



# Revista de Educación Religiosa

Volumen 1, N°4, 2020



**Instituto  
Escuela de la Fe**  
UNIVERSIDAD FINIS TERRAE

Confío en que la publicación sistemática de nuestra revista sea un aliciente para que, en convergencia con otras iniciativas propiamente académicas, eclesiales y civiles, los diversos actores de la educación religiosa generemos un gran movimiento de acercamiento a las personas “de a pie”, principalmente para estar, para ser presencia presente y acompañar; para hablar menos y escuchar más.

# Revista de Educación Religiosa

Volumen 1, N°4, 2020

Instituto Escuela de la Fe  
Universidad Finis Terrae

*Editor:*

Mg. Javier Díaz Tejo

*Consejo asesor:*

Dr. Enrique García Ahumada

Seminario Pontificio Mayor, Arquidiócesis de Santiago, Chile.

Dra. Carolina López Castillo

Universidad Católica de Costa Rica, Costa Rica.

Dra. © Gladys Coronado Núñez

Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador.

*Corrección de estilo:*

Lc. Patricio Varetto Cabré

Ediciones Universidad Finis Terrae

Av. Pedro de Valdivia 1509, Providencia

Teléfono: (56-2) 2420 7630

[www.uft.cl](http://www.uft.cl)

Edición: Santiago Aránguiz Pinto

Diseño: Francisca Monreal

ISSN: 2452-4379 (versión impresa)

ISSN: 2452-5936 (versión en línea)

Registro de Propiedad Intelectual N°2020-A-3479

Santiago de Chile

2020



## ÍNDICE

EDITORIAL	7
<i>Javier Díaz Tejo</i>	
ARTÍCULOS	
LA AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES. IMPLICANCIAS PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA	9
<i>Cecilia Dockendorff</i>	
CATEQUESIS Y <i>VIA PULCHRITUDINIS</i> . UNA REFLEXIÓN DESDE LATINOAMÉRICA	41
<i>Fabián Silveira, Pbro.</i>	
PROCESO PARA UNA RENOVACIÓN DE LA FORMACIÓN DE LAICOS EN LA ARQUIDIÓCESIS DE SANTIAGO	71
<i>Boris Carreño Droguett, Yeri Contreras Henríquez y Pascale Larré Vargas</i>	
MIGRACIÓN, CULTURA Y RELIGIÓN. DESAFÍOS PEDAGÓGICOS PARA LA EDUCACIÓN Y LA IDENTIDAD CATÓLICA	103
<i>Luis Serrano Aldana</i>	
LA OPCIÓN POR LOS POBRES: ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA PEDAGOGÍA CRISTIANA	133
<i>Manuel J. Jiménez, Pbro.</i>	
RESEÑAS	159
AGRADECIMIENTOS	167
SOBRE <i>REVISTA DE EDUCACIÓN RELIGIOSA</i>	169



## EDITORIAL

Quizás nunca antes la necesidad de desarrollar una educación religiosa fiel a su fin esencial ha sido más evidente que hoy. Para muchos expertos, esta situación de pandemia que azota desde inicios de año y progresivamente a todo el orbe, provocada por el Coronavirus Covid-19, no solo ha convulsionado los sistemas sociopolítico y económico de cada país, sino que ya está teniendo un fuerte impacto en ciertas costumbres cotidianas, tanto a nivel individual como colectivo. Las constantes noticias desde distintos continentes sobre el número de infectados y fallecidos; el temor al contagio de este virus y a la muerte, tanto propia como de los seres queridos; el confinamiento obligado en diversas zonas; la inquieta o angustiosa compra de mascarillas y víveres, así como la inestabilidad laboral y el desempleo son parte del cuadro. No, difícilmente seremos los mismos de antes. No es extraño, entonces, que uno intente descubrir qué orden tiene este nuevo estado de cosas. Cual más, cual menos, todos, más allá de razones biológicas, sanitarias o, incluso, de geopolítica, nos hemos preguntado acerca de la razón de todo esto, del sentido tras este horror. Y aquí brotan las tradicionales preguntas de si es una prueba de Dios o por qué el mal. Igualmente salen a relucir las más variadas devociones populares y prácticas privadas, así como las respuestas de los líderes religiosos, pertinentes en grado variable.

Por estas razones, es urgente resaltar el aporte único de la educación religiosa, la de activar la religiosidad de las personas a fin de que puedan sensibilizarse ante la dimensión trascendente de la existencia y, así, logren descubrir, por ejemplo, la interpretación adecuada que se le debe dar a este conjunto de lamentables hechos en el marco del despliegue del Plan de Dios. Y esta es una tarea que no puede ser sustituida por ningún otro tipo de profesionales ni organismo social ni, menos, dejar al libre arbitrio de cada creyente

según una malentendida libertad. El acompañamiento respetuoso que ha de llevar adelante cada institución religiosa no exige menos que la presencia amistosa y la propuesta bien fundamentada.

Los artículos que presenta este nuevo número de *Revista de Educación Religiosa* van en esa dirección. Desde la sociología, Cecilia Dockendorff invita a poner la atención sobre un fenómeno, el de la auto-secularización, como un proceso de deconstrucción del lenguaje dogmático-doctrinal que está viviendo el cristianismo. El pbro. Fabián Silveira resalta el valor del camino de la belleza para educar la fe de los creyentes cristianos. Luis Serrano invita a considerar la interrelación existente ente migración, cultura y religión, así como los desafíos pedagógicos que inciden en la praxis de la educación religiosa como expresión de la identidad católica. Precisamente, la mirada al actual contexto sociocultural es un aspecto muy importante que los investigadores del Instituto de Pastoral Apóstol Santiago presentan como parte de los principales elementos que configuran el nuevo Plan de Formación para Laicos de la Arquidiócesis de Santiago. Finalmente, el pbro. Manuel José Jiménez estudia cómo la opción por los pobres impacta de modo radical la pedagogía cristiana, aquella en donde se forma el discípulo, pero también en la que la Iglesia entra en diálogo con el mundo, de modo especial en el ámbito escolar formal.

Estos artículos no pretenden únicamente ofrecer nuevos horizontes para la comprensión intelectual de algunos ámbitos de la educación religiosa, sino también motivar para la acción. Confío en que la publicación sistemática de nuestra revista sea un aliciente para que, en convergencia con otras iniciativas propiamente académicas, eclesiales y civiles, los diversos actores de la educación religiosa generemos un gran movimiento de acercamiento a las personas “de a pie”, principalmente para estar, para ser presencia presente y acompañar; para hablar menos y escuchar más.

Javier Díaz Tejo  
Director de Investigación y Publicaciones  
Instituto Escuela de la Fe  
Universidad Finis Terrae



## ARTÍCULOS

### LA AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES. IMPLICANCIAS PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA

#### *SELF-SECULARIZATION IN NEW SOCIOCULTURAL SETTINGS. IMPLICATIONS FOR RELIGIOUS EDUCATION*

Cecilia Dockendorff<sup>1</sup>  
Fundación Soles, Chile

#### RESUMEN

Entre las profundas transformaciones actuales en el cristianismo occidental destacan dos fenómenos emergentes que involucran la relación entre ciencia y religión y que anticipan una tendencia hacia cambios radicales en el ámbito religioso-espiritual. Ambos fenómenos originaron sendas investigaciones sociológicas realizadas entre 2013 y 2019: "Auto-secularización del pensamiento cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso

#### ABSTRACT

Among the current profound transformations in Western Christianity, two emerging phenomena stand out that involve the relationship between science and religion and that anticipate a trend towards radical changes in the religious-spiritual sphere. Both phenomena originated two sociological investigations carried out between 2013 and 2019: "Self-secularization of Christian thought: a sociological observation of the structural and semantic

1 cdocken@soles.cl. Este artículo es parte de las actividades del proyecto FONDECYT de Iniciación N°11160497.

en la sociedad contemporánea” y “Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?”.

Este artículo presenta una visión general de los resultados de dichas investigaciones, destacando el concepto de auto-secularización como un proceso de deconstrucción del lenguaje dogmático-doctrinal a fin de preservar lo central del mensaje cristiano para las nuevas generaciones. Asimismo, destaca cómo estudios neurocientíficos sobre fenómenos religiosos avalan y profundizan dicho proceso de auto-secularización al interior del cristianismo. El artículo intenta aportar a la comprensión de los actuales escenarios socioculturales para la necesaria actualización de la Educación Religiosa.

**PALABRAS CLAVE:**

Auto-secularización, neurociencia, espiritualidad, educación religiosa.

transformations of the religious sphere in contemporary society” and “Neurosciences and self-secularization of Christianity: a scientific foundation for religiosity?”.

This article presents an overview of the results of these investigations, highlighting the concept of self-secularization as a process of deconstruction of dogmatic-doctrinal language in order to preserve the core of the Christian message for new generations. It also highlights how neuroscientific studies on religious phenomena endorse and deepen this process of self-secularization within Christianity. The article tries to contribute to the understanding of the current sociocultural scenarios for the necessary updating of Religious Education.

**KEY WORDS:**

Self-secularization, neuroscience, spirituality, religious education.

## I. INTRODUCCIÓN: CAMBIOS EMERGENTES EN LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA EN EL SIGLO XXI

A comienzos del siglo XXI, lo religioso muestra una compleja constelación de fenómenos aparentemente paradójicos o contradictorios. Por un lado, se aprecia una drástica disminución de la afiliación y de las vocaciones religiosas en el cristianismo occidental que ha llevado a plantear una crisis de las religiones institucionalmente establecidas (Corbi, 1996; Robles, 2001; Vigil, 2015; Spong, 2014; Cupitt, 2018). Por otro lado, se reconoce un *revival* de lo religioso en un mundo supuestamente en vías de progresiva secularización. Un amplio estudio sociodemográfico (Kaufmann, Skirbekk y Goujon 2012) destaca la revitalización a nivel mundial de la religión: en Japón y China, en Rusia y el este europeo tras la caída de los regímenes comunistas, en Estados Unidos el fortalecimiento del denominacionalismo tradicional, y en Latinoamérica el aumento explosivo del evangelismo y pentecostalismo. Pero si bien se constata la relevancia social de lo religioso en los albores del presente siglo, no se desconoce que Europa sigue siendo la expresión sociológica del secularismo, la privatización de la religión y del ateísmo. En el trasfondo de todo ello se hace manifiesta la tensión entre ciencia y religión, la que se ha caracterizado por el conflicto entre racionalidades inconmensurables a lo largo de los últimos cuatro siglos y que continúa desarrollándose y presentando cambios.

Las ciencias sociales no han permanecido ausentes de la observación de este cambiante panorama religioso, intentando profundizar en la comprensión del fenómeno religioso, sus nuevas expresiones y sus consecuencias para la sociedad contemporánea. Desde la perspectiva de la sociología sistémica de la religión (Luhmann, 2007b), el sistema religioso enfrenta problemas que han resultado complejos, amplios y variados a lo largo del despliegue de la modernidad. La diferenciación de la sociedad contemporánea ha implicado el reemplazo de la religión por la ciencia como fundamento socialmente aceptado del conocimiento y la verdad. Es el sistema de la ciencia el que hoy mantiene la regulación social respecto de lo que se considera conocimiento verdadero o

no-verdadero en la descripción del mundo natural e histórico. Ello ha desencadenado distintas reacciones al interior del sistema religioso, que van desde el atrincheramiento fundamentalista hasta las aperturas de diversos tipos.

Visto desde el punto de vista semántico (o del discurso) el conflicto entre ciencia y religión ha surgido cuando ambas han intentado explicar el mismo ámbito de fenómenos aplicando incompatibles conceptos de verdad: el dogma revelado por un lado y las verdades científicas por otro. Así, ante el primado de la diferenciación funcional moderna (Luhmann, 2007a), el sistema de la religión ha tenido que aceptar que sus comunicaciones deberán irse adecuando a las características de una sociedad que le impone exigencias cognitivas que valoran la coherencia lógica y la evidencia empírica. Todo esto ha implicado una serie de ajustes por parte del sistema religioso, proceso que se mantiene en la actualidad particularmente activo en el interior del cristianismo.

Entre los cambios observables en el cristianismo occidental, destacan dos fenómenos emergentes que involucran la relación entre ciencia y religión y que dieron origen a sendas investigaciones empíricas llevadas a cabo entre 2013 y 2019: “Auto-secularización del pensamiento cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso en la sociedad contemporánea (2013-2016)” y “Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?” (2016-2019).

La primera investigación indagó sobre procesos auto-reflexivos emergentes sin precedentes en el cristianismo. Si bien el pensamiento disidente y los movimientos alternativos han existido a lo largo de la historia del cristianismo, ciertas manifestaciones contemporáneas no parecían tener precedentes. Tanto en Europa, Norteamérica como en ciertos contextos en América Latina, se estaba cuestionando el dogma, la revelación, la autoridad de las Escrituras, las formas semánticas del teísmo y otros conceptos fundamentales, mientras se reafirmaba simultáneamente la validez del cristianismo.

La investigación indicó dichos procesos auto-reflexivos como *auto-secularización*, esto es, como un intento del sistema religioso por responder a las expectativas cognitivas de la sociedad contemporánea por vía de modificar el lenguaje religioso, aun a costa de abandonar verdades fundadas en lo sobrenatural, las creencias y tradiciones. Un fenómeno marginal al interior del sistema religioso, por cierto, pero con repercusiones profundas y, de expandirse, con probables consecuencias en el propio sistema religioso como asimismo en diversos otros ámbitos de la sociedad, incluida la educación.

El segundo fenómeno religioso estudiado abarcó no solo el ámbito religioso sino una novedosa, aunque incipiente, relación entre ciencia y religión, más específicamente entre neurociencia y espiritualidad. Es en el campo de las neurociencias donde se pueden observar los aportes más novedosos a la comprensión de fenómenos religiosos hasta aquí solo tematizados por la religión.

