

MESTRES  
ESPIRITUALS  
CRISTIANS

TRES MESTRES, TRES  
ÈPOQUES, TRES ESTILS

JOSEP TORNÉ  
JOSEP M. RAMBLA  
FRANCESC TORRALBA

QUADERNS



# S'ACABA LA FE CRISTIANA?

LA TRANSMISSIÓ DE LA FE  
EN ELS NOUS PROCESSOS  
DE SOCIALITZACIÓ

JORDI COLLET

*fjm*  
**FUNDACIÓ JOAN MARAGALL**  
CRISTIANISME I CULTURA

*Editorial Claret*

**Jordi Collet** (Cardedeu, 1975) és llicenciat en Sociologia i diplomat en Educació Social. El 2004 ha presentat la tesina *Els nous processos de socialització de les creences religioses*, sota la direcció del Dr. Joan Estruch, el resum de la qual ha estat publicada en el llibre *Transmetre als infants l'experiència de Déu avui*. Els darrers anys ha estat membre de la delegació de joves del Bisbat de Vic. Actualment és professor de sociologia de l'ISCREB i de l'ISCR de Vic, i prepara la tesi doctoral sobre la socialització de valors i creences religioses en les famílies catalanes. La seva tasca professional es desenvolupa en el marc de l'IGOP (Institut de Govern i Polítiques Públiques de la Universitat Autònoma de Barcelona), en projectes de recerca en temes d'educació, educació en el lleure, joventut, desenvolupament comunitari i participació ciutadana.

© Jordi Collet Sabé

Edició: Isidre Ferré

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

Primera edició: maig de 2005

Editorial Claret, SAU

Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona

Imprès a Policrom

Tànger, 25 - 08018 Barcelona

ISBN 84-8297-794-6

Dipòsit legal: B. 23.085-2005

## ÍNDIX

1. CONTEXT GENERAL	6
1.1. La postmodernitat	7
1.2. El procés de secularització	9
1.3. El procés de desinstitucionalització	11
1.4. Reflexions pastorals	12
2. LES «NOVES» SOCIALITZACIONS DE LES CREENCES RELIGIUSES	15
2.1. Les formes actuals d'identitat religiosa	15
2.1.1. Introducció: la subjectivació de les creences	16
2.1.2. Les pràctiques i les identitats religioses actuals	17
2.2. Reflexions pastorals	21
3. EL PAPER DE LA FAMÍLIA EN LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT CRISTIANA DELS INFANTS I DELS JOVES	23
3.1. Les noves famílies	24
3.1.1. De la família tradicional...	24
3.1.2. ... a les famílies postpatriarcals o postmodernes	25
3.2. Les noves dificultats per socialitzar en les famílies postmodernes	26
3.3. Reflexions pastorals	28
3.3.1. Algunes idees	28
3.3.2. Conclusió	31
4. ALGUNES REFLEXIONS FINALS	33
5. <i>POST SCRIPTUM</i> : ELS NOUS LLINGUATGES EVANGÈLICS D'AVUI	34
5.1. El llenguatge del dolor	34
5.2. El llenguatge del dubte	36
5.3. El llenguatge de l'afectivitat	36
5.4. El llenguatge de la utilitat i de l'orgull	37

Des de ja fa força anys, parlar de catolicisme a casa nostra és parlar de crisi: crisi en el seu *aggiornamento*, crisi en la seva transmissió, crisi de la seva presència en el món, crisi de vocacions, etcètera. Per exemple, en l'editorial d'un número excel·lent de *Qüestions de Vida Cristiana* de l'any 1979,<sup>1</sup> Pere Lluís Font ja resumia algunes de les crisis d'aquesta manera:

I ara que presentem un *cristianisme aïllat* què? Resulta que la regressió continua i no es veu pas encara que hàgim de tocar fons. El cristià és objecte de tolerància benivolent, però no és mirat com a portador de cap bona nova. D'aquí, en molts, la sensació d'aïllament: aïllament en una Església aïllada dels altres homes, aïllament dels altres cristians.

La primera pregunta que cal fer-se és la següent: què ha canviat en aquests vint-i-cinc anys? Tenim la sensació que avui podríem subscriure les mateixes paraules? Què hi ha al darrere d'aquesta mena de *crisi perpètua*? Pot, algun dia, entrar en crisi la *crisi perpètua* del catolicisme i les seves dimensions?

Potser la crisi més rellevant de qualsevol religió, institució o cosmovisió és la crisi de la seva transmissió. Aquesta crisi comporta un dubte radical sobre la pròpia identitat, sobre la pròpia plausibilitat, és a dir, sobre si té alguna mena de sentit que aquella religió, institució o cosmovisió segueixi existint en un determinat context social. Segurament aquesta és la pregunta que ressona en el rerefons de totes les tensions, debats i preocupacions al voltant de la transmissió de la fe cristiana a les noves generacions. I aquesta és la qüestió que, modestament, volem abordar en aquest quadern. De què parlem quan ens referim a la crisi de transmissió de la fe cristiana? Qui o què és el que està en crisi? Quines realitats inclou? Quines noves realitats de transmissió de la fe podem trobar a casa nostra? Ara bé, la pretensió del quadern no és resoldre aquestes preguntes ja que nosaltres no en tenim les respostes.

---

<sup>1</sup> Pere LLUÍS FONT, «L'aïllament del cristià en el món modern», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 99 (novembre de 1979).

Presentem aquest quadern des d'una doble dimensió: una primera, més descriptiva, pretén analitzar com es produïen i com es produeixen els processos de socialització de les creences religioses a Catalunya (aquesta part resumeix alguns dels aspectes de la meua recerca de doctorat),<sup>2</sup> i una segona dimensió, que es presenta en la part final de cada capítol i en el *post scriptum*, i tot i que parteix de les idees sociològiques, les desborda i busca compartir intuïcions i pistes sobre aquestes preguntes des d'una mirada més *pastoral*.<sup>3</sup>

Per acabar aquesta introducció, voldria agrair a la Fundació Joan Maragall i al seu director, Antoni Matabosch, la beca per a la realització de la recerca de doctorat i el seu suport en diferents àmbits. També als claretians i al seu provincial, Màxim Muñoz, per les oportunitats que m'han brindat d'exposar les meves recerques i per la voluntat de col·laboració mútua. També voldria agrair a Joan Estruch la seva constància i paciència com a director i amic. I a la Sònia, com sempre, per tot.

## I. CONTEXT GENERAL

Als sociòlegs i a les sociòlogues, per regla general, ens agraden molt les introduccions, els preàmbuls, les prèvies i tot el que fa referència als prolegòmens d'un tema abans d'abordar-lo. Aquesta mena de desfici acostuma a exasperar la resta de persones, que pensen que ens entretenim massa en el vermut i fem un segon plat massa lleuger.

Aquest apartat de context general és una temptació en aquest sentit. Però pel caràcter concís dels quaderns, en comptes de fer un repàs exhaustiu a les diferents teories de cada àmbit que volem abordar, plantejaré més aviat algunes idees —la majoria manllevades— en cada apartat, amb la voluntat de fer només un breu marc general. Aquests apartats són: descripció general de l'època en la qual vivim (la postmodernitat), el procés de secularització, l'evolució de la desinstitucionalització (concretant en el cas de l'Església catòlica) i, finalment, acabarem amb algunes idees més de caire pastoral a manera de conclusió.

---

<sup>2</sup> Tesina amb el títol *Els nous processos de socialització de les creences religioses*, sota la direcció del Dr. Joan Estruch.

<sup>3</sup> En els darrers tres anys he col·laborat amb la Delegació de Joves del Bisbat de Vic. Moltes de les intuïcions i pistes que aquí presento sorgeixen del treball en conjunt d'aquest equip de pastoral.

## 1.1. La postmodernitat

Comencem, doncs, per una pregunta prou interessant: què defineix l'època en què vivim? D'entrada, podríem identificar tres dels grans processos que han caracteritzat el procés de modernització que s'ha produït en els darrers segles a Occident:<sup>4</sup>

a) *Preeminència de la racionalitat instrumental*. La racionalitat instrumental va molt lligada al pensament científic, a la tecnologia i a la burocratització, i ha estat definida com el pensament que racionalitza les irracionalitats. Cal dir que, des de ja fa una colla d'anys, aquesta concepció positiva de la racionalitat com a *l'Hum* que il·lumina progressivament els espais *fosc*s de les irracionalitats (desconeixements, emocions, sentiments, obscurantismes, etcètera) i que ens portarà cap al progrés i la civilització total ha estat problematitzada des d'àmbits ben diferents. Per exemple, ha estat molt criticada la *bondat* de la ideologia de la racionalitat i del progrés pel pensament postmodern,<sup>5</sup> i s'ha qüestionat *l'altra cara* i els efectes no previstos d'aquest «camí cap al progrés i la civilització guiat per la racionalitat» que ha estat la modernitat. Podem trobar les interessants crítiques i qüestionaments globals de l'ecologia i les teories de la societat del risc.<sup>6</sup>

Per exemple, Vattimo lliga la modernitat i la racionalitat amb la metafísica, entesa com la «creença en un ordre ideal del món, en un regne d'essències més enllà de les realitats empíriques que permet un coneixement pur, objectiu».<sup>7</sup> Però això, segons el pensament postmodern, s'ha acabat. Ja no podem concebre l'ésser com una estructura objectiva i estable, sinó com a esdeveniment, com a procés, com a camí. Si apliquem aquesta idea a les creences religioses, ens trobem que la religió catòlica s'ha convertit en un gran metarelat modern; per tant, també està fortament qüestionada.

---

<sup>4</sup> Basat en Danièle HERVIFU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion, 1999; en P. L. BERGER – B. BERGER, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979 [1964]; i en P. L. BERGER, «Per una crítica de la modernitat», *Papers*, núm. 17 (1982).

<sup>5</sup> Com a reculls interessants d'aquestes aportacions des de posicions crítiques, cf. P. ANDERSON, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000 [1998]; i E. JAMESON, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996 [1991].

<sup>6</sup> U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998 [1986]; i DD. AA., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

<sup>7</sup> G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 24.

b) *Autonomització de l'individu o individualització*. Aquest procés ha portat l'individu a ser cada vegada més subjecte, a ser capaç de fer el món en què viu i de construir ell mateix els significats que donen sentit a la seva existència. Segons Weber, en el procés de modernització es passa de la preeminència de les *societats comunitàries (Gemeinschaft)* a les *societats societàries (Gesellschaft)*. Aquest pas implica que cada vegada tenim més relacions socials pactades racionalment en funció d'interessos i de valors. Podríem dir que en la modernitat la majoria de les relacions socials estan *racionalment constituïdes*. Per contra, tot i que no desapareixen, hi ha menys relacions constituïdes sobre un sentiment de pertinença a un tot comú (relacions comunitàries), és a dir, fonamentades en l'afectivitat, l'emotivitat i la tradició.

