaragua, sin fecha); lo cual traslada el problema del cual hablamos también a la realidad centroamericana.

explicaciones omniscientes. A lo que nuestro trabajo nos avala, en última instancia, es a partir de la reflexión nutrida por los hallazgos, plantear nuevas interrogantes respecto al tema de las identidades religiosas, dando pie de esta forma a problemas que podrían abordarse desde otros procesos de investigación.

De esta manera, las posibilidades abiertas por nuestra Psicología cultural estructuralista, basada en la aplicación de un modelo estructural "local-sincrónico" como hemos demostrado a lo largo de este trabajo, para el conocimiento de la estructura identitaria religiosa urdida en el lenguaje institucional, ha permitido una aproximación en nuestro criterio novedosa al estudio de la identidad; si bien requiere, de lo cual somos conscientes, afinarse en algunos puntos para que sus posibilidades aumenten. Pero al decir "novedosa" no nos referimos, como señalamos más arriba, al desvelamiento de una serie de hallazgos radicalmente desconocidos, sino más bien al abordaje efectuado tanto en términos epistemológicos como metodológicos, pues, en efecto, consiste en un tratamiento diferente al realizado en la mayoría de los estudios antecedentes que hemos podido conocer. En tal sentido la novedad derivada de nuestra labor investigativa radica en la manera en que hemos puesto a consideración del lector una forma diferente de leer un tema quizá algo ajado como el de la identidad, religiosa en este caso, adquiriendo un nuevo relieve desde el particular estilo en que lo hemos trabajado aquí.

El recurso estructuralista y la definición del significante Revelación como pivote estructural, nos ha permitido efectuar un análisis adecuado a los objetivos de nuestra investigación de la identidad religiosa, posibilitando de paso ilustrar por medio de esta aplicación, los usos y recursos que en el estudio de temas concernientes al campo religioso centroamericano, pueden seguirse desde un modelo estructural.

Finalmente con los resultados de nuestro trabajo, consideramos haber aportado desde el estudio de la identidad religiosa juvenil, en tanto que identidad estructurada en un lenguaje institucional, una valiosa clave de lectura que permitiría ponderar la manera en que los objetivos de diferentes proyectos de Pastoral Juvenil en Centroamérica, estarían montados sobre una "pedagogía de la fe" dirigida a jóvenes no vinculados a la Iglesia, cuya identificación religiosa quizá difiera de la que hemos visto estructurada en el discurso institucional aquí analizado.

Bibliografía

A. Estudios sobre religión y cultura en Centroamérica y Latinoamérica

- Berges, Juana (2001) Los Nuevos Movimientos y sus implicaciones para el estudio del factor religioso; en: **Caminos**. Abril-Junio. N° 22. Págs: 27-29. Ciudad de la Habana, Cuba: Centro memorial Dr. Martín Luther King Jr.
- Blanco, Gustavo y Valverdè, Jaime (1987) **Honduras. Iglesia y cambio social**. San José, Costa Rica: DEL.
- Chávez, Américo (compilador) (1996) **Conducta religiosa y conducta pública de finales de siglo**. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Chea, José Luis (1988) **Guatemala. La cruz fragmentada**. San José, Costa Rica: DEL.
- Cuevas, Rafael (1995) **Traspatio florecido: tendencias de la dinámica de la cultura en Centroamérica (1979-1990)**. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- González, Alfonso (1994) **Costa Rica, el discurso de la patria (estructuras simbólicas del poder)**. San José, Costa Rica: EUCCR.
- López, Rocío y España, Olmedo (compiladores) (1998) **Cultura, identidades y ciberespacio. III Congreso Latinoamericano de Humanidades**. Heredia, Costa Rica: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional.
- Martín-Baró, Ignacio (1998) **Psicología de la Liberación**. Madrid, España: Trotta.
- Marzal, Manuel (1995) La vida cotidiana de la Iglesia en América Latina (siglo XVII y primera mitad del XVIII); en: **Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe**. San José, Costa Rica: DEL.
- Núñez, Dagoberto (1999) **Axiología religiosa y comunidad palmareña. En el umbral del milenio**. Tesis para optar al grado de Magíster Literarum en Estudios de Cultura Centroamericana, con énfasis en Religión y Sociedad. Heredia, Costa Rica: Facultad de Filosofía y Letras, UNA.
- Oyamburu, Jesús (coordinador) (2000) **Visiones del sector cultural en Centroamérica**. San José, Costa Rica: Embajada de España, Centro Cultural de España.
- Pérez-Brignoli, Héctor (1987) **Breve historia de Centroamérica**. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Picado, Miguel (1989) **La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado (de 1949 a nuestros días)**. San José, Costa Rica: Guayacán.

- Pochet, Rosa María y Martínez, Avelino (1987) **Nicaragua. Iglesia: ¿manipulación o profecía?** San José, Costa Rica: DEL.
- Robles, Amando (1992) **La Religión: de la Conquista a la Modernidad.** San José, Costa Rica: Editorial Lascasiana.
- Samandú, Luis; Siebers, Hans y Sierra, Óscar (1990) **Guatemala. Retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis.** San José, Costa Rica: DEL.
- Schäfer, Heinrich (1992) **Protestantismo y crisis social en América Central.** San José, Costa Rica: DEL.
- Schäfer, Heinrich (2000) **Observations on the religious situation in Central America.** San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Soto, Gustavo (2005) La Iglesia Católica en Costa Rica durante el siglo XX; en: **Vida de Iglesia.** Octubre-noviembre-diciembre. N° 138. Págs: 2-80. San José, Costa Rica: Curia Metropolitana.
- Torres-Rivas, Edelberto (coordinador) (1993) **Historia General de Centroamérica.** Tomo VI. Madrid, España: Sociedad Estatal Quinto Centenario-FLACSO.
- Troyo, Antonio (2002) **El Catolicismo en el contexto religioso de Costa Rica (Colección Ideario XXI, N° 14).** San José, Costa Rica: EUNED.
- Vega, Álvaro (2003) **Cuando Roma vino a Centroamérica.** Heredia, Costa Rica: UNA.
- Vigil, José María (1990) **Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua.** San José, Costa Rica: DEL.

B. Estudios sobre religión y cultura en general

- Alves, Rubem (1982) **La teología como juego.** Buenos Aires, Argentina: La Aurora.
- Berger, Peter (1971) **Para una teoría sociológica de la religión.** Barcelona, España: Kairós.
- Boff, Leonardo (1979) **El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas.** Madrid, España: Ediciones Paulinas.
- Bourdieu, Pierre (1974) **A economía das trocas simbolicas.** Sao Paulo, Brasil: Perspectiva.
- Corbí, Mariano (1983) **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.** Salamanca, España: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Corbí, Mariano (1992) **Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión.** Barcelona, España: Herder.

- Corbí, Mariano (1996) **Religión sin religión**. Madrid, España: PPC Editorial.
- Cuevas, Rafael (1984) El concepto de cultura; en: **Praxis**. Enero-junio. N° 29-30. Págs: 81-88. Heredia, Costa Rica: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional.
- Eliade, Mircea (1973) **Lo sagrado y lo profano**. Madrid, España: Guadarrama.
- García Canclini, Néstor (1995a) **Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización**. México DF: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1995b) **Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad**. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- García Canclini, Néstor (1999) **La globalización imaginada**. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- García Canclini, Néstor y Moneta, Carlos (coordinadores) (1999) **Las industrias culturales en la integración latinoamericana**. México DF: Grijalbo.
- Kottak, Conrad (1997) **Antropología cultural: Espejo para la humanidad**. Madrid, España: Mc Graw-Hill.
- Lyotard, Jean-Francois (1998) **La condición postmoderna. Informe sobre el saber**. Madrid, España: Cátedra.
- Malina, Bruce (1995) **El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural**. Navarra, España: Verbo Divino.
- Martínez, Róger (2005) La religión: una forma de dominación; en: **Hoja Filosófica: Revista Latinoamericana de Filosofía**. Julio. N° 12. Págs: 1-4. Heredia, Costa Rica: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional.
- Morillas, Luis (1994) La Sociedad del Conocimiento. En: **Cuadernos Institut de Teologia Fonamental**. Barcelona, España.
<http://www.fespinal.com/espinal/itf/quaditf.htm> (Consulta: 19-11-2003).
- Robles, Amando (1995) **Religión y paradigmas**. Heredia, Costa Rica: EFUNA.
- Robles, Amando (2001) **Repensar la religión, de la creencia al conocimiento**. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- Solera, Eric (2001) La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial; en: **Cuaderno de Ciencias Sociales. Religión, sociedad, crisis**. N° 122. Págs: 7-40. San José, Costa Rica: FLACSO.
- Vilanova, Evangelista (1989) **Historia de la Teología Cristiana: de los orígenes al Siglo XV**. Tomo I. Barcelona, España: Herder.

C. Estudios sobre identidad en Centroamérica y Latinoamérica

- Cerutti, Horacio (1996) **Memoria comprometida**. Cuadernos Prometeo, N° 16. Heredia, Costa Rica: Departamento de Filosofía, UNA.
- Chacón, María y Fernández, Zulena (1997) **La identidad de mujer asignada a las feligresas de la iglesia Asambleas de Dios**. Tesis para optar al grado de licenciatura en Sociología, con énfasis en investigación. Heredia, Costa Rica: Facultad de Ciencias Sociales, UNA.
- Díaz, Andrea (2004) **La construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica**. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- Fora, Mónica (2002) **Adolescentes y catolicismo: los grupos juveniles en la ciudad de La Plata. Aproximación al estudio de la identidad religiosa**. Buenos Aires, Argentina: Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, Grupo Naya.
http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/monica_fora.htm (Consulta: 19-10-2004)
- Gaínza, Gastón (1996) Violencia e identidad en Centroamérica; en: **Reflexiones**. Julio. N° 48. Págs. 11-16. San José, Costa Rica: EUCR.
- Larraín, Jorge (1996) **Modernidad razón e identidad en América Latina**. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Mora, Maynor (1996) **La identidad ecológica de los miembros de grupos juveniles abocados a la protección del ambiente en Costa Rica**. Tesis para optar al grado de licenciatura en Sociología con énfasis en investigación. Heredia, Costa Rica: Facultad de Ciencias Sociales, UNA.
- Murillo, Carmen (1996) **Antropología e identidades en Centroamérica**. San José, Costa Rica: Departamento de Antropología. Escuela de Antropología y Sociología, Universidad de Costa Rica.
- Ortiz, María (1996) **Identidades y producciones culturales en América Latina**. San José, Costa Rica: EUCR.
- Samandú, Luis (1991) Religión e identidades en Centroamérica; en: **Cristianismo y Sociedad**. N° 109. Año XXIX. Págs: 67-85. México DF: ASEL.
- Serrano, Alejandro (1991) La historia como reafirmación o como destrucción; en: **Quinientos años de historia, sentido y proyección**. México DF: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, Alejandro (1994) **El doble rostro de la postmodernidad**. San José, Costa Rica: CSUCA.

- Tapia, Napoleón (2004) **Masculinidad y religión. Identidad masculina y discurso religioso en un grupo de adolescentes.** San José, Costa Rica: Instituto de Investigaciones Psicológicas, UCR.

D. Estudios sobre identidad en general

- Castells, Manuel (1999) **La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad.** Vol II. México DF: Siglo Veintiuno.

- Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (1998) **Fronteras e Identidades.** San José, Costa Rica: EUCR.

- Gergen, Kenneth (1997) **El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo.** Barcelona, España: Paidós.

- Giddens, Anthony (1997) **Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea.** Barcelona, España: Península.

- Ricoeur, Paul (1999) **Historia y narratividad.** Barcelona, España: Paidós.

- Taylor, Charles (1996) **Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.** Barcelona, España: Paidós.

- Thiebaut, Carlos (1990) **Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad.** Madrid, España: Visor.

- Vega, Patricia (2000) **Comunicación, Política e Identidad.** San José, Costa Rica: EUCR.

E. Trabajos de carácter teórico en Psicoanálisis y Psicología

- Bleichmar, Hugo (1997) **Introducción al estudio de las perversiones. La teoría del Edipo en Freud y Lacan.** Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

- Bogaert, Huberto (1992) **Enfermedad mental, psicoterapia y cultura.** Santo Domingo, República Dominicana: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

- Dor, Joël (1986) **Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje.** Barcelona, España: Gedisa.

- Dor, Joël (1998) **Introducción a la lectura de Lacan II. La estructura del sujeto.** Barcelona, España: Gedisa.

- Freud, Sigmund (1997a) Estudios sobre la Histeria -1895-; en: **Obras Completas.** Tomo I. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

- Freud, Sigmund (1997b) La interpretación de los sueños -1900-; en: **Obras Completas.** Tomo II. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

- Freud, Sigmund (1997c) Psicopatología de la vida cotidiana -1901-; en: **Obras Completas**. Tomo III. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997d) Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu) -1905-; en: **Obras Completas**. Tomo III. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997e) Los actos obsesivos y las prácticas religiosas -1907-; en: **Obras Completas**. Tomo IV. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997f) Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ("Dementia Paranoides") autobiográficamente descrito -1911-; en: **Obras Completas**. Tomo IV. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997g) Tótem y Tabú -1912-; en: **Obras Completas**. Tomo V. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997h) Psicología de las masas y análisis del Yo -1921-; en: **Obras Completas**. Tomo VII. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997i) El porvenir de una ilusión -1927-; en: **Obras Completas**. Tomo VIII. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1997j) Moisés y la religión monoteísta -1934-; en: **Obras Completas**. Tomo IX. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Fromm, Erich (1976) **Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana**. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Grosz, Elizabeth (1990) **Jacques Lacan: a feminist introduction**. Londres, Inglaterra: Routledge
- Lacan, Jacques (1979) **Las formaciones del inconsciente**. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lacan, Jacques (1983) **Seminario: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955**. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, Jacques (1990) **Escritos**. Tomos I y II. México DF: Siglo Veintiuno.
- Laing, Ronald (1974) **El Yo y los Otros**. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Lowe, Gordon (1979) **El desarrollo de la personalidad: de la infancia a la senectud**. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Martín-Baró, Ignacio (1996) **Sistema, grupo y poder. Psicología Social desde Centroamérica (II)**. San Salvador, El Salvador: UCA.

- Martín-Baró, Ignacio (1997) **Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica (I)**. San Salvador, El Salvador: UCA.

- Minsky, Rosalind (2000) **Psicoanálisis y Cultura**. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

- Zafiroopoulos, Markos (2002) **Lacan y las Ciencias Sociales. La declinación del padre (1938-1953)**. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

F. Diccionarios de Filosofía, Psicología y Psicoanálisis

- Ferrater, José (1984) **Diccionario de Filosofía**. Tomo II. Madrid, España: Alianza.

- Hernández, José (coordinador) (1996) **Gran Diccionario de Psicología**. Madrid, España: Ediciones del Prado.

- Kaufmann, Pierre (director) (1996) **Elementos para una enciclopedia del Psicoanálisis. El aporte freudiano**. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean (1999) **Diccionario de Psicoanálisis**. Barcelona; España: Paidós.

- Quintanilla, Miguel (director) (1976) **Diccionario de Filosofía contemporánea**. Salamanca, España: Sígueme.

- Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (1998) **Diccionario de Psicoanálisis**. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

G. Documentos sobre espiritualidad, Iglesia Católica y Pastoral Juvenil

- Arzobispado de San José (2003) **La Pastoral Juvenil**. San José, Costa Rica: Departamento de Pastoral Juvenil.

- **Catecismo de la Iglesia Católica** (1992) Santo Domingo, República Dominicana: Librería Juan Pablo II.

- **Código de Derecho Canónico** (1983) Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra.