Desde la perspectiva teórica, ambas investigaciones se enmarcaron en la sociología sistémica de la religión, la que forma parte de la teoría sociológica de sistemas sociales iniciada por Niklas Luhmann (1999a, 1999b, 2007b, 2009). Esta teoría permite estudiar el fenómeno religioso desde su propia racionalidad interna, sin requerir observarlo a través de teorías de la secularización, ajenas a la propia operación del sistema religioso (Dockendorff, 2015). Para la sociología sistémica, el problema que trata la religión (su función) se remonta a la respuesta comunicativa a la diferencia entre las condiciones de vida conocidas o habituales, y aquellas desconocidas y por ende desconfiables. A lo largo de la historia de la humanidad, con diversos recursos semánticos, la religión habría logrado introducir en el ámbito de lo confiable—donde se lleva a cabo la vida humana cotidiana— la propia distinción conocido/desconocido; habría logrado una especie de domesticación de lo desconocido-desconfiable (Luhmann, 1999a).

Desde la perspectiva metodológica, ambas investigaciones combinaron el estudio documental con estudios de caso llevados a cabo en países europeos y en Norte y Sudamérica (Dockendorff, 2016; Dockendorff y Romero, 2019). Aplicando metodologías cualitativas

de investigación, los estudios de caso desarrollados lograron captar mejor la especificidad de las transformaciones en el ámbito religioso estudiado.

## 2. EL CONCEPTO DE AUTO-SECULARIZACIÓN

El concepto de auto-secularización intenta describir procesos auto-reflexivos emergentes sin precedentes en el cristianismo. Hoy, más allá de los llamados *revivals* religiosos iniciados en las últimas décadas del siglo pasado, en el pensamiento cristiano occidental se observan nuevas ideas –discursos, teologías, movimientos y organizaciones– que cuestionan en forma radical doctrinas y tradiciones, mientras intentan mantener vivo lo que consideran el núcleo irrenunciable del mensaje espiritual cristiano. Si bien procesos auto-reflexivos y propuestas divergentes se han sucedido desde los albores del cristianismo, la auto-secularización destaca por adoptar transformaciones inéditas. En el medioevo podrían haber sido consideradas herejías, las que habrían sucumbido ante la institucionalidad religiosa que concentraba el poder simbólico y político. La modernidad contemporánea, por el contrario, presenta un contexto social radicalmente distinto y augura un derrotero igualmente diferente a estas innovaciones.

Auto-secularización indica un conjunto de reflexiones teológicas y movimientos divergentes en sectores del cristianismo tanto católicos como protestantes. Todos comparten el hecho de mantenerse al interior del pensamiento cristiano –aunque no necesariamente todos en su institucionalidad–, mientras abiertamente cuestionan sus bases doctrinales tradicionales ensayando nuevos lenguajes y perspectivas.

Característico del proceso de auto-secularización del pensamiento cristiano es que muestra una disposición a incorporar la racionalidad secular, aceptando y utilizando las verdades científicas para deconstruir parte importante del lenguaje religioso dogmático-doctrinario. Al incorporar en sus procesos reflexivos el conocimiento científico contemporáneo, el cristianismo auto-secularizado observa su propio ámbito religioso desde una perspectiva histórico-cultural.

Dichos procesos reflexivos se han plasmado en textos, documentos y prácticas que llevan la deconstrucción de sus tradiciones a límites máximos. Su propósito común es llegar a una radical transformación de la religiosidad, diferente del humanismo secular y la espiritualidad individualista estilo *New Age*. Abandonando todo lenguaje religioso que atente contra la racionalidad contemporánea, conservan la expectativa de que ello no implica la muerte de la religiosidad sino su propio desarrollo (Vosper, 2008; Spong, 2009, 2014; Cupitt, 2002, 2018; Corbí, 1996, 2007; Robles, 2001, 2010; Vigil, 2015).

La teoría de sistemas sociales hace posible observar la auto-secularización como un paradójico proceso de “des-religionización” (en algunos casos se rechaza utilizar el término religión) para –precisamente– preservar lo central de su mensaje y continuar así la función del sistema religioso. Se trataría del intento por parte de algunos sectores del cristianismo por responder a las exigencias cognitivas de la sociedad contemporánea por vía de modificar su lenguaje religioso y continuar cumpliendo su función en el sistema religioso (Dockendorff, 2016).

Desde la sociología sistémica de la religión, para la mantención del sistema religioso solo es necesario que este cumpla su función. Se ha argumentado que la religión ha perdido gran parte de sus funciones, entre ellas la creación de solidaridad e integración moral (Freud, 1978; Durkheim, 2007); la función de interpretar tanto los fenómenos naturales como históricos (Weber, 1994); el monopolio de la función de otorgar consuelo existencial (Bloch, 1975; Horkheimer, 2000; Löwith 2006). Desde la sociología sistémica, sin embargo, la función de la religión no se cumple necesariamente al mantener dichas funciones, ni en tanto sigan vigentes las instituciones clásicas que dicen representarla, ni si los contenidos de sus comunicaciones deban aludir a lo definido de antemano como sagrado o traten sobre Dios.

Sistémicamente, la función de cualquier sistema social se formula desde la contingencia (no a partir de una necesidad estructural de la sociedad establecida *a priori*). Ello implica la posibilidad de que distintos elementos comunicativos puedan sucederse en aportar al

cumplimiento de la función, a los que la teoría llama *equivalentes funcionales* (Luhmann, 2007a). Sistémicamente, la función religiosa solo se cumple en la medida en que se mantenga activa la comunicación específica de este sistema. ¿De qué tipo de comunicación se trata? Mencionamos que, en la conceptualización sistémica, la función de la religión constituye el intento –desde los albores de la evolución humana– por responder al problema de cómo incorporar en las condiciones de vida conocidas, aquellas desconocidas y por ende desconfiables o amenazantes. Actualmente, tales comunicaciones se construyen en torno a la distinción genérica inmanencia/trascendencia (Luhmann, 2009).

En la actualidad, la comunicación en torno a esta distinción general puede adoptar una amplia gama de contenidos, validados solo a partir de la aceptación o el rechazo social que conciten, y la consiguiente mantención de la actividad comunicativa. Ello implica que lo que se considera religioso no necesita “una semántica históricamente determinada, ni el lenguaje formal de la religión, ni cultos ni dogmas específicos” (Luhmann, 1999b: 155). Se reconoce así la contingencia de las semánticas religiosas y su dinámica evolutiva. En consecuencia, desde la perspectiva sistémica, tanto los cuestionamientos al dogma religioso como las transformaciones semánticas (conceptos, interpretaciones) y estructurales (organizaciones, redes y otras formas institucionales) pueden observarse como equivalentes funcionales a las formas tradicionales (teísmo, revelación, dogmas, fe, institucionalidad jerárquica) que emergen en la continuidad del ejercicio de su función por parte del sistema religioso.

Si se acepta la perspectiva anterior, el sistema de la religión adquiere hoy gran libertad para ensayar nuevas semánticas que resulten en equivalentes funcionales compatibles con la diferenciación funcional de la sociedad moderna. Los procesos de auto-secularización expresan esa libertad, por lo que no sorprende que acepten los avances de las múltiples racionalidades seculares, en particular la científica, sin abandonar la comunicación religiosa. En la actual sociedad funcionalmente diferenciada, la religión está mostrando una mayor



libertad para reflexionar sobre su propia especificidad como sistema, ante sí misma y ante la sociedad global.

Las expresiones auto-secularizadas que ejemplificaremos más adelante no solo intentan mantener, sino fundamentalmente fortalecer sus propuestas religiosas.

### 3. CONVERGENCIA CIENCIA-RELIGIÓN

Uno de los resultados inesperados de la investigación sobre el proceso de auto-secularización cristiana reveló una proliferación de estudios neurocientíficos que estaban abordando fenómenos tradicionalmente tratados por la religión. Se trata de las neurociencias, entre ellas la neurobiología, la biología evolutiva y las ciencias cognitivas, que están estudiando diferentes experiencias descritas como religiosas y sus correlatos con procesos neuro y psicobiológicos (Brown, 2009; MacNamara, 2009; Newberg, 2010; Brown y Strawn, 2012; Golombeck, 2014; Rubia, 2014, 2015). Estos investigadores intentan explicar las bases neurológicas y evolutivas de una gama de experiencias subjetivas que incluyen los estados místicos, la iluminación y otros estados de conciencia asociados a la oración, meditación, contemplación, al canto y bailes religiosos, incluyendo también la tendencia humana a desarrollar y mantener creencias.

Desde el punto de vista de la relación ciencia-religión, ya no se trata entonces solo del sistema religioso reaccionando a las irritaciones por parte del sistema de la ciencia, sino que el propio sistema científico, específicamente el campo de las neurociencias, se muestra interesado en la comprensión de fenómenos religiosos hasta ahora tematizados por la religión.

Surgió así la pregunta de si y cómo los resultados de estas investigaciones neurocientíficas tendrían resonancia en sectores auto-secularizados del cristianismo. Efectivamente, apareció evidencia de que las investigaciones neurocientíficas estaban teniendo aceptación en sectores del cristianismo, principalmente en Europa y Norteamérica

(Ashbrook, 1999; Drewermann, 2007; Nogués, 2011; Sequeiros, 2012), dando origen a un emergente conjunto de producciones –organizaciones, libros, revistas, artículos– en que confluyen neurociencia y cristianismo. Ello constituyó el punto de partida para la segunda investigación: *Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: ¿un fundamento científico para la religiosidad?*

La idea de investigar las producciones neurocientíficas sobre fenómenos religiosos y su resonancia en sectores del cristianismo surgió de vislumbrar que, por primera vez en la sociedad moderna, al conocimiento que continuamente aporta la ciencia sobre el mundo natural e histórico podría agregarse ahora un fundamento científico a mucho de lo que aún se mantiene en terreno religioso.

Lo interesante de todo ello es que, a diferencia de los conflictos entre las ciencias naturales y la religión por incompatibles cosmogonías y explicaciones de fenómenos naturales, en la actualidad las neurociencias muestran un positivo interés por estudiar fenómenos del ámbito religioso. Si sus hallazgos llegan a ser aceptados e incorporados, podrían llevar el proceso de auto-secularización cristiana a niveles de mayor capacidad explicativa y favorecer cambios consecuentes en el sistema religioso.

Hasta antes de estas investigaciones neurocientíficas no había aparecido la ciencia como potencial aliada de la religión, no ya para deconstruir creencias sino para ayudar a fundamentar sus propuestas de valorar y cultivar la religiosidad. Por primera vez este tratamiento de fenómenos religiosos que desborda el ámbito de las religiones institucionalizadas y pasa a ser de interés científico, podría impactar positivamente en el sistema religioso, llegando a reforzar los procesos de auto-secularización emergentes.

En efecto, lo importante de estas comunicaciones es que podrían ser adoptadas por ciertos contextos cristianos como un *aval científico* para fundamentar la legitimidad, credibilidad y validez de la religiosidad, habida cuenta de que la fundamentación sobre bases dogmáticas de origen sobrenatural que contradicen la racionalidad científica ya no puede sostenerse.

#### 4. AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES: LOS NEUROCIENTÍFICOS

Presento a continuación una visión de los principales temas y las semánticas utilizadas para exponerlos, utilizadas tanto por neurocientíficos como por personeros cristianos que recogen sus comunicaciones, estudiados en las investigaciones mencionadas anteriormente. Ello como una forma de darle contenido específico al concepto de auto-secularización y presentarlo como uno de los nuevos escenarios socioculturales que pueden ser considerados por quienes están abocados a poner al día la educación religiosa.

Para referirse a los fenómenos religiosos, los neurocientíficos estudiados parten de investigaciones propias o de avances en investigaciones neurocientíficas basadas en estudios del cerebro humano. También incluyen estudios provenientes de la biología evolutiva, la antropología y otras ciencias sociales. Veremos, en primer lugar, cómo aborda cada uno de los neurocientíficos tratados el estudio de lo que llaman fenómenos religiosos. Por cierto, así como la sociología no observa los contenidos teológicos sino el rol de la religión en la sociedad, las neurociencias tampoco estudian temas teológicos o doctrinales sino la relación de experiencias religiosas con procesos cerebrales y mentales.

Golombek<sup>2</sup> parte de la siguiente pregunta: ¿por qué la religión y las creencias se resisten a desaparecer en pleno siglo XXI? Sus respuestas se basan en una extensa bibliografía proveniente tanto de las neurociencias como de las distintas ciencias sociales. Conjetura que lo religioso no solo sería natural sino también heredable.

McNamara<sup>3</sup> aborda lo religioso a partir del estudio científico del cerebro y explica la experiencia religiosa develando sus bases

2 Diego Golombek. Argentino (1964), doctor en Biología por la Universidad de Buenos Aires, especialista en cronobiología. Profesor en la Universidad Nacional de Quilmes e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Autor de *Las neuronas de Dios*.

3 Patrick McNamara. Estadounidense (1956). Doctor en Neurociencia del Comportamiento de la Universidad de Boston, estudió previamente filosofía y psicología. Autor de *La*

biológico-neuronales. Descubre un circuito particular de las regiones del cerebro relacionado con dichas experiencias, las que asocia a la naturaleza y funciones de la religión. En particular destaca aquella función de la religión que busca transformaciones del sí mismo, el yo, en una dirección prosocial mediante la construcción de una forma ejecutiva unificada del sí mismo.

Newberg<sup>4</sup> es un pionero en el estudio neurológico de las experiencias religiosas y espirituales, un campo que llama “neuroteología”. Realiza investigaciones de primera mano en laboratorios, utilizando distintas técnicas de imagenología del cerebro de personas en oración, meditación, rituales y estados de trance. La combinación de diferentes tipos de técnicas de imágenes, incluida la tomografía computarizada por emisión de fotón único o SPECT, la tomografía por emisión de positrones o imágenes PET y la resonancia magnética funcional o FMRI, le permite afrontar las ventajas y limitaciones de cada una.

Rubia<sup>5</sup> se basa en investigaciones tanto propias como de otros neurocientíficos bajo la hipótesis de que el cerebro no es solo materia sino también “espíritu”, dado que es capaz de generar espiritualidad. Esta constituye una segunda realidad, a la que se accede en estados alterados de conciencia o estados de trance profundo.