Aquest procés d'individualització —d'autonomització— de la persona respecte de la comunitat on s'ha socialitzat s'ha convertit en un dels trets més característics de la modernitat: les persones esdevenen legisladores de la seva pròpia vida, capaces igualment, en relació amb altres, de determinar les orientacions que creuen que han de donar al món que els envolta. Alhora, ens trobem amb la paradoxa que en aquest context plural les persones són més autònomes, són més *subjectes*, però també són més fràgils quant a la identitat, a les creences, a les relacions socials, a la feina, a les pertinences, a la ubicació territorial, etcètera (a causa de la fragmentació<sup>8</sup> i la contaminació cognitiva,<sup>9</sup> que porta a una crisi estructural de sentit). Així, doncs, com ja hem apuntat abans, les nostres societats modernes es caracteritzen per la primacia de l'individu respecte de la comunitat i per un context de pluralisme (religiós, ètic, simbòlic, familiar, sexual...) que deriva del reconeixement recíproc de les autonomies individuals.

c) *Multipluralització dels mons de vida social*. Ser persona humana implica viure en un món, viure en una realitat que està ordenada i que dóna sentit a la vida. Aquest món preexistent a nosaltres, amb el qual compartim els presupòsits bàsics, el que donem per descomptat, el que dota de sentit les nostres vides..., és món de la vida quotidiana. En el procés de modernització, cadascun d'aquests *mons*, que tenia una certa unitat, s'ha anat complexifi-

---

<sup>8</sup> Sobre la fragmentació del jo, cf. K. GERGEN, *El yo saturado*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>9</sup> Aquest concepte implica ser conscient que les opcions que he triat són unes opcions més entre altres, contextualitzades i relatives, i que podria haver triat perfectament altres opcions. Altres autors parlen de *contingència*: en la modernitat tardana (o reflexiva) les persones estem en un context necessàriament contingent on ningú es pot escapar, en paraules de Sartre, «de la condemna a ser lliure».



cant, diversificant i pluralitzant. Això implica que, avui dia, la vida quotidiana de cada persona ja no està només en relació amb un o dos d'aquests mons, d'aquestes cosmovisions, d'aquestes *cultures*, sinó que cadascú de nosaltres —i especialment la gent jove— està en contacte permanent amb una pluralitat de mons i de cosmovisions molt àmplia. Sovint, entre aquests mons no hi ha cap mena de relació; és més, solen estar en clara contradicció. Per això, podem afirmar que els individus es mouen i viuen en un multipluralisme de mons de la vida quotidiana. És el que des d'altres aproximacions s'ha anomenat *segmentació de l'experiència*, *fragmentació de la vida*, etcètera. És a dir, la realitat social està esdevenint cada vegada més complexa, diversa i fragmentada, perquè cada vegada hi ha més mons, més universos i més cosmovisions que conviuen en el nostre espai social i perquè dins de cadascun d'aquests cada vegada és més complicat trobar *una versió* de la mateixa visió del món. A més, podem trobar aquesta multipluralització interna i externa dels mons de vida, tant en l'esfera privada com en la pública.

Així, concretant aquest procés en el cas de la religió, veiem que esdevé difícil que *una* creença doni sentit a tota la vida d'una persona (a totes les *vides*). Per tant, tal com apunta Berger, el més habitual de trobar és que l'individu —sol o en petits grups— miri de construir i mantenir un *món domèstic* que pugui servir de centre significatiu i orientador de la seva vida en aquest context multiplural, divers, complex i fragmentari de mons de vida.<sup>10</sup> És la condemna sartriana a ser lliures. Però aquesta opció és arriscada, precària i fràgil, ja que, en el nostre context, des dels primers anys de socialització ens trobem amb aquesta multipluralitat dels mons. I aquest fet té unes repercussions importants sobre el procés socialitzador i identitari de les persones.

## 1.2. *El procés de secularització*<sup>11</sup>

El terme *secularització* ha esdevingut massa vegades una mena d'habitació dels mals endreços, un sac dels dimonis en què es posa tot el que fa nosa segons qui l'utilitza. En aquests casos, sobretot quan des de cercles catòlics de

---

<sup>10</sup> P. L. BERGER – B. BERGER, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979 [1964].

<sup>11</sup> Basat en Joan ESTRUCH, *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1996.

l'estat espanyol es parla de secularització, sembla que s'invoquin tots els mals de la postmodernitat i tot el que impedeix a l'Església catòlica tenir el poder i els privilegis que —ben tristament— s'havien tingut als segles passats.

Volem *denunciar* aquest ús del procés de secularització com a *concepte exorcitzador* amb el qual sembla que tots ens entenguem sobre el que volem dir. Fins i tot en algunes aproximacions acadèmiques catòliques, el concepte *secularització* s'allunya molt del significat que creiem que és pertinent i segueix essent una mena de forat negre que explica tots els *mals*: la descristianització, la desinstitucionalització, la indiferència, el descens del nombre de joves que van a missa, el poc cas que fa la gent a la jerarquia eclesiàstica en matèries morals... i la pèrdua de poder de l'Església. Ens sembla preocupant que aquest discurs s'instal·li també entre alguns acadèmics cristians, perquè no aporta llum ni comprensió a res, sinó, més aviat, esdevé un mecanisme de defensa: si el món no fa el que nosaltres diem que hauria de fer i no és gaire catòlic és, evidentment, perquè està secularitzat... I ja està.

Així, doncs, i fugint de les aproximacions anteriors, entendrem la secularització com el procés d'una societat a través del qual la religió i les institucions religioses deixen de tenir un paper clau en l'articulació de creences, en la definició dels valors dominants, en la preservació de la cohesió social i en la construcció de la identitat personal dels individus que la integren. Per tant, en una societat en procés de secularització podem trobar una autonomia creixent dels àmbits d'aquesta respecte de les institucions religioses i una autonomia creixent de les persones (creients i no-creients), que són reconegudes com a autònomes i capaces de decidir sobre el sentit i el valor de tots els elements de la seva vida; per tant, també sobre el simbòlic, el sagrat, el religiós, el moral, l'ètic, etcètera. La secularització també implica, doncs, que la religió esdevé un tema ubicat fonamentalment en l'àmbit privat i una font cada vegada menys significativa a l'hora de prendre decisions d'ordre social i públic.

En oposició a força interpretacions, la secularització no implica una *crisi de creences*, ni de les creences religioses (societat descreguda) ni de cap altre àmbit. Com ironitzava Chesterton, una societat que ja no creu en déu sembla capaç de creure en qualsevol cosa. El procés de secularització (cal remarcar que són processos, per tant, oberts, dinàmics i diversos a cada lloc) implica, senzillament, que la religió i les institucions religioses deixen de *mentoritzar* la vida pública de les societats i de ser *el* referent per a la construcció moral de les identitats personals, de les opinions, de les creences, etcètera. Així, les religions passen a ser una elecció més en el ventall de referents cul-

turals, morals, ètics, axiològics i de creences de les persones i els grups socials. Per tant, una societat secularitzada com la nostra no és, en cap cas, una societat «que va cap a la desaparició de la religió a través d'un esquema evolutiu lineal, sinó una societat en la qual al costat de formes d'expressió de la religiositat tradicional apareixen formes noves».<sup>12</sup>

### 1.3. *El procés de desinstitucionalització*

L'aproximació al procés de desinstitucionalització el farem en dues parts: en la primera, tractarem de la desinstitucionalització com a procés general i, en la segona, abordarem aquest tema centrant-nos en el cas de l'Església catòlica.<sup>13</sup>

a) Tradicionalment, els manuals de sociologia afirmaven que la família, l'escola i l'Església eren institucions fonamentals per a la societat, les quals, juntament amb el treball, asseguraven la seva reproducció i estabilitat i produïen persones *ben* socialitzades que podien funcionar en la societat. Avui dia, en paraules de Dubet i Martuccelli, «cap d'aquestes institucions no funciona amb el model clàssic, com a aparells capaços de transformar els valors en normes, i les normes en personalitats individuals. No es tracta només d'una crisi de les institucions».<sup>14</sup>

Així, doncs, ens trobem davant un procés que anomenem *desinstitucionalització* i que té un abast força considerable. Com diuen els autors citats, «la desinstitucionalització assenyalava un moviment profund, una manera totalment diferent de considerar les relacions entre normes, valors i persones, és a dir, una manera absolutament diferent d'entendre la socialització». Dit altrament, es refereix al fet que els valors i normes rebuts ja no són percebuts com a transcendents a les persones (objectius, essencials, com dèiem amb Vattimo). Tot el rebut es percep com el que és: construccions i produccions socials, heterogènies i sovint contradictòries, fruit d'hàbits, interessos, lleis, polítiques i lluites, que desemboquen en equilibris més o menys estables, a partir dels quals les persones construeixen les seves experiències i es cons-

---

<sup>12</sup> Joan ESTRUCHI, *La secularització*, ponència al IV Congrés Català de Sociologia, 2003.

<sup>13</sup> A partir de F. DUBET – D. MARTUCCELLI, *En qué sociedad vivimos*, Buenos Aires, Losada, 2000 [1998].

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 201.

trueixen a elles mateixes com a actors i com a subjectes. Per exemple, podem dir que ja no és la institució familiar la que *s'imposa* a les persones, sinó que són les persones les que escullen construir o no construir aquesta institució i la manera com ho fan.

Així, les grans institucions (escola, família i Església) han perdut el que constituïa la seva essència: la seva identificació amb principis generals i la seva capacitat de socialitzar individus a partir d'aquests principis. Per tant, els processos d'integració a la societat ja no es realitzen a través d'una *programació* estàndard i reglada que assegura la coordinació de les conductes.

b) Si apliquem aquest procés de desinstitucionalització a l'Església catòlica, veiem que, segons els autors citats, «la declinació institucional de l'Església [catòlica] es correspon amb el debilitament de la seva organització i de la seva influència. Però a més, es refereix a l'esgotament del perfil mateix de la institució, tal com ho mostra el que en alguns casos està presentat com una renovació religiosa, organitzant de manera nova les relacions entre dogma i fe, sense cap benefici per a l'Església».<sup>15</sup> Aquesta tensió dins de l'Església entre un moviment més proper a l'obediència als dogmes i un moviment que opta més aviat per l'expressió subjectiva de la fe, per la construcció autònoma del sentit, també es relaciona amb el procés de desinstitucionalització, de debilitament institucional que apuntàvem abans.