- Comisión Arquidiocesana de Pastoral Juvenil (2004) **Apúntate a la Santidad. Conclusiones VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil**. San José, Costa Rica: Arquidiócesis de San José.

- Conferencia Episcopal de Costa Rica (sin fecha) **Comisión Nacional de Pastoral Juvenil**. San José, Costa Rica: CECOR.

http://www.mundilink.com/cecor/comisiones/pastoral_juvenil.html (Consulta: 31-3-2004).

- Conferencia Episcopal de Guatemala (sin fecha) **Comisión de Juventud**. Ciudad de Guatemala: CEG.
<http://www.iglesiacatolica.org.gt/> (Consulta: 04-10-2004).
- Conferencia Episcopal de Nicaragua (sin fecha) **Comisión Nacional de Pastoral Juvenil**. Managua, Nicaragua: CEN.
<http://www.tmx.com.ni/~cen/> (Consulta: 04-10-2004).
- Díaz, José Manuel (2005) La Pastoral Juvenil Arquidiocesana; en: **Vida de Iglesia**. Abril-mayo-junio. N° 136. Págs: 23-25. San José, Costa Rica: Curia Metropolitana.
- Escuela Bíblica de Jerusalén (1975) **Biblia de Jerusalén**. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Juan de la Cruz (1977) Cántico espiritual entre el Alma y Cristo su Esposo; en: **Nueva Enciclopedia Temática**. Tomo XIII. Págs: 218-220. México DF: Editorial Cumbre.
- Kohn, Francis (2003) **La Pastoral Juvenil hoy: ¿cómo responder a las expectativas de la Iglesia y de los jóvenes?. Jornada Mundial de la Juventud: de Toronto a Colonia**. Ciudad de Vaticano.
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/Colonia2005/rc_pc_laity_doc_20030805_p-kohn-gmg_sp.html (Consulta: 14-3-2005).
- Moral, José Luis (2004) ¿Alejados o nos alejamos? Reconstruir con los jóvenes la fe y la religión; en: **Miradas**. Noviembre. N° 2. Págs: 4-7. San José, Costa Rica: Comisión Nacional de Pastoral Juvenil, Conferencia Episcopal de Costa Rica.
- Note di Pastorale Giovanile (1971) **Pastoral juvenil en un mundo secularizado**. Madrid, España: Centro Nacional Salesiano de Pastoral Juvenil.

H. Estudios sobre juventud

- Bercovich, Susana (1994) El sujeto de la adolescencia; en: **Inscribir el Psicoanálisis**. Junio-diciembre. Año 1. N° 2. Págs: 127-136. San José, Costa Rica: Asociación Costarricense para la Investigación y el Estudios del Psicoanálisis.
- Casanova, Ramón (1998) La generación de fin de siglo. La dispersión de los imaginarios juveniles; en: **Cuadernos del CENDES**. Setiembre-diciembre. N° 39. Año 15, segunda época. Págs: 77-97. Caracas, Venezuela: CENDES.
- Induni, Gina (2002) Construcción de identidades y diferencias en diversos espacios sociales de la juventud; en: **Jornada de Investigación sobre Juventud**. San José, Costa Rica: Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- Krauskopf, Dina (2003) La construcción de políticas de juventud en Centroamérica; en: **Políticas públicas de juventud en América Latina: políticas nacionales**. Viña del Mar, Chile: CIDPA.
<http://www.cidpa.cl/txt/publicaciones/volumen1/dina%20krauskopf.pdf> (Consulta: 20-9-2004)

- Leandro, Vilma (2002) Juventud y construcción de identidades sociales: el papel de lo nacional; en: **Jornada de Investigación sobre Juventud**. San José, Costa Rica: Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

- Margulis, Mario (2001) Juventud: una aproximación conceptual; en: **Adolescencia y juventud en América Latina**. Cartago, Costa Rica: Libro Universitario Regional.

- Núñez, Dagoberto (2002) **Vejentudes y juventudes. La familia en esta (h)orilla del siglo XXI**. San José, Costa Rica: EUNED.

- Pessoa, Xiomara (2000) Juventud y Vida Cotidiana; en: **Cuadernos de Juventud # 2**. San José, Costa Rica: Movimiento Nacional de Juventudes.

- Ramírez, Jorge (2001) El campo religioso y la juventud en la sociedad cubana actual; en: **Revista Bimestre Cubana**. Enero-junio. Vol. 89. Época III. N° 14. Págs: 114-131. La Habana, Cuba: Sociedad Económica de Amigos del País.

- Torres-Rivas, Edelberto; Bronfenmajer, Gabriela; Molina, Guillermo; Cassá, Roberto y James-Bryan, Meryl (1988) **Escépticos, narcisos, rebeldes. 6 estudios sobre la juventud**. San José, Costa Rica: FLACSO.

I. Documentos sobre metodología, epistemología y análisis del discurso

- Acha, Omar (2003) Ciencias sociales y psicoanálisis. Algunas dificultades en la articulación; en: **Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura**. Diciembre. N°18. <http://www.acheronta.org> (Consulta: 1-11-2004).

- Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo (1999) **Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso**. Barcelona, España: Ariel.

- Cohelo, Tania (2005) A ciencia e a verdade na formação do psicanalista lacaniano; en: **Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura**. Diciembre. N°22. <http://www.acheronta.org> (Consulta: 1-11-2004).

- Courtés, Joseph (1997) **Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación**. Madrid, España: Gredos.

- Deleuze, Gilles (1983) ¿En qué se reconoce el estructuralismo?; en: **Historia de la Filosofía**. Tomo IV. Págs: 567-599. Madrid, España: Espasa-Calpe.

- Feyerabend, Paul (1975) **Contra el método**. Barcelona, España: Ariel.

- Giddens, Anthony (1990) El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura; en: **La teoría social hoy**. Págs: 254-289. Madrid, España: Alianza Universidad.

- González, Jaime (1993) **El proceso investigativo**. San José, Costa Rica: Alma Mater.

- Lakoff, George y Johnson, Mark (1998) **Metáforas de la vida cotidiana**. Madrid, España: Cátedra.
- López, Juan Diego (2002) **Epistemología: disciplina de la investigación científica**. Heredia, Costa Rica: Departamento de Filosofía, UNA.
- Pereña, Francisco (1995) Formación discursiva, semántica y psicoanálisis; en: **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales**. Págs: 465-479. Madrid, España: Síntesis.
- Pochet, Rosa María (compiladora) (2000) **Discurso y análisis social. Métodos cualitativos y técnicas de análisis**. San José, Costa Rica: EUCR.
- Puglisi, Gianni (1972) **¿Qué es verdaderamente el estructuralismo?** Madrid, España: Doncel.
- Recio, Félix (1995) Análisis del discurso y teoría psicoanalítica; en: **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales**. Págs: 481-491. Madrid, España: Síntesis.
- Sarup, Madan (1993) **An introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism**. Londres, Inglaterra: Harvester Wheatsheaf.
- Tamayo, Luis (2005) la invención del Psicoanálisis y la formación del analista; en: **Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura**. Diciembre. N°22. <http://www.acheronta.org> (Consulta: 1-11-2004).
- Van Dijk, Teun (1990) **La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información**. Barcelona, España: Paidós.

J. Obras citadas en los epígrafes

- Borges, Jorge Luis (1967) Del rigor en la Ciencia; en: **Historia Universal de la Infamia**. Págs: 144-145. Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores.
- Calderón de la Barca, Pedro (1968) El gran teatro del Mundo; en: **Teatro**. Págs: 373-440. Barcelona, España: Bruguera.
- Kafka, Franz (1985) La verdad sobre Sancho Panza; en: **La Muralla China. Cuentos, relatos y otros escritos**. Pág: 80. Madrid, España: Alianza.
- Pink Floyd (1973) Eclipse; en: **Dark Side of the Moon**. Track n° 9. California, Estados Unidos: Capitol Records.

Anexos

Catecismo de la Iglesia Católica
Primera parte
La profesión de la fe
Primera sección: "Creo" – "Creemos"
Capítulo primero
El hombre es capaz de Dios

1. El deseo de Dios

Texto	Personaje	Atributos	Acción Relativa	Respecto a...
26 Cuando profesamos nuestra fe, comenzamos diciendo: "Creo" o "Creemos". Antes de exponer la fe de la Iglesia tal como es confesada en el Credo, celebrada en la Liturgia, vivida en la práctica de los Mandamientos y en la oración, nos preguntamos qué significa "creer". La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido último de su vida.	Dios (26, 27)		Se revela y se entrega (26) Da luz (26) Atrae hacia sí (27) No cesa de llamar (30)	El Hombre (26, 27, 30) Los Hombres (27)
27 El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer hacia sí al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar.	El Hombre (26, 27) Los Hombres (28)	Busca sentido último de vida (26) Desea a Dios (27) Creado por y para Dios (27) No cesa de buscar verdad y dicha (27) Creencias (28) Comportamiento religioso (28) Ser religioso (28) Voluntad recta (30) Esfuerzo de su inteligencia (30)	Responde por la fe (26) Buscar (27) Expresan búsqueda de (28,30) Unirse vitalmente (29) Olvidar (29,30) Rechazar (29,30) Desconoce (29)	Dios (26, 27,28,29)
28 De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado a su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y sus comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se puede llamar al hombre <i>un ser religioso</i> :				
29 Pero esta "unión íntima y vital con Dios" (GS 19,1) puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19-21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13,22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes del pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3,8-10) y huye ante su llamada (cf. Jon 1,3).	Hombre pecador (29)	Miedo (29)	Se oculta de (29) Huye ante llamada (29)	Dios (29)
30 "Se alegre el corazón de los que buscan a Dios" (Sal 105,3). Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, "un corazón recto", y también el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios.	Otros (30) [¿Quiénes son estos Otros, Quizá la Iglesia?]	Testimonio (30)	Enseñan a buscar a Dios (30)	El Hombre (30)

Primera parte

La profesión de la fe

Primera sección

«creo»-«creemos»

26 Cuando profesamos nuestra fe, comenzamos diciendo: "Creo" o "Creemos". Antes de exponer la fe de la Iglesia tal como es confesada en el Credo, celebrada en la Liturgia, vivida en la práctica de los Mandamientos y en la oración, nos preguntamos qué significa "creer". La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido último de su vida. Por ello consideramos primeramente esta búsqueda del hombre (capítulo primero), a continuación la Revelación divina, por la cual Dios viene al encuentro del hombre (capítulo segundo), y finalmente la respuesta de la fe (capítulo tercero).

Capítulo primero: El hombre es "capaz" de Dios

I. El deseo de Dios

27 El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer hacia sí al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador (GS 19,1).

28 De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado a su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y sus comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se puede llamar al hombre *un ser religioso*:

El creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,26-28).

29 Pero esta "unión íntima y vital con Dios" (GS 19,1) puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19-21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13,22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes del pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3,8-10) y huye ante su llamada (cf. Jon 1,3).

30 "Se alegre el corazón de los que buscan a Dios" (Sal 105,3). Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre

todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, "un corazón recto", y también el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios.

Tú eres grande, Señor, y muy digno de alabanza: grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. Y el hombre, pequeña parte de tu creación, pretende alabarte, precisamente el hombre que, revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de su pecado y el testimonio de que tú resistes a los soberbios. A pesar de todo, el hombre, pequeña parte de tu creación, quiere alabarte. Tú mismo le incitas a ello, haciendo que encuentre sus delicias en tu alabanza, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti (S. Agustín, conf. 1,1,1).

II Las vías de acceso al conocimiento de Dios

31 Creado a imagen de Dios, llamado a conocer y amar a Dios, el hombre que busca a Dios descubre ciertas "vías" para acceder al conocimiento de Dios. Se las llama también "pruebas de la existencia de Dios", no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de "argumentos convergentes y convincentes" que permiten llegar a verdaderas certezas.

Estas "vías" para acercarse a Dios tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana.

32 El *mundo*: A partir del movimiento y del devenir, de la contingencia, del orden y de la belleza del mundo se puede conocer a Dios como origen y fin del universo.

S.Pablo afirma refiriéndose a los paganos: "Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad" (Rom 1,19-20; cf. Hch 14,15.17; 17,27-28; Sb 13,1-9).

Y S. Agustín: "Interroga a la belleza de la tierra, interroga a la belleza del mar, interroga a la belleza del aire que se dilata y se difunde, interroga a la belleza del cielo...interroga a todas estas realidades. Todas te responde: Ve, nosotras somos bellas. Su belleza es una profesión ("confessio"). Estas bellezas sujetas a cambio, ¿quién las ha hecho sino la Suma Belleza ("Pulcher"), no sujeto a cambio?" (serm. 241,2).

33 El *hombre*: Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En estas aperturas, percibe signos de su alma espiritual. La "semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia" (GS 18,1; cf. 14,2), su alma, no puede tener origen más que en Dios.

34 El mundo y el hombre atestiguan que no tienen en ellos mismos ni su primer principio ni su fin último, sino que participan de Aquel que es el Ser en sí, sin origen y sin fin. Así, por estas diversas "vías", el hombre puede acceder al conocimiento de la existencia de una realidad que es la causa primera y el fin último de todo, "y que todos llaman Dios" (S. Tomás de A., s.th. 1,2,3).

35 Las facultades del hombre lo hacen capaz de conocer la existencia de un Dios personal. Pero para que el hombre pueda entrar en su intimidad, Dios ha querido revelarse al hombre y darle la gracia de poder acoger en la fe esa revelación en la fe. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios pueden disponer a la fe y ayudar a ver que la fe no se opone a la razón humana.

III El conocimiento de Dios según la Iglesia

36 "La santa Iglesia, nuestra madre, mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas" (Cc. Vaticano I: DS 3004; cf. 3026; Cc. Vaticano II, DV 6). Sin esta capacidad, el hombre no podría acoger la revelación de Dios. El hombre tiene esta capacidad porque ha sido creado "a imagen de Dios" (cf. Gn 1,26).

37 Sin embargo, en las condiciones históricas en que se encuentra, el hombre experimenta muchas dificultades para conocer a Dios con la sola luz de su razón:

A pesar de que la razón humana, hablando simplemente, pueda verdaderamente por sus fuerzas y su luz naturales, llegar a un conocimiento verdadero y cierto de un Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia, así como de una ley natural puesta por el Creador en nuestras almas, sin embargo hay muchos obstáculos que impiden a esta misma razón usar eficazmente y con fruto su poder natural; porque las verdades que se refieren a Dios y a los hombres sobrepasan absolutamente el orden de las cosas sensibles y cuando deben traducirse en actos y proyectarse en la vida exigen que el hombre se entregue y renuncie a sí mismo. El espíritu humano, para adquirir semejantes verdades, padece dificultad por parte de los sentidos y de la imaginación, así como de los malos deseos nacidos del pecado original. De ahí procede que en semejantes materias los hombres se persuadan fácilmente de la falsedad o al menos de la incertidumbre de las cosas que no quisieran que fuesen verdaderas (Pío XII, enc. "Humani Generis": DS 3875).

38 Por esto el hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre "las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error" (ibid., DS 3876; cf. Cc Vaticano I: DS 3005; DV 6; S. Tomás de A., s.th. 1,1,1).

IV ¿Cómo hablar de Dios?

39 Al defender la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, la Iglesia expresa su confianza en la posibilidad de hablar de Dios a todos los hombres y con todos los hombres. Esta convicción está en la base de su diálogo con las otras religiones, con la filosofía y las ciencias, y también con los no creyentes y los ateos.

40 Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas, y según nuestro modo humano limitado de conocer y de pensar.

41 *Todas las criaturas poseen una cierta semejanza con Dios*, muy especialmente el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Las múltiples perfecciones de las criaturas (su verdad, su bondad, su belleza) reflejan, por tanto, la perfección infinita de Dios. Por ello, podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas, "pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor" (Sb 13,5).