En general, todos los autores han estudiado patrones de funcionamiento cerebral que abarcan el área límbica, frontal y temporal, como asimismo algunos neurotransmisores asociados a estados de bienestar, entre ellos la serotonina y la dopamina que se

*neurociencia de la experiencia religiosa y Donde Dios y la ciencia se encuentran* en dos volúmenes y de innumerables artículos científicos.

- 4 Andrew Newberg. Estadounidense (1966). Médico y psiquiatra formado en Harvard, especialista en neurociencia, director de Investigación en el Centro Myrna Brind de Medicina Integrativa en el Hospital Universitario Thomas Jefferson de la Universidad de Pensilvania, profesor adjunto de Estudios Religiosos en la misma universidad. Es autor de *Principios de neuroteología*, entre otros libros.
- 5 Francisco José Rubia. Español (1938). Médico, académico e investigador de la Universidad Complutense, especialista en fisiología del sistema nervioso. Director del Instituto Pluridisciplinar de la misma universidad. Autor de *El cerebro espiritual, La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología, El cerebro nos engaña, El fantasma de la libertad: datos de la revolución neurocientífica* y de innumerables artículos científicos.

hacen presentes en prácticas y experiencias religiosas. A continuación, se exponen sus principales convergencias y conclusiones.

#### **4.1 Las experiencias religiosas o la “espiritualidad” son de origen natural, no sobrenatural**

Los cuatro autores señalan que los fenómenos religiosos están relacionados de forma natural con la actividad cerebral y la evolución del cerebro humano.

Para Golombek, existe una tendencia natural del cerebro a buscar respuestas ante sucesos o interrogantes que no tienen explicación aparente, lo que generaría una propensión natural a creer en algo más allá. Presenta evidencias de que algunos fenómenos religiosos son innatos, incluso genéticos. Por ejemplo, sostiene que los niños suelen ser *dualistas* natos: saben distinguir entre objetos materiales y entes abstractos o sociales, y de allí a una distinción entre materia y espíritu hay solo un paso. Por otra parte, a partir de experimentos con gemelos idénticos, afirma que se ha calculado que cerca del 55% de la variabilidad en las actitudes religiosas tiene un origen genético. Concluye que existe suficiente evidencia de que la religiosidad tiene un carácter heredable –más allá de que esté modulada por lo familiar, el ambiente y lo cultural–, que tiene que ver con cierta genética y con un funcionamiento más o menos universal del cerebro en cuanto a ser propensos a creer y a buscar causas aun donde no las hay.

Newberg señala que el cerebro tiene una propensión a establecer opuestos como una forma de entender el mundo que nos rodea. El proceso binario nos ayuda para distinguir lo bueno de lo malo o lo correcto de lo incorrecto. En religión, uno de los opuestos más fundamentales es la diferencia entre seres humanos y Dios. Por otra parte, sostiene que existen centros cerebrales específicos y moduladores químicos presentes en los neurotransmisores que se asocian con las experiencias espirituales. Los datos clínicos sugieren que el sistema límbico (especialmente la amígdala), porciones de los ganglios basales, el lóbulo temporal derecho y la corteza prefrontal

dorsolateral derecha son los nodos cruciales en un circuito cerebral que interviene en la religiosidad.

McNamara indica que lo religioso/espiritual es un fenómeno de la naturaleza humana químicamente regulado desde el cerebro, que impacta en conductas prosociales. Relata que, si químicamente se activa el circuito asociado a lo religioso en individuos susceptibles, se registran experiencias similares a las religiosas producidas por prácticas devocionales, ascéticas u otras. El autor concluye que el hecho de que un circuito particular de las regiones del cerebro esté asociado con experiencias religiosas indicaría que lo religioso es una parte integral de la naturaleza humana y por lo tanto la religión no sería una mera ilusión.

Para Rubia, las experiencias de una realidad espiritual o trascendente, que constituye una *segunda realidad*, modifica la química cerebral y, por tanto, esas experiencias necesariamente tienen que generarse en el cerebro. Ello le permite concluir que la espiritualidad, esto es, la sensación y la experiencia de trascendencia, son tan parte de nuestra naturaleza como otras facultades humanas. Sostiene que, si tenemos estructuras cerebrales capaces de generar espiritualidad, entonces se puede considerar la espiritualidad como una facultad mental más, como la inteligencia, la música o el lenguaje.

En general, los autores concuerdan en que tanto la experiencia religiosa como la tendencia a sostener creencias pueden considerarse un universal humano. Así, el desarrollo de la espiritualidad, que pone en el centro la trascendencia o el acceso a una dimensión en que el individuo se siente en conexión con el universo (lo divino, Dios), sería un fenómeno natural.

#### **4.2 La religión es eminentemente cultural o social**

Todos los científicos establecen una distinción entre religión y espiritualidad (experiencia religiosa o religiosidad). Coinciden en que el desarrollo institucional de la religión es una cuestión posterior a la naturalidad del creer. Esta institucionalización de lo religioso sería

una dimensión cultural por excelencia, la que incluye las concepciones de Dios, los dogmas y las creencias particulares.

McNamara sostiene que la espiritualidad estaría en un registro distinto de lo que conocemos como religión, definiendo esta última como una construcción cultural, un sistema organizado de creencias que implica una serie de reglas de conductas, prácticas, sacrificios y rituales. Entre sus múltiples funciones, la religión puede considerarse un sistema biocultural que facilita la maduración del individuo autónomo. En ese sentido, la religión es un motor que aumenta la conciencia y en particular la autoconciencia.

Golombek sostiene que, si bien la propensión a ser religioso se debe mucho a la influencia genética, el tipo de religión que se elija depende en mayor medida de la influencia cultural. Afirma que las religiones son repositorios de códigos morales, especie de bases de datos que nos recuerdan qué sí y qué no se puede/debe hacer.

Newberg menciona que diversos estudios han demostrado la importancia de la influencia social en el desarrollo y fabricación de creencias. Describe que en las religiones convergen distintos elementos que trabajan juntos dentro del cerebro humano, lo que permite desarrollar nuestras creencias y suposiciones sobre el mundo. Las influencias sociales pueden afectar las emociones, las que a su vez afectan procesos cognitivos. El elemento final asociado a nuestras suposiciones es el entorno social. Participar en actividades religiosas puede alterar la vida de una persona de muchas maneras. Los grupos religiosos a menudo proporcionan una red de apoyo social. Muchas actividades de iglesia funcionan también como actividades sociales y recreativas proporcionando estructura y disciplina a la vida de una persona.

Rubia indica que la religión no es un fenómeno natural, sino social; lo que parece natural es la espiritualidad, la sensación de trascendencia. Señala que la espiritualidad no conduce necesariamente a la religión, en tanto la religión sería un sistema organizado de creencias sostenidas por un grupo étnico, una tribu o una cultura. Las religiones abordan interrogantes que son comunes a toda la humanidad (la muerte, entre

otras) y que requieren de enunciados incontrastables basados en la fe y no en una razón necesariamente provisoria y falsable.

### **4.3 La experiencia religiosa conlleva una trascendencia del yo**

McNamara destaca como una de las tareas fundamentales del discurso y las prácticas religiosas, el que propician la integración del sí mismo y las funciones prosociales. La base biológica/natural de lo religioso promueve una serie de comportamientos que encauzan la cooperación social y el altruismo que está en la base del desarrollo de la humanidad. El objetivo de la religión es la transformación personal a través de procesos de conciencia y autoconciencia de los individuos. El yo constituye uno de los aspectos religiosos funcionales clave, en tanto las prácticas religiosas que están específicamente dirigidas al desarrollo del sí mismo son universales. Aunque los seres humanos nacen con cierta capacidad de cooperación social y de empatía, esa capacidad necesita una gran cantidad de atención, cuidado y desarrollo si se desea promover la cooperación social entre los individuos fuera de la familia genética inmediata.

Rubia distingue entre consciencia límbica y consciencia egoica, sosteniendo que parecen ser antagónicas, por lo que en condiciones normales el acceso a la consciencia límbica no resulta fácil. Pero cuando se accede a ella, la consciencia egoica desaparece y el sujeto se identifica con el Universo, la Naturaleza o su Dios. En la misma línea coinciden Golombek y Newberg, indicando que cuando se llega al estado de meditación profunda, se diluye la sensación del “yo”.

### **4.4 La persistencia de la religión es una adaptación evolutiva**

Los científicos proponen entender que lo religioso ha tenido una capacidad de persistencia a partir de su adaptación a distintos contextos y su capacidad funcional para dotar de respuestas ante interrogantes que requieren de confianzas básicas (fe). Esta adaptación es contextual e histórica.



Para Golombek, la persistencia de la religión en el mundo actual implica que ella es una ventaja adaptativa, que tiene una función relevante para la especie humana, y por ello se traspa de generación en generación. Las creencias se conectan con nuestra biología, en particular con el cerebro y su funcionamiento en búsqueda de causas ante fenómenos que aparentemente no tienen explicación evidente. Siendo la religión un fenómeno tan universal, claramente tiene que haber un componente evolutivo. Se podría conjeturar que, si la disposición a creer es innata, su falta (el ateísmo, en sus diversas versiones) sería algo cultural, no natural.

Newberg afirma que la creencia religiosa o espiritual es una característica inherente y única de la naturaleza humana, que puede ser ampliamente definida como una búsqueda evolutiva de respuestas a preguntas existenciales.

Para McNamara, si la religión es una adaptación, sugiere que ha resuelto algún problema para nuestros antepasados y puede resolver un problema para la humanidad incluso hoy en día. Las religiones establecidas y sus consiguientes rituales y tradiciones son el resultado de siglos de trabajo de colaboración funcional entre lo biológico y lo cultural.

Por su parte, Rubia sostiene que el surgimiento de la espiritualidad en el ser humano estaría ligado a la activación de estructuras cerebrales que pertenecen al sistema límbico o cerebro emocional. Esta activación tuvo lugar probablemente de manera espontánea, en los ensueños, copiando a animales que ingerían sustancias alucinógenas o mediante técnicas –activas o pasivas– que conducen al éxtasis. Esto confirma su opinión de que la espiritualidad es anterior a la religión y puede conducir a ella o no, ya que existen muchas corrientes espirituales y filosóficas que no tienen dioses y, por tanto, no pueden considerarse como religiones.

#### **4.5 Las religiones pueden ser beneficiosas, pero también nocivas**

Hay coincidencia en todos los científicos en que la práctica religiosa/espiritual proporciona a los seres humanos efectos beneficiosos. Las personas que participan en actividades religiosas tienden a enfrentar mejor los problemas emocionales, tienen menos depresión o adicciones y una mejor salud en general. Otros estudios documentan que las personas religiosas y espirituales encuentran más significado en la vida. Pero también destacan que el excesivo burocratismo del proceso de institucionalización, junto con la consolidación de una estructura rígida de doctrinas y dogmas, empobrecen el sentimiento religioso natural.

McNamara destaca el desarrollo de sentimientos de solidaridad y empatía que aportarían las prácticas religiosas. Cuando en particular estas se asocian con el desarrollo de las fortalezas del carácter, aumenta la disposición de los miembros a subordinar sus intereses personales a las metas del grupo, mejorando la cooperación y el éxito del grupo.

Golombek afirma que la ciencia aporta pruebas de que ciertos componentes de la religión nos hacen sentir bien, por ejemplo, liberando endorfinas. La experiencia religiosa parece liberar una serie de neurotransmisores y hormonas que ayudan a controlar el estrés y la ansiedad. En particular, ciertas experiencias espirituales como el rezo colectivo, las repeticiones y los cánticos monótonos se acompañan de cambios en la actividad del cerebro que tienen un efecto ansiolítico. El autor menciona que existen estudios que demuestran que el rezo repetitivo enciende un área del cerebro que es parte del circuito de recompensa, tanto para comportamientos adictivos como para placeres más inofensivos. Pero plantea que también existen instituciones religiosas de carácter más autoritario que proporcionan a sus miembros un gran sentido de pertenencia y seguridad, aunque al mismo tiempo exigen fuertes obligaciones. Menciona ejemplos tristemente célebres, como algunas sectas que exigen todo, hasta la vida de sus seguidores. Afirma que en épocas de crisis sociales estas religiones autoritarias se ven fortalecidas.

Newberg señala tener evidencia de que las diferentes prácticas religiosas afectan las áreas del cerebro involucradas en la capacidad para hacer frente a diferentes problemas: lidiar con el estrés, la ansiedad y la depresión, y en última instancia ayudan a dar sentido al mundo. Pero para Newberg, dependiendo de cómo las personas vean al Dios que adoran, la religión puede sacar lo mejor de ellas (amor, generosidad, compasión) o lo peor (miedo, odio, violencia). A pesar de que una religión debe tener permanencia suficiente para mantener su propia estructura y sistema de creencias, considera importante que las religiones tengan un cierto grado de flexibilidad para darse cuenta de que los sistemas de creencias que poseen hoy pueden cambiar mañana, si obtienen alguna información nueva. Las religiones deben permitir cierto grado de adaptabilidad para que puedan mantener su relevancia en un mundo cambiante.

#### **4.6 Se requiere una disciplina que estudie los fenómenos religiosos y su conexión con el cerebro**

Todos los neurocientíficos estudiados proponen alguna disciplina que desarrolle investigaciones sobre lo religioso desde el punto de vista neurocientífico y/o evolutivo.

Newberg ofrece una muy detallada propuesta de una ciencia particular que llama *neuroteología*, capaz de proveer un enfoque integrado entre diversas disciplinas, incluida la teología. La neuroteología es un campo único de investigación que busca entender la relación específica entre el cerebro y la teología, y más ampliamente entre la mente y la religión. Aplica la ciencia y el método científico a la espiritualidad a través de estudios de imágenes cerebrales. La neuroteología quiere considerarse un campo viable en el futuro, aunque requiere plantear un conjunto de principios claros que puedan ser acordados y respaldados tanto por la perspectiva teológica o religiosa como por la científica.