Hi ha un procés de separació, una tensió important entre el dogma (com a expressió del model clàssic d'institució) i les creences (com a expressió del nou context on hi ha una subjectivació de les creences). Hi ha un conflicte permanent d'interessos i tendències. Alhora que les exigències d'autonomia, de reflexivitat, d'autenticitat, d'expressivitat i de tria de formes i continguts religiosos semblen irrenunciables per a tothom.

#### 1.4. Reflexions pastorals

Dels processos que acabem d'enunciar, se'n deriven impactes importants en la manera en què es viu i es transmet la religió, en el tipus de religió que es transmet, etcètera. En aquest apartat, de caire més *pastoral*, destacarem un aspecte que és conseqüència de tot el que hem descrit, un fenomen central en el tema de la transmissió de la fe: la privatització de la religió.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 224.

L'any 1967, T. Luckmann proposà en el llibre *La religión invisible*<sup>16</sup> la tesi que, a causa dels canvis que hem apuntat abans, la religió en el món post-modern no desapareixeria (per a Luckmann, que té una perspectiva funcional de la religió, aquesta és una hipòtesi impossible), sinó que *es retiraria* a l'esfera privada. Aquesta idea ha estat àmpliament acceptada i difosa des de cercles catòlics, i en molts casos acceptada amb resignació com a fenomen negatiu. Per contra, tenim plenament la sensació que aquest fenomen, que cada vegada és més potent, esdevé una gran oportunitat pastoral. I per justificar aquesta afirmació —potser una mica estranya—, utilitzarem un article de Joan Estruch i Salvador Cardús de l'any 1982.<sup>17</sup> En aquest article escriuen:

Acceptat que la localització social de la religió en l'esfera privada —és a dir, no pública i amb una adhesió voluntària— és un fet en la societat moderna, ens trobem amb la paradoxa que és tal vegada precisament aquesta localització el que en preserva la rellevància. L'esfera privada, en efecte, esdevé en la nostra societat el lloc central per a la construcció de sentit, el lloc privilegiat per a l'auto-realització i l'autoexpressió personals [...]. La privatització de la fe implica que aquesta deixi de ser una fe «sociològica».

I continuen l'argument afirmant el següent:

Però alhora, aquesta fe «des-sociològica» també implica prescindir, en bona part, de la institució i de la militància eclesials. I aquí una segona observació: la privatització de la fe no converteix en irrellevant el cristianisme, sinó que el que fa irrellevant és el mateix poder clerical que abans s'apressava a atorgar certificats de maduresa de fe i, sense adonar-se'n, a concedir estatuts d'autonomia individual.

És a dir, les idees de fons que des d'un punt de vista pastoral creiem que podem extreure del nostre context social són dues:

a) No podem seguir percebent la secularització i la privatització de la fe com a fenòmens negatius. Aquesta imatge només se sustenta des de la nostàlgia del poder perdut. I no solament del poder públic, sinó, com apunta l'article citat, sobretot el que dol a alguns sectors de la jerarquia catòlica és

---

<sup>16</sup> T. LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1968 [1967].

<sup>17</sup> S. CARDÚS – J. ESTRUCH, «Rellevància o irrellevància de la religió?», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 114 (1982).

la pèrdua de poder sobre la vida privada de les persones. Per tant, en contra d'aquesta percepció encara massa estesa, proposem que, pastoralment, fem el salt definitiu a una altra perspectiva que entengui que la secularització i la privatització de la religió són la gran oportunitat per a fer de la fe cristiana l'autèntica dimensió que dóna sentit a la vida de cada persona, en un pla de plena autonomia i de maduresa.<sup>18</sup> Per dir-ho d'una altra manera, si abans la religió venia des de fora i era quelcom útil socialment (rituals de pas, element de cohesió social, signe d'estatus, etcètera), avui dia, la fe es transmet —o no—, i pot sorgir amb vitalitat de l'àmbit privat i familiar, al temps que esdevé, sortosament, cada vegada menys útil *socialment*.

b) La segona idea que es desprèn d'aquesta mirada d'oportunitat també inclou la necessitat de canviar radicalment la perspectiva pastoral. El que la institució eclesial segueix tenint —massa vegades— per important és la dimensió pública de la fe. Creiem que dins l'Església catòlica, sobretot en la jerarquia, encara es dóna molta importància a la necessitat de demostrar la força pública amb grans trobades, grans moviments de persones i xifres elevades d'individus que passen pels rituals i sagraments. No compartim aquesta perspectiva, que creiem massa vinculada a la necessitat de preservar un poder *públic* encara existent (que té el seu revers en la voluntat de control de la vida privada de les persones i famílies, sobretot en tot el que fa referència a la sexualitat). Des de la nostra perspectiva pastoral, tot i l'evident necessitat de trobada dels creients per al que Danièle Hervieu-Léger anomena *validació mútua de les creences*, creiem que aquestes demostracions públiques encara remetent massa al vell paradigma de *la religió pública i socialment útil* en un context marcat per la voluntat de poder.

La nostra reflexió sobre la dimensió pastoral, que veu com a oportunitat real el context actual, intenta partir dels fenòmens descrits. Així, potser podríem pensar i debatre entre tots i totes com aconseguir que la pastoral sigui un servei concret i real a aquesta dimensió religiosa privada de les persones i de les famílies, com deixar de pensar la religió i la pastoral en termes d'*utilitat pública* i com repensar-la en termes de *gratuïtat total*, d'*inutilitat pública* i, per tant, amb moltes possibilitats de ser d'*utilitat privada*. Una utilitat privada, familiar i comunitària que, pensem, passa per entendre

---

<sup>18</sup> En aquest sentit, em sumo a l'actitud i les paraules de Gabriel Amengual a: Gabriel AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, Barcelona, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, 2003, sobretot en el capítol «El nihilisme com a oportunitat per a la fe» (p. 80-83).

la pastoral com un servei a la construcció personal i social de les persones, amb l'Evangeli i la tradició de l'Església com a suport.

## 2. LES «NOVES» SOCIALITZACIONS DE LES CREENCES RELIGIOSES

Una vegada hem vist el context general en què ens movem, analitzarem com afecta en els processos de socialització de les creences religioses. Com hem indicat, veiem clara la crisi profunda dels models tradicionals de transmissió de les creences que havien imperat a casa nostra i el seu accelerat procés de substitució per altres models no tan definits ni acabats. Aquesta transició accelerada comporta desorientació i una certa tensió, així com un procés d'intensa recerca de noves vies. Aquesta crisi dels models de transmissió de creences tradicional i la substitució inacabada per altres models, esdevé alhora la crisi d'un model d'identitat cristiana concret. Així, la identitat cristiana de les persones que van viure el seu procés de socialització en els anys cinquanta i seixanta del segle passat difícilment es pot reproduir en el context actual. Per tant, la crisi de la identitat cristiana que implicava el model de transmissió tradicional de les creences deixa pas a una incertesa sobre les identitats cristianes en base a les quals es vol socialitzar les noves generacions (què socialitzar?) a més de les formes de fer-ho (com socialitzar?).

### 2.1. *Les formes actuals d'identitat religiosa*

Com hem vist, les *noves* realitats i maneres de socialitzar les creences tenen elements de complexitat i diversitat que fan ben paleses les dificultats que implica socialitzar en el camp de les creences (així com en els de la família o l'escola) en un context de multipluralització de mons, de perspectives, d'opcions vitals, etcètera, i les conseqüències que deriven d'això.

Per aquest motiu, a continuació analitzarem quines són les identitats religioses actuals a partir de les quals se socialitzen les noves generacions. I ho farem en dues parts: una primera, de caire general, en la qual apuntarem algunes de les idees que compartim amb moltes de les anàlisis de l'àmbit religiós, i una segona en què mirarem d'aprofundir aquesta anàlisi centrant-nos en les pràctiques i les identitats religioses a partir de l'obra de Danièle Hervieu-Léger.

### 2.1.1. Introducció: la subjectivació de les creences

Com ja hem comentat en el primer capítol, dos dels trets més característics de la postmodernitat pel que fa al món de les creences són la reivindicació massiva per part dels individus del dret de coordinar personalment els *petits* sistemes de significació que els permeten donar un sentit a la seva existència, i l'exercici d'aquest dret i el d'escollir lliurement (si ho desitgen) les referències a les diferents tradicions per a configurar la seva opció de creença. La centralitat d'aquesta dinàmica de *subjectivació de les creences* va lligada a l'esfondrament massiu dels dispositius institucionals de transmissió de les creences que asseguraven la reproducció d'identitats religioses comunitàries, compactes, substancials i encaixades en identitats familiars, socials i locals estables. La postmodernitat religiosa es caracteritza per aquest doble moviment d'individualització i pluralització de les pràctiques religioses i de les trajectòries d'identificació i de pertinença a línies creients. Podríem parlar, doncs, d'un *nou règim de veritat religiosa*: la veritat subjectiva.

Podem aproximar-nos a aquest nou règim de religiositat a partir de les fórmules del *believing without belonging* (una religiositat de creences no determinades ni tutoritzades per cap institució, cap gran metarelat ni cap pertinença estable; és a dir, una religiositat important però privada) i del *belonging without believing*, que representa tota aquella gent que *utilitza* la religió i les institucions religioses (a casa nostra, sobretot l'Església catòlica) en els moments de la vida en què els és útil (notablement, en rituals de pas), però sense que això vulgui dir que comparteix les creences, els dogmes, la moral, etcètera, expressades per aquella tradició religiosa. En aquest context de noves pertinences i noves pràctiques en el camp de les creences, ens trobem amb una paradoxa ja esmentada: d'una banda, tenim cada vegada més autonomia a l'hora de decidir sobre les nostres creences i pertinences, al temps que, de l'altra, en la mateixa mesura, creixen les dificultats per a viure en aquesta incertesa constant.