42 *Dios trasciende toda criatura*. Es preciso, pues, purificar sin cesar nuestro lenguaje de todo lo que tiene de limitado, de expresión por medio de imágenes, de imperfecto, para no confundir al Dios "inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable" (Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo) con nuestras representaciones humanas. Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios.

43 Al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad. Es preciso recordar, en efecto, que "entre el

Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos no sea mayor todavía" (Cc. Letrán IV: DS 806), y que "nosotros no podemos captar de Dios lo que él es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a él" (S. Tomás de A., s. gent. 1,30).

Capítulo segundo

Dios al encuentro del hombre

50 Mediante la razón natural, el hombre puede conocer a Dios con certeza a partir de sus obras. Pero existe otro orden de conocimiento que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas, el de la Revelación divina (cf. Cc. Vaticano I: DS 3015). Por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da al hombre. Lo hace revelando su misterio, su designio benevolente que estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres. Revela plenamente su designio enviando a su Hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, y al Espíritu Santo.

Artículo 1

La revelación de Dios

I Dios revela su designio amoroso

51 "Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina" (DV 2).

52 Dios, que "habita una luz inaccesible" (1 Tm 6,16) quiere comunicar su propia vida divina a los hombres libremente creados por él, para hacer de ellos, en su Hijo único, hijos adoptivos (cf. Ef 1,4-5). Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por sus propias fuerzas.

53 El designio divino de la revelación se realiza a la vez "mediante acciones y palabras", íntimamente ligadas entre sí y que se esclarecen mutuamente (DV 2). Este designio comporta una "pedagogía divina" particular: Dios se comunica gradualmente al hombre, lo prepara por etapas para acoger la Revelación sobrenatural que hace de sí mismo y que culminará en la Persona y la misión del Verbo encarnado, Jesucristo.

S. Ireneo de Lyon habla en varias ocasiones de esta pedagogía divina bajo la imagen de un mutuo acostumbrarse entre Dios y el hombre: "El Verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según la voluntad del Padre" (haer. 3,20,2; cf. por ejemplo 17,1; 4,12,4; 21,3).

II Las etapas de la revelación

Desde el origen, Dios se da a conocer

54 "Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio" (DV 3). Los invitó a una comunión íntima con él revistiéndolos de una gracia y de una justicia resplandecientes.

55 Esta revelación no fue interrumpida por el pecado de nuestros primeros padres. Dios, en efecto, "después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras" (DV 3). Cuando por desobediencia perdiste tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte...Reiteraste, además, tu alianza a los hombres (MR, Plegaria eucarística IV,118).

La alianza con Noé

56 Una vez rota la unidad del género humano por el pecado, Dios decide desde el comienzo salvar a la humanidad a través de una serie de etapas. La Alianza con Noé después del diluvio (cf. Gn 9,9) expresa el principio de la Economía divina con las "naciones", es decir con los hombres agrupados "según sus países, cada uno según su lengua, y según sus clanes" (Gn 10,5; cf. 10,20-31).

57 Este orden a la vez cósmico, social y religioso de la pluralidad de las naciones (cf. Hch 17,26-27), está destinado a limitar el orgullo de una humanidad caída que, unánime en su perversidad (cf. Sb 10,5), quisiera hacer por sí misma su unidad a la manera de Babel (cf. Gn 11,4-6). Pero, a causa del pecado (cf. Rom 1,18-25), el politeísmo así como la idolatría de la nación y de su jefe son una amenaza constante de vuelta al paganismo para esta economía aún no definitiva.

58 La alianza con Noé permanece en vigor mientras dura el tiempo de las naciones (cf. Lc 21,24), hasta la proclamación universal del evangelio. La Biblia venera algunas grandes figuras de las "naciones", como "Abel el justo", el rey-sacerdote Melquisedec (cf. Gn 14,18), figura de Cristo (cf. Hb 7,3), o los justos "Noé, Daniel y Job" (Ez 14,14). De esta manera, la Escritura expresa qué altura de santidad pueden alcanzar los que viven según la alianza de Noé en la espera de que Cristo "reúna en uno a todos los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,52).

Dios elige a Abraham

59 Para reunir a la humanidad dispersa, Dios elige a Abraham llamándolo "fuera de su tierra, de su patria y de su casa" (Gn 12,1), para hacer de él "Abraham", es decir, "el padre de una multitud de naciones" (Gn 17,5): "En ti serán benditas todas las naciones de la tierra" (Gn 12,3 LXX; cf. Ga 3,8).

60 El pueblo nacido de Abraham será el depositario de la promesa hecha a los patriarcas, el pueblo de la elección (cf. Rom 11,28), llamado a preparar la reunión un día de todos los hijos de Dios en la unidad de la Iglesia (cf. Jn 11,52; 10,16); ese pueblo será la raíz en la que serán injertados los paganos hechos creyentes (cf. Rom 11,17-18.24).

61 Los patriarcas, los profetas y otros personajes del Antiguo Testamento han sido y serán siempre venerados como santos en todas las tradiciones litúrgicas de la Iglesia.

Dios forma a su pueblo Israel

62 Después de la etapa de los patriarcas, Dios constituyó a Israel como su pueblo salvándolo de la esclavitud de Egipto. Estableció con él la alianza del Sinaí y le dio por medio de Moisés su Ley, para que lo reconociese y le sirviera como al único Dios vivo y verdadero, Padre providente y juez justo, y para que esperase al Salvador prometido (cf. DV 3).

63 Israel es el pueblo sacerdotal de Dios (cf. Ex 19,6), el que "lleva el Nombre del Señor" (Dt 28,10). Es el pueblo de aquellos "a quienes Dios habló primero" (MR, Viernes Santo 13: oración universal VI), el pueblo de los "hermanos mayores" en la fe de Abraham.

64 Por los profetas, Dios forma a su pueblo en la esperanza de la salvación, en la espera de una Alianza nueva y eterna destinada a todos los hombres (cf. Is 2,2-4), y que será grabada en los corazones (cf. Jr 31,31-34; Hb 10,16). Los profetas anuncian una redención radical del pueblo de Dios, la purificación de todas sus infidelidades (cf. Ez 36), una salvación que incluirá a todas las naciones (cf. Is 49,5-6; 53,11). Serán sobre todo los pobres y los humildes del Señor (cf. So 2,3) quienes mantendrán esta esperanza. Las mujeres santas como Sara, Rebeca, Raquel, Miriam, Débora, Ana, Judit y Ester conservaron viva la esperanza de la salvación de Israel. De ellas la figura más pura es María (cf. Lc 1,38).

III Cristo Jesús, «mediador y plenitud de toda la Revelación»(DV 2)

Dios ha dicho todo en su Verbo

65 "De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo" (Hb 1,1-2). Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En El lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta. S. Juan de la Cruz, después de otros muchos, lo expresa de manera luminosa, comentando Hb 1,1-2:

Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en el todo, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad (San Juan de la Cruz, Subida al monte Carmelo 2,22,3-5: Biblioteca Mística Carmelitana, v. 11 (Burgos 1929), p. 184.).

No habrá otra revelación

66 "La economía cristiana, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo" (DV 4). Sin embargo, aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos.

67 A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas "privadas", algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia. Estas, sin embargo, no pertenecen al depósito de la fe. Su función no es la de "mejorar" o "completar" la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia. Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el sentir de los fieles (sensus fidelium) sabe discernir y acoger lo que en estas revelaciones constituye una llamada auténtica de Cristo o de sus santos a la Iglesia.

La fe cristiana no puede aceptar "revelaciones" que pretenden superar o corregir la Revelación de la que Cristo es la plenitud. Es el caso de ciertas Religiones no cristianas y también de ciertas sectas recientes que se fundan en semejantes "revelaciones".

Artículo 2 *De cómo la Tradición y la Sagrada Escritura*

La transmisión de la revelación divina

74 Dios "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2,4), es decir, al conocimiento de Cristo Jesús (cf. Jn 14,6). Es preciso, pues, que Cristo sea anunciado a todos los pueblos y a todo s los hombres y que así la Revelación llegue hasta los confines del mundo:

Dios quiso que lo que había revelado para salvación de todos los pueblos se conservara por siempre íntegro y fuera transmitido a todas las edades (DV 7).

I La Tradición apostólica

75 "Cristo nuestro Señor, plenitud de la revelación, mandó a los Apóstoles predicar a todos los hombres el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta, comunicándoles así los bienes divinos: el Evangelio prometido por los profetas, que el mismo cumplió y promulgó con su boca" (DV 7).

La predicación apostólica...

76 La transmisión del evangelio, según el mandato del Señor, se hizo de dos maneras:

— *oralmente*: "los apóstoles, con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó";

— *por escrito*: "los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo" (DV 7).

... continuada en la sucesión apostólica

77 "Para que este Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, 'dejándoles su cargo en el magisterio'" (DV 7). En efecto, "la predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin de los tiempos" (DV 8).

78 Esta transmisión viva, llevada a cabo en el Espíritu Santo es llamada la Tradición en cuanto distinta de la Sagrada Escritura, aunque estrechamente ligada a ella. Por ella, "la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree" (DV 8). "Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a loa práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora" (DV 8).

79 Así, la comunicación que el Padre ha hecho de sí mismo por su Verbo en el Espíritu Santo sigue presente y activa en la Iglesia: "Dios, que habló en otros tiempos, sigue conservando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo" (DV 8).

II La relación entre la Tradición y la Sagrada Escritura

Una fuente común...

80 La Tradición y la Sagrada Escritura "están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin" (DV 9). Una y otra hacen presente y fecundo en la Iglesia el misterio de Cristo que ha prometido estar con los suyos "para siempre hasta el fin del mundo" (Mt 28,20).

... dos modos distintos de transmisión

81 "La *Sagrada Escritura* es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo".

"La *Tradición* recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los apóstoles, y la transmite íntegra a los sucesores; para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación"

82 De ahí resulta que la Iglesia, a la cual está confiada la transmisión y la interpretación de la Revelación "no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción" (DV 9).

Tradición apostólica y tradiciones eclesiales

83 La Tradición de que hablamos aquí es la que viene de los apóstoles y transmite lo que estos recibieron de las enseñanzas y del ejemplo de Jesús y lo que aprendieron por el Espíritu Santo. En efecto, la primera generación de cristianos no tenía aún un Nuevo Testamento escrito, y el Nuevo Testamento mismo atestigua el proceso de la Tradición viva.

Es preciso distinguir de ella las "tradiciones" teológicas, disciplinares, litúrgicas o devocionales nacidas en el transcurso del tiempo en las Iglesias locales. Estas constituyen formas particulares en las que la gran Tradición recibe expresiones adaptadas a los diversos lugares y a las diversas épocas. Sólo a la luz de la gran Tradición aquellas pueden ser mantenidas, modificadas o también abandonadas bajo la guía del Magisterio de la Iglesia.

III La interpretación del depósito de la fe

El depósito de la fe confiado a la totalidad de la Iglesia

84 "El depósito sagrado" (cf. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12-14) de la fe (*depositum fidei*), contenido en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura fue confiado por los apóstoles al conjunto de la Iglesia. "Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica y en la unión, en la eucaristía y la oración, y así se realiza una maravillosa concordia de pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida" (DV 10).

El Magisterio de la Iglesia

85 "El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo" (DV 10), es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma.

86 "El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído" (DV 10).

87 Los fieles, recordando la palabra de Cristo a sus Apóstoles: "El que a vosotros escucha a mi me escucha" (Lc 10,16; cf. LG 20), reciben con docilidad las enseñanzas y directrices que sus pastores les dan de diferentes formas.

1 Cristo, palabra viva de la Sagrada Escritura

Los dogmas de la fe

88 El Magisterio de la Iglesia ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la Revelación divina o también cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ellas un vínculo necesario.

89 Existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces en el camino de nuestra fe, lo iluminan y lo hacen seguro. De modo inverso, si nuestra vida es recta, nuestra inteligencia y nuestro corazón estarán abiertos para acoger la luz de los dogmas de la fe (cf. Jn 8,31-32).

90 Los vínculos mutuos y la coherencia de los dogmas pueden ser hallados en el conjunto de la Revelación del Misterio de Cristo (cf. Cc. Vaticano I: DS 3016: "nexus mysteriorum"; LG 25). "Existe un orden o 'jerarquía' de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11).

104 En la Sagrada Escritura, la Iglesia reconoce que Cristo es el fundamento de la fe. Su propia fe se apoya en

El sentido sobrenatural de la fe

91 Todos los fieles tienen parte en la comprensión y en la transmisión de la verdad revelada. Han recibido la unción del Espíritu Santo que los instruye (cf. 1 Jn 2,20,27) y los conduce a la verdad completa (cf. Jn 16,13).

92 "La totalidad de los fieles ... no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando 'desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos' muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral" (LG 12).

93 "El Espíritu de la verdad suscita y sostiene este sentido de la fe. Con él, el Pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio...se adhiere indefectiblemente a la fe transmitida a los santos de una vez para siempre, la profundiza con un juicio recto y la aplica cada día más plenamente en la vida" (LG 12).

El crecimiento en la inteligencia de la fe

94 Gracias a la asistencia del Espíritu Santo, la inteligencia tanto de las realidades como de las palabras del depósito de la fe puede crecer en la vida de la Iglesia:

– "Cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón" (DV 8); es en particular la investigación teológica quien debe "profundizar en el conocimiento de la verdad revelada" (GS 62,7; cfr. 44,2; DV 23; 24; UR 4).

– Cuando los fieles "comprenden internamente los misterios que viven" (DV 8); "Divina eloquia cum legente crescunt" (S.Gregorio Magno, Homilía sobre Ez 1,7,8: PL 76, 843 D).

– "Cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad" (DV 8).

105 de un verbo castro y más, abradat. Testimonio de la fe, que se apoya en el Espíritu Santo

95 "La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas" (DV 10,3).

III El Espíritu Santo, autor de la Escritura

Artículo 3 *Sagrada Escritura. Dios habla al hombre a la altura de su inteligencia. Dios habla al hombre, pero no necesariamente sólo de*

La Sagrada Escritura *en cuanto a lo que los autores humanos escribieron. En cuanto a lo que Dios*

I Cristo, palabra única de la Sagrada Escritura

101 En la condescendencia de su bondad, Dios, para revelarse a los hombres, les habla en palabras humanas: "La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres " (DV 13).

102 A través de todas las palabras de la Sagrada Escritura, Dios dice sólo una palabra, su Verbo único, en quien él se dice en plenitud (cf. Hb 1,1-3):

Recordad que es una misma Palabra de Dios la que se extiende en todas las escrituras, que es un mismo Verbo que resuena en la boca de todos los escritores sagrados, el que, siendo al comienzo Dios junto a Dios, no necesita sílabas porque no está sometido al tiempo (S. Agustín, Psal. 103,4,1).

103 Por esta razón, la Iglesia ha venerado siempre las divinas Escrituras como venera también el Cuerpo del Señor. No cesa de presentar a los fieles el Pan de vida que se distribuye en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo (cf. DV 21).

104 En la Sagrada Escritura, la Iglesia encuentra sin cesar su alimento y su fuerza (cf. DV 24), porque, en ella, no recibe solamente una palabra humana, sino lo que es realmente: la Palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13). "En los libros sagrados, el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" (DV 21).

los profetas (S. Tomás de Aquino, 2o 2o 2o, 1o 2o, 1o 2o)

II Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura

105 *Dios es el autor de la Sagrada Escritura.* "Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo".

"La santa Madre Iglesia, fiel a la base de los apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia" (DV 11).