Por su parte, McNamara propone una *neurociencia de la religión*. Dice que ya es hora de tener una verdadera ciencia de la religión, dados los grandes avances de la investigación innovadora sobre la religión que ha culminado en la primera década del siglo XXI. Sostiene

que estamos ante el nacimiento de una nueva ciencia de la religión arraigada en estudios antropológicos, cognitivos y neurocientíficos, que asumen la complejidad y variedad de las experiencias religiosas desde un enfoque evolutivo.

Asimismo, Golombek propone desarrollar una *neurociencia de la religión*, una ciencia “de” la religión. Afirma que se debe hablar de una neurociencia de la religión bajo la premisa de que lo religioso tiene mucho que ver con el funcionamiento del cerebro.

Por su parte, Rubia se inclina por el concepto de *neuroespiritualidad*, que indica como el intento de buscar las bases neurobiológicas de las experiencias llamadas espirituales, místicas, numinosas, divinas, religiosas o trascendentes.

#### **4.7. El encuentro entre ciencia y religión**

Los neurocientíficos concuerdan en que desde sus perspectivas resultan inadecuados los conflictos entre ciencia y religión. Reconocen una zona de discordancia, pero que esta queda fuera de sus propuestas de estudiar los fenómenos religiosos; estas no incluyen las doctrinas, los dogmas ni los contenidos de las creencias. Newberg afirma que Dios es un término para algo que es esencialmente imposible de definir, mientras Rubia sostiene que Dios no es ninguna hipótesis científica.

Golombek se plantea que tal vez la coexistencia entre ciencia y religión sea finalmente imposible, ya que las bases de una y otra son disonantes, irreconciliables, tan alejadas entre sí como pueden estarlo la fe y la razón. Reconoce que teólogos y religiosos han estado discutiendo sobre religión y ciencia durante siglos. Sin embargo, casi ochocientos años atrás, Tomás de Aquino encontró una forma de reconciliación, y más tarde, en 1930, Einstein reconoció que el sentimiento cósmico religioso es el motivo más fuerte y más noble para la investigación científica. Golombek concluye que, tal como afirmó Albert Einstein cuando describió las similitudes entre epifanías espirituales y científicas, es el abrumador asombro y la belleza del universo y el profundo sentido de conexión con el mundo lo que todos los seres humanos anhelamos.

Newberg afirma que, si la conciencia en última instancia es un fenómeno biológico, algo que está impregnado en nosotros por un Dios o un Creador, o si es solo la naturaleza fundamental del universo mismo, la neuroteología puede contribuir porque busca entender cuáles son todas esas diferentes posibilidades. Reconociendo que hay tradiciones espirituales que piensan que todo el universo es conciencia, afirma que es en la coyuntura neuroteológica donde la interacción entre la ciencia y la religión puede ser más valiosa y ayudar a establecer un vínculo más fundamental entre las dimensiones espiritual y biológica del ser humano.

## 5. AUTO-SECULARIZACIÓN EN LOS NUEVOS ESCENARIOS SOCIOCULTURALES: AUTO-SECULARIZADOS CRISTIANOS

Ante estos resultados de las investigaciones neurocientíficas sobre fenómenos religiosos, cabe preguntarse: ¿cómo los han recibido los teólogos y otros personeros religiosos estudiados? Se observó que los autores religiosos estudiados no solo aceptan los diversos aspectos aportados, sino que estos coinciden ampliamente con sus propias reflexiones, sus propios procesos de auto-secularización.

En lo que sigue se exponen comunicaciones de algunos de los autores con formación teológica estudiados, entre ellos Ramón Nogués<sup>6</sup>,

6 Ramón María Nogués. Español (1937). Presbítero escolapio, Doctor en Biología de la Universidad de Barcelona, realizó estudios de pedagogía, filosofía y teología. Estudia genética de poblaciones aisladas, neurobiología evolutiva y religiosidad. Actualmente es profesor emérito de antropología biológica de la Universidad Autónoma de Barcelona. Autor de *Dioses, creencias y neuronas: un acercamiento científico a la religión y Neurociencias, espiritualidades y religiones*, además de innumerables artículos científicos.

Leandro Sequeiros<sup>7</sup> y Diego Bermejo<sup>8</sup>. Todos acogen positivamente los diversos aspectos aportados por las investigaciones neurocientíficas sobre los fenómenos religiosos, entre ellos los siguientes:

### 5.1 La naturalidad de lo religioso y la centralidad del cerebro

El sacerdote y biólogo evolutivo Nogués afirma que estamos programados para creer, que somos animales que buscamos experimentar para construir sistemas de sentido, creando sistemas simbólico-culturales posbiológicos para explicarnos a nosotros mismos y al entorno. Con ello enfatiza la naturalidad de lo religioso definiéndolo como un producto mental complejo, síntesis de aspectos emocionales, pulsionales y racionales que han intentado dar respuesta a enigmas importantes de la existencia humana. Lo religioso es producido por cerebros, lo que incluye también la figura de Dios, por lo que la visión de Dios es inevitablemente humana (es decir, producida por cerebros humanos). En general, reconoce en lo religioso una alta capacidad adaptativa, afirmando que ha persistido en el tiempo como un éxito evolutivo, por lo que la religión es más natural que sobrenatural y más natural que artificial.

- 7 Leandro Sequeiros. Español (1942). Sacerdote jesuita, Doctor en Ciencias Geológicas y licenciado en teología por la Universidad de Granada. Profesor de paleontología y de la cátedra de antropología filosófica en la Facultad de Teología. Director del grupo Granada de Metanexus, Instituto Internacional para el diálogo Ciencia y Religión. Autor de *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, compilador de artículos sobre religión y ciencias de la *Revista Tendencias 21* de la cátedra “Ciencia, Tecnología y Religión” de la Universidad Pontificia de Comillas.
- 8 Diego Bermejo. Español (1955). Doctor en Filosofía, licenciado en estudios eclesiásticos. Director e investigador principal del equipo “Postmodernidad, Pluralidad y Postsecularidad” de la Universidad de Deusto. En los últimos años sus estudios se enfocan en los diálogos: ciencia, filosofía y religión; evolucionismo, ética y religión; Dios y las religiones en la era de la ciencia; neurociencias y espiritualidad. Ha publicado innumerables artículos en revistas científicas y varios libros, entre los que destacan *Dios a la vista* y *Pensar después de Darwin: ciencia, filosofía y teología en diálogo*.

## **5.2 La distinción entre religión institucional y la religiosidad (espiritualidad, experiencia religiosa)**

Para Sequeiros, lo religioso es más que una mera concepción intelectual o conceptual, es algo que se relaciona con la intimidad y el interior de los seres humanos. Define la espiritualidad como un conjunto de situaciones a las que se dota de sentido a partir del cultivo de dimensiones interiores de la sensibilidad humana que incluyen lo estético, lo emocional y lo afectivo. Enfatiza que lo espiritual rebasa la religión, señalando que la espiritualidad no es solo un fenómeno exclusivo de las religiones. También indica que es falsa la confrontación de la espiritualidad como algo contrario a la religión, en tanto no son concepciones contrarias, aunque no son sinónimas: la religión siempre implica espiritualidad, pero la espiritualidad no necesariamente se expresa en una religión.

Para Bermejo, en el panorama intelectual secularizado actual en que lo religioso es objeto de estudio, urge afinar el análisis y distinguir entre disposición a creer y creencia, entre experiencia religiosa y sistema religioso, entre espiritualidad y religión, y, además, entre religiones y espiritualidades.

Nogués indica que es importante aceptar que nociones que antes teníamos compactadas, hoy las tenemos dispersas, entre ellas: Dios, la fe, las creencias. Sostiene que todas estas realidades eran antes experimentadas conjuntamente: quien creía en Dios, tenía fe y creencias, y una espiritualidad y una religión y, además, pertenecía a una iglesia. En cambio, hoy día se reivindica una espiritualidad no religiosa, en tanto la espiritualidad no es necesariamente religión. Agrega que es la vivencia espiritual la que lleva a una búsqueda en lo íntimo del ser y la trascendencia, pero que también las espiritualidades se orientan a la preocupación por la consecución de un orden justo y fraternal, y dinamizan la persona hacia una acción social que luche por la verdad, la justicia y la igualdad. Nogués afirma que las religiones como instituciones religiosas están en crisis, entre otras cosas, porque quieren imponer una visión particular y autoritaria de la verdad, muchas veces en función de intereses poco claros. Sin

embargo, reconoce que las instituciones son inevitables y necesarias pero que, asociadas a la tentación del poder, pueden ser devastadoras y pervertir una imagen de Dios que debería ser liberadora.

### **5.3 Las religiones pueden ser salvíficas, pero también tóxicas**

Bermejo afirma que, así como tenemos la experiencia de que las religiones disponen de un depósito de bondad y solidaridad, que cumplen funciones terapéuticas y prosociales en los individuos y en las comunidades humanas, tenemos también la experiencia de que las religiones funcionan como sistemas opresivos y pueden convertirse en religiones tóxicas.

Efectivamente, Nogués señala que hace falta detectar y denunciar lo sectario, enfermizo o empobrecedor, ya que en nombre de la espiritualidad o la religión se proponen actitudes de todo tipo, muchas de ellas oportunistas o simplemente bobas. Ejemplifica esto con la culpabilidad, que es un fenómeno psicológico central y muy importante que favorece actitudes buenas si la culpabilidad lleva a la reparación, o actitudes tóxicas, si conduce al escrúpulo o a la persecutoriedad. Observa que algunas religiones han aprovechado perversamente la culpabilidad para mantener sometidas a las personas. En ello se aprecia que lo tóxico de las religiones ha jugado históricamente un papel importante.

### **5.4 La centralidad de la trascendencia del yo**

Respecto de la trascendencia del yo, Nogués indica que Oriente y Occidente han dado lugar a significativas diferencias. Oriente ha privilegiado la desconfianza del yo y la vía de la no dualidad y la fusión con el Todo. La desconfianza del yo domina la cultura de la India y su espiritualidad, así como la espiritualidad budista. De ambas posiciones se deduce una actitud de análisis e introspección muy duros y, como horizonte, la unicidad y fusión del yo con la única realidad consistente, de carácter teísta o no. Agrega, por otra parte, que la propuesta espiritual central de la Biblia no es la



promoción del análisis del yo y el silencio, sino la práctica de la justicia en su aspecto más amplio. Esto es lo que proponían todos los profetas bíblicos, incluido Jesús de Nazaret. Concluye que el yo que solo pretende fusionarse con la totalidad y el yo que se presenta amorosamente ante el Otro merecen la misma credibilidad espiritual, y pueden compartir ubicaciones compatibles que se enriquecen en la diferencia de posturas.

### **5.5 Críticas a la imagen de Dios y a los postulados de la teología**

Los avances en la comprensión de la vida religiosa y espiritual por parte de las neurociencias imponen un gran desafío a la teología para la definición de elementos centrales de lo religioso como, por ejemplo, el concepto de Dios.

Nogués sostiene que lo que la teología tiene que reivindicar es el derecho a pensar, pero señala que un análisis excesivamente técnico de lo religioso desde el punto de vista de la verdad teológica le parece equivocado porque esa no es la pretensión de lo religioso. Afirma que la pretensión honda de lo religioso es anunciar la confianza y la salvación, es decir, una aceptación en todos los límites. Opina que la teología puede ser un mal acompañante de lo religioso si se cierra en su sistemática. Por el contrario, observa que en algunos casos la teología, aunque no la oficial, está volviendo a las consideraciones de tipo más antropológico, emocional, para ver cómo esto se conecta con la aspiración profunda de lo humano. Sostiene que la clave correcta para esta aspiración es encontrar el símbolo adecuado, trabajar mucho el valor simbólico a través de sus relatos particulares, lo que la teología sistemática u oficial tiene resistencias a aceptar porque está impresionada por la importancia que ha adquirido la ciencia y quiere hacer pasar por científicos, históricos, críticos, etc., textos que son puramente simbólicos.

El autor señala que Dios es un concepto que los seres humanos y las sociedades han usado en vistas de un conjunto de necesidades diversas. Dios se ha convertido así en un genérico, propuesto, impuesto, proclamado, sugerido, amado, desconocido, deformado,

objeto de proyecciones, funcionalizado en favor del poder, cuidador o culpabilizador de la conciencia, liberador u opresor de personas y pueblos, punto focal de los mejores deseos y de las más evidentes fantasías, referencia de alienaciones, motivo o excusa para iniciar y mantener guerras de invasión o liberación, ocasión de todo tipo de idolatrías y de las más generosas dedicaciones. Afirma que la imagen de Dios puede ser alienante y opresora, y en la medida en que una imagen de Dios es una proyección de imágenes humanas o de deseos puramente antropomórficos, le resulta sospechosa, y, por tanto, idolátrica. El autor señala que cuando en Europa las instituciones religiosas han sufrido una evidente crisis, y la figura de Dios ha acabado molestando, la necesidad de trascendencia humana se ha concretado en una reivindicación espiritual, no religiosa.

En la misma línea, Bermejo afirma que un exceso de teísmo, responsable de una imagen de Dios masculina, patriarcal y demasiado antropomórfica, parece estar dando cabida en nuestra cultura, incluso de masas, a una imagen de Dios más einsteniana, más acorde con la cultura científica.

Sequeiros se refiere a la necesidad de diálogo entre creyentes y quienes se consideran ateos, acercar posiciones entre los fundamentos científicos que emergen de las investigaciones recientes en neurociencias y las formas en que la teología y las religiones muestran la imagen de Dios. Señala que la teología no ha sabido reformular una imagen de Dios acorde con el avance del paradigma científico.

## **5.6 Una necesaria desdogmatización de las religiones**

El escenario de creciente crítica a las religiones institucionalizadas, más el aumento de búsquedas espirituales más allá de las religiones, estarían demandando un proceso de desdogmatización de las creencias religiosas.

Según Nogués, las instituciones religiosas están en crisis, entre otras cosas, porque quieren imponer una visión particular y autoritaria de la verdad, muchas veces en función de intereses poco claros. Al

autor le resulta dramático oír a los responsables religiosos manejando el lenguaje religioso como si fuese una descripción de realidades naturales o históricas, lo que lleva a las propuestas religiosas a quedar relegadas a lo irrelevante. Para él, el lenguaje de la espiritualidad y la religión cae plenamente dentro del lenguaje simbólico.