En altres termes podem formular-ho així: «[es tracta d'un] soscavament del coneixement donat per suposat a causa del pluralisme modern. El món, la vida, la societat i la identitat personal són cada cop més problematitzats.»<sup>19</sup> Els mons, els valors, les creences, les normes i les actituds donats per descomptat, en base als quals les persones edificaven la vida, les pràctiques i els sentits, són profundament i contínuament qüestionats per aquest mul-

---

<sup>19</sup> P. BERGER – T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.



tipluralisme, així que cadascú s'ha d'espavilar en el seu àmbit privat. A més, aquest qüestionament és especialment fort en l'àmbit religiós. La crisi estructural de sentit, la relativització i la *descanonització* dels sistemes de creences i valors i dels esquemes d'interpretació de què parlen Berger i Luckmann, són aplicables amb tota la seva cruïda a l'àmbit religiós. Així, doncs, podem veure que tot l'espai social de les creences religioses és un espai que bull i és ben viu.

### 2.1.2. Les pràctiques i les identitats religioses actuals

Hem explicat el context general de les pràctiques i les identitats religioses. Vegem ara amb Hervieu-Léger com es concreta aquesta perspectiva en la quotidianitat de les persones.

a) *Les figures del pelegrí i del convertit.* L'autora francesa també parteix de l'anàlisi que hem fet en el primer capítol i afirma que a Europa hi ha un context de secularització, de subjectivació de les creences i de pluralisme religiós, malgrat les notables diferències de concreció d'aquests processos. Així, doncs, vegem com es donen les *identificacions* i les pràctiques religioses en aquest context. L'objectiu és veure com les persones veuen, viuen i practiquen les seves creences, i quines raons tenen i donen per a fer-ho. Hervieu-Léger intenta *traduir* els canvis i les noves formes d'identificació religiosa a partir de dues metàfores: el pelegrí i el convertir.<sup>20</sup>

a.1. El *pelegrí* és la figura oposada al practicant (definit per la seva forma tradicional de pertinença estable i formal a una institució religiosa amb una línia creient clara i explícita). Amb la figura del pelegrí, Hervieu-Léger intenta pensar la religió a partir de les idees de moviment, de dispersió dels creients, de mobilitat de les pertinences, de fluïdesa de les identificacions i d'instabilitat de grups i comunitats.

Hervieu-Léger aborda aquesta figura des de la idea de moviment en un doble sentit:<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Val la pena de fer notar que Hervieu-Léger parla d'*identificacions* i no d'*identitats*. *Identitat* és un concepte massa fort, massa estable per a descriure realitats que són força fluïdes. Per tant, opta pel terme *identificacions*, que implica menys càrrega identitària.

<sup>21</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit.

- moviment en el sentit de fluïdesa dels itineraris espirituals de cada persona, d'acord amb un model d'identificació religiosa basat en la mobilitat i en l'associació temporal;
- moviment en el sentit de resposta a l'imperatiu d'autoproducció de significacions a partir de les experiències pròpies (és a dir, del treball de construcció —i narració— biogràfica que ha d'elaborar l'individu a partir del que viu i del que ha viscut).<sup>22</sup>

L'autora intenta condensar l'oposició de les figures ideals del practicant i del pelegrí a partir d'un quadre com el següent:

PRACTICANT	PELEGRÍ
Pràctica obligatòria	Pràctica voluntària
Pràctica normativitzada per la institució	Pràctica autònoma
Pràctica fixada	Pràctica modulable
Pràctica comunitària	Pràctica individual
Pràctica territorialitzada estable	Pràctica mòbil
Pràctica repetida (ordinària)	Pràctica excepcional (extraordinària)

Com podem veure, el control o no control institucional (religió privada o religió pública) esdevé la clau de volta d'aquesta distinció entre tipus ideals. El pelegrí, doncs, és aquell per a qui tot és extraordinari perquè no té elements donats per descomptat que li siguin propis: tot és tria, sempre està en camí; té unes pràctiques, unes creences i unes pertinences religioses que *pelegrinen*.

a.2. D'altra banda, trobem la figura del *convertit*. El convertit és algú que *escull* la identificació religiosa, les creences, les pràctiques, la comunitat, etcètera. Hervieu-Léger exposa, a propòsit d'això, la paradoxa següent: les conversions són més fortes precisament en el moment de màxim afebliment del poder regulador de les institucions religioses, en el moment de màxima crisi de les identitats religioses heretades. Hervieu-Léger veu tres possibles *itineraris* de conversió:

<sup>22</sup> Estem totalment d'acord que primer hi ha l'experiència i després hi ha la reflexió. En paraules de Berger, «la reflexión intelectual siempre es secundaria con respecto a la experiencia en el ámbito de los fenómenos religiosos» (P. L. BERGER, *Una gloria lejana*, op. cit., p. 189).

- el convertit com el que *canvia de religió*, com el que deixa una identitat religiosa heretada i assumida, una línia creient, per escollir-ne una altra;
- el convertit com el que, sense haver pertangut mai a una tradició religiosa, *descobreix* després d'un camí personal més o menys llarg una tradició religiosa a la qual adherir-se;
- el convertit com el que *es (re)converteix a l'interior d'una tradició religiosa*, tant el que passa d'una identitat religiosa *formal* a una de decidida i viscuda com a tal, com el que passa d'una tendència a una altra dins de la mateixa tradició religiosa.

El pelegrí i el convertit són, doncs, les figures que intenten representar el caràcter *triat*, contingent i precari de les pràctiques i les identifications religioses en el nostre context actual.

Val a dir que a l'ombra d'aquestes dues figures, el pelegrí i el convertit, el tema de la socialització de les creences canvia totalment. Com podem veure, transmetre i viure la fe en un context de *practicants*, de *pelegrins* o de *convertits* és diferent. Intentarem abordar aquest aspecte en el proper capítol. Vegem ara algunes pinzellades sobre com es viuen, com es *practiquen* i com es mantenen les creences religioses en el context actual.

*b) La subjectivació de la creença: les validacions mútues del creure.* Parlant en termes generals, el procés de subjectivació de les creences religioses no s'acaba, segons Hervieu-Léger, amb el consum personal o col·lectiu de productes simbòlics disponibles: hi ha una recerca per part dels creients amb la voluntat de donar sentit a l'experiència personal, tot i que aquesta demanda de sentit ja no és una demanda de grans relats fets des d'una institució central (on és difícil validar les creences individuals). Ens sembla important aquesta aportació perquè qüestiona moltes opinions que descriuen les identifications religioses en l'actualitat —sobretot les dels joves— en termes de consum. Segons Hervieu-Léger, les persones que creuen, busquen donar un sentit, una significació personal al que creuen i al que practiquen, i, per tant, estan *posades* en un procés de cerca, d'aprenentatge, de repensament del que creuen i de la manera que ho expressen, sense que això hagi de significar que en aquesta recerca no hi hagi *consum religió* ni que hagi de ser una recerca incessant o plena d'angoixa.

Aquest procés de recerca de sentit en les creences i en les pràctiques religioses necessita la confrontació amb l'alteritat d'aquestes creences, opcions, pràctiques, sentits, valors, veritats... Necessita espais que donin ocasió a l'intercanvi, a la comunicació intersubjectiva de les dotacions de sentit, de les pràctiques, de les creences, etcètera. En definitiva, el procés constant de (re)producció i

(re)construcció subjectiva dels sentits i les creences que ha de fer el creient actual necessita espais d'intercanvi d'experiències, espais de *validació mútua de les creences*. En aquest intercanvi, el joc de reconeixements permet assegurar una certa estabilització de significats individuals i potser, en un segon moment, la seva possible socialització. Una frase que podria sintetitzar aquest joc de reconeixements mutus seria la següent: «Aquella creença, pràctica, opció, valor, etcètera, que té sentit per a tu, també en té —o en pot tenir— per a mi.»<sup>23</sup>

Ens sembla important de fer notar que en tota aquesta —dura— tasca de creació i manteniment de les identifications religioses, les creences i les pràctiques, les dimensions relacional, afectiva i intersubjectiva esdevenen cabdals. En el context dels nous *règims de validació del creure* és on els altres i els espais on es fan aquestes validacions (en el llenguatge creient podrien ser les petites comunitats enteses en el sentit més ampli del terme) esdevenen l'*espai afectiu*<sup>24</sup> a partir del qual es poden construir les validacions mútues i comunitàries de les creences, les pràctiques i els sentits de cada individu. Sense oblidar que el nou règim de validacions del creure també es caracteritza per la invisibilització i la informalitat creixent, amb tot el que això té de positiu (proximitat, confiança...) i de negatiu (inestabilitat, fragmentació, cansament...). És en aquest context de necessitat d'espais d'intercanvi on (re)construir les validacions mútues del creure que podem trobar dues tendències —tipus ideals— d'aquests *nous règims de validació del creure*:

*b.1. Validació mútua del creure.* Es produeix en grups i xarxes (fluids i mòbils) que agrupen creients que es trien mútuament, on hi ha un intercanvi subjectiu, una comunicació recíproca de les experiències i dels testimonis que assegurin, a cadascú, la confirmació del sentit compartit. En cert sentit són comunitats emocionals.<sup>25</sup> En aquests espais, cada aportació subjectiva de sentit implica una mobilització important de recursos socials, relacionals

---

<sup>23</sup> En una línia semblant es manifesta M. Delgado a *El animal público* quan ens diu que «*la religión se identifica del todo con la "experiencia del corazón"*». Per a ell, des d'aquesta nova perspectiva de privat (bo, autèntic) *versus* públic (fred, racional, imposat) de les noves formes de fer religió es pot interpretar millor aquest replegament en el privat per a poder ser un mateix, que alhora esdevé una certa tirania.

<sup>24</sup> Definim *afectivitat* en termes de lligams personals significatius més que no pas en termes sentimentals. Considerem l'afectivitat com l'expressió d'un vincle de confiança que permet l'expressió sincera de cadascú.

<sup>25</sup> A *Economia i Societat*, Max Weber defineix comunitat emocional (en contraposició a societat) com una relació social que s'inspira en un sentiment subjectiu afectiu o tradicional dels participants per constituir un tot.

i culturals per a la persona que la fa. Aquesta forma d'intercanvi pot arribar a ser aclaparadora per la necessitat de *ser un mateix* fins i tot en l'àmbit de l'experiència espiritual i religiosa.