106 *Dios ha inspirado a los autores humanos de los libros sagrados.* "En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería" (DV 11).

107 *Los libros inspirados enseñan la verdad.* "Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra" (DV 11).

108 Sin embargo, la fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" (S. Bernardo, hom. miss. 4,11). Para que las

Textos de Agustín, s.d., 1.1.10, 2o 2o 2o, 1o 2o, 1o 2o

Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc 24,45).

III El Espíritu Santo, intérprete de la Escritura

109 En la Sagrada Escritura, Dios habla al hombre a la manera de los hombres. Por tanto, para interpretar bien la Escritura, es preciso estar atento a lo que los autores humanos quisieron verdaderamente afirmar y a lo que Dios quiso manifestarnos mediante sus palabras (cf. DV 12,1).

110 Para descubrir *la intención de los autores sagrados* es preciso tener en cuenta las condiciones de su tiempo y de su cultura, los "géneros literarios" usados en aquella época, las maneras de sentir, de hablar y de narrar en aquel tiempo. "Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios" (DV 12,2).

111 Pero, dado que la Sagrada Escritura es inspirada, hay otro principio de la recta interpretación, no menos importante que el precedente, y sin el cual la Escritura sería letra muerta: "La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita" (DV 12,3).

El Concilio Vaticano II señala *tres criterios* para una interpretación de la Escritura conforme al Espíritu que la inspiró (cf. DV 12,3):

112 1. *Prestar una gran atención "al contenido y a la unidad de toda la Escritura"*. En efecto, por muy diferentes que sean los libros que la componen, la Escritura es una en razón de la unidad del designio de Dios, del que Cristo Jesús es el centro y el corazón, abierto desde su Pascua (cf. Lc 24,25-27. 44-46).

El corazón (cf. Sal 22,15) de Cristo designa la sagrada Escritura que hace conocer el corazón de Cristo. Este corazón estaba cerrado antes de la Pasión porque la Escritura era oscura. Pero la Escritura fue abierta después de la Pasión, porque los que en adelante tienen inteligencia de ella consideran y discernen de qué manera deben ser interpretadas las profecías (S. Tomás de A. Expos. in Ps 21,11).

113 2. *Leer la Escritura en "la Tradición viva de toda la Iglesia"*. Según un adagio de los Padres, "sacra Scriptura pincipalius est in corde Ecclesiae quam in materialibus instrumentis scripta" ("La Sagrada Escritura está más en el corazón de la Iglesia que en la materialidad de los libros escritos"). En efecto, la Iglesia encierra en su Tradición la memoria viva de la Palabra de Dios, y el Espíritu Santo le da la interpretación espiritual de la Escritura ("...secundum spiritualem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae": Orígenes, hom. in Lev. 5,5).

114 3. *Estar atento "a la analogía de la fe"* (cf. Rom 12,6). Por "analogía de la fe" entendemos la cohesión de las verdades de la fe entre sí y en el proyecto total de la Revelación.

El sentido de la Escritura

115 Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual; este último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico. La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia.

116 El *sentido literal*. Es el sentido significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación. "Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super litteralem" (S. Tomás de Aquino., s.th. 1,1,10, ad 1) Todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal.

117 El *sentido espiritual*. Gracias a la unidad del designio de Dios, no solamente el texto de la Escritura, sino también las realidades y los acontecimientos de que habla pueden ser signos.

1. El sentido *alegórico*. Podemos adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos reconociendo su significación en Cristo; así, el paso del Mar Rojo es un signo de la victoria de Cristo y por ello del Bautismo (cf. 1 Cor 10,2).

2. El sentido *moral*. Los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos "para nuestra instrucción" (1 Cor 10,11; cf. Hb 3-4,11).

3. El sentido *anagógico*. Podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna, que nos conduce (en griego: "anagoge") hacia nuestra Patria. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste (cf. Ap 21,1-22,5).

118 Un dístico medieval resume la significación de los cuatro sentidos:

"Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia"

(Agustín de Dacia, *Rotulus pugillariorum*, I: ed. A. Walz: Angelicum 6 (1929), 256)

119 "A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios" (DV 12,3):

Ego vero Evangelio non credere, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas (S. Agustín, fund. 5,6).

IV El canon de las Escrituras

120 La Tradición apostólica hizo discernir a la Iglesia qué escritos constituyen la lista de los Libros Santos (cf. DV 8,3). Esta lista integral es llamada "Canon" de las Escrituras. Comprende para el Antiguo Testamento 46 escritos (45 si se cuentan Jr y Lm como uno solo), y 27 para el Nuevo (cf. DS 179; 1334-1336; 1501-1504):

Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, los dos libros de Samuel, los dos libros de los Reyes, los dos libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías, Tobías, Judit, Ester, los dos libros de los Macabeos, Job, los Salmos, los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, la Sabiduría, el Eclesiástico, Isaías, Jeremías, las Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías para el Antiguo Testamento;

los Evangelios de Mateo, de Marcos, de Lucas y de Juan, los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo a los Romanos, la primera y segunda a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, la primera y la segunda a los Tesalonicenses, la primera y la segunda a Timoteo, a Tito, a Filemón, la carta a los Hebreos, la carta de Santiago, la primera y la segunda de Pedro, las tres cartas de Juan, la carta de Judas y el Apocalipsis para el Nuevo Testamento.

El Antiguo Testamento

121 El Antiguo Testamento es una parte de la Sagrada Escritura de la que no se puede prescindir. Sus libros son libros divinamente inspirados y conservan un valor permanente (cf. DV 14), porque la Antigua Alianza no ha sido revocada.

122 En efecto, "el fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal". "Aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros", los libros del Antiguo Testamento dan testimonio de toda la divina pedagogía del amor salvífico de Dios: "Contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros de oración y esconden el misterio de nuestra salvación" (DV 15).

123 Los cristianos veneran el Antiguo Testamento como verdadera Palabra de Dios. La Iglesia ha rechazado siempre vigorosamente la idea de prescindir del Antiguo Testamento so pretexto de que el Nuevo lo habría hecho caduco (marcionismo).

El Nuevo Testamento

124 "La palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree, se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento" (DV 17). Estos escritos nos ofrecen la verdad definitiva de la Revelación divina. Su objeto central es Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, sus obras, sus enseñanzas, su pasión y su glorificación, así como los comienzos de su Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo (cf. DV 20).

125 Los evangelios son el corazón de todas las Escrituras "por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador" (DV 18).

126 En la formación de los evangelios se pueden distinguir tres etapas:

1. *La vida y la enseñanza de Jesús.* La Iglesia mantiene firmemente que los cuatro evangelios, "cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo" (DV 19).

2. *La tradición oral.* "Los apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que El había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad" (DV 19).

3. *Los evangelios escritos.* Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, conservando por fin la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús" (DV 19).

127 El Evangelio cuatrimorfo ocupa en la Iglesia un lugar único; de ello dan testimonio la veneración de que lo rodea la liturgia y el atractivo incomparable que ha ejercido en todo tiempo sobre los santos:

No hay ninguna doctrina que sea mejor, más preciosa y más espléndida que el texto del evangelio. Ved y retened lo que nuestro Señor y Maestro, Cristo, ha enseñado mediante sus palabras y realizado mediante sus obras (Santa Cesárea la Joven, Rich.).

Es sobre todo el Evangelio lo que me ocupa durante mis oraciones; en él encuentro todo lo que es necesario a mi pobre alma. En él descubro siempre nuevas luces, sentidos escondidos y misteriosos (Santa Teresa del Niño Jesús, ms. auto. A 83v).

La unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento

128 La Iglesia, ya en los tiempos apostólicos (cf. 1 Cor 10,6.11; Hb 10,1; 1 Pe 3,21), y después constantemente en su tradición, esclareció la unidad del plan divino en los dos Testamentos gracias a la tipología. Esta reconoce en las

obras de Dios en la Antigua Alianza prefiguraciones de lo que Dios realizó en la plenitud de los tiempos en la persona de su Hijo encarnado.

129 Los cristianos, por tanto, leen el Antiguo Testamento a la luz de Cristo muerto y resucitado. Esta lectura tipológica manifiesta el contenido inagotable del Antiguo Testamento. Ella no debe hacer olvidar que el Antiguo Testamento conserva su valor propio de revelación que nuestro Señor mismo reafirmó (cf. Mc 12,29-31). Por otra parte, el Nuevo Testamento exige ser leído también a la luz del Antiguo. La catequesis cristiana primitiva recurrirá constantemente a él (cf. 1 Cor 5,6-8; 10,1-11). Según un viejo adagio, el Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo, mientras que el Antiguo se hace manifiesto en el Nuevo: "Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet" (S. Agustín, Hept. 2,73; cf. DV 16).

130 La tipología significa un dinamismo que se orienta al cumplimiento del plan divino cuando "Dios sea todo en todos" (1 Cor 15,28). Así la vocación de los patriarcas y el Exodo de Egipto, por ejemplo, no pierden su valor propio en el plan de Dios por el hecho de que son al mismo tiempo etapas intermedias.

V La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia

131 "Es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual" (DV 21). "Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura" (DV 22).

132 "La Escritura debe ser el alma de la teología. El ministerio de la palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana y en puesto privilegiado, la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad" (DV 24).

133 La Iglesia "recomienda insistentemente a todos los fieles...la lectura asidua de la Escritura para que adquieran 'la ciencia suprema de Jesucristo' (Flp 3,8), 'pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo' (S. Jerónimo)" (DV 25).

Capítulo tercero

La respuesta del hombre a Dios

142 *Por su revelación*, "Dios invisible habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor y mora con ellos para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía" (DV 2). La respuesta adecuada a esta invitación es la fe

143 *Por la fe*, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela (cf. DV 5). La Sagrada Escritura llama "obediencia de la fe" a esta respuesta del hombre a Dios que revela (cf. Rom 1,5; 16,26).

Artículo 1 *Creer solo en Dios*

Creo *en el cristiano, creo en Dios, en la Trinidad, en la Iglesia, en la vida eterna, en el juicio final, en la resurrección de los muertos, en la vida eterna, en la gloria de Dios.*

I La obediencia de la fe

144 Obedecer ("ob-audire") en la fe, es someterse libremente a la palabra escuchada, porque su verdad está garantizada por Dios, la Verdad misma. De esta obediencia, Abraham es el modelo que nos propone la Sagrada Escritura. La Virgen María es la realización más perfecta de la misma.

Abraham, "el padre de todos los creyentes"

145 La carta a los Hebreos, en el gran elogio de la fe de los antepasados insiste particularmente en la fe de Abraham: "Por la fe, Abraham obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba" (Hb 11,8; cf. Gn 12,1-4). Por la fe, vivió como extranjero y peregrino en la Tierra prometida (cf. Gn 23,4). Por la fe, a Sara se otorgó el concebir al hijo de la promesa. Por la fe, finalmente, Abraham ofreció a su hijo único en sacrificio (cf. Hb 11,17).

146 Abraham realiza así la definición de la fe dada por la carta a los Hebreos: "La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Hb 11,1). "Creyó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia" (Rom 4,3; cf. Gn 15,6). Gracias a esta "fe poderosa" (Rom 4,20), Abraham vino a ser "el padre de todos los creyentes" (Rom 4,11.18; cf. Gn 15,15).

147 El Antiguo Testamento es rico en testimonios acerca de esta fe. La carta a los Hebreos proclama el elogio de la fe ejemplar de los antiguos, por la cual "fueron alabados" (Hb 11,2.39). Sin embargo, "Dios tenía ya dispuesto algo mejor": la gracia de creer en su Hijo Jesús, "el que inicia y consuma la fe" (Hb 11,40; 12,2).

María: "Dichosa la que ha creído"

148 La Virgen María realiza de la manera más perfecta la obediencia de la fe. En la fe, María acogió el anuncio y la promesa que le trafa el ángel Gabriel, creyendo que "nada es imposible para Dios" (Lc 1,37; cf. Gn 18,14) y dando su asentimiento: "He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra" (Lc 1,38). Isabel la saludó: "¡Dichosa la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!" (Lc 1,45). Por esta fe todas las generaciones la proclamarán bienaventurada (cf. Lc 1,48).

149 Durante toda su vida, y hasta su última prueba (cf. Lc 2,35), cuando Jesús, su hijo, murió en la cruz, su fe no vaciló. María no cesó de creer en el "cumplimiento" de la palabra de Dios. Por todo ello, la Iglesia venera en María la realización más pura de la fe.

Por ella, se gobiernan todas las cosas y "creo en ella, como en la Iglesia, como en la vida eterna, como en el juicio final, como en la resurrección de los muertos, como en la vida eterna, como en la gloria de Dios."

II "Yo sé en quién tengo puesta mi fe" (2 Tim 1,12)

Creer solo en Dios

150 La fe es ante todo una adhesión personal del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado. En cuanto adhesión personal a Dios y asentimiento a la verdad que él ha revelado, la fe cristiana difiere de la fe en una persona humana. Es justo y bueno confiarse totalmente a Dios y creer absolutamente lo que él dice. Sería vano y errado poner una fe semejante en una criatura (cf. Jr 17,5-6; Sal 40,5; 146,3-4).

El fe en el hombre, cada uno, "creo en él, como en la Iglesia, como en la vida eterna, como en el juicio final, como en la resurrección de los muertos, como en la vida eterna, como en la gloria de Dios."

El fe en el mundo, cada uno, "creo en él, como en la Iglesia, como en la vida eterna, como en el juicio final, como en la resurrección de los muertos, como en la vida eterna, como en la gloria de Dios."

Creer en Jesucristo, el Hijo de Dios

151 Para el cristiano, creer en Dios es inseparablemente creer en aquel que él ha enviado, "su Hijo amado", en quien ha puesto toda su complacencia (Mc 1,11). Dios nos ha dicho que les escuchemos (cf. Mc 9,7). El Señor mismo dice a sus discípulos: "Creed en Dios, creed también en mí" (Jn 14,1). Podemos creer en Jesucristo porque es Dios, el Verbo hecho carne: "A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (Jn 1,18). Porque "ha visto al Padre" (Jn 6,46), él es único en conocerlo y en poderlo revelar (cf. Mt 11,27).

Creer en el Espíritu Santo

152 No se puede creer en Jesucristo sin tener parte en su Espíritu. Es el Espíritu Santo quien revela a los hombres quién es Jesús. Porque "nadie puede decir: 'Jesús es Señor' sino bajo la acción del Espíritu Santo" (1 Cor 12,3). "El Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios...Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios" (1 Cor 2,10-11). Sólo Dios conoce a Dios enteramente. Nosotros creemos en el Espíritu Santo porque es Dios.

La Iglesia no cesa de confesar su fe en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

III Las características de la fe

La fe es una gracia

153 Cuando San Pedro confiesa que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo, Jesús le declara que esta revelación no le ha venido "de la carne y de la sangre, sino de mi Padre que está en los cielos" (Mt 16,17; cf. Ga 1,15; Mt 11,25). La fe es un don de Dios, una virtud sobrenatural infundida por él, "Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede 'a todos gusto en aceptar y creer la verdad'" (DV 5).

La fe es un acto humano

154 Sólo es posible creer por la gracia y los auxilios interiores del Espíritu Santo. Pero no es menos cierto que creer es un acto auténticamente humano. No es contrario ni a la libertad ni a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por él reveladas. Ya en las relaciones humanas no es contrario a nuestra propia dignidad creer lo que otras personas nos dicen sobre ellas mismas y sobre sus intenciones, y prestar confianza a sus promesas (como, por ejemplo, cuando un hombre y una mujer se casan), para entrar así en comunión mutua. Por ello, es todavía menos contrario a nuestra dignidad "presentar por la fe la sumisión plena de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad al Dios que revela" (Cc. Vaticano I: DS 3008) y entrar así en comunión íntima con Él.