Desdogmatizar las creencias requiere de una nueva concepción de la institucionalización religiosa que, en palabras de Nogués, implica considerar que las instituciones son inevitables y necesarias, pero las religiosas, por la profundidad del tema del que se ocupan, enfrentan el riesgo de colonizar conciencias y sociedades en sus estratos más profundos, lo que, asociado a la tentación del poder, puede ser devastador. En este marco, la espiritualidad aparece monopolizada por lo dogmático y lo institucional. Finalmente, Nogués sostiene que lo religioso va a sufrir un cambio importante y que hay que estar preparados para ello. Afirmar que, si bien el cristianismo es religión, actualmente tiene muchas posibilidades de convertirse solamente en una fe, es decir, una confianza básica en la vida. Sería una fe que es compatible tanto con la religión como con la no religión.

### **5.7 La superación de la disputa ciencia-religión**

A su manera, cada uno de los autores religiosos da por superada la etapa de enfrentamiento entre ciencia y religión y recibe positivamente la incursión de la neurociencia en los fenómenos religiosos. Conciencian que la ciencia ya no supone una amenaza contra la religión.

Bermejo sostiene que, en el panorama intelectual secularizado actual, lo religioso vuelve a ser objeto de estudio y consideración de un modo más matizado. El interés de las neurociencias y la antropología evolutiva en estos temas es sintomático, afirma.

Por su parte, Nogués indica que el debate ciencia-religión está llegando a su fin. La ciencia es tan limitada en sus pretensiones, y la especializada todavía más, que no manifiesta ningún interés por lo trascendente. La ciencia intenta mostrar cómo son las cosas y sobre esto la religión no tiene gran cosa que decir. La religión trabaja sobre

la confianza y, si este tema se plantea bien, sin creencias engañosas, la ciencia no tendría por qué incomodarse. Afirma que hoy los estudios de tipo neurológico confirman que una buena religión –vale decir, una religión que no sea tóxica– aporta tanto beneficios de tipo personal como beneficios sociales.

Concluye que, ante lo trascendente, adecuadamente explicado a través del símbolo, la ciencia simplemente calla. Pero a su vez, ello exige la contrapartida: que la religión sepa colocarse en su lugar y no pretenda decir a la ciencia lo que debe o no debe hacer en su búsqueda de la verdad experimentable. Agrega que la religión debe cederle el campo de explicaciones sobre algunos aspectos de la experiencia religiosa a la ciencia –en el funcionamiento cerebral y en el análisis de las conductas religiosas. Ello puede contribuir a situar la experiencia religiosa como un fenómeno central de la conducta humana, valorando su interés. El autor anticipa que la neurociencia dará pronto paso a otra filosofía de la conciencia y de la conducta, por lo que seguir hablando desde la religión de alma y cuerpo al modo cartesiano tiene los días contados.

## 6. CONCLUSIÓN: DESAFÍOS AUTO-SECULARIZADOS PARA LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DEL SIGLO XXI

La educación religiosa está experimentando una acelerada transformación en el mundo occidental tanto en Europa (Pajer, 2019) como en América Latina, incluido Chile (Prado, 2019; Ramos, 2019). La tarea es compleja, difícil y urgente, por decir lo menos. Se trata de articular una nueva forma de transmitir una visión (conocimiento, experiencia, tradición, intuición) de la religiosidad que aún no ha alcanzado una forma madura y clara de expresión. Es más, debe competir con formas tradicionales muy arraigadas en la institucionalidad religiosa que las hace difíciles de abandonar, pero a la vez imposibles de ser aceptadas por las nuevas generaciones. El proceso de cambios radicales parece ya

irreversible. Pero ¿cómo educar en medio de un proceso en marcha? ¡Menuda tarea para los educadores en religión-espiritualidad!

En pro de tal tarea, considerar la auto-secularización puede resultar un aporte válido, al mostrar que es posible descartar lo que la mentalidad moderna considera inaceptable (dogma, tradición, creencias sobrenaturales, semánticas obligatorias), sin que ello afecte la esencia del mensaje cristiano. Al mismo tiempo, la auto-secularización muestra que los avances científicos no solo no dañan, sino que aportan a comprender y transmitir ese núcleo esencial cristiano.

Las expresiones anteriormente expuestas tanto de neurocientíficos que aportan a comprender la espiritualidad, como de teólogos y presbíteros que se atreven a desafiar lo dogmático-doctrinal, hablan por sí solas; no parece necesario ahondar ni agregar nada más. Desde la sociología de la religión podemos vislumbrar que expresan una tendencia que, tardando más o menos según los distintos contextos, tiene altas probabilidades de acrecentarse. Desde el punto de vista espiritual, coincidiendo con la vehemente declaración de que al mundo le hace falta espiritualidad (Prado, 2019) y aceptando que la enseñanza religiosa está en busca de un nuevo paradigma (Pajer, 2019), los aportes de las investigaciones en auto-secularización presentados en este texto resultan recomendables de ser tomados en consideración.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ashbrook, J. (1984). Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology. *Zygon. Journal of Religion and Science*, 19, 331-350. doi: 10.1111/j.1467-9744.1984.tb00934.x
- Brown, W. (2009). *Neuroscience, Psychology, and Religion: Illusions, Delusions, and Realities of Human Nature*. USA: Templeton Foundation Press.

- Brown, W. y Strawn, B. (2012). *The Physical Nature of Christian Life: Neuroscience, Psychology and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1975). *El principio de la esperanza*. Madrid: Trotta.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.
- (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.
- Cupitt, D. (2002). *Is Nothing Sacred? Essays in Non-Realist Philosophy of Religion*. New York: Fordham University Press.
- (2008). *The Meaning of the West. An Apologia for Secular Christianity*. London: SCM Press.
- Dockendorff, C. (2015). Pretensiones normativas de la religión como problema. Una aproximación desde las teorías sobre secularización y diferenciación social de Habermas y Luhmann. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 36-4.
- (2016). Variaciones religiosas en el cristianismo occidental y latinoamericano: Una observación desde la teoría de sistemas sociales. *Revista MAD* 34, 106-132. doi: 10.5354/0718-0527.2016.40617
- Dockendorff, C. y Romero, J. (2019). Neurociencias y auto-secularización del cristianismo: resonancias en iglesias cristianas chilenas. *Revista Cultura & Religión*, 13 (2), 1-29.
- Drewermann, E. (2007). *Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott*. Miami: Editorial Patmos.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Freud, S. (1978). Totem y Tabú. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu.

- Golombeck, D. (2014). *Las neuronas de Dios. Una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Kaufmann, Eric P., Skirbekk, V. and Goujon, A. (2012). The end of secularization in Europe? A socio-demographic perspective. *Sociology of Religion* 73(1), 69-91.
- Löwith, K. (2006). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Barpal Editores S.L.
- Luhmann, N. (1999a). La distinción Dios. En *Teoría de los sistemas sociales. Artículos II*. Chile-México: Universidad de Los Lagos-UIA.
- (1999b). Tradición y modernidad: Las relaciones entre religión y ciencia. En *Teoría de los sistemas sociales. Artículos II*. Chile, México: Universidad de Los Lagos-UIA
- (2007a). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- (2007b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta
- (2009). *Sociología de la religión*. México: Herder.
- McNamara, P. (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: University Press.
- Newberg, A. (2010). *Principles of Neurotheology*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing.
- Nogués, R. (2011). *Dioses, creencias y neuronas, una aproximación científica a la religión*. Madrid: Claret.
- Pajer, F. (2019). El dilema de la enseñanza religiosa en Europa: ¿enseñar a creer o a convivir? *Revista de Educación Religiosa* 1(3), 9-36.

- Prado, C. (2019). Espiritualidad y sistema educacional chileno: un acercamiento urgente. *Revista de Educación Religiosa* 1(2), 37-60.
- Ramos, K. (2019). Transformar la educación religiosa en clave de acogida e integración de la diferencia. *Revista de Educación Religiosa* 1(3), 37-58.
- Robles, J. A. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Costa Rica: EUNA.
- (2010). *La religión en la sociedad de conocimiento o el vino nuevo en odres nuevos*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Rubia, F. (2014). *La conexión divina: La experiencia mística y la neurobiología*. Madrid: Editorial Planeta.
- (2015). *El cerebro espiritual*. Madrid: Editorial Fragmenta.
- Sequeiros, L. (2012). *Ciencia y espiritualidad*. Madrid: Bubok Ediciones.
- Spong, J. S. (2009). *Jesus for the Non Religious*. New York: Harper Collins.
- (2014). *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*. Ecuador: Abya Ya.
- Vosper, G. (2008). *With or Without God: Why the Way We Live is More Important than What We Believe*. Canada: Harper Collins.
- Vigil, J. M. (2015). El nuevo paradigma arqueológico-bíblico. *Voices* 38(3-4), 227-246.
- Weber, M. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2020



## CATEQUESIS Y *VIA PULCHRITUDINIS*. UNA REFLEXIÓN DESDE LATINOAMÉRICA

### *CATHEQUESIS AND VIA PULCHRITUDINIS A REFLECTION FROM LATIN AMERICA PERSPECTIVE*

Fabián Silveira, Pbro.<sup>1</sup>

Conferencia Episcopal del Uruguay, Montevideo, Uruguay

#### RESUMEN

El camino de la belleza o *via pulchritudinis*, al servicio de la educación de la fe, pareciera ser un tema nuevo. Es evidente el silencio de esta temática en los dos Directorios catequísticos (1971 y 1997). Sin embargo, cuando recorremos la Sagrada Escritura y el camino bimilenario de la Iglesia, entendemos por qué la comunidad cristiana necesitó de la belleza para anunciar la verdad salvífica. Esta no es solamente verdadera y buena, sino también bella.

En este camino, el dominio cultural europeo lleva la delantera respecto de los subsidios de educación en la fe que puede ofrecer a los creyentes. Buscar nuevos signos y símbolos, en el decir del papa Francisco, “una nueva carne para la transmisión de la Palabra”, desde Latinoamérica, es urgente.

#### SUMMARY

The path of beauty or *via pulchritudinis*, at the service of education in the faith, seems to be a new theme. Silence on this issue is quite evident in the two Catechetical directories (1971 and 1997). However, when we look through Sacred Scripture and the bimillennial journey of the Church, we understand why the Christian community was in need of beauty in order to proclaim the saving truth, which is not only truthful and good, but also beautiful.

The European cultural dominance is evident in the subsidies for education in the faith. It is urgent to look for new signs and symbols; in words of Pope Francis, “a new flesh for the transmission of the Word”, from a Latin American perspective. A survey of catechetical aids denounces the oblivion of the category of beauty

1 secreacad@facteologia.edu.uy

La *via pulchritudinis* no es un eslogan y sí será un camino pedagógico a asumir.

**PALABRAS CLAVES**

Belleza, valorización de expresiones artísticas, necesidad de la belleza, educación, contemplación de lo bello.

together with the little appreciation of Latin American artistic expressions. The *via pulchritudinis* is not a slogan, but it will rather be a pedagogical way to assume.

**KEYWORDS**

Beauty, appreciation of artistic expressions, the need for beauty, education, contemplation of what beauty is.

## INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se comparten los avances de la investigación realizada para una tesis de doctorado. Nos proponemos aquí comentar un único numeral de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (papa Francisco, 2013, 167)<sup>2</sup>. La catequesis está llamada a dejarse interpelar por las afirmaciones expresadas en este breve y denso pronunciamiento pontificio.

Somos deudores de una amplia bibliografía europea; a la vez, estamos incursionando en el conocimiento de estudios específicos sobre el tema, escritos en y desde Latinoamérica. Deseamos valorizar la reflexión sobre el “camino de la belleza” desde el continente “de la esperanza” (Pablo VI, homilía, domingo 3 de julio de 1966).

Al hablar de *via pulchritudinis* no se pretende importar, menos aún imponer, un modelo cultural. El pronunciamiento de *EG* recoge un largo y profundo camino de respeto y valoración de las culturas, a las que la Iglesia desea anunciar el evangelio de Jesucristo.

Valorar e integrar en la educación religiosa las expresiones artísticas de nuestros pueblos, constituye una tarea pendiente, que enriquecería los itinerarios de educación de la fe.

## I. EL TÉRMINO *VIA PULCHRITUDINIS* EN EL MAGISTERIO ECLESIAL

La exhortación *EG* será recordada por ser un texto programático del pontificado del papa Francisco y por su invitación a dar comienzo a una nueva etapa evangelizadora, marcada por la alegría del evangelio de Jesucristo. Nuestra mirada catequética se centrará en el numeral 167, donde por primera vez en el Magisterio eclesial aparecen unidos, sin rodeos: catequesis y “camino de la belleza” (*via*

2 Se abrevia *EG*.

*pulchritudinis*)<sup>3</sup>. El término latino *via pulchritudinis* y su traducción ingresa así pacíficamente a la reflexión magisterial. La novedad de este pronunciamiento es grande para creerla simple reafirmación de lo que ya se ha dicho o propuesto anteriormente en catequesis.

El texto comienza así: “Es bueno que toda catequesis preste una especial atención al ‘camino de la belleza’” (EG 167). De este modo, se indica con claridad una opción a asumir desde toda educación religiosa. Nos preguntamos: ¿no han caminado unidas catequesis y *via pulchritudinis*? ¿Por qué consideramos novedosa esta invitación magisterial? El “camino de la belleza” es tan antiguo y tan nuevo, tan presente y tan olvidado, como lo evidenciaremos en la presente reflexión.

El Magisterio eclesial, asumiendo el término técnico *via pulchritudinis*, abre un nuevo horizonte a la educación religiosa, en una cultura que privilegia ante todo la imagen en la comunicación.