*b.2. Validació comunitària del creure.* En aquest cas es tracta de l'estratègia contrària. Aquest tipus ideal de concreció dels *nous règims de validació del creure* es basaria en la constitució localitzada d'enclavaments protegits que ofereixen als individus un marc de significats propers als seus problemes quotidians, així com la reactivació regular del seu sentiment comú de formar part d'un *nosaltres*. En una manifestació extrema, aquesta forma de validació del creure es pot acostar al *sectarisme*.<sup>26</sup>

## 2.2. Reflexions pastorals

Voldríem destacar d'aquest segon apartat tres idees que reprendrem després a l'hora d'analitzar les famílies com un dels espais centrals en la socialització religiosa. Aquestes aportacions van en diverses direccions:

*a)* D'entrada, podem veure que la confluència de les idees dels dos capítols ens porta a reforçar la tesi que hi ha coses que han canviat molt i que, en canvi, a nivell pastoral seguim amb els esquemes d'organització i els continguts del principi del segle passat. És a dir, creiem que no podem seguir practicant la pastoral, notablement la d'infants, de joves i de famílies, com quelcom perifèric i amb esquemes passats i, alhora, parlar d'un context post-modern (on l'ésser és concebut com a procés), de la forta privatització de la dimensió religiosa, de la consolidació de noves identitats religioses (més vinculades a les figures del pelegrí i del convertit que no pas a la del tradicional practicant), d'un nou *règim de veritat religiosa* (que passa necessàriament per la subjectivitat de les creences i les pràctiques), d'uns processos religiosos que cada vegada passen més per la informalitat i la invisibilitat, etcètera. Creiem ben sincerament que no podem compartir aquesta anàlisi social i religiosa i seguir pensant en termes pastorals tradicionals.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Per a una aproximació sociològica i sense valoracions axiològiques a les sectes, cf. J. ESTRUCH, «El món de les sectes», dins J. ESTRUCH (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Barcelona, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, 2001.

<sup>27</sup> Cal destacar al respecte l'esforç del Secretariat Interdiocesà de Pastoral de Joves per realitzar un procés de debat i una proposta d'actuació en aquest sentit (*Mirada Nova. Vers un nou impuls de la pastoral de joventut*, Barcelona, Secretariat Interdiocesà de Pastoral de Joves, 2003).

b) La segona aportació pastoral d'aquest capítol enllaça amb aquesta primera. Malgrat defensar-lo descaradament com un context de grans oportunitats, el nou context social no deixa de ser un moment de crisi, de canvis i de fragilitats. Hem vist com, per a les persones i les famílies creients, mantenir aquesta fe requereix un esforç cada vegada més titànic, perquè és una fe que ve *de dins*, de la pròpia subjectivitat, de la vida privada, de l'espai significatiu d'un mateix. Si sabem això, la pregunta cau pel propi pes: per què no posem al centre de la pastoral les persones, les famílies i les seves necessitats, en comptes de seguir-hi posant els continguts preestablerts, la moral, els rituals i la institució? També creiem que en aquest àmbit no acaben de coincidir l'anàlisi social i les apostes estratègiques de l'Església.

c) Finalment, la darrera reflexió d'aquest apartat busca explicitar quin és el nucli que hauria d'atendre aquesta pastoral d'infants, joves i famílies si vol intentar ser útil. Nosaltres creiem que el nucli central que ha de ser l'objecte de la pastoral és l'*experiència religiosa*. Hem posat aquest nom en cursiva perquè (de la mateixa manera que el concepte *pastoral*) creiem que comporta massa definicions i prejudicis inherents. Sabem que aquest terme té una càrrega significativa important en la història del cristianisme. Nosaltres, però, definirem *experiència* en termes sociològics a partir de la proposta que fa F. Dubet.<sup>28</sup> Segons ell, l'experiència és el procés pel qual les persones utilitzen els seus recursos personals i socials per a construir la seva subjectivitat i dotar d'un sentit significatiu la seva vida, el que els passa, les seves opcions, valors, pràctiques, emocions, identitats, etcètera, a partir de la reflexivitat i de la narració de si mateixes. Per tant, l'*experiència religiosa* ens remet al procés de construcció global de la subjectivitat de les persones i al paper de la fe en aquest procés.

Així, si creiem que les necessitats dels infants, dels joves i de les famílies han de ser el punt de partida d'una nova pastoral, en el fons volem dir que la pastoral hauria d'estar al servei de l'experiència religiosa de les persones. És a dir, la nostra proposta es concreta en com transformem els diferents espais de pastoral (catequesi, grups de joves, famílies, moviments, ordes, paròquies, etcètera) en espais útils per a la construcció de la subjectivitat de les persones i les famílies. En aquest procés de construcció de la subjectivitat personal i col·lectiva (identitat, valors, creences, pràctiques...), en aquesta experiència i pràctica de ser subjectes, la fe podria ser proposada com un eix

---

<sup>28</sup> F. DUBET, *Sociologie de l'expérience*, París, Seuil, 1994.

transversal a tots els àmbits del procés. Una fe que pot tenir cabuda en la vida de les persones perquè no és un contingut que ve imposat des de fora (una religió social), sinó que és un punt de trobada en el fràgil procés compartit (intersubjectiu) d'anar esdevenint persones humanes. A més, aquesta fe compartida en un pla d'igualtat i confiança (és a dir, la fe no pot ser quelcom a incorporar del que després es farà un examen!) podria tenir un paper important en la donació de sentit de l'experiència de les persones. Així, podem pensar en la fe com a eix transversal significatiu en la subjectivitat de les persones, perquè sorgeix des d'allò significatiu (el món privat on hi ha *el que m'importa*) i està íntimament lligada a la vida de les persones.

### 3. EL PAPER DE LA FAMÍLIA EN LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT CRISTIANA DELS INFANTS I DELS JOVES<sup>29</sup>

Centrem-nos ara en el rol de les famílies com a espai de pastoral. En aquest apartat, tractarem les famílies com a espais privats —i per això centrals— de vivència i socialització de la fe. I començarem per formular una de les preguntes que ha guiat la reflexió que avui plantegem: quina és l'especificitat de la família en la construcció de la identitat cristiana dels infants i joves? Dit altrament, què aporten o què haurien d'aportar específicament les famílies al procés de socialització religiosa dels infants i joves? Quin és el valor afegit de la família en la construcció d'una identitat dels infants i joves on tingui cabuda la religiositat, la relació amb el transcendent, l'espiritualitat?

Creiem que el mer fet de formular-nos aquests interrogants és un bon indicador que la socialització religiosa en la família és un àmbit que està en crisi. I crisi entesa en dos sentits: crisi entesa com a procés que implica canvis molt ràpids i profunds en la concepció de família i en l'estructura familiar, i crisi entesa com a dificultats i atenció que posem en un tema al qual, fins no fa massa anys, no se li donava gaire importància. Per dir-ho ras i curt, si ens plantegem les coses és perquè quelcom no funciona. I creiem que el malestar i la incomoditat actuals al voltant de la construcció de la identitat cristiana dels infants i joves manifesta un fet cabdal: la desnaturalització del

---

<sup>29</sup> Podeu trobar l'article complet i altres aportacions sobre el tema a FUNDACIÓ CLARET, *Transmetre als infants l'experiència de Déu avui*, Barcelona, Claret, 2004. Agraïxo als claretians el permís per a reproduir parts de l'article en aquest quadern.

paper socialitzador de la família, és a dir, que aquella socialització, en el nostre cas religiosa, que durant anys s'havia fet d'una forma força natural, normal, aproblemàtica, en els darrers temps s'està convertint en un focus de reflexió, de tensions, de canvis, de malestars i, alhora, de grans oportunitats.

### 3.1. *Les noves famílies*

L'objectiu d'aquest apartat és fer un breu repàs de l'evolució en els darrers anys de la institució familiar,<sup>30</sup> abans de passar a veure quines són les noves formes de socialitzar les creences religioses en aquesta institució.

#### 3.1.1. De la família tradicional...

Quan ens referim a *la* família, entesa com a institució amb una certa homogeneïtat, ens referim a la família tradicional. En aquest model de família, majoritari a casa nostra fins a la dècada dels anys setanta del segle XX, hi podem trobar un parell de característiques que contrasten amb el model familiar actual:

a) D'una banda, els *deures institucionals* passaven per damunt de les voluntats personals dels membres de la família. Això es referia sobretot al rol de la dona, però també, i potser en menor mesura, a la resta de membres d'un model familiar que ja des de la segona meitat de segle passat avançava cap al model nuclear (pare-mare-fills/filles). Així, hi va haver una certa renúncia a les aspiracions personals en benefici de la família, en funció del rol que s'hi tinguéssin. D'alguna manera, el model i els rols institucionals de la família ja venien donats i s'imposaven a les persones i a la seva individualitat.

b) D'altra banda, i pel que fa més específicament a les creences religioses, dir que aquestes eren vistes en moltes famílies com quelcom natural del *currículum* que calia transmetre als fills i filles. D'alguna manera, aprendre el parenostre, anar algunes vegades a missa, fer els rituals de pas per l'església i adquirir certa formació en aspectes relacionats amb ella era percebut com a normal, com a natural.

---

<sup>30</sup> Basat en Ll. FLAQUER, *El destino de la familia*, Barcelona, Ariel, 1998; ÍDEM, *La estrella menguante del padre*, Barcelona, Ariel, 1999.



### 3.1.2. ... a les famílies postpatriarcal o postmodernes

En aquest inici del segle XXI ens adonem que el model de família tradicional comença a quedar lluny. Els importants canvis en el món productiu, la incorporació massiva de les dones als cicles superiors d'estudi i al mercat laboral (amb les desigualtats d'estatus i de salari evidents) i un canvi cultural sense precedents que va deslegitimant el model patriarcal ens porten a un nou escenari per a la institució familiar.

a) D'una banda, podem observar com hem passat d'un model institucional molt majoritari de família, a una gran diversitat de trajectòries i de models que ens obliguen a parlar de *famílies* o de *models familiars*. Aquesta gran diversitat de trajectòries es produeix perquè ja no hi ha un model de família que s'imposi, ni uns passos a seguir, ni uns rols establerts... D'alguna manera, si abans el protagonisme el tenia la institució en ella mateixa, avui dia el protagonisme absolut de la família el tenen els dos cònjuges (per dir-ho d'una forma gràfica, avui les dues persones de la parella ja no són cadascun una mitja taronja que es completa quan s'ajunta amb l'altra meitat, sinó que cadascú és una taronja sencera i independent que busca certs lligams amb una altra taronja sencera).

En la família actual, anomenada *postpatriarcal* o *postmoderna*, cada membre de la parella i el seu projecte vital, les seves necessitats i els seus anhels, estan per damunt de les necessitats de la institució que han format. D'alguna manera, hem passat d'un model on la vida de cadascú estava en funció de les necessitats de la família com a institució, a un model on la institució està d'alguna manera *al servei* de cadascun dels membres de la parella, estiguin aquests casats o no.

b) Per tant, en aquest context en què el model de família s'ha de construir i reconstruir en funció dels canvis i les voluntats de cada membre de la parella, ens trobem amb noves dificultats i noves oportunitats.