155 En la fe, la inteligencia y la voluntad humanas cooperan con la gracia divina: "Creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia" (S. Tomás de A., s.th. 2-2, 2,9; cf. Cc. Vaticano I: DS 3010).

La fe y la inteligencia

156 El *motivo* de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos". "Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha

querido que los auxilios interiores del Espíritu Santo vayan acompañados de las pruebas exteriores de su revelación" (ibid., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (cf. Mc 16,20; Hch 2,4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos", "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu" (Cc. Vaticano I: DS 3008-10).

157 La fe es *cierta*, más cierta que todo conocimiento humano, porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir. Ciertamente las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas, pero "la certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural" (S. Tomás de Aquino, s.th. 2-2, 171,5, obj.3). "Diez mil dificultades no hacen una sola duda" (J.H. Newman, apol.).

158 "La fe *trata de comprender*" (S. Anselmo, prosl. proem.): es inherente a la fe que el creyente desee conocer mejor a aquel en quien ha puesto su fe, y comprender mejor lo que le ha sido revelado; un conocimiento más penetrante suscitará a su vez una fe mayor, cada vez más encendida de amor. La gracia de la fe abre "los ojos del corazón" (Ef 1,18) para una inteligencia viva de los contenidos de la Revelación, es decir, del conjunto del designio de Dios y de los misterios de la fe, de su conexión entre sí y con Cristo, centro del Misterio revelado. Ahora bien, "para que la inteligencia de la Revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones" (DV 5). Así, según el adagio de S. Agustín (serm. 43,7,9), "creo para comprender y comprendo para creer mejor".

159 *Fe y ciencia*. "A pesar de que la fe esté por encima de la razón, jamás puede haber desacuerdo entre ellas. Puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe ha hecho descender en el espíritu humano la luz de la razón, Dios no podría negarse a sí mismo ni lo verdadero contradecir jamás a lo verdadero" (Cc. Vaticano I: DS 3017). "Por eso, la investigación metódica en todas las disciplinas, si se procede de un modo realmente científico y según las normas morales, nunca estará realmente en oposición con la fe, porque las realidades profanas y las realidades de fe tienen su origen en el mismo Dios. Más aún, quien con espíritu humilde y ánimo constante se esfuerza por escrutar lo escondido de las cosas, aun sin saberlo, está como guiado por la mano de Dios, que, sosteniendo todas las cosas, hace que sean lo que son" (GS 36,2).

La libertad de la fe

160 "El hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios; nadie debe estar obligado contra su voluntad a abrazar la fe. En efecto, el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza" (DH 10; cf. CIC, can.748,2). "Ciertamente, Dios llama a los hombres a servirle en espíritu y en verdad. Por ello, quedan vinculados por su conciencia, pero no coaccionados...Esto se hizo patente, sobre todo, en Cristo Jesús" (DH 11). En efecto, Cristo invitó a la fe y a la conversión, él no forzó jamás a nadie jamás. "Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían. Pues su reino...crece por el amor con que Cristo, exaltado en la cruz, atrae a los hombres hacia Él" (DH 11).

La necesidad de la fe

161 Creer en Cristo Jesús y en aquél que lo envió para salvarnos es necesario para obtener esa salvación (cf. Mc 16,16; Jn 3,36; 6,40 e.a.). "Puesto que 'sin la fe... es imposible agradar a Dios' (Hb 11,6) y llegar a participar en la

condición de sus hijos, nadie es justificado sin ella y nadie, a no ser que 'haya perseverado en ella hasta el fin' (Mt 10,22; 24,13), obtendrá la vida eterna" (Cc. Vaticano I: DS 3012; cf. Cc. de Trento: DS 1532).

La perseverancia en la fe

162 La fe es un don gratuito que Dios hace al hombre. Este don inestimable podemos perderlo; S. Pablo advierte de ello a Timoteo: "Combate el buen combate, conservando la fe y la conciencia recta; algunos, por haberla rechazado, naufragaron en la fe" (1 Tm 1,18-19). Para vivir, crecer y perseverar hasta el fin en la fe debemos alimentarla con la Palabra de Dios; debemos pedir al Señor que la aumente (cf. Mc 9,24; Lc 17,5; 22,32); debe "actuar por la caridad" (Ga 5,6; cf. St 2,14-26), ser sostenida por la esperanza (cf. Rom 15,13) y estar enraizada en la fe de la Iglesia.

La fe, comienzo de la vida eterna

163 La fe nos hace gustar de antemano el gozo y la luz de la visión beatífica, fin de nuestro caminar aquí abajo. Entonces veremos a Dios "cara a cara" (1 Cor 13,12), "tal cual es" (1 Jn 3,2). La fe es pues ya el comienzo de la vida eterna:

Mientras que ahora contemplamos las bendiciones de la fe como el reflejo en un espejo, es como si poseyéramos ya las cosas maravillosas de que nuestra fe nos asegura que gozaremos un día (S. Basilio, Spir. 15,36; cf. S. Tomás de A., s.th. 2-2,4,1).

164 Ahora, sin embargo, "caminamos en la fe y no en la visión" (2 Cor 5,7), y conocemos a Dios "como en un espejo, de una manera confusa,...imperfecta" (1 Cor 13,12). Luminosa por aquel en quien cree, la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad. La fe puede ser puesta a prueba. El mundo en que vivimos parece con frecuencia muy lejos de lo que la fe nos asegura; las experiencias del mal y del sufrimiento, de las injusticias y de la muerte parecen contradecir la buena nueva, pueden estremecer la fe y llegar a ser para ella una tentación.

165 Entonces es cuando debemos volvernos hacia los testigos de la fe: Abraham, que creyó, "esperando contra toda esperanza" (Rom 4,18); la Virgen María que, en "la peregrinación de la fe" (LG 58), llegó hasta la "noche de la fe" (Juan Pablo II, R Mat 18) participando en el sufrimiento de su Hijo y en la noche de su sepulcro; y tantos otros testigos de la fe: "También nosotros, teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos, sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe" (Hb 12,1-2).

III Una sola fe

Artículo 2

Creemos

166 La fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a otros de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros.

167 "Creo" (Símbolo de los Apóstoles): Es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, principalmente en su bautismo. "Creemos" (Símbolo de Nicea-Constantinopla, en el original griego): Es la fe de la Iglesia profesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. "Creo", es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios por su fe y que nos enseña a decir: "creo", "creemos".

168 *Esta fe que tenemos recibida de la Iglesia, la profesamos con un solo bautismo, enraizada en la convicción de que todos los hombres no*

tienen más que un solo Dios y Padre (cf. Ef 4,4-6). S. Ireneo de Lyon, testigo de esta fe, declara:

I "Mira, Señor, la fe de tu Iglesia"
168 La Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe. La Iglesia es la primera que, en todas partes, confiesa al Señor ("Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia", cantamos en el Te Deum), y con ella y en ella somos impulsados y llevados a confesar también: "creo", "creemos". Por medio de la Iglesia recibimos la fe y la vida nueva en Cristo por el bautismo. En el Ritual Romanum, el ministro del bautismo pregunta al catecúmeno: "¿Qué pides a la Iglesia de Dios?" Y la respuesta es: "La fe". "¿Qué te da la fe?" "La vida eterna".

169 La salvación viene solo de Dios; pero puesto que recibimos la vida de la fe a través de la Iglesia, ésta es nuestra madre: "Creemos en la Iglesia como la madre de nuestro nuevo nacimiento, y no en la Iglesia como si ella fuese el autor de nuestra salvación" (Fausto de Riez, Spir. 1,2). Porque es nuestra madre, es también la educadora de nuestra fe.

II El lenguaje de la fe

170 No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite "tocar". "El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)" (S. Tomás de A., s.th. 2-2, 1,2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más.

171 La Iglesia, que es "columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3,15), guarda fielmente "la fe transmitida a los santos de una vez para siempre" (Judas 3). Ella es la que guarda la memoria de las Palabras de Cristo, la que transmite de generación en generación la confesión de fe de los Apóstoles. Como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar, la Iglesia, nuestra Madre, nos enseña el lenguaje de la fe para introducirnos en la inteligencia y la vida de la fe.

III Una sola fe

172 Desde siglos, a través de muchas lenguas, culturas, pueblos y naciones, la Iglesia no cesa de confesar su única fe, recibida de un solo Señor, transmitida por un solo bautismo, enraizada en la convicción de que todos los hombres no tienen más que un solo Dios y Padre (cf. Ef 4,4-6). S. Ireneo de Lyon, testigo de esta fe, declara:

173 "La Iglesia, en efecto, aunque dispersada por el mundo entero hasta los confines de la tierra, habiendo recibido de los apóstoles y de sus discípulos la fe... guarda (esta predicación y esta fe) con cuidado, como no habitando más que una sola casa, cree en ella de una manera idéntica, como no teniendo más que una sola alma y un solo corazón, las predica, las enseña y las transmite con una voz unánime, como no poseyendo más que una sola boca" (haer. 1, 10,1-2).

Apúntate a la Santidad. Conclusiones VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil

(ASC)

Presentación

I En los inicios de este tercer milenio de la fe, el Obispo de Roma, nos ha invitado a “remar mar adentro” en la nueva evangelización, sin embargo ha sido muy claro al señalar que la perspectiva en la que debe situarse toda planificación pastoral necesaria para “remar mar adentro”, es la de tener como principio y fundamento la santidad. Ya nos lo había puesto de relieve el Concilio Vaticano II, cuando nos hablaba de la vocación universal a la santidad.

II Como Pastoral Juvenil Arquidiocesana, no hemos querido dejar de lado esta invitación de (Papa) aquel que nos confirma en la fe y es vínculo de unidad para todas las Iglesias, y dado que en el año 2005 debemos elaborar para el proceso de pastoral de juventudes nuestro nuevo plan pastoral arquidiocesano 2006-2010, consideramos de vital importancia que a esta planificación la antecediera una reflexión sobre la santidad, que fuera el punto de partida y el horizonte sobre el cual cualquier plan pastoral adquiriera sentido.

III Así durante el fin de semana del 26, 27y 28 de noviembre de 2005, representantes de la juventud arquidiocesana de San José, nos dimos a la tarea de reflexionar sobre el lema: “No basta con ser bueno, hay que ser santos”. Queremos que todos los jóvenes de nuestros grupos se apunten a la santidad, que no la vean como algo extraño ni lejano, sino como un ideal grande por el que vale la pena luchar todos los días. Queremos que los jóvenes de esta Iglesia de San José, tengan grandes ideales y se forjen metas muy altas y ambiciosas, de la mano de las exigencias del Evangelio.

IV Aquí pues, se recogen, sueños e ilusiones, que quieren llegar a ser sólidas realidades, pues jóvenes católicos santos, es lo que hoy necesitan ver para creer otros jóvenes que se encuentran alejados de la propuesta del Dios-amigo Jesús.

V Que Dios que nos sugirió estos sueños, nos de la fuerza para luchar por ellos.

Comisión Arquidiocesana de Pastoral Juvenil.

Motivación

VI “La nueva evangelización, el “remar mar adentro” que nos pide hoy la Iglesia, supone una obediencia como la de San José. Exige muchas veces cambiar los odres viejos por odres nuevos. Ya el ambiente no favorece la fe, más bien auspicia el descreimiento y la ateización de la vida, sobre todo en las nuevas generaciones. Ante esta situación no se puede vivir en el pasado. Es preciso un nuevo aliento misionero y evangelizador.

VII San José nos enseña con su ejemplo lo que ya el Vicario de Cristo nos ha dicho: “la perspectiva en la que debe situarse el camino pastoral es el de la santidad”. Ya el Vaticano II nos había hablado de “la vocación universal a la santidad”. Es un compromiso que nos afecta a todos, “todos los cristianos de cualquier clase y condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana, a la perfección del amor”.

Sólo si estamos íntimamente unidos a Dios podremos ser instrumentos válidos. Precisamente San José nos enseña la prontitud y obediencia, la entrega sacrificada y la actitud de caminantes que se dejan llevar por Dios.

VIII Con qué fuerza afirma el Papa Juan Pablo II que “el verdadero misionero es el santo” y que “el misionero ha de ser un contemplativo en la acción”. Y agrega “no basta renovar los métodos pastorales, ni organizar y coordinar

mejor las fuerzas eclesiales, ni explorar con mayor agudeza los argumentos bíblicos y teológicos de la fe: es necesario suscitar un nuevo anhelo de santidad" (cfr. RMI 90)

IX Con la intercesión de San José, maestro de vida interior, alcanzaremos de Dios ese nuevo anhelo de santidad, lo mismo pastores que fieles cristianos.

Extractos de la homilía de Monseñor Hugo Barrantes el 19 de marzo 2004,

Solemnidad de San José, Patrono de la Iglesia Arquidiocesana

X Nosotros, jóvenes arquidiocesanos, reunidos en la Casa Pastoral de la Parroquia de San Ramón de Alajuela los días 25, 26 y 27 de noviembre en el marco de nuestro VIII Congreso Arquidiocesano de Pastoral Juvenil, luego de un proceso de reflexión que arrancó desde principio de año en el que quisimos profundizar sobre la aplicación de la Novo Millenio Ineunte a nuestra realidad diocesana, en consenso mayoritario, llegamos a las siguientes conclusiones...

“Revisemos lo que hemos hecho en nuestra vida para caminar en santidad”

Documento del ver

El Kerigma o Contemplación del rostro de Cristo

1 Algunos jóvenes de los grupos juveniles hemos tenido un encuentro personal con Jesús, lo que nos ha llevado a iniciar un cambio en nuestras vidas.

2 Este proceso de conversión se torna a veces difícil por lo inconstantes que nos comportamos en las diferentes etapas de nuestra vida y la influencia de la sociedad actual.

3 Además, creemos que muchas veces se nos pide más de la cuenta desde la primera vez que asistimos a las reuniones, provocando que nos asustemos y no volvamos pues no estamos preparados para el compromiso.

4 El Kerigma lo presentamos a otros jóvenes de muchas maneras: formación, retiros, convivencias, campamentos, actividades deportivas (catequesis), actividades sociales, reuniones, retiros, oraciones, charlas, prédicas, arte, talleres, liturgia, testimonio de jóvenes, sacramentos, rosarios, Hora Santa

5 Señalamos además que gracias a este Primer Anuncio, hemos ido conociendo y experimentando el amor de Dios en nuestras vidas.

6 Al ir viviendo este amor, guiados por el Espíritu Santo, los jóvenes vamos luchando por hacer de Jesús el ideal de nuestras vidas, en otras palabras los jóvenes tratamos día con día de que Cristo sea el centro y motor de nuestras vidas (queremos ser jóvenes cristocéntricos)

La Santidad y la Oración

7 La mayoría de los integrantes de los grupos no tenemos claro lo que es la santidad o la confundimos con la santidad canónica. Creemos que está reservada para aquellas personas que poseen dones extraordinarios. Sin embargo algunos pocos jóvenes, tienen una vaga idea de lo que es o al menos saben que primero “hay que ser buenos para luego llegar a ser santos”.

8 En las reuniones no se habla de la santidad directamente; hay referencias muy pobres de que en algunos grupos si se habla del tema.

9 Por esta razón, la santidad no la vemos como un ideal personal y grupal, sino como algo lejano que no somos capaces de alcanzar; no la vemos como una vocación universal, ni tampoco sabemos que es una manera de vivir día con día.

10 La oración ocupa un momento importante en las reuniones de grupo, actividades juveniles y en cualquier actividad eclesial. Generalmente se ora al inicio y final de la reunión o actividad.