Luego de un largo camino de acercamiento al tema, impulsado inicialmente por el Pontificio Consejo de la Cultura (2006), presente también en diversas intervenciones de los pontífices postconciliares: Pablo VI (1964, 1965)<sup>4</sup>, Juan Pablo II (1999), Benedicto XVI (2009, 2011) y Francisco, pareciera que la valorización de la *via pulchritudinis* se ha instalado en la reflexión teológica y pastoral. Es hora de que también la catequesis eclesial asuma, en sus itinerarios, la presente reflexión del papa Francisco.

En el ámbito de la catequesis, el término belleza aparece solo una vez en el *Directorio Catequístico General* (1971, 122b), mientras que en el *Directorio General para la Catequesis* (1997)<sup>5</sup> no se encuentra

- 3 Joseph Ratzinger, en la introducción al *Compendio* del Catecismo de la Iglesia Católica, hizo referencia “al uso de imágenes en la catequesis” como tercera característica del subsidio de educación en la fe. Ya como Benedicto XVI, en el *motu proprio* para la aprobación y publicación del *Compendio*, hizo referencia a la cultura de la imagen y cómo la imagen sacra puede comunicar, mucho más que la misma palabra, la inagotable belleza de la fe.
- 4 Ver también el mensaje a los artistas en la clausura del Concilio Vaticano II, 8 de diciembre 1965.
- 5 Se abrevia *DGC*.

referencia alguna al concepto *via pulchritudinis* o “camino de la belleza”. También el diccionario de la Universidad Salesiana de Roma (1987) desconoce la voz belleza, camino de la belleza o *via pulchritudinis*. Para referirse al tema utilizan los términos arte, arte cristiano o arte sacro (Baldoni, 1987).

Ante el silencio del actual Directorio (1997), del diccionario de Catequética (Pedroza, V., *et al.* 2006) y pedagogía religiosa (Chico, 2006), cabe preguntarnos: ¿de dónde toma inspiración el Magisterio eclesial para indicar a la catequesis la bondad de atender al “camino de la belleza”?

El papa Francisco toma en consideración, casi literalmente, la *Propositio* 20 presentada por los padres sinodales que lleva el título “La nueva evangelización y el camino de la belleza” (Baldisseri, 2017). Esta sería la referencia inmediata que retoma la revalorización del arte cristiano desde los pronunciamientos del Concilio Vaticano II y del Magisterio posterior.

Auguramos que el nuevo Directorio para la Catequesis, en proyecto de publicación por parte del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización, asuma la valorización del “camino de la belleza” en la catequesis, subsanando así el silencio de los anteriores Directorios, que ha incidido negativamente en este diálogo necesario entre educación de la fe y expresiones artísticas de fe.

## 2. FUNDAMENTO BÍBLICO-TEOLÓGICO DEL “CAMINO DE LA BELLEZA”

Luego de haber considerado el ingreso del término *via pulchritudinis* en el Magisterio y su relación con la catequesis, pasamos ahora, a través de tres núcleos temáticos, a abordar la siguiente pregunta: ¿cuáles son los fundamentos del “camino de la belleza” al que toda catequesis debería prestar especial atención? A partir del pronunciamiento pontificio, hablaremos en primer lugar del fundamento cristológico, que reforzaremos con un breve *excursus* por algunos textos del Antiguo

Testamento. El segundo fundamento está relacionado con la valoración de las culturas y de las expresiones artísticas de verdadera belleza por parte del cristianismo. Para ello recorreremos brevemente algunos momentos de la historia del cristianismo y del Magisterio eclesial, valorizando algunos pronunciamientos del Magisterio latinoamericano expresados en las Conferencias generales del Episcopado.

### **2.1 La catequesis anuncia a Cristo verdad, bondad y belleza**

El fundamento cristológico de la opción “camino de la belleza”, en toda catequesis, es fontal en *EG* 167. El texto dice: “Anunciar a Cristo significa mostrar que creer en Él y seguirlo no es solo algo verdadero y justo, sino también bello, capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas”.

El retorno del destierro de la categoría belleza es evidente. Cuando releemos el *DGC* 85 (1997), nos sorprende la especial insistencia en una catequesis centrada en el conocimiento de la fe, en la dimensión moral de la educación religiosa y la ausencia de la categoría *pulchrum* (belleza), del mensaje a anunciar. La exhortación *EG* agrega una categoría olvidada en la catequesis. Seguir a Cristo es verdadero, bueno y bello. Esta acentuación es capaz de atraer, cautivar, emocionar, despertar a la admiración y al gozo profundo. Junto al intelecto y la voluntad, el pontífice agrega la fruición y deleite ante la belleza, capaz de atraer, suscitando en el interlocutor, sentimientos y emociones (Ramos, 2017).

La exhortación aborda siempre los clásicos trascendentales: verdad (*verum*), bondad (*bonum*) y belleza (*pulchrum*), unidos e interrelacionados<sup>6</sup>. Si la catequesis se propone educar en el seguimiento de Cristo, debe indicar que “... no es solo algo verdadero y justo, sino

6 Este matiz está presente en los pronunciamientos sobre arte sacro en Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI. También en varios mensajes del entonces obispo de Buenos Aires, escritos entre los años 2008 y 2011, dirigidos a su diócesis. Allí había reflexionado sobre esta trilogía en forma armónica, ordenada, simétrica y proporcional entre lo verdadero, bueno y bello.

también bello”. Nos preguntamos: ¿no hemos centrado la catequesis en la verdad y el bien, en lo doctrinal y moral, olvidando que la vida cristiana es también bella, resplandeciente y atrayente? Recuperando la estima por la verdad, la bondad y la belleza, podremos, nos dice el Papa, “llegar al corazón humano y hacer resplandecer en él la verdad y la bondad del Resucitado”.

Nos detendremos en el fundamento cristológico del “camino de la belleza”, pues la catequesis es ante todo cristocéntrica y trinitaria (DGC 99-100). Para ello espigaremos algunos textos de la Sagrada Escritura<sup>7</sup>, sabiendo que no agotaremos el tema en su totalidad.

La catequesis está invitada a prestar especial atención al “camino de la belleza” que nace, ante todo, de la contemplación (Von Balthasar, 2019). En el prólogo del evangelio de Juan encontramos: “*Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria...*” (Jn 1,14). Los evangelios y escritos neotestamentarios son la narración de fe de la comunidad que ha *visto y oído* la gloria de Dios, en la vida de Jesús de Nazaret.

El deseo de ver a Jesús se extiende entre quienes escucharon su mensaje y contemplaron sus obras. Nos bastan solamente dos ejemplos de personas que desearon ver a Jesús. Primeramente, el jefe de los publicanos, Zaqueo, quien “*quería ver a Jesús*” (Lc 19,3). En segundo lugar, Herodes, quien hacía tiempo (Mt 2, 8) buscaba ver a Jesús, y “*se alegra mucho*” (Lc 23,8) cuando consigue verlo con sus propios ojos. Además, son incontables los encuentros de Jesús con personas que estaban buscándolo; pensemos en Pedro, Andrés, Nicodemo, la mujer samaritana, la hemorroísa, María Magdalena y tantas otras.

Estos encuentros con el Hijo de Dios se dan mediados por la palabra (parábolas, imágenes) y están, a su vez, llenos de silencios, miradas, gestos en los que se expresa concretamente un encuentro plenamente humano (Boscione, 2017). No deberíamos desdeñar en la catequesis esta forma de encuentro que tiene en cuenta la palabra y

7 Se abrevian las citas de los libros sagrados según la Biblia de Jerusalén.

no olvida el lenguaje gestual, los signos, las imágenes, formas y colores (Boscione, 2016) que en la comunicación interpelan directamente al interlocutor.

Agregamos otro aspecto necesario de tener en cuenta en nuestra reflexión. La teología de la belleza (Evdokimov, 2017) ha centrado su reflexión en el relato de la Transfiguración. Por invitación de Jesús, los discípulos Pedro, Juan y Santiago suben a una montaña para orar (cf. Lc 9, 28-36; Mt 17, 1-9; Mc 8,34-9,1). Allí contemplan que “... *su rostro cambió de aspecto y sus vestiduras se volvieron de una blancura deslumbrante*” (Lc 9,29). Esta experiencia une a la belleza de su aspecto, la realidad del sufrimiento de su partida en la cruz (cf. Lc 9,31). El teólogo Ratzinger (2011) ha reflexionado sobre el Salmo 44, en el cual la Iglesia ve a Cristo como una imagen de la belleza (Capurro-Fasano, 2010), uniendo en sí hermosura y sufrimiento. La antifona del lunes de la segunda semana del salterio, en el tiempo de Cuaresma, reza: “*Eres el más bello de los hombres, en tus labios se derrama la gracia*” (v. 3). Refiriéndose siempre a Cristo, la Iglesia, en semana santa, reza el mismo Salmo a la luz de Isaías 53,2: “*No tenía apariencia ni presencia; le vimos y no tenía aspecto que pudiésemos estimar*”. Este modo de comprender la belleza desde Cristo, “*el más bello de los hombres*” y “*quien no tenía apariencia ni presencia*”, libera a la *via pulchritudinis* de un vano y vacío esteticismo que, lejos de ser una mediación de encuentro con Cristo, nos alejaría de su verdadero rostro. En continuidad con esta afirmación, el papa Francisco reafirma la belleza de Cristo, “*capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas*”. Uniendo así belleza y sufrimiento, nos recuerda que no se contraponen, sino que, por el contrario, se aquilatan recíprocamente.

En las llamadas “Yo palabras” del evangelista Juan, Jesús se presenta: “*Yo soy el buen pastor*” (Jn 10,11). Esta es la traducción que mayormente conocemos. El término hebreo *tób*, ha sido traducido al griego a través de tres registros lexicales: *kalòs* (bello), *agathòs* (bueno) y *chrèstòs* (útil). De aquí nacen tres caminos fundamentales de reflexión: estético, moral y práctico. Lamentamos que las traducciones de la



Biblia que llegan a Latinoamérica, en las cuales se basa toda catequesis, silencian mayormente el término belleza (*tób* en hebreo, traducido en la versión de los LXX por *kalòs*), adoptando la expresión ‘bueno’ en lugar de ‘bello’ (*kalón*). La pregunta surge espontánea: ¿puede la catequesis privilegiar la verdad y bondad del anuncio, olvidándose de su belleza?

Vayamos a otro texto del Nuevo Testamento; el himno de Filipenses 2, 6-11 contempla lo central del bello anuncio de Cristo resucitado: su encarnación, muerte en cruz, resurrección y regreso al Padre. Allí el himno canta: *“Se humilló a sí mismo, asumiendo la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres, asumió la forma humana”*. Por su encarnación, Cristo se hace semejante al hombre, por ello, perceptible, visible, dotado de caracteres plenamente humanos. La humanidad de Cristo permite a la Iglesia recurrir a las imágenes y al arte que representan a Cristo el Señor. Así, en la segunda carta a los Corintios 4,4.6, Pablo, reafirma el anuncio del *“glorioso evangelio de Cristo que es imagen (eikon) de Dios”*. Cristo es imagen, ícono de Dios, y en su rostro resplandece la gloria divina (Grilli, 2019).

También, en el famoso himno cristológico presente en la carta a los Colosenses, Pablo expresa: *“Él es la imagen (eikon) del Dios invisible”* (Col 1,15). Y nos preguntamos: ¿cómo puede ser imagen del que es invisible? El evangelista Juan nos da la respuesta; Jesús le dice a Felipe: *“Quien me ve a mí ve al Padre”* (Jn 14,9). La afirmación es clara: Cristo es imagen, realidad visible, perceptible, revelador de la belleza del Padre, de Dios invisible. Por ello, en el capítulo 2,9 de la carta a los Colosenses, Pablo reafirmará nuevamente, que *“es en Cristo donde habita corporalmente (somatikos) toda la plenitud de la divinidad”*.

Jesucristo es así *“el resplandor”* (Hb 1,3) de la gloria del Padre e *“impronta de su ser”*. Por ello san Juan dirá: *“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida, es lo que les anunciamos”* (1 Jn 1,1). ¡El anuncio

salvífico en la catequesis brota del haber visto y oído (cf. 1 Jn 1,3) la belleza de Cristo y su mensaje!

Por último, san Juan, en el Apocalipsis, nos invita: “*¡Miren! Él viene entre las nubes y todos lo verán*” (Ap 1,7). Todo el texto es revelación de “*lo que ahora vas a ver*” (Ap 1,11), porque se ha llevado a la escritura “*lo que has visto*” (Ap 1,19).

## 2.2 “*Dios vio que era tób*”

Detengámonos un momento en el adjetivo *tób*, presente en la Sagrada Escritura. La belleza del “*primogénito de toda la creación*” (Col 1,15), se hace belleza en la creación del cosmos y de las creaturas. Recorramos ahora algunos textos del Antiguo Testamento, descubriendo en ellos la belleza del Creador manifestada en su creación.

En la llamada narración sacerdotal del libro del Génesis, se repite la expresión *kí tób*, traducida principalmente como “muy bueno”. ¿No sería oportuno traducir “*Dios vio que (todo) era bello*”? Esta confesión de la bondad y belleza del Creador se repetirá siete veces (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) y resonará 741 veces más en todo el Antiguo Testamento.

El espectro semántico es muy amplio y *tób* puede ser comprendido como bueno, útil o bello. Brevemente nos detenemos en las connotaciones de bondad y belleza.

- a) El atributo de bueno viene referido primeramente a Dios (Sal 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 119,68; 135,3; 136,1; 145,9) y por ello el hombre será asociado, en cuanto creado a imagen y semejanza del Creador, a la bondad de quien lo ha llamado a la existencia (1 Sam 15,28; 1 Re 2,32; Miq 6,8; 7,4; Is 1,17; 2 Cr 21,13).
- b) La belleza de la creación alcanzará su realización sublime en la creación del hombre (Gn 1,31). Allí el superlativo *tób me'od* viene traducido “*y vio Dios que era muy bueno*”. ¿Por

qué no enriquecer las traducciones diciendo “*Y vio Dios que (el hombre) era muy bello*”?