D'entrada, veiem la doble cara de la llibertat i de la fragilitat en el model mateix de família. En el model tradicional, habitualment se sabia què calia fer en cada moment de la relació i què venia després, amb la seguretat i alhora la poca llibertat que això donava. Avui dia ja no és així. Cada moment i cada nova circumstància de la parella estan oberts a infinites possibilitats entre les quals cal optar constantment. I això comporta, per una banda, un grau de llibertat i de reflexió de les decisions preses que fa uns anys hauria estat impensable. D'alguna manera, el model de família que cada parella

construeix és un model únic, reflexionat i decidit en funció de les circumstàncies. Però per altra banda, aquesta primacia de la persona per sobre de la família, aquesta necessitat constant de reflexionar i reconstruir el model familiar en funció de cada nova circumstància personal, social, laboral, etcètera, implica una fragilitat creixent de cada model familiar. Així, una nova circumstància que faci entrar en tensió l'equilibri precari en què viu cada família pot ser motiu suficient per replantejar tot el funcionament de la realitat familiar... o bé pot ser el seu final.

c) Per acabar, volíem fer un apunt sobre la socialització religiosa dels fills i de les filles en el context dels nous models familiars. Així, en parlar de la família tradicional, vèiem que el mateix model institucional ja donava algunes pautes sobre el què i el com del desenvolupament de la família i sobre les creences religioses i la seva socialització. Per contra, en el cas de les famílies postpatriarcalcs o postmodernes, podem veure que, d'entrada, ja no hi ha un model clar d'identitat cristiana dels adults ni un model clar de què i com s'ha de transmetre en l'àmbit de la religiositat. Per tant, ens trobem en un moment en què, per una banda, tenim obertes totes les possibilitats i tots els models de ser cristià, però, per l'altra, aquesta indefinició i aquesta llibertat ens condueixen a unes dificultats i a uns dubtes molt importants sobre els continguts i les maneres de transmetre els aspectes vinculats a la fe als infants i joves. Dubtes i dificultats que són reflex de la situació dels adults, no de la dels infants i joves.

### 3.2. Les noves dificultats per socialitzar en les famílies postmodernes

Alguns dels grans canvis socials dels darrers anys també han alterat de forma important l'estructura i els models de socialització en les famílies. Aquí farem uns apunts sobre aquests canvis amb la finalitat de proposar en el darrer apartat algunes pistes per treballar en l'àmbit pastoral.

Així, avui dia els processos de socialització dels infants es donen en uns paràmetres diferents dels plantejats per la teoria de la socialització primària tradicional (entenem que la infància comprèn dels 0 als 10 o 12 anys). Així, algunes de les característiques que fan *trontollar* el model tradicional i que ens podrien portar a parlar d'una *nova socialització primària* serien les següents:

a) Els infants, cada vegada des de més petits (potser des dels 4 o 5 anys), ja no assimilen el món dels pares com *el* món inqüestionat. Perquè des de ben

petits ja conviuen amb una pluralitat d'adults significatius (el pare, la mare, les possibles noves parelles d'ambdós, els altres familiars, les diverses mestres de l'escola bressol —que cada dia els atenen des de més petits i durant més hores—, els mestres d'educació infantil, els possibles cangurs, els monitors de menjador, d'activitats extraescolars, d'esplais, etcètera), amb diversitat de companys (de diverses cultures, de tradicions religioses diferents, d'edats diverses, etcètera) i amb una pluralitat d'altres agents socialitzadors que poden ser significatius (notablement la televisió i altres mitjans de comunicació). Si bé potser ja havia existit en el context de la família extensa, tota aquesta pluralitat s'ha multiplicat i diversificat, i fa que els diversos mons coneguts esdevinguin irreductibles a un. Pensem que ja no se socialitza (o se socialitzen) els infants en *un* món des de la infància, sinó que la pluralitat de mons, de valors, d'actituds... té repercussions en la vida dels infants cada vegada des de més petits.

I això implica quelcom central: ja no hi ha cap institució socialitzadora —ni especialment la família, però tampoc l'escola o l'Església— que esdevingui el referent en un àmbit de la vida de l'infant de forma natural, *per se*. És a dir, en aquest context de pluralitat de mons des de la infància, la família o l'escola no són de manera òbvia les institucions que donen pautes significatives en els diferents camps de l'infant: el joc, la identitat, la sexualitat, les actituds, els valors, les normes, etcètera, sinó que cada espai socialitzador ha de *guanyar-se* la possibilitat de ser el referent significatiu en aquell àmbit concret, tot i saber que l'infant tindrà, molt probablement, altres referents.

b) Com dèiem, fins ara semblava que només —o fonamentalment— es donava la socialització primària en el context familiar. Pensem que això s'ha trencat. La socialització primària dels infants, des de la petita infància, ja es dona en molts casos en una pluralitat d'espais. I en aquests espais, l'exclusiva que tenien els pares d'esdevenir els *altres significatius* per excel·lència ha perdut la seva naturalitat. Els infants, ja des de ben petits, estan exposats a una pluralitat d'*altres significatius* el grau i la importància dels quals ja no vénen donats per la institució que representen (la família o l'escola), sinó per les seves actuacions amb els infants.

c) També veïem que la socialització primària es donava en un marc d'afectivitat que era el que la possibilitava i un dels seus eixos centrals. Avui també aquest eix s'ha transformat a partir d'un doble moviment. D'una banda, la família, que era el *context afectiu* tradicional, es troba cada vegada amb més dificultats per exercir aquesta afectivitat amb els infants; des de fa uns

anys, s'ha anat *problematitzant* aquesta dimensió que abans era òbvia. D'altra banda, també cal tenir en compte, en el nou context, les dificultats creixents que té la família per exercir el seu paper socialitzador, una família que pateix fortes tensions (relacionals, afectives, laborals, de conciliació d'horaris, etcètera), que poden derivar en alguns casos en delegacions o, fins i tot, en desercions d'aquesta tasca socialitzadora per diversitat de motius.

Paradoxalment, les altres institucions socialitzadores, com l'escola i l'Església, partien d'una realitat on l'afectivitat era considerada un element negatiu. En canvi, en els darrers anys, aquestes dues institucions han anat adoptant el clima afectiu, les relacions interpersonals, l'atenció a l'emoció... com un eix fonamental per a poder continuar la seva tasca socialitzadora, fortament qüestionada. Per exemple, l'escola ha adoptat metodologies d'educació no formal, programes d'alfabetització socioemocional i, darrerament, la mediació, amb una forta càrrega de treball sobre les emocions i els sentiments, amb l'objectiu de poder continuar exercint la seva tasca socialitzadora i transmissora de coneixements.

### 3.3. Reflexions pastorals

Com hem vist, els canvis de l'espai familiar com a espai socialitzador són molt grans, i la conseqüència d'aquestes transformacions és que les famílies ja no són un espai institucionalitzat en el sentit tradicional. És a dir, ja no són un espai on les actituds, els valors i les normes a transmetre estiguin definides i se socialitzin amb naturalitat. Així, pel que fa a les creences religioses, les famílies han deixat de ser un espai socialitzador de la fe *natural*, *per se*, *normal*. Al contrari, moltes de les famílies que volen socialitzar els seus fills i filles en una religiositat cristiana tenen dificultats enormes per a fer-ho, que es donen tant en el què transmetre (els continguts), com en el com fer-ho (els canals i les maneres). Com dèiem, aquesta ambigüitat estructural té dues cares: d'una banda, apareixen enormes possibilitats de fer les coses de forma diferent, més pertinent, més viscuda i més *autèntica*; de l'altra, però, s'obre un espai d'incertesa, de dificultats i de crisi. Si no són *naturals*, *normals*, ¿com es poden donar els processos de socialització de les creences religioses al si de les famílies i de la societat en general?

#### 3.3.1. Algunes idees

a) *No n'hi ha prou de ser família*. La primera pista pot semblar una mica sorprenent. La idea que volem transmetre és que no és suficient el fet de *ser*

*família* per convertir-se en un espai socialitzador de la fe, com si el mer fet de ser-ho aportés ja un plus de legitimitat que fes que el dit i viscut *a casa* fos més important que el que *ve de fora*: dels *mass media*, del carrer, dels amics, de l'esplai, de l'escola, etcètera. Avui dia ja no és així, si és que mai ho ha estat. O bé les famílies fan un plantejament explícit i estructurat de voluntat educadora i transmissora en qualsevol àmbit, i especialment el de la religiositat, o bé el seu paper com a referent identitari en aquest o qualsevol altre tema pot quedar reduït a ben poca cosa. És a dir, les famílies *poden ser* (no necessàriament ho són) un referent important i significatiu per als infants i joves en la religiositat, si aquestes assumeixen i treballen conscientment el seu rol educador en aquest àmbit.

b) *L'afectivitat*. Entenem per *afectivitat* les relacions socials properes i càlides que aporten benestar. Per tant, és un concepte que no equival ni a sentiment ni a emoció, tot i que hi està relacionat. Així, l'afectivitat, aquesta trama de relacions properes, ha estat un element molt lligat a les famílies, almenys al llarg de tota la segona meitat del segle XX. Avui, com hem vist, està en qüestió la *naturalitat* de les relacions afectives dins de les famílies. Tenim la sensació que, per raons estructurals (com ara les dificultats de conciliació dels horaris laborals i familiars, l'activisme, etcètera), els és cada vegada més complicat a les famílies exercir aquest rol afectiu d'acompanyament significatiu dels infants i joves. Tenir relacions afectives amb els infants i joves implica guanyar-se i exercir amb pertinència una autoritat, implica acompanyar els infants, adolescents i joves en els seus processos de creixement, implica ser un referent identitari en diversos camps... Construir i exercir aquestes relacions afectives és cada vegada més complex per a les famílies, si bé, com hem vist, obre infinites possibilitats a noves relacions i creacions que cada família es pot construir.