11 Sin embargo, la oración personal no juega un papel importante en nuestras vidas, no todos oramos todos los días. Pero sí cuando oramos, encontramos en la oración el medio directo de comunicación con Dios para obtener paz y crecer espiritualmente.

Eucaristía y Reconciliación

12 Con respecto al tema de la eucaristía, algunos jóvenes la vemos como un simple deber con el que hay que cumplir, para otros tiene significado cuando se desarrolla dentro de actividades específicas y otros vemos en la eucaristía el alimento necesario para crecer espiritualmente y por ende, vivimos la celebración y participamos con entusiasmo de la misma.

13 En relación a la asistencia, si bien es cierto que en algunas parroquias se realizan "misas con jóvenes" la participación no es la adecuada ni a ésta ni a otras misas.

14 Creemos que la escasa participación en la eucaristía se debe principalmente:

al desconocimiento del significado de la Eucaristía en nuestras vidas

a la forma de celebrar del sacerdote que en algunos casos no es la adecuada para los jóvenes

no se inculcó a los jóvenes desde niños la importancia real y necesidad de asistir a misa

por influencia de otros jóvenes que se quedan fuera de misa.

15 Los jóvenes no sabemos confesarnos y no conocemos los pasos de una buena confesión. Además, no asistimos frecuentemente a la confesión (solamente una vez al año en la liturgia penitencial de Semana Santa) por las siguientes razones:

falta de conciencia sobre la importancia y necesidad del sacramento

para muchos el sacramento carece de sentido

no hay cercanía con los sacerdotes

16 En general los jóvenes llegamos a pensar que la eucaristía es aburrida, conservadora, y monótona, y que la confesión carece de sentido más por influencia del entorno social que por nuestro pensamiento cristiano. Los jóvenes de los grupos en su mayoría no tenemos tanta conciencia de que la Eucaristía debería ser el centro de nuestras vidas; y que la confesión es importante para estar participando más plenamente de ella.

Escucha de la Palabra

17 Nos encontramos con extremos muy grandes en este punto, pues integrantes de nuestros grupos leemos la Palabra de Dios al menos dos veces por semana en forma individual y algunas veces en las reuniones de los grupos juveniles (o en casas de algunos de los muchachos), y por otro lado está quienes solo lo hacen en reuniones o del todo no la leen.

18 Algunos hemos leído al menos el Nuevo Testamento, y estamos más empapados de Cristo y sus enseñanzas; otros sin embargo ante la falta de hábito de leer la Palabra de Dios es poco lo que han leído del Nuevo Testamento, y quizá muchas veces el conocimiento de la misma se debe a los temas dirigidos en la reunión y las lecturas de la Eucaristía.

19 Vemos también que no es constante el uso de la Palabra de Dios en la temática que se trata en las reuniones y cuando se usa no se sabe utilizar de la mejor manera.

Anuncio de la Palabra

20 A los grupos juveniles siempre están llegando jóvenes nuevos, pues los medios utilizados para evangelizar han dado buen resultado. Algunos de estos son:

Retiros

Campamentos

Convivencias

Espacios de formación

Actividades artísticas

Grupos de misiones

Festivales deportivos

Hora Santa

Noches de alabanza

Eucaristías

Rosarios

Otros medios: avisos parroquiales, invitación de otros miembros del grupo

21 Los jóvenes en su mayoría opinamos que el testimonio de vida de los líderes y en general de los muchachos de los grupos es una herramienta importante para evangelizar.

22 Sin embargo, algunos no damos el testimonio adecuado para que otros jóvenes se acerquen a la Iglesia. En este sentido, falta corregir muchas situaciones que se presentan en los grupos: chismes, vocabulario o costumbres no muy adecuadas (licor y fumado en exceso), ciertos tipos de fiesta, problemas entre jóvenes, falta de compromiso, falta de amor y servicio.

Espiritualidad de Comunión

23 En los grupos juveniles se respira un ambiente de amor, amistad y unidad. Esta amistad y unión que se genera es muy particular y hace que muchas amistades perduren a través de los años.

24 Igualmente como surgen las amistades surgen algunos roces, sin embargo, la experiencia del amor de Dios nos lleva a amarnos con nuestros errores y poco a poco, conforme avanza el proceso de formación y convivencia del grupo nos lleva a amar a los demás integrantes, a pesar de las diferencias existentes.

25 En cuanto a la organización de los grupos de pastoral juvenil, no todas las parroquias han ido implementando las conclusiones de la VII AAPJ y algunas no tienen una comisión parroquial de pastoral juvenil o no tienen un proceso por edades.

26 En cuanto a la participación en actividades parroquiales, la mayoría de los grupos juveniles cumplimos con ellas no solo asistiendo sino participando activamente en su organización y ejecución.

27 Sin embargo, a diferencia de la participación en las actividades parroquiales, en muchos casos no podemos participar de las actividades vicariales y arquidiocesanas por la falta de tiempo, ya que casi todos los grupos juveniles estamos saturados de actividades parroquiales y de nuestras propias actividades. Opinamos que hace falta, en este sentido, una mayor planificación a nivel vicarial.

28 Por las razones anteriores, muchos jóvenes no nos sentimos identificados y no nos vemos como parte de la pastoral juvenil arquidiocesana.

¿Por qué, cómo caminar y llegar a la santidad que Dios nos propone?

Documento del juzgar

Kerigma o Contemplación del rostro de Cristo

29 La contemplación del rostro de Cristo en el encuentro personal que tiene cada uno de nosotros con Jesús en un momento determinado transforma nuestra vida y es camino para la conversión, la comunión y la solidaridad (caridad) (cfr. Ecclesia in América # 7)

30 Este encuentro personal debe ser, por lo tanto, la línea que marque y guíe todo nuestro proceso de pastoral juvenil. Así, toda la acción pastoral (actividades que hagamos en nuestro grupo juvenil) debe tener como fin que contemplemos el rostro de Cristo; esto no es otra cosa que encontrarse personalmente con Jesús.

31 Este encuentro hace que nuestra vida cambie significativamente, haciendo de Jesús nuestro centro y luego provoca, el ser portadores de esa Buena Nueva (evangelizar) (cfr. 1 Co 9, 16)

32 ¿Cómo podemos contemplar el rostro de Cristo? El Papa en su carta dice (cfr. N.M.I # 17-20):

Por medio del testimonio: el testimonio de vida de los líderes, animadores o servidores es lo primero que le va a demostrar a los jóvenes de los grupos que Cristo está vivo. No se puede pretender tener nuevos jóvenes ("hombre nuevos"), si antes los que están al frente del grupo no dan testimonio del amor de Dios en sus vidas. Se debe llegar a entender que hay que dar testimonio por amor y no por obligación (cfr. Jn 13, 13-15)

Por medio de la fe: a Jesús se llega única y verdaderamente por la fe

La contemplación del rostro de Cristo se centra sobre todo en lo que dice de Él la Sagrada Escritura; ésta nos abre a la acción del Espíritu (origen de los escritos) y al testimonio de los apóstoles (ellos tuvieron la experiencia de Cristo en esta vida)

También para contemplar el rostro de Cristo se necesita la experiencia del silencio y de la oración; a partir de éstas y otras experiencias podemos compenetrarnos en el misterio de Jesús y "verlo cara a cara"

Santidad y Oración

33 La santidad es la vocación universal a la que estamos llamados todos los seres humanos (cfr. L.G # 39-42) Es la meta del camino de conversión. Es imitar a Dios y glorificar su nombre en las obras que realizamos en nuestra vida (cfr. Ecclesia in America # 30; Mt 5, 16; CIC # 2012-2016)

34 La santidad, entendida en su sentido fundamental es pertenecer a Aquel que por excelencia es el Santo, el "tres veces santo" (cfr. Is 6, 3). Jesús nos dice en la Escritura: "Ustedes sean perfectos, como su Padre celestial es

perfecto" (Mt 5,48) retomando la idea del AT que dice: "Sean santos, porque yo, el Señor su Dios, soy santo" (Lv 19, 2) Así, Cristo es el único camino para alcanzar la santidad (cfr. Jn 14, 6) pues se entregó por su Iglesia para santificarla. Esta es la voluntad de Dios: nuestra santificación (cfr. 1 Ts 4, 3)

35 Por lo anterior, la santidad debe ser la principal meta a la que estamos llamados los jóvenes (cfr. Mc 1, 24) El camino pastoral entonces debe ubicarse en la perspectiva de la santidad; que todo lo que hagamos en nuestros grupos juveniles debe tener este fin, es decir, que cada actividad, cualquiera que sea, debe hacer que los jóvenes demos "un paso" más hacia la santidad a la cual hemos sido llamados como hijos de Dios. (cfr. Rm 13, 11-14; Ef 5, 1; Flp 2, 12-13)

36 Para alcanzar la santidad es necesario un cristianismo que se distinga sobre todo en el arte de la oración, pues ésta es uno de los principales elementos con que contamos para alcanzar la santidad, no solo porque nos pone en contacto o comunicación con Dios; sino porque nos reconforta y nos hace hablar con nuestro Creador. Es el motor que nos hace caminar hacia el Padre (cfr. Jn 15, 5; Mt 6, 6; 1 Co 12,13; CIC # 2558-2559). Así nuestros grupos deben de ser verdaderas escuelas de oración, donde el encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha y viveza de afecto hasta el "arrebato de corazón". Una oración intensa pero que no se aleja de la historia y del amor al prójimo (cfr. N.M.I # 32-33)

Eucaristía y Reconciliación

37 La Eucaristía es la cumbre y fuente de la vida de la Iglesia (cfr. E.E # 1, # 3), de ella recibe la fuerza toda actividad pastoral y al mismo tiempo tiende hacia ella (cfr. S.C # 10) Es el centro vivo permanente en torno al cual se congrega toda la Iglesia. Es el lugar privilegiado para el encuentro con Cristo vivo (cfr. Ecclesia in america # 35; CIC # 1324-1327)

38 La eucaristía es el antídoto más natural contra la dispersión. Es el lugar privilegiado donde la comunión es anunciada y cultivada constantemente. (cfr. N.M.I # 36)

39 La Eucaristía debe ser el pilar fundamental de nuestra vida y de la vida de los grupos juveniles, pues es el alimento espiritual y hace vivir la comunión. (cfr. Jn 6, 35; Jn 6, 51-59; E.E # 6, # 16)

40 Por el significado de la eucaristía en la vida de las personas, el Papa nos exhorta que demos realce a la eucaristía y al domingo, pues es un día especial de la fe: celebramos que Cristo resucita y este acontecimiento da sentido a nuestra vida. Esta participación más que un precepto (mandamiento) es una necesidad en la vida del cristiano (cfr. Ecclesia in america # 35, N.M.I # 35-36)

41 La confesión es el "camino ordinario para obtener el perdón y la remisión de nuestros pecados graves, cometidos después del bautismo" (cfr. N.M.I # 37) Es el sacramento que nos hace volver a la casa del Padre y nos devuelve la gracia y la paz que perdemos cuando pecamos. Gracias a este sacramento nos reconciliamos con Dios y se nos da la llave para recibir a Jesús bajo las especies del pan y el vino. Además, este sacramento nos recuerda que somos pecadores y por consiguiente que necesitamos de la gracia y misericordia de Dios para seguir adelante en este camino. (cfr. CIC # 1424, # 1441, # 1442)

El Primado de la Gracia

42 Hay una tentación que se presenta siempre en la acción pastoral de cualquiera de nuestros grupos: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar (cfr. N.M.I # 38)

43 Ciertamente, Dios nos pide una colaboración real a su gracia, y por tanto, nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha de olvidar que, sin Cristo, "no podemos hacer nada". Somos solo medios de evangelización. Dios es el que hace la obra, esto es lo que llamamos el primado de la gracia. La oración nos hace vivir precisamente en esta verdad (cfr. N.M.I # 38)

44 Dios vive y continúa actuando en el que se ha de hacer de Dios a través de sus sacramentos, especialmente de la Eucaristía

45 Aquellos que se acercan a Dios en la Palabra, se acercan a la vida que proviene de Dios y que es la vida eterna

44 En la lectura de la Palabra escuchamos a Dios y descubrimos su voluntad, así nuestra vida adquiere sentido y respuesta a muchas interrogantes. La Palabra de Dios es la guía en nuestra vida. (cfr. Hb 5, 12)

45 Se hace necesario que la lectura y meditación de la Palabra ocupe el centro de nuestra vida y de las reuniones de grupo hasta el punto que interpele, oriente y modele la existencia de cada uno (cfr. N.M.I # 39) Esto se logra cuando vamos haciendo nuestras las palabras que leemos y damos testimonio de ellas.

46 Así mismo, la oración de los grupos y de nuestra vida personal debe estar inspirada en la Palabra de Dios. La lectio divina es una forma muy rica de aprovechar el mensaje de Dios. Este diálogo grupal enriquece la vida personal y grupal; ya que al meditar y reflexionar un pasaje bíblico se obtienen conclusiones importantes para la vida. (cfr. N.M.I # 39)

47 Es deber de los servidores enseñar la correcta interpretación de la Palabra de Dios desde el magisterio de la Iglesia pues a través de ella, Dios nos habla, nos reconforta y nos señala el verdadero camino a la santidad.

48 La evangelización es la misión fundamental de la Pastoral Juvenil y en general de toda la Iglesia (cfr. E.N # 14) Dicha misión consiste en encaminar a los jóvenes a la santidad (Mt 28, 20). El Papa nos dice en su carta: "Alimentarnos de la Palabra para ser "servidores de la Palabra" en el compromiso de la evangelización es indudablemente una prioridad para la Iglesia" (N.M.I # 40)

49 El compromiso de la Palabra de Dios es el fundamento de la vida cristiana y de la acción pastoral

Anuncio de la Palabra

49 En este sentido, quien se ha encontrado verdaderamente con Cristo no puede tenerlo solo para sí, debe de anunciarlo, como dice San Pablo: "Ay de mi si no predico el evangelio" (1 Co 9, 16) Por esto, debemos ser capaces de asumir la responsabilidad que tenemos al ser conocedores de la Palabra de Dios, de anunciarla y compartirla con otros jóvenes que la desconocen (salir de los salones a las calles)

50 Mediante el diario vivir debemos de evidenciar que conocemos y vivimos plenamente a la luz de la Palabra de Dios. Así, el joven entre más ore y más testimonio dé, será mejor testigo para otros jóvenes (el testimonio evangeliza más que las palabras)

51 La inculturación es poder llevar el mensaje de la Palabra de Dios íntegro a otras culturas y ambientes, pero siempre respetando la forma de vivir de cada persona, las características autóctonas de cada pueblo, para que así puedan entender el mensaje de la mejor forma. En el caso de la juventud, la evangelización debe realizarse de forma creativa, nueva y atractiva (artes, deportes), adaptada a las necesidades y ambientes en los que viven los jóvenes y atendiendo sus exigencias.

Espiritualidad de Comunión

52 La espiritualidad de la comunión significa ante todo mirar y contemplar hacia nuestro interior el misterio del amor de Dios hacia cada uno de nosotros que necesariamente nos hace amar y "dar un espacio" a los hermanos. Este amar al prójimo nos da capacidad de ver lo bueno en el hermano que es un regalo de Dios para mí. (cfr. N.M.I # 43)

53 Por eso, hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión es otro gran desafío que tenemos (cfr. Jn 14, 34-35; 1 Co 13, 1-13). Antes de programar iniciativas concretas (actividades) en los grupos juveniles, hace falta que promovamos una espiritualidad de la comunión en los mismos. (cfr. N.M.I # 43)

54 Este amor y comunión entre hermanos es el que nos debe de llevar a formar una sola familia como lo es Dios (Santísima Trinidad), a nivel Arquidiocesano. Si bien es cierto que pertenecemos a una parroquia y participamos de las actividades vicariales, todo forma una sola unidad que es la Iglesia Diocesana.