La belleza del cuerpo humano viene narrada en muchas oportunidades con el adjetivo *tób*. Varios son los ejemplos que el lector podrá constatar: las hijas de los hombres (Gn 6,2), Rebeca (Gn 24,16), Sara (Gn 26,7), el pequeño Moisés (Es 2,2), la hermana menor de la mujer filisteo de Sansón (Jueces 15,2), David (1 Sam 16,12), Betsabé (2 Sam 11,2), Adonías (1 Re 1,6), la reina Vasti (Est 1,11), Ester (Est 2,2.3.7), los jóvenes hebreos elegidos por el rey de Babilonia (Dn 1,4.15). Queda mucho por hacer para leer la Palabra de Dios admirando la belleza del Creador, de las criaturas y de la creación.

El libro del Eclesiástico celebra la epifanía de Dios en la historia de la salvación; detengámonos en los capítulos 44 al 50. Anteriormente el narrador se detiene en la teofanía del cosmos (42,15-43,33) subdividida en forma tripartita (42,15-25; 43,1-26; 43,27-33). En esta composición lírica se entrecruzan dos movimientos: contemplación de la belleza de la creación y desarrollo de una teología de la misma creación. En la primera y tercera parte, Dios se presenta como Creador, a través de la eficacia de su palabra (42,15), de la epifanía de su gloria (42,16), su omnisciencia (42,18-21), su trascendencia suprema (43,28-29.31-32). La creación es creatura, es un cosmos ordenado que responde a un proyecto y un diseño que dan a conocer al autor. Ante esta arquitectura cósmica el ser humano solo podrá exclamar con estupor la grandeza de Dios creador, “*Él lo es todo*” (43,27). De aquí el asombro del narrador ante las maravillas del universo que desfilan ante sus ojos, irradiando tanta belleza.

En la parte central del cántico (43,1-26) encontramos el verdadero corazón de la narración lírica. El firmamento claro y luminoso irrumpe ante los ojos: el sol luminoso (43,1-5), evocando el Salmo 19,5-7; la luna (43,6-8), celebrada en su función cronológica, propia del calendario lunar; las estrellas (43,9-10), que cuidan en la noche; el arcoíris (43,11-12), trazado por la mano de Dios (Boschione, 2016), expresión de su gloria (cf. 50,7; Gn 9,13; Ez 1,28), y las maravillas de la naturaleza (nieve, rayos, truenos, nubes que vuelan como pájaros, granizo,

huracán, ciclones, vientos, montañas y desiertos (43,13-17), aguas congeladas e islas plantadas en el mar. Con todo, la contemplación, expresada líricamente, no agota la conciencia de la trascendencia de lo contemplado: *“ Toda obra supera la belleza de la otra: ¿quién puede saciarse de contemplar su gloria y esplendor?”* (42,25). Al contemplar la creación, el ser humano descubre un proyecto trascendente que permanece inmerso en el misterio de la sabiduría divina. De este gran proyecto, solo podemos ver *“ una chispa”* (42,22). La narración del Eclesiástico nos invita a contemplar las obras del Señor, pues *“... son todas bellas (...) no hay por qué decir ‘esto es peor que aquello’, porque a su tiempo todo será reconocido como bello”* (39,33-34).

Es importante rescatar el adjetivo *tôb*, ya que nos habla de la creación como don de Dios, ante la cual se requiere una educación que despierte a la admiración y contemplación que llena de estupor la vida humana. La contemplación suscita la alabanza y la acción de gracias, expresión propia de la belleza creada. Desde esta belleza contemplada, podremos llegar al Creador. Somos capaces, a partir de las cosas visibles, de *“conocer a Aquel que es”* (Sab 13,1).

Finalicemos así este breve *excursus* por la presencia de la belleza en los textos del Antiguo Testamento, entendiendo que reconocer el fundamento cristológico-trinitario de la belleza exige una fundamentación bíblica, ya que

*“después de haber hablado antiguamente a nuestros padres por medio de los profetas, en muchas ocasiones y de diversas maneras, ahora, en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo el mundo. Él es el resplandor de su gloria y la impronta de su ser”* (Heb 1,1-3).

La catequesis, por invitación del Magisterio, extraerá una linfa inagotable de la Palabra de Dios, que en Cristo se ha hecho camino de verdad, bondad y belleza para todos los seres humanos.

### 2.3 Expresiones de verdadera belleza

Luego del fundamento cristológico, *EG* se adentra en el plural de la belleza y dice “todas las expresiones de verdadera belleza pueden ser reconocidas como un sendero que ayuda a encontrarse con el Señor Jesús”. Esta afirmación es muy importante y está unida a los conceptos de cultura, culturas e inculturación, abordados en otros numerales de *EG* (cf. 115-118).

Volver a la dos veces milenaria historia de la Iglesia nos ayudará a responder la siguiente pregunta: ¿cómo la comunidad de fe, valorizando las expresiones artísticas de las culturas, no ha fomentado a su vez un relativismo estético? Peligro advertido explícitamente por el pronunciamiento pontificio. Así lo afirma el Papa: “*en estos dos milenios de cristianismo, innumerable cantidad de pueblos han recibido la gracia de la fe, la han hecho florecer en su vida cotidiana y la han transmitido según sus modelos culturales propios*” (*EG* 116).

Brevemente recorreremos algunos momentos de la historia del cristianismo y nos referiremos en concreto a las afirmaciones del Magisterio en los concilios: II de Nicea (787), Trento (1545-1563) y, recientemente, en el Vaticano II (1962-1965). Los dos milenios de reflexión eclesial, búsqueda de la belleza al servicio del anuncio de la fe, testimonian un diálogo intenso, no siempre vivido de forma pacífica.

Sabemos que el cristianismo de los primeros siglos encontró ya en las culturas diferentes expresiones simbólicas, artísticas y poéticas (cf. Hch 17,23.28). Los cristianos de los comienzos, la mayoría provenientes del judaísmo, enfrentaron el rechazo a las representaciones iconográficas de la divinidad (cf. Ries, 2006). Esta prohibición se lee en varios pasajes del Antiguo Testamento (cf. Dt 4,15-19; 5,8; Ex 20, 4-5; Lv 26,1) y también los escritos del Nuevo Testamento daban indicaciones concretas sobre el nuevo culto cristiano (cf. Jn 4, 23-24). Recordemos la afirmación del discurso de Esteban: “*El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres*” (Hch 7,49) o las mismas palabras de Pablo cuando afirma en Atenas: “*El Dios que hizo el mundo y todo lo que contiene, Él que es el Señor*

*del cielo y de la tierra, no habita en templos contruidos por hombres, ni lo sirven manos humanas*” (Hch 17,24-25).

Por los escritos de Marcos Minucio Félix (150-270) sabemos de la ausencia de signos externos en el culto cristiano de los orígenes (cf. *Octavio*, 32, 1-2). También Clemente de Alejandría (+ 211-216), desde un razonamiento filosófico, rechazará las representaciones de Dios (cf. *Stromata*, V., 5, 28).

Con el tiempo, sobre todo a partir del siglo III, conoceremos diversos testimonios del ingreso y aceptación de símbolos, imágenes y escenas de contenido cristiano en el interior de los lugares de culto. Nace así una nueva mentalidad con respecto al arte y al valor de las imágenes (Príncipe, 2008) en la instrucción catequística. Las expresiones artísticas presentes en las culturas comienzan a ser aceptadas en el imaginario cristiano. Así, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (cerca del 303), menciona una escultura que se decía representaba la imagen de Jesús curando a la mujer hemorroísa (Fischella, 2008).

De este modo, el cristiano utilizará las expresiones artísticas de las culturas para manifestar los contenidos del mensaje cristiano. Pues, por el misterio de la encarnación el cristiano querrá ver, escuchar y tocar el misterio creído, celebrado y contemplado en la Iglesia. En el decir del teólogo, “el cristianismo nace a la luz de la belleza” (Fischella, 2008).

Un gran aporte proviene de los santos teólogos, quienes con su reflexión han ayudado a la Iglesia a valorar siempre más este camino de belleza. El papa Francisco cita explícitamente a san Agustín (354-430). De su prolífica obra se detiene en una expresión “... *nosotros no amamos sino lo que es bello*” (cf. *De musica*, VI, XIII, 38: *PL* 32, 11-83-1184; *Confesiones*, VI, XIII, 20: *PL* 32, 701).

Un momento importante en la reflexión eclesial sobre la importancia o no del arte, y por ende de la belleza en el anuncio de la fe, lo constituye la así llamada “lucha iconoclasta” (726-843). En este momento se cuestiona teológicamente la aceptación del arte como instrumento de la contemplación de Dios. En este contexto

eclesial, se pronunciará el II Concilio de Nicea cuando, poniendo fin a esta controversia, afirma: el misterio de la encarnación de Dios posibilita ser representado, entendiendo “que el honor de la imagen se dirige al original y el que venera una imagen adora a la persona en ella representada” (Hünemann-Denzinger, 2000).

Más adelante, el Concilio de Trento, respondiendo a la reforma protestante, en la sesión XXV del 3 y 4 de diciembre de 1563 se pronunciará sobre “el uso legítimo de las sagradas imágenes” (Denzinger, 1984) en la Iglesia. El fundamento que esgrime el Magisterio es tomado “de los primitivos tiempos de la religión cristiana” y “de acuerdo con el sentir de los santos Padres y de los decretos de los sagrados Concilios” (ibíd.). Trento afirma explícitamente “... que deben tenerse y conservarse, señaladamente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y tributárseles el debido honor y veneración...” (Denzinger, 1986). Esta afirmación magisterial asume lo ya expresado por el Concilio de Nicea.

Además, el tridentino expresa que “... por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas u otras reproducciones, se instruye y confirma al pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de fe” (Denzinger, 1955). Las sagradas imágenes presentes en las iglesias estarán referidas a Cristo, “poniendo ante los ojos de los fieles los milagros que obra Dios por los Santos” (ibíd.). Por último, sentencia que las imágenes expuestas a la veneración de los fieles no podrán hacer referencia a un falso dogma (cf. Denzinger, 1955).

De esta manera, la Iglesia, evangelizando, seguirá sirviéndose de las expresiones culturales, ornamentando las iglesias y educando la fe del pueblo de Dios a través de imágenes y representaciones (Pfeiffer, 2002). Históricamente, las comunidades cristianas han reflejado la verdad, bondad y belleza de la fe en el arte paleocristiano, bizantino, prerrománico, románico, gótico, barroco y también en nuestra época contemporánea (cf. Cattaneo-Sartor, 2016). En el decir del Concilio Vaticano II, “*La Iglesia no consideró como propio ningún*

*estilo artístico, sino que aceptó los estilos de cada época según el carácter y las circunstancias de los pueblos...*” (SC, 123).

Nos adentramos así en los textos del Concilio Vaticano II y sus consideraciones sobre el arte sagrado. Este siempre deberá buscar la recta edificación de la piedad de los fieles. Primeramente, la Iglesia reconoce la importancia del arte (cf. GS 62d), comprende las nuevas formas artísticas y declara la aceptación en la Iglesia de aquellas expresiones que “elevan la mente a Dios”, citando a SC 123. La reflexión conciliar se refiere *in extenso* a la dignidad del arte sacro (SC, 122). Las bellas artes, el arte religioso y el arte sacro “están relacionados, por su naturaleza, con la infinita belleza divina, que se intenta expresar, de algún modo, en las obras humanas” (ibíd.). La “noble belleza” (*nobilem pulchritudinem*) que se busca evitará la desviación en una mera suntuosidad. Las imágenes sagradas se expondrán a la veneración de los fieles, guiadas por una moderación en el número de ellas. Por último, dirige algunos pensamientos a los artistas, recordándoles que el trabajo del artista guarda “una cierta imitación sagrada del Dios Creador” (SC, 128).

Los papas del siglo XX tendrán mensajes especiales dirigidos a los artistas, mensajes en que se evidencia una valoración del “camino de la belleza” en el anuncio de la fe.

#### **2.4 El “camino de la belleza” en el Magisterio Latinoamericano**

Volvamos a la afirmación de la exhortación del papa Francisco que dice “todas las expresiones de verdadera belleza pueden ser reconocidas como un sendero que ayuda a encontrarse con el Señor Jesús”. En otros numerales el papa Francisco reafirma que “... el cristianismo no tiene un único modo cultural...” (EG 116). La Iglesia tiene “la belleza de un rostro pluriforme”; este nunca será monocultural ni monocorde y por ello “... no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea...” (EG 117).

Veamos ahora, a lo largo del proceso de evangelización de nuestro continente latinoamericano, cómo, al expresar la fe cristiana, estos



pueblos no buscaron imitar las expresiones artísticas europeas para expresar el rostro bello de Cristo y de la fe cristiana (cf. *EG*, 119).

Este recorrido lo haremos desde la experiencia, reflexión y Magisterio de la Iglesia latinoamericana y caribeña, donde la fe en Dios se ha expresado en el arte, la música, la literatura, en las tradiciones religiosas que conforman la piedad popular y en la misma idiosincrasia de nuestros pueblos.

La evangelización del continente no ha desconocido el “camino de la belleza” (Durán, 1984, 1990, 2017). En la transmisión de la fe, los misioneros se han servido de innumerables signos y símbolos de las culturas originarias; así lo atestiguan diferentes subsidios catequísticos (Gil, 1993), utilizados entre los siglos XVI y XVIII. Se educó en la fe desde las expresiones culturales de belleza.

Así también, las históricas iglesias de nuestro continente atesoran en su interior los “caminos de la belleza”, espacio de diálogo, expresiones del crisol de razas, pueblos y culturas que conforman nuestro ser latinoamericano y caribeño. Existen estudios al respecto y nos queda aún mucho camino por recorrer para seguir valorizando nuestro patrimonio cultural y artístico. En nuestro acervo cultural y religioso, “aparece el alma de los pueblos latinoamericanos” (Benedicto XVI, 2007).