Així, doncs, l'exercici de l'afectivitat té una importància cabdal per a la socialització dels infants i joves i, per tant, també per a la socialització de la fe. En aquests moments, però, l'exercici d'aquesta afectivitat és complex per a les famílies. Així, pensem que des de tots els àmbits socials, i també des de l'Església, caldria col·laborar activament amb les famílies perquè puguin desenvolupar unes relacions afectives i d'acompanyament dels infants i joves que els permetin ser referents identitaris en diferents àmbits, i entre ells, el de la fe.

c) *La reflexivitat*. Com hem vist, la multipluralització de mons i la des-institucionalització trenquen el corrent *natural* de transmissió de generació en

generació que s'havia donat durant molts anys. Al trencar-se aquest procés natural de transmissió —per exemple, d'un tipus de religiositat—, s'obre davant de cada persona un ventall amplíssim de possibilitats. Així, davant aquest context, podem veure com cada infant i sobretot cada adolescent i cada jove, en el procés de construcció com a persona, com a subjecte, a més dels aspectes lligats a la personalitat, al comportament, etcètera, ha d'anar construint un relat reflexiu sobre ell mateix i sobre el sentit de les opcions que va prenent. Aquesta reflexivitat constant, aquesta necessitat de pensar i repensar el sentit de les opcions i les accions, és una tasca àrdua i complexa. Per tant, i molt vinculat al que dèiem abans de l'afectivitat i l'acompanyament als infants i joves, creiem que el paper de la família com a espai reflexiu és cada vegada més important. ¿És capaç la família de ser un espai reflexiu i significatiu per als infants i joves on es pugui parlar de tot? ¿Les famílies tenen relacions amb els altres espais de socialització dels fills i filles, de manera que l'espai familiar pugui ser un lloc de confluència de vivències, experiències, reflexions...? ¿La fe té algun paper en la construcció dels sentits de la vida, de les pràctiques, de les decisions que es prenen? ¿Té alguna presència la fe en el *relat* reflexiu de la vida dels infants, dels joves i de les famílies?

e) *La centralitat de la vida quotidiana.* Aquesta darrera idea, la centralitat de la vida quotidiana en la socialització religiosa dels infants i joves, és la base de les altres i, d'alguna manera, el punt de partença. La idea que volem expressar és senzilla i coneguda de tothom: la vida quotidiana de les famílies és l'espai educador i socialitzador per excel·lència. Per tant, el viscut en el dia a dia pel que fa a la religiositat és l'element socialitzador preminent. Convé recordar aquí el que hem anomenat *experiència religiosa* en les reflexions pastorals anteriors. Tot el que hem dit és aplicable a aquest context familiar, posant els pares i mares com a educadors i els fills i filles com a educands.

Ara bé, tot i que fa temps que anem parlant de la vida quotidiana com a element central de la socialització religiosa dels infants i joves, tenim la sensació que potser no acabem de saber què implica això a la pràctica. Mirem d'aprofundir-hi una mica.

Cal tenir en compte que el que acaba educant no són els nostres plantejaments mentals, ni la nostra voluntat. El que socialitza és tot el que constantment, estructuralment, es fa present en la vida quotidiana. Veiem-ne alguns exemples:

- *La «puntuació» diària i constant de la realitat.* En el dia a dia familiar, tenim, més enllà dels discursos i les bones intencions, uns barems força clars

per a *puntuar* la realitat. Què és de veritat el més important? Què s'endú més temps, més diners, més atenció? Què passa per davant de tota la resta? A què dediquem esforços i a què no? Aquesta puntuació que fem de forma poc conscient cada dia acaba essent un punt de referència més important per als infants i els joves que les nostres voluntats i els nostres desigs. Així, caldria veure quin és el paper real de la religiositat en la vida quotidiana familiar. Quina és la seva *puntuació*?

- *El currículum ocult*. Una idea molt propera a la que hem exposat és el que en pedagogia s'anomena *currículum ocult*: totes aquelles idees, valors i pràctiques que són quotidianes però no explicitades. L'exemple típic és que a l'escola enlloc no està escrit que s'hagi de tractar de forma desigual els nens i les nenes, però de forma inconscient es fa. Així, aquestes desigualtats es transmeten més enllà de la voluntat i de la consciència dels educadors i esdevenen un currículum paral·lel i ocult, tan important o segurament més que l'explícit.

Així, doncs, caldria veure quines són les idees i les pràctiques relacionades amb la religiositat que estem socialitzant sense adonar-nos-en. Es podria donar el cas que els nostres discursos explícits i les nostres pràctiques i els nostres valors implícits fossin contradictoris i, en aquest cas, tenim la sensació que els més influents en el resultat final són els valors implícits.

- *La transversalitat de la fe*. Un darrer apunt per posar l'accent sobre la necessària transversalitat de la religiositat en tota la vida. Creiem que el nou context social i religiós, sobretot a partir de la privatització de la fe, obre a les famílies noves possibilitats de socialitzar la religiositat com a eix transversal de tota la vida. Així, podem evitar aquelles situacions paradoxals en què persones amb uns grans coneixements i posicionaments religiosos tenen unes pràctiques quotidianes en els altres àmbits de la vida (el familiar, el laboral, el social, etcètera) que tenen ben poc a veure amb els coneixements teòrics.

Com es fa present la religiositat en els àmbits, pràctiques i reflexions de la vida real? Com els transforma i orienta? Així, davant de la mort d'un familiar, ¿es viu, es reflexiona i s'actua d'acord amb la fe que es té? Davant els pobres, quin paper té aquesta dimensió central de la nostra fe en les pràctiques i la vida diària (en temps, diners, atenció...)?

### 3.3.2. Conclusió

Per acabar, podem dir que el punt central d'aquest capítol és ben senzill: hem vist com a causa dels grans canvis analitzats en els tres capítols an-

teriors, la socialització religiosa dins de les famílies —en l'espai privat— ha quedat soscavada. Per tant, plantejem que l'objectiu de la pastoral en aquest àmbit és la *renaturalització* de la religiositat en la vida quotidiana familiar.

Així, creiem que aquest procés de renaturalització de la religiositat en la vida quotidiana té un punt central: la consciència de les famílies del seu rol socialitzador (educador) i la construcció, dins i fora de casa, d'espais afectius i estructurats (de trobada, de pregària, de pràctica, de reflexió, etcètera) que retornin a la religiositat la dimensió transversal i la dimensió quotidiana que poden fer d'aquesta un element educador i constructor d'identitat de primer ordre.

L'altre eix lliga amb el que ja hem dit en la reflexió pastoral del punt anterior. En un context on la religiositat està centrada en l'espai privat i familiar, amb totes les dificultats que això comporta per a socialitzar la fe, per què com a Església no estructurarem la pastoral com a suport a la tasca socialitzadora de les famílies? Si sabem que és en el context familiar que es poden donar els processos de transformació de la fe en quelcom important i significatiu per a infants, joves i parelles, com és que no posem aquesta realitat al centre de la pastoral? Com és que encara, des de massa sectors eclesials, es tracta les famílies com unes *fracassades* perquè no aporten a l'Església *bons* cristians, infants i joves amb molta cultura religiosa i molta fe?

Creiem que cal fer un gir important en aquesta concepció. ¿Es podria pensar en una pastoral centrada i abocada a col·laborar amb les famílies que decideixen apostar per una educació on la fe tingui un paper significatiu? ¿Es podria pensar en una pastoral eclesial on les persones i els recursos fossin destinats a col·laborar amb les famílies (no a imposar-los res, ni a recriminar-los moralment o sexualment res)<sup>31</sup> i a construir espais de trobada i socialització útils i còmodes per als espais familiars, sigui quina sigui la seva configuració legal i sacramental (atenció als pares i a les mares, atenció als infants, materials, seguiment i acompanyament en funció de les necessitats i moments)? Pensem que un debat seriós en aquest sentit ens portaria a nous

---

<sup>31</sup> Respecte a aquest tema, em semblen molt pertinents les paraules del Dr. Miquel Tresserras en la inauguració del curs 2003-2004 de l'ISCREB. Ell comenta que, «com passa moltes vegades en les querelles religioses, la condemna es gira contra els jutges». I continua: «El llenguatge de Jesús no és un llenguatge d'allò que és permès i d'allò que és prohibit. És un llenguatge antilegalista, espontani i ancorat en la vida quotidiana» (M. TRESSERAS, *Experiència humana i mitjans de comunicació de massa*, Barcelona, ISCREB, 2003, p. 12 i 16).



horitzons més esperançadors que no pas els que tenim amb el model de pastoral actual.

#### 4. ALGUNES REFLEXIONS FINALS

Abans d'acabar el text del quadern, voldríem fer un breu repàs d'algunes de les pistes pastorals que hem exposat en els altres capítols. D'alguna manera, reunirem les intuïcions i les pistes més relacionades amb l'àmbit pastoral que sorgeixen del treball sociològic.

D'entrada, hem abordat el procés de privatització de la religiositat i de les creences religioses, juntament amb la subjectivació de les creences i les pràctiques, des d'una perspectiva que valora aquests processos com a positius. Són processos que obren, sense ingenuïtats, noves possibilitats pastorals: el fet de contemplar la religió com un element cada vegada menys útil socialment, obre, per això mateix, més possibilitats de ser cada vegada més útil i més transcendent en la vida personal i familiar. Al nostre parer, això obre la necessitat de repensar i refer la pastoral posant al centre les persones i les famílies i deixant —més— de banda els continguts, la moral, els prejudicis, etcètera.

En un segon moment, i parlant més de les famílies com l'espai socialitzador de les creences religioses més important, parlàvem d'alguns dels ítems que calia tenir en compte en aquest context, uns ítems que sorgien de l'anàlisi d'algunes experiències molt interessants que es donen a casa nostra de famílies que plantegen un procés educatiu cristià als seus fills i filles. Alguns dels aspectes que es poden repensar són el paper de l'afectivitat (entesa com l'acompanyament proper i càlid en el procés d'infants i joves de socialitzar-se en la societat actual), el paper de la reflexivitat (com la necessitat de reconstruir un relat reflexiu de les pròpies vides i opcions on la fe tingui cabuda i sigui font d'esperança) i, finalment, el paper de la vida quotidiana (com l'espai de partida i d'arribada de tot procés de socialització de la fe, amb la consegüent demanda als adults de constància, implicació i vivència del que es vol transmetre).

Pensem ben sincerament que hi ha molts aspectes de la nostra pastoral que caldria repensar i replantejar des d'uns altres paràmetres, tenint en compte les anàlisis socials per veure en quina societat vivim. Esperem haver contribuït amb un gra de sorra a aquest envit.