55 Hay varios grupos juveniles pero una sola Pastoral Juvenil.

56 El Papa nos dice en su carta que antes que jóvenes, necesitamos principalmente ser santos. Que es "santidad" y "cómo" y "por qué" hacer santos es gracia que Dios nos da. Pero la gracia viene en la santidad y en la
"Establezcamos nuestro compromiso como jóvenes y como PJA para crecer en santidad"

Documento del actuar

El Kerigma o contemplación del rostro de Cristo

56 El Papa en su carta Novo Milenio Ineunte nos invita a volver nuestra mirada hacia el rostro de Jesús, primero doliente y luego resucitado (kerigma). Contemplar el rostro de Jesús debe acercarnos más a vivir en el amor de Jesús y a convertirlo en el eje y centro de nuestra vida. Solo así dice el Papa nuestra vida (tanto individual como grupal) llegará a tener sentido. Para lograr lo anterior proponemos:

Hacer las reuniones y actividades de grupo más atractivas y dinámicas tratando de satisfacer las necesidades de los jóvenes (responder a sus exigencias para luego poder exigirles); sin dejar de lado la doctrina católica.

Presentar el evangelio de Jesús de una manera más adecuada a las edades de los adolescentes y jóvenes según los acuerdos de la VII Asamblea Arquidiocesana de PJ, para así formarnos integralmente.

Organizar y realizar reuniones y actividades orientadas a la santidad con objetivos y metas claras para evitar caer en un activismo que solamente nos lleva al cansancio, rutina y a la saturación de actividades.

Proyectar más nuestro grupo juvenil en la acción social

Promover más los momentos de silencio para la meditación y reflexión tanto de manera individual como en las reuniones de grupo

Fomentar más el amor, conocimiento y devoción a la Virgen María y su misión, incentivando a los integrantes de la PJ a rezar el santo rosario.

Formar líderes integrales según las necesidades de la PJ, desarrollando los carismas de los jóvenes dándoles participación.

Tomar como ejemplo la vida de los santos para aplicarla en la vida cotidiana.

57 El Papa Juan Pablo II nos propone también en su carta, como único camino de vida la santidad; y nos propone la

Santidad y Oración

57 El Papa Juan Pablo II nos propone también en su carta, como único camino de vida la santidad; y nos propone la oración como medio espiritual y pilar fundamental para acercarnos cada día más este ideal. La santidad debe ser nuestra meta, pues es la vocación universal a la que hemos sido llamados. Para lograr lo anterior proponemos:

Invitar a vivir la "santidad", como vocación universal, en las reuniones de grupo y toda actividad que se realice. **38**
Realizar momentos de oración como mínimo de 30 minutos en las reuniones de grupo y en las actividades que realicemos

Fomentar en las reuniones de grupo espacios formativos que presenten diferentes técnicas y métodos para la oración que sean acordes al magisterio de la Iglesia Católica.

Promover que los integrantes de la pastoral juvenil oremos como mínimo todos los días 30 minutos de manera individual

Promover que a nivel Arquidiocesano se celebre una semana exclusiva para la santidad donde se organicen actividades referentes al tema.

Eucaristía y Reconciliación

58 El Papa nos dice en su carta que otros dos pilares importantes para caminar en santidad son la eucaristía, que es "fuente y cumbre de la vida del cristiano" y la reconciliación, sacramento que nos limpia de nuestros pecados y nos hace estar en gracia con Dios. Así, para lograr una mayor participación de los jóvenes en la eucaristía y en el sacramento de la reconciliación proponemos:

Promover la asistencia de los jóvenes a la Eucaristía, preferiblemente como grupo; tomar una participación más viva y activa en la misma; potenciar ministerios como lectorado, animación musical, etc

Que se planee dentro de las actividades de grupo, en coordinación con el Párroco, la realización de una Hora Santa una vez al mes con la comunidad para que se fomente el espíritu de unidad.

Promover en los jóvenes las visitas a Jesús Sacramentado frecuentemente

Dedicar tiempo especial en las reuniones de grupo para formarnos en materia de liturgia con respecto a la Misa (enfocada más que todo en la vivencia de cada momento de la misa y al sacramento de la reconciliación)

Participar activamente de la formación para líderes que imparte la pastoral juvenil arquidiocesana, enviando dos jóvenes dispuestos y comprometidos por parroquia para dicha formación

Promover en los jóvenes el deseo de acercarse al sacramento de la reconciliación cada vez que sea necesario

Motivar, por parte de los servidores con su testimonio, a los muchachos de los grupos para que éstos asistan a misa y se acerquen al sacramento de la reconciliación

Elaborar subsidios para jóvenes que les ayude en su formación litúrgica, como está en el punto 58 d

Que testimonio es este

El Primado de la Gracia

59 El Papa plantea un problema que nos desvía del camino de la santidad: es el creer que todo depende de nuestras capacidades y que somos indispensables en el grupo, olvidándonos de que sin Dios nada podemos hacer. Si bien es cierto Dios confía en nosotros para realizar su obra, nosotros debemos tener conciencia de que es Dios quien realiza la obra. Así el primado de la gracia, es otro pilar que nos conduce hacia la santidad. Para superar este problema proponemos:

Iniciar las reuniones de coordinadores o servidores siempre con un momento de oración donde pongamos nuestro quehacer en sus manos.

Realizar noches de oración, Hora Santa, entre otros, como se propone en el 58 b, para pedir por el caminar de la pastoral juvenil.

Buscar la dirección espiritual y el acompañamiento de los sacerdotes en nuestros grupos

Escucha de la Palabra

60 Otro pilar básico, que nos plantea el Santo Padre en su carta para caminar en santidad es la lectura y escucha de la Palabra. Esta debe de ser la fuente primordial de orientación personal y grupal. Entonces para lograr una lectura y meditación de la Palabra de Dios asidua y gustosa, proponemos:

Promover la lectura de la Biblia en todas las reuniones de grupo y de coordinadores como fuente de iluminación en la temática de la reunión.

Utilizar dinámicas, juegos y otros para estudiar y entender la Biblia

Utilizar la Biblia para realizar oración en el grupo utilizando preferiblemente el método de la lectio divina

Promover la lectura personal de la Biblia, utilizando el método de la Lectio Divina todos los días (mínimo 30 minutos)

Anuncio de la Palabra

61 No basta solo con leer la Palabra, pues como dice San Pablo "Ay de mí si no evangelizo (1 Co 9, 16)"; por eso el Papa nos dice que la evangelización debe ser otro pilar importante en la santidad, pues lo que nosotros hemos conocido y oído debemos de llevarlo a los demás. Entonces para evangelizar de una mejor forma a los jóvenes de esta Iglesia Diocesana proponemos:

Iniciar un proceso sistemático de evangelización en los grupos y a nivel parroquial partiendo del Kerigma según la propuesta de la VII AAPJ

Dar seguimiento a los jóvenes que inician el kerigma para que poco a poco se integren a la vida de Iglesia según la propuesta de la VII AAPJ

Crear espacios en las reuniones y fuera de ellas (actividades artísticas, deportivas, acción social, entre otras), donde los jóvenes nos podamos expresar y ser nosotros mismos

Ir a evangelizar a los diferentes ambientes en donde se encuentran los jóvenes (colegios, barrios, universidades) y promover la nueva imagen de la PJ (XTO alternativa)

Dar testimonio de vida

Brindar ayuda y orientación personalizada a los jóvenes que necesiten de ayuda espiritual, con una asesoría adecuada

Espiritualidad de la Comunión

62 Por último, en su carta Novo Millenio Ineunte, el Papa propone vivir una espiritualidad de comunión como otro pilar fundamental en el camino de la santidad. Es importante vivir en comunión porque en eso nos reconocerán como cristianos y como Iglesia. Así para vivir una verdadera comunión proponemos:

Implementar las conclusiones de la VII AAPJ en cuanto a la organización de los grupos juveniles

Fortalecer los grupos parroquiales tanto a nivel de formación como de espiritualidad

Realizar una planeación vicarial para lograr una mayor unión entre los grupos juveniles parroquiales y así ordenar el trabajo pastoral

Asistir y participar activamente en todas las actividades de vicaría y arquidiócesis que se organicen

Hacer conciencia en todos los jóvenes sobre la importancia de vivir en comunión, de vivir todos como una sola familia, como una sola pastoral juvenil arquidiocesana

Fortalecer el ambiente de amistad y fraternidad que se genera en los grupos; especialmente capacitando a los animadores en la prevención y resolución de conflictos interpersonales.

Carta 2

Aprobado en la sesión del sábado 26 de noviembre de 2004

por los representantes parroquiales presentes.

de Dios para mostrarle más personas a Él.

2. Dios: Él es y está en todos, en sus aspectos, sentimientos, que nos unen y que él quiere tener con nosotros verdaderos.

3. Cristo: Dios hijo, fundador del mundo, ejemplo y guía.

4. Iglesia: Todos los pastores que tenemos los mismos ideales. Un mundo para acercarnos a Dios y a los demás.

5. Espíritu Santo: Fuente presente de la sabiduría. Dios que nos da luz para ver a Dios.

6. Paz: El Dios en todo lo que creó: vida, amor, libertad, etc. es parte viva de la humanidad humana, que no nos ayuda a cargar con el peso del mundo y de algunas cosas de la humanidad.

Carta 3

1. Simplemente soy joven vivo. Participando a la PT como soy realmente. Conociendo el diálogo, que es como ser hijo, hermano, primo, compañero, etc. Me considero un hijo de Dios siempre y como un joven (como todos).

2. Si la pregunta es con respecto a mí como tal, soy realmente quien soy. Que nadie que puede sentir que los parientes a mí afectado por no me siento a mí.

3. Dios siempre a lo que es Dios para mí no se diferencia nada de Dios realmente en la vida. La vida es diferente solo que Dios es un amigo para mí. No me considero para mí porque es que para mí Dios siempre es un amigo. Él lo quiere así. Solo que una simple persona pensada a mí para que me siento de forma respetada en todo lo que es. En estos días en palabras, lo podría demostrar (D y E) en acciones. La Iglesia es un ambiente para mí y el Dios es el mundo por el cual Dios me da su poder... su paz... etc. Son cosas de la vida misma.

Carta 4

1. Como joven vivo en la Pastoral soy alguien que él que lo quiere sentir y sentirse a la hora de hacer las actividades. Soy alegre y trato de contagiar esa alegría y me siento por cosas buenas y cosas de la vida. Me gusta tenerme de Dios en una relación y hacer de vida.

2. El papel que tiene Dios en mi vida es muy importante, pero es un amigo que a él, lo que hago es sentir a Él y siempre trato de usarlo. Algo de lo que él me da Dios es el poder de la vida.

Cartas Pastoral Juvenil Grupo B (CPJB)

Carta 1

- 1 Bueno yo soy una persona muy humilde que cree en Dios y que le gusta la pastoral.
- 2 Para mí tienen un papel muy importante, todos ellos son importantes en nuestras vidas desde pequeños uno conoce poco a poco más y se va enterando de quienes son.

Carta 2

- 1 Soy un joven, parte de la Pastoral Juvenil, y por ende soy parte de la Iglesia. Soy parte de un grupo de jóvenes que creemos en algo por igual, en Dios, y tenemos la misión de llamar más jóvenes a la iglesia. Soy solo un instrumento de Dios para llamar a más personas a Él.
- 2 Dios: Él es y está en todo; un ser supremo, omnipotente, que nos creó y nos da grandes cosas cada día. Amor verdadero.
- 3 Cristo: Dios hijo, redentor del mundo. Ejemplo y guía.
- 4 Iglesia: Todas las personas que tenemos los mismos ideales. Un medio para acercarnos a Dios y a los demás.
- 5 Espíritu Santo: Tercera persona de la trinidad, Dios que nos da luz, y sus siete dones.
- 6 Para mí, Dios en todo lo que conlleva (Dios, Cristo, Iglesia, etc.) es parte básica de la existencia humana, sea de una forma u otra todos necesitamos de Él y de alguna manera lo buscamos.

Carta 3

- 1 Sinceramente soy joven católico perteneciente a la PJ como soy estudiante perteneciente al colegio, igual a como soy hijo, hermano, primo, compañero, etc. Me considero simple hijo de Dios aunque a veces un poco perdido (como todos).
- 2 Si la pregunta es con respecto a mi vida como tal, soy exactamente igual. Siento que lo único que podría variar son las personas a mi alrededor pero no me altera a mí.
- 3 Con respecto a lo que es Dios para mí no se diferencia mucho al Dios expresado en la Biblia. La única diferencia sería que Dios es un amigo para mí, es mi consuelo pero no porque lo sea para otros sino porque Él lo quiso así. Jesús sería una simple persona parecida a mí pero con un nivel de fuerza espiritual el triple de grande. Es difícil decirlo en palabras, lo podría demostrar (D y J) en acciones. La Iglesia es un concepto vacío para mí. Y el E.S. es el medio por el cual Dios me da su poder..., su paz..., etc. Son cosas de la vida diaria.

Carta 4

- 1 Como joven católico en la Pastoral soy alguien que le gusta mucho ayudar y colaborar a la hora de hacer las actividades. Soy alegre y trato de contagiar mi alegría y mi amistad con los que llegan y con mis demás amigos. Me gusta meterme de lleno en una oración y tratar de vivirla.
- 2 El papel que tiene Dios en mi vida es muy importante, pues sé y entiendo que todo lo que hago es gracias a Él y siempre trato de devolverle algo de lo que Él me da. Dios es el primero en mi vida.

3 El papel de Cristo es como de un amigo, un "compa" al que le puedo contar todo, al que le puedo decir secretos y yo sé que nunca van a salir, alguien en quien puedo confiar plenamente y mi mejor amigo.

4 A la Iglesia yo la veo como a la casa donde voy a visitar a Dios, un lugar en el que cada semana se celebra una fiesta a la que estoy invitado y a la que me siento comprometido ir. Es un lugar para hablar más cercanamente con Dios.

5 El Espíritu Santo en mi vida es alguien que yo siento que siempre me acompaña, es mi protector y el que me ayuda a salir de muchos de mis problemas o de casos en los que estoy en peligro. Es otro de mis mejores amigos.

¿Esta es la única que tengo para responderte?

Carta 5

1 ¿Quién soy como joven católico?

2 Soy una persona joven, que ha crecido con una fuerte fe en Dios, inculcada por mis padres; que deseaba conocer un poco más de Dios, sus mandatos, el porqué nos envió a este mundo, cual es el propósito de él con nosotros, entonces por estas razones decide buscarlo en el grupo de la Pastoral Juvenil, donde poco a poco me han enseñado un poco mas de él, ha conocer mejor sus intenciones conmigo.

3 En mí Dios juega un papel muy importante, ya que sin él no somos nada, él es lo primordial en mi vida; Cristo es como un amigo, él siempre está ahí para tendernos su mano cuando más lo necesitemos. La Iglesia es como una puerta para estar mas cerca de Dios. El Espíritu Santo es ese espíritu creador, que nos infunde la buena voluntad de Dios en nosotros, el que siempre nos ayuda en la toma de decisiones y al igual que Dios nunca nos abandona.

¿Te gustaría que yo te ayudara a escribir una carta para ti? ¿Cómo te gustaría que yo te ayudara a escribir una carta para ti?

Carta 6

1 Quien eres como joven católico y perteneciente a la Pastoral Juvenil.

2 Soy una persona normal como todas pero solo con algo diferente que vengo la mayoría del tiempo a la Pastoral a saber más de Dios y a compartir de la Palabra de él.