Pasemos a considerar los pronunciamientos de cuatro de las cinco conferencias generales del Episcopado Latinoamericano celebradas hasta nuestros días, deteniéndonos especialmente en la consideración del tema que nos ocupa, el “camino de la belleza” y la catequesis. Si bien dichos documentos fundan su reflexión en las expresiones “arte”, “creadores en el arte”, “artistas”, “dimensión estética”, no podemos dejar de sorprendernos con las señeras afirmaciones del documento de Aparecida (2007). Cuatro de las conferencias han estado marcadas por la presencia de los papas y sus discursos han orientado la reflexión de los obispos. Los cuatro pontífices postconciliares han tenido siempre una especial atención al arte cristiano, a la belleza, y han dirigido un mensaje especial hacia los artífices de belleza, “quienes con apasionada dedicación buscan nuevas ‘epifanías de la belleza’”.

Comencemos por la II Conferencia (Medellín, 1968). En sus recomendaciones a la pastoral de elites, se dirige a los artistas “como intérpretes naturales de las angustias y esperanzas y generadores de valores autóctonos que configuran la imagen nacional” de un pueblo (7, III, 17a). Buscando la autonomía cultural, exhorta a la Iglesia latinoamericana a promover un diálogo “... ajeno a toda preocupación moralizante o confesional, en actitud de profundo respeto a la libertad creadora...” (7, III, 17b). Por último, recomienda a la Iglesia latinoamericana “... dar, en su ámbito propio, el debido lugar a los artistas (...), requiriendo su concurso para la expresión estética de la palabra litúrgica, de la música sacra y de los lugares de culto” (7, III, 17c). También, la misma conferencia, cuando considera la liturgia, pide “un servicio de asesoramiento técnico para la conservación del patrimonio artístico como para la promoción de nuevas formas artísticas” (9, III, 11d).

La III Conferencia (Puebla de los Ángeles, 1979) pide “respetar el patrimonio artístico religioso” y fomentar a su vez la creación artística (cf. 948). Dirige una palabra “a los creadores en el arte, para que intuyan los rumbos del hombre, presientan e interpreten sus crisis, abran la dimensión estética de la vida humana...” (1242).

Posteriormente, la IV Conferencia (Santo Domingo, 1992) se refiere al “arte mestizo” (18) y denuncia la “escasa presencia de la Iglesia en el campo de las expresiones dominantes del arte...” (253).

Por último, la V Conferencia (Aparecida, 2007) es la que más ha profundizado en el tema del arte y la belleza en nuestro continente. Al abordar el fenómeno de la globalización, los obispos hacen referencia a los cambios propiciados por la ciencia y la tecnología (cf. 34) que impactan también en “las artes” (35), olvidada por los nuevos lenguajes del dominio técnico. Llama a los fieles laicos, protagonistas de la actividad misionera de la Iglesia, en cuanto discípulos y misioneros, a hacer presente el evangelio en “las artes” (cf. 174, 210, 283) y valora el “arte cristiano” (cf. 480).

En el documento de Aparecida se unen dos maestros sensibles al tema de la belleza: el discurso inaugural de Benedicto XVI y la pluma del arzobispo de Buenos Aires, el entonces cardenal Jorge

Mario Bergoglio. Este último, fiel a su pensamiento, en cuanto relator general de la conferencia, presenta los tres trascendentales en unidad y armonía: “Dios no es solo la suma Verdad, Él es también la suma Bondad y la suprema Belleza” (496). Aparecida reconoce que la sociedad tendrá siempre necesidad de artistas.

Por último, recuerda a las Iglesias de América Latina y el Caribe sobre la necesidad de “... crear oportunidades para la utilización del arte en la catequesis de niños, adolescentes y adultos” (499). Este aporte formulado en 2007, voz eclesial de nuestro continente, lo vemos presente en *EG 167* que estamos profundizando.

Finalizando, hacemos referencia al documento *La alegría de iniciar discípulos misioneros en el cambio de época* (Celam, 2015). Aquí se incorpora la reflexión latinoamericana en lo que refiere a catequesis y “camino de la belleza”. Al proponer *Nuevos horizontes para la catequesis*, algunos pastoralistas y catequetas proponen que el catequista “conecte siempre las verdades con la belleza del amor salvífico de Dios” (Celam, 2013). Un incipiente atisbo del valor de incorporar la belleza en la educación de la fe.

### 3. LA VIA PULCHRITUDINIS INSERTA EN LA TRANSMISIÓN DE LA FE

Después que *EG* fundamenta el “camino de la belleza” en Cristo, opción que debería ser asumida por toda catequesis, hace referencia a tres acciones concretas que requiere emprender cada Iglesia particular. Primeramente, habla de la necesidad de “... alentar el uso de las artes (...) en continuidad con la riqueza del pasado”. En segundo lugar, invita “... a transmitir la fe en un nuevo ‘lenguaje parabólico’, desde la vastedad de las múltiples expresiones actuales”. Por último, exhorta a las comunidades a “... atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra...”.

Comentaremos estos tres aterrizajes concretos del “camino de la belleza” en la catequesis de cada Iglesia particular.

### 3.1 La Iglesia particular aliente el uso de las artes

A la luz de lo presentado, la catequesis está invitada a integrar en sus itinerarios los trascendentales *pulchrum, verum y bonum* al servicio de la transmisión de la fe. Así se expresa el Papa: "... se vuelve necesario que la formación en la *via pulchritudinis* esté inserta en la transmisión de la fe". Y agrega que "es deseable que cada Iglesia particular aliente el uso de las artes en su tarea evangelizadora, en continuidad con la riqueza del pasado...". Nos detendremos en esta primera acentuación que hace referencia a la riqueza artística del pasado.

Nuestra reflexión se ha detenido en la valoración de las expresiones de belleza promovidas por el Magisterio. Ahora, toda acción evangelizadora y pastoral (Spidlík-Rupnik, 2018), en la Iglesia, especialmente la catequética (Marin, 2013)<sup>8</sup> y la catequesis, están llamadas a asumir el "camino de la belleza".

Nos preguntamos: ¿cómo formar en la *via pulchritudinis* durante el proceso de transmisión de la fe? La educación de la fe no puede desconocer el aporte de la pedagogía, pues sabemos que educar a la persona supone también educarla en la dimensión estética (Hoyuelos, 2013 y Porro, 2018).

Compartiremos ahora algunas iniciativas que están en sintonía con la petición del papa Francisco, deteniéndonos en "la riqueza del pasado".

Es importante reconocer el patrimonio cultural y religioso que custodian nuestras iglesias en Latinoamérica y el Caribe. Ellas no son un museo, antes bien, constituyen el testimonio artístico de fe que se materializa en expresiones culturales presentes en nuestros templos. Saber gustar, leer e integrar, en nuestros itinerarios catequísticos, las expresiones artísticas esculpidas en nuestras iglesias y santuarios es un anuncio explícito de la fe, vivida, celebrada, anunciada y testimoniada, por la Iglesia. Pensamos en los santuarios marianos de

8 Por otra parte, llama la atención el silencio del tema de la belleza en los manuales de catequética que se utilizan en las Facultades de Latinoamérica y el Caribe.

nuestro continente (Galli, 2018). Desde nuestro país, la Comisión de Cultura de la Conferencia Episcopal presentó un importante material que investiga la historia, arquitectura y arte sacro de las Iglesias del Uruguay (Comisión de Cultura de la Conferencia Episcopal del Uruguay, 2019). Es un desafío concreto lanzado a la catequesis, asumir el camino de la belleza de nuestras culturas en la educación de la fe (Gutiérrez, 2005).

### **3.2 Transmitir la fe en un nuevo “lenguaje parabólico”**

La segunda acentuación que importa sea asumida por cada Iglesia particular hace referencia al uso de las artes en la tarea evangelizadora en continuidad con la “... vastedad de múltiples expresiones actuales, en orden a transmitir la fe en un nuevo ‘lenguaje parabólico’”.

El “camino de la belleza” es una opción que refiere al futuro de la transmisión de la fe, en una cultura donde se privilegia la belleza, no dissociada de la verdad y el bien. El desafío es llegar al ser humano contemporáneo con un nuevo “lenguaje parabólico” (Pastro, 2002). ¿No fue este el lenguaje de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios? El evangelista Mateo así lo testimonia (cf. Mt 13,34). De esta manera, el Papa vuelve una vez más al fundamento cristológico de todo camino de belleza.

Es el momento de preguntarnos: ¿cómo valorizamos las expresiones artísticas de nuestras culturas, expresadas en las obras de nuestros artistas? Solamente podremos hablar de lo que conocemos. En nuestro país, varios artistas buscan denodadamente un nuevo lenguaje parabólico.

La señal de amor a la belleza dejada por la obra de Mons. Alberto Sanguinetti (1997), en su pasaje por las iglesias de Montevideo y hoy en la Catedral de Canelones, es una muestra concreta de verdaderos itinerarios iconográficos que anuncian el evangelio desde nuestras iglesias.

También la obra del Pbro. Dr. Ricardo Ramos, que no solo ha esculpido imágenes de fe en varias iglesias de nuestro país (Santuario

Nacional del Sagrado Corazón<sup>9</sup>, catedrales de Salto [Ramos, 2010] y Tacuarembó<sup>10</sup>), sino que, en lo que a catequesis refiere, durante varios años (2013 al 2018), a través de su obra artística, hizo resonar la Palabra de Dios el domingo en que se celebraba el Día Nacional de la Catequesis<sup>11</sup>.

Una segunda experiencia que rescatamos es la celebración de los 25 años de “Uruguay le canta a la Virgen de los Treinta y Tres”<sup>12</sup>, cita obligada de artistas que rinden homenaje a la Patrona del Uruguay, espacio de diálogo entre fe y cultura, anuncio explícito del Evangelio.

Por último, se han multiplicado los espacios de reflexión y contemplación artística de nuestras iglesias, cultivándose momentos de verdadero diálogo filosófico, teológico y estético en torno al arte sacro<sup>13</sup>.

### **3.3 Hay que atreverse a encontrar nuevos signos y símbolos**

El documento del papa Francisco no solo hace referencia al pasado y presente de la *via pulchritudinis*, sino que mira hacia el futuro exhortándonos con estas palabras: “Hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales, e incluso aquellos modos no convencionales de belleza, que pueden ser poco significativos

9 Véase la tercera imagen de Jesús en cruz, junto a María y el discípulo amado (cf. Jn 19, 25-27). <https://icm.org.uy/centenario-del-santuario-nacional-del-sagrado-corazon-de-jesus/> (consultado el 12 de enero 2020)

10 <http://iglesiaticatolica.org.uy/la-catedral-de-tacuarembu-luce-ya-a-cristo-glorioso-en-su-abside/> (consultado el 13 de enero 2020)

11 Cf. <http://iglesiaticatolica.org.uy/departamento-de-catequesis/> (consultado el 16 de enero 2020)

12 <https://umbrales.edu.uy/2019/11/08/uruguay-le-canta-a-la-virgen-de-los-treinta-y-tres/> (consultado el 19 de enero 2020)

13 <http://iglesiaticatolica.org.uy/20-foro-dios-pensamiento-cultura-artistas-criticos-filosofos-y-teologos-debatiran-sobre-dios-y-el-arte-en-uruguay/> (consultado el 20 de enero 2020)

para los evangelizadores, pero que se han vuelto particularmente atractivos para otros”.

Permanece aún una cierta desconfianza hacia algunas expresiones del arte contemporáneo (Oliveras, 2019). El futuro indicado por el Magisterio pasa por atreverse a encontrar “una nueva carne para la transmisión de la Palabra”, pues sabemos que la Palabra “no está encadenada” (2 Tim 2,9), sigue proclamándose en la belleza de la liturgia, del arte, del testimonio de santidad de los cristianos y está llamada a ser proclamada desde “... diversas formas de belleza”. Ya no hablamos de un solo “camino de belleza” proveniente de un solo contexto cultural y sí de “formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales”. Si, como hemos visto, es difícil integrar las expresiones de arte sacro en nuestros itinerarios catequísticos, ¿cuánto más difícil será asumir “modos no convencionales de belleza”?

El futuro se escribirá guiados por el Magisterio que invita a pensar en lenguajes no convencionales “... que se han vuelto particularmente atractivos para otros”. La Iglesia particular y toda catequesis se dejarán interpelar por estas afirmaciones que anuncian desafíos importantes en la transmisión y educación de la fe.

## CONCLUSIÓN

El “camino de la belleza” en la catequesis, propuesto por el Magisterio eclesial, se centra en Cristo, el Hijo enviado del Padre, lleno del Espíritu de Dios (Mt 3,16-17). Presentar la *via pulchritudinis* unida a la catequesis significa poner a Cristo en el centro de todo anuncio de salvación, que será siempre verdadero, bueno y bello.

La catequesis, en cuanto servidora de la Palabra, partirá del Nuevo Testamento; en cuanto catequesis cristológica-trinitaria, releerá a la luz de Cristo los textos del Antiguo Testamento. El camino de belleza en la catequesis hablará del Creador y de las creaturas, especialmente de los seres creados “a imagen y semejanza” de Dios (cf. Gn 1,27).

En los dos mil años de testimonio de fe, la Iglesia se ha servido de las expresiones artísticas bellas para educar y transmitir lo que ella es (Rupnik, 2015), cree, celebra, vive y testimonia. El Magisterio, en varios concilios, lejos de limitar el uso de las artes e imágenes en el anuncio de la fe, ha alentado siempre a servirse de estas expresiones de belleza para comunicar el mensaje del pastor “bueno y bello” (cf. Jn 10, 11.14).

La exhortación *EG* del papa Francisco constituye un punto de llegada en la reflexión eclesial y abre, a su vez, un camino concreto de una siempre mayor valoración de las expresiones de belleza del pasado, presente y futuro.

La teología pastoral y la catequética están llamadas a abandonar el destierro forzado de la *via pulchritudinis* en la acción pastoral y en la catequesis de la Iglesia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balboni, D. (1987). *Arte cristiana*. En Istituto di Catechetica Università Pontificia Salesiana, *Dizionario di Catechetica* (pp.50-51). Leumann: Elledici.
- Belgrano, M. (2016). Itinerario del alma hacia Dios por medio de la belleza desde las Confesiones de san Agustín. *Sapientia* 72 (239), 165-179.
- Benazzi, N. (2003). *Arte e teologia. dire e fare la bellezza nella Chiesa. Un'antologia su estetica, architettura, arti figurative, musica