## 5. *POST SCRIPTUM*: ELS NOUS LLENGUATGES EVANGÈLICS D'AVUI<sup>32</sup>

Després del text pròpiament dit, voldríem acabar aquest quadern amb un breu apunt de caire, diguem-ne, més poètic. Presentem aquí algunes reflexions sobre en quins llenguatges s'encarna i es pot encarnar l'Evangeli en els nostres dies. Aquestes idees sorgeixen de la pròpia vivència com a jove d'Església que treballa pastoralment amb joves i que, sovint, veu com els llenguatges, les actituds i les mediacions que utilitza la institució per arribar als joves són, com a mínim, poc pertinents. L'objectiu modest d'aquestes línies és compartir algunes idees i reflexions que hem anat aprenent i descobrint en el nostre treball pastoral.

Aquesta aproximació als nous llenguatges la farem a partir de les paraules que Isaïes va escriure en el primer cant del servent del Senyor. A partir d'alguns dels elements que surten en aquest cant, proposarem llenguatges que ens semblen pertinents en el nou context. Diu el profeta: «Aquí teniu el meu servent, que jo sostinc [...]. No crida ni alça la veu, no la fa sentir pels carrers. No trenca la canya esquerdada ni apaga el ble que vacil·la. Porta la justícia amb fermesa» (Isaïes 42,1-3).

### 5.1. *El llenguatge del dolor*

D'alguna manera, tothom és, en diferents moments de la vida, una canya esquerdada que s'està debatent entre el dolor i el patiment. Avui dia, en la societat *feliç*, en una realitat de dibuixos animats, sembla que haguem oblidat el patiment, la mort, els límits, les frustracions, la malaltia... Són realitats que s'amaguen i que provoquen un doble dolor: el sofriment mateix i el silenci amb què *han de ser* portades.

Les realitats de dolor entre els joves acostumen a ser les més silenciades. Ara no toca. En un context de capitalisme de consum, on un dels grups socials que aporta més ingressos són els joves, qui s'atreveix a treure'n els draps bruts? Qui alça la veu per a dir que són els adults els que es fan rics a costa dels joves (hipoteques, treball precari, oci nocturn, drogues, moda, gimnasos, culte al cos...)? Qui parla als joves amb un llenguatge que comprèn, perdona el dolor i construeix esperança i sentit?

Voldria fer només unes pinzellades, sense cap ànim de ser exhaustiu, per

---

<sup>32</sup> Aquestes pàgines van ser preparades per a un debat amb els clarecians de Catalunya. Els agraeixo l'oportunitat d'haver debatut amb ells aquests aspectes.

a comprovar la magnitud de la tragèdia. Ja l'any 1998, a l'estat espanyol es calculava que més de mig milió de joves (noies en un 94%) patien anorèxia i bulímia. A més, el percentatge de joves que ho patia creixia un 20% anual, i el d'homes anava en augment.<sup>35</sup> Segons un estudi fet el 2003 per la Facultat de Psicologia de la Universitat Complutense,<sup>34</sup> dos de cada deu universitaris tenen un risc alt de patir anorèxia o bulímia. Així, per exemple, gairebé un 10% dels nois i un 16% de les noies entre 18 i 30 anys reconeixen que poden arribar a provocar-se vòmits.

Pel que fa, per la seva banda, a les malalties mentals, entre 1998 i 2002 a Catalunya un 40% del total de la població ha augmentat el nombre de visites a la xarxa de salut mental. Centrant-nos específicament en els infants i els joves, en aquests quatre anys les visites s'han incrementat un 53% (més de 212.000 visites). Així mateix, es calcula que un 25% de la població patirà algun trastorn mental al llarg de la seva vida: almenys un 15% de la població patirà depressió, un 11% ansietat, etcètera. I cal dir que les dones representen el doble de casos de trastorns mentals que els homes.<sup>35</sup>

Finalment, per acabar aquest breu repàs a la part fosca de la nostra societat, hem sabut que l'any 2002 hi ha haver 77.125 avortaments a l'estat espanyol (8,46 dones de cada mil van avortar).<sup>36</sup> Les taxes més importants corresponen a la franja entre els 20 i els 24 anys (14,37 per mil), després les d'entre 25 i 29 anys (10,72 per mil) i, en tercer lloc, les menors d'edat (amb un 9,28 per mil). A Catalunya segueix pujant el nombre d'embarassos no desitjats entre les menors.

Creiem que aquesta també és l'autèntica realitat dels joves de casa nostra. No pensen exclusivament a sortir de nit i divertir-se (fet tan sovint estigmatitzat). Amb un panorama com aquest (sense plantejar els temes de les males condicions de treball, de la frustració d'expectatives, de l'accés —impossible— a l'habitatge, etcètera), quin és el plantejament de la pastoral de l'Església de cara als adolescents i joves? ¿Podem seguir parlant llenguatges que no incloguin necessàriament aquestes dimensions de dolor, de sofriment, d'exploació, i parlin alhora un llenguatge de perdó, de comprensió, d'acollida, d'esperança, de reconciliació i de lluita per transformar les *màquines del dolor*?

---

<sup>35</sup> Dades de 1998 incloses a la revista dominical del diari *El Mundo* (gener de 1998).

<sup>34</sup> Estudi dirigit per la Dra. Ana Rosa Sepúlveda. Enquesta feta a 2.386 alumnes universitaris de Madrid d'entre 18 i 30 anys.

<sup>35</sup> *Avui*, 23 de juliol de 2004.

<sup>36</sup> Direcció General de Salut Pública del Ministeri de Sanitat (veure dades a la web de l'Institut Nacional de Estadística. [www.ine.es](http://www.ine.es)).

Segurament, un dels llenguatges que se'ns demana que aprenguem altra vegada a parlar és el dels nous sofriments i trencaments que es produeixen d'una forma terrible i callada en la nostra societat. I de forma especial en els joves.

## 5.2. *El llenguatge del dubte*

Com hem vist, avui cada jove és un ble que vacil·la en totes les opcions que ha pres. Cadascú de nosaltres té la necessitat constant de *re*construir els sentits, els valors, les creences, la narració de la nostra vida, etcètera. En aquesta nova realitat, un segon llenguatge que potser se'ns demana que aprenguem és el del dubte, i dubte en un doble sentit. D'entrada, creiem que des de l'Església hauríem d'aprendre a parlar d'una forma menys superba, menys altiva, menys arrogant. Massa sovint, les declaracions de l'Església institucional van revestides d'un to de veritat absoluta que, creiem, xoca frontalment amb els dubtes i dificultats dels joves. D'altra banda, dubte en un sentit més teològic. Creiem que avui hi ha un desdibuixament de les fronteres entre creure i no creure, amb totes les oportunitats que això ens obre.<sup>37</sup> Què implica creure en el Déu de Jesús? Què vol dir no creure-hi? Quines són les fronteres? Són fronteres que es poden desdibuixar? Des de fa temps les velles categories de *catòlic no practicant*, *catòlic practicant*, *creient*, *no creient*... han caigut en crisi en la sociologia. Creiem que és una bona notícia, perquè ens permet replantejar-nos un nou llenguatge i una nova pastoral sense partir d'uns prejudicis que l'havien marcat durant molts anys. Creiem que es poden trobar nous camins que, lluny del moralisme i treballant des del llenguatge del dubte, de les febleses, de la relativitat, del dolor... acostin els joves cap a una confiança i una trobada amb quelcom útil i positiu que pot ser la fe en Jesús.

## 5.3. *El llenguatge de l'afectivitat*

Per no trencar la canya esquerdada i no apagar el ble que vacil·la, cal molta empatia. Cal comprendre, posant-se en el lloc de l'altre, com n'és de complicada la vida diària dels nostres infants i joves. I aquesta empatia es basa en l'afectivitat, en un acompanyament personal incondicional que pot ser un dels pilars de la vida de fe dels joves.

---

<sup>37</sup> Vegeu l'excel·lent article de Joan Estruch sobre aquest tema al diari *Avui* del 13 de febrer de 2005.

Avui el paper de l'afectivitat, de l'acompanyament incondicional un a un, parella a parella..., creiem que passa a ser central. Ja no tenim cristians en genèric. Tenim persones i parelles amb un camí diferenciat, amb unes circumstàncies de feina, de parella, d'estudis, de família... que els fan únics. I el tercer llenguatge que pot ser interessant de reaprendre a parlar és el de l'afectivitat, entesa com l'acompanyament incondicional i personal a cada persona, parella i família que busca viure la fe cristiana. Aquest llenguatge de l'afectivitat, que ha d'amarar-ho tot, obre la possibilitat que infants i joves puguin viure el primer manament: ser estimats.<sup>38</sup> Sense aquesta vivència,<sup>39</sup> el manament de l'amor als altres pot esdevenir una fal·làcia.

#### 5.4. *El llenguatge de la utilitat i de l'orgull*

Finalment, com ja deia Joan XXIII, hem de treballar en un nou llenguatge de la fe i de l'Església per fer d'elles realitats útils a les persones i, per tant, realitats de les quals es puguin sentir orgulloses. Per exemple, en aquests moments, en el treball pastoral amb els adolescents i joves (la catequesi, els moviments associatius, l'educació en el lleure, etcètera) tenim grans dubtes de com ser-los útils i de com podem fer que la fe sigui per a ells motiu de joia i orgull. Aquesta és una crisi de primer ordre, la mateixa crisi de plausibilitat i de transmissió de la fe cristiana que és l'eix transversal del quadern. Com podem transformar la nostra proposta cristiana en quelcom útil i digne de ser reconegut pels joves com a motiu d'orgull i d'esperança? Quins qüestionaments ens arriben als adults d'aquesta realitat? Com hem de replantejar tots plegats els nostres esquemes pastorals a la llum dels canvis socials, per a fer de nou que la proposta cristiana pugui ser interessant i útil?

Així, i lligant el plantejament de la introducció, el de la crisi de transmissió i de plausibilitat del cristianisme, amb la centralitat de la fe en la vida diària, podem dir que o bé la nostra fe ens serveix en la vida quotidiana i és un motiu de joia, d'alegria i d'orgull (en sentit positiu), o bé el cristianisme es convertirà en un llenguatge que, sobretot per part dels joves, s'anirà deixant de parlar fins que caurà en l'oblit.

---

<sup>38</sup> Cf. 1Jn 4,10.

<sup>39</sup> Ja el psicoanalista E. Erikson parla de la *confiança bàsica* com el primer element per al creixement de l'infant. Sense aquesta confiança incondicional, sense aquest saber-se estimat incondicionalment que va aprenent, l'infant no pot desenvolupar-se en cap aspecte.

QUADERNS

ISBN 84-8297-793-8



9 788482 977935

*fjm*

**FUNDACIÓ  
JOAN  
MARAGALL**

CRISTIANISME I  
CULTURA

*Editorial Claret*