3 Que papel tiene Dios para mi, el tiene el mayor de los papeles en mi vida ya que gracias a él estoy viva y estoy rodeada de gente especial.

4 Cristo es todo para mi, es algo explicable pero casi no hay palabras para describirlo ya que es todo.

5 La Iglesia y el Espíritu Santo son algo esencial para todos porque nos habla de Dios y nos enseña para guiar el camino de él.

¿Te gustaría que yo te ayudara a escribir una carta para ti? ¿Cómo te gustaría que yo te ayudara a escribir una carta para ti?

Carta 7

1 ¿Quién eres como joven católico perteneciente a la Pastoral Juvenil?

2 Como joven soy una persona sincera, que me gusta tener amigos pero me cuesta mucho hacerlos, a como dicen mis amigos soy una amiga en la cual se puede confiar, la que los alegran cuando están tristes, una amiga que les da consejos.

3 En esta respuesta no contesté como una joven católica ya que no pertenezco a esta religión.

4 ¿Qué papel tienen para ti Dios, Cristo, La Iglesia y el Espíritu Santo?

5 Un papel muy importante en mi corazón y en mi vida, aunque no sea de la religión católica para mí es todo lo mismo.

Carta 8

- 1 Yo soy como cualquier otra joven perteneciendo a la pastoral, y me siento orgullosa de estar aquí, porque me enseñan nuevas cosas cada vez que vengo aquí.
- 2 Para mí Dios es lo más importante para mí porque él tiene un papel muy sagrado para mí por las cosas que "creo".
- 3 Cristo es también muy importante para, por todas las cosas que hizo para la humanidad, por nosotros.
- 4 La iglesia para mí significa un lugar sagrado en donde puedo sentirme más cerca de Dios y de Cristo.
- 5 Espíritu Santo significa lo más sagrado que tiene cada persona.
- 6 Esto es lo único que tengo para responder.

Carta 9

1 Llevo 6 años de estar en la pastoral juvenil, pero toda una vida en la iglesia, quizá por costumbres que me heredaron mis padres fue que todo empezó, te bautizan y hacen todas esas cosas que se supone "dice la iglesia", y no le agarras mucho sentido cuando eres niño, ¿porqué tengo que ir a catequesis? ¿mami, para qué me tengo que aprender el padre nuestro? Y demás cosas que dices porque no le tomas importancia, pero cuando "maduras" o más bien el tiempo te golpea, te vas dando cuenta de lo serio que es vivir y cuando te sientes solo descubres que necesitas de Dios, y si eliges bien, te puedes encontrar un buen camino, tal vez una guía que te facilite esa llega a Dios, como elegí yo, o talvez te des unos cuantos golpes más sin encontrar salida. En fin aquí estoy y puedo decir que el estar aquí me ha salvado de muchas, me ha levantado cuando más mal he estado, en realidad ha sido la mejor decisión que he tomado, no diré que la más sabia porque no lo pensé. Llevo 6 años aquí y siento que apenas estoy comenzando y que aún me falta mucho camino por recorrer al lado de Dios, pero no me siento agotada porque en mi corazón siento demasiado amor por él, amor grande, que siente que puede dar más y quiere dar más, conocer más de Dios, acercarse más a él; puedo decir que Dios es lo primero en mi vida pero no me siento totalmente llena respecto a esto, es decir lo amo y es lo primero pero no como debería ser, porque a veces me olvido de lo maravilloso que es conmigo y es extraño porque todos los días veo el sol, le debo demasiado y no puedo decir que soy una devota o santa, me falta conocerlo y acercarme más a él, llenarme por completo de él sin dudarle, pero me falta mucho, aunque no pienso decaer. ¿La iglesia? Siento que es el lugar donde puedo visitar a Dios pero no lo tomo con tanto respeto como debería ser, aunque quisiera. ¿Y el Espíritu Santo? Para mí es pureza, sabiduría como el "señor inteligencia" que me llena de paz, pero Dios es la relación cercana que quiero, la amistad directa que quiero fortalecer. En fin espero que esta carta te haya hecho saber lo que pienso y siento de ti. Espero no haber detenido ninguna tarea extranatural, pero te amo. Hasta siempre Dios!

Carta 10

- 1 ¿Quién soy? Esa es la pregunta. Yo creo que soy uno de tantos instrumentos de Dios en el cual me enseña para yo enseñar las cosas en la pastoral (todo sobre la vida de Dios) además en la pastoral muchas personas solo vienen a vacilar y ese es uno de los motivos en el cual Dios me utiliza para enseñar y aprender sobre él.
- 2 Mi opinión sobre Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu es muy importante, porque sí me pongo a decir que cual es el más importante o cual es el que nos ayuda, para mí es Cristo porque él intercedió por nosotros en la tierra. Dios es el creador del mundo, la vida, y todas las bellezas que nos rodean.

3 La Iglesia es el medio en el cual podemos hablar más directo con el todopoderoso.

4 Y uno de los más importantes es el Espíritu Santo que nos ayuda en todo momento y nos protege. Además nunca nos desampara.

5 Dios es el creador y nosotros somos sus hijos que lo amamos y lo adoramos.

Carta 11

1 Yo siento que soy una persona, que el hecho que me halla integrado a la pastoral me ha cambiado para bien, en lo católico me ha acercado mucho a Dios ya que todos los días que venimos aprendemos algo nuevo sobre él y ese vacío que todos tenemos él me lo ha llenado y no solo a mí, estoy seguro que también a todos los que han venido y el papel que tienen en mi, son mi vida son los que me dan la vida día a día, el amor, el cariño, los que me ayudan a recordar siempre que ahí está Dios, los que me ayudan a no perder la fe.

Carta 11

Carta 12

1 Sinceramente soy una joven ordinaria y mi estadía en la pastoral no me ha cambiado en lo absoluto; aunque sí ha influenciado en que aprenda un poco más sobre lo relacionado con Dios.

2 Bueno, como decía, sinceramente no siento ningún cambio en mi persona, pero la verdad tendría que tomar en cuenta que pertenezco a una pastoral desde niña y lo más probable es que me he educado y crecido con esas bases, y talvez sea por eso que me siento como una joven ordinaria.

3 Desde niña me ha gustado pertenecer e ir constantemente a las pastorales, ya que me gusta lo que aprendo, ya que lo que me enseñan es muy bien recibido al menos por mi parte.

4 Desde niña decidí meterme a la pastoral que estaba anteriormente porque un familiar mío estaba allí, y me lo recomendó, para ser sincera entré en un momento de mi infancia en el cual me sentía sola, y perdida, pero la verdad es que al tiempo de permanecer en el grupo me sentía diferente, me sentía más llena, y el sentirme de esa manera me gustaba por lo que decidí seguir yendo y nunca alejarme de un lugar así.

5 He aprendido sobre lo que es Dios, la Iglesia y obviamente el Espíritu Santo, entre otras cosas que están relacionadas con lo mismo.

6 Obvio para mí Dios cumple un papel muy importante en mi vida; es más, es el más importante, ya que sin él yo me sentiría vacía, él es lo que me sacia, él es mi alegría y mi apoyo, tomando en cuenta que él es nuestro señor y creador, y el que va a estar siempre con nosotros cuidándonos y apoyándonos.

7 En un futuro me gustaría seguir yendo a una pastoral, pero no solo ir sino que enseñar todo lo bello que he aprendido.

Carta 12

Carta 13

1 Yo como joven católico, me preocupo por estar siempre en las cosas de Dios para saber más sobre él.

2 Para mí Dios en mi vida es mucho, al igual que Cristo y el Espíritu Santo. En el tema de la Iglesia, no estoy de acuerdo con muchas de las decisiones que toman. A mi parecer la Iglesia ha sido deformada por el hombre, por ejemplo, le dan mucha importancia a la infraestructura cosa que no es necesaria, pero ellos tienen que tener un gran templo que vale millones.

3 Pero sí voy a misa por la palabra de Dios.

Carta 14

1 Yo soy parte de la pastoral juvenil hace 3 años y soy una parte esencial en la iglesia y en la comunidad a la que pertenezco, además soy creyente, le tengo mucha fe a Dios.

2 Dios es mi creador y mi padre al que le guardo mucho respeto y le tengo mucho amor.

3 Cristo es el hijo de Dios que fue enviado para limpiar nuestros pecados, para que nuestro padre que es Dios nos los perdonara.

4 La iglesia somos todas las personas que pertenecemos a la comunidad, se podría decir que es mi familia espiritual.

5 Espíritu Santo es el que nos da el don de la sabiduría para poder comprender el mensaje celestial, el comprender las personas que nos rodean para poder ser comprendido.

Carta 15

1 ¿Quién eres como joven católico perteneciente a la pastoral juvenil?

2 Me considero una persona importante y esencial para esta pastoral y a la vez un siervo que trata de mantener vivo el engranaje de esta pastoral, creo que he mejorado mi forma de afrontar los problemas.

3 ¿Y qué papel tienen para ti Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo?

4 Bueno creo que me tienen preparado solo bendiciones y cosas buenas para mi futuro, en este momento disfruto de una gran familia y unos excelentes amigos. Pero como en este momento disfruto al máximo y no quiero perderlo nunca.

Carta 16

1 ¿Quién eres como joven católico perteneciente a la Pastoral Juvenil? Y ¿Qué papel tiene para ti Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo?

2 23 junio, 2006

3 San José, Costa Rica

4 Soy todo lo que Dios quiere que sea.

5 Para mí Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo son mis mejores amigos.

Carta 17

1 ¿Quién eres como joven católico perteneciente a la Pastoral Juvenil? Y ¿Qué papel tiene para ti Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo?

2 23 junio, 2006

3 San José, Costa Rica

4 Para mí la pastoral juvenil ha sido parte importante de lo que soy ahora, precisamente porque mi vida era muy diferente antes de pertenecer y de conocer tanta gente especial y de encontrar un poco de paz aunque sea 2 horas a la semana, como joven católica, me parece que me ha enseñado muchas cosas acerca de Dios y que he aprendido demasiado sobre la manera de vivir con Dios dentro de mí!!!

Carta 18

1 ¿Quién eres como joven católico perteneciente a la Pastoral Juvenil? Y ¿Qué papel tiene para ti Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo?

2 23-6-06

3 Estar en la Pastoral Juvenil ha sido para mí, algo bonito, porque he aprendido conocer más a Dios, saber de él, el propósito que tiene para nosotros, también he aprendido a valorar más a las personas, conocer amistades.

Carta 19

1 Soy una persona muy comprometida con lo que realizo. Como joven católico que soy siempre voy a misa y estoy casi en todas las actividades que realiza la iglesia.

2 Y para mi Dios, Cristo, la Iglesia y el Espíritu Santo juegan un gran papel, es lo primordial para ser un buen católico y son como los requisitos primordiales para ser un buen católico. Para mí todo junto es una misma cosa.

3 Dios: el mejor padre que tenemos y aparte el mejor amigo que podamos tener en el mundo.

4 Cristo: la persona a la que debemos seguir en el camino.

5 La Iglesia: el lugar donde todos vamos a aprender todas las cosas importantes y que nos aclaran todas las dudas que tengamos, es el lugar donde nos enseñan de nuestro padre Dios.

6 Espíritu Santo: Bueno es sin palabras es lo mejor aunque sea lo mismo.

7 Concluimos

8 Para ser un buen católico hay que amar a Dios que es lo más difícil y lo más importante en esta vida, y hay que asistir a misa para poder aprender todas las cosas hermosas que nos puede ofrecer y Dios.

Carta 20

1 Yo pienso que soy una persona joven, que soy católico y que pertenezco a la Pastoral Juvenil de Tibás. Pero si te digo solamente esto, puedo ser absolutamente cualquier joven perteneciente a una Pastoral Juvenil, pero no, soy mucho más que eso.

2 Para empezar quiero contarte que hace mucho tiempo fue que empecé a conocer el Camino del Señor.

3 Fue desde la Preparación al Proceso de Primera Confesión y luego siguiendo con la Primera Comunión, por lo que mis inicios en el conocimiento de Dios viene desde muy pequeño, y no dejando de lado, todo lo inculcado por mis padres, con los que tuve las bases para ser la persona que soy Hoy y tener a Cristo como centro en mi vida y la Pastoral Juvenil como un camino por la ruta del Señor.

4 Dentro de la Pastoral Juvenil, mi papel es el de ser Servidor en el grupo de jóvenes de Tibás.

5 Llegar a este punto fue un largo camino, primero tuve que pasar como recibiendo las reuniones para luego hacer un proceso llamado Discipulado y llegar a Convertirme en Líder de la Pastoral Juvenil de Tibás dentro del grupo llamado CAJUCA, o sea Campamentos Juveniles Católicos.

6 También quiero contarte el papel que tiene Dios en mi vida, Él es fundamental, ya que sin él no podría ser la persona que soy, Él es todo en mi vida.

7 Para mí Cristo es Dios, por lo cual el solo hecho de haber muerto en una Cruz por salvarnos de nuestros pecados, es algo que no me da ni con mi vida entera, para agradecerle.

8 Para mí la Iglesia es el lugar e institución que me ayuda día con día para estar más cerca del Señor.

9 Y para finalizar quiero hablarte de la figura del Espíritu Santo que para mí, es el que me da la fuerza y el aliento para día a día, poder Ser la Persona que Soy.

10 Espero que me hayas podido entender y conocer un poco más quién soy yo.

Carta 21

1 Viernes 23 de Junio, San José, Costa Rica

2 A quien corresponda:

3 Esta carta es únicamente para contarte mi linda estadía dentro de la Pastoral Juvenil de Tibás.

4 Tiene como nombre CAJUCA; realmente es una familia donde se comparte y se aprende montones sobre distintos temas.

5 La pastora además de servirme para conocer un poco más de Dios y la Iglesia, es más como un grupo social donde uno viene especialmente a hacer amigos y pasar un rato agradable después de una semana de estudios o trabajo en otros casos. Cada persona que esté dentro del grupo, es un miembro más de la familia, sin importar (generalmente) las apariencias físicas o status social al que se pertenezca. TODOS SOMOS PARTE DE ESTO!

6 Todo que es mi religión me llena montones, saber que aparte de los que están presentes en carne y hueso, hay alguien que todo lo puede y lo hace, y que tengo la hermosa bendición de que me AMA Y ME CUIDA SIEMPRE, sin importar lo bueno o malo que pueda ser. No es el hecho de ir siempre a misa, rezar la mayor parte del día, hacer las cosas buenas que Dios quiere solo por complacer, sino porque realmente nos nazca del corazón.

7 Siempre voy a misa, y para ser muy sincera, muchas veces es difícil poner atención a lo que se está hablando, muchísimas veces llegamos a pensar que está mejor contar lo que hicimos en la semana, la pelea que tuvimos antes de llegar al templo, la pelea con el novio-a; en vez de tratar de buscar la parte buena de la Biblia, del ver qué es lo que hacemos todos ahí, buscar el amor de Dios, y así poder encontrar la verdadera FELICIDAD !

8 Atte.

9 xxxxxx

10 PD: Únete a la Pastoral de tu comunidad, hay muchas cosas que aprender aún.

Carta 22

1 Soy alguien que se siente amada por Dios.

2 He descubierto o me he dado cuenta de lo mucho que Él me da y me siento agradecida.

3 Siempre trato de estar alegre, pero a veces esa alegría esconde algunas tristezas, entonces pido ayuda a Dios y me siento mucho mejor.

4 A pesar de algunas cosas, no me puedo quejar, pues Dios me lo ha dado todo, y me ha dado lo principal: una familia, la vida y obviamente su amor.

5 Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo) ocupa el primer lugar en mi vida hasta ahora, y espero que siempre sea así, pues es Él, el único que me da paz y me hace sentir bien.



SIBUNA



•BC139317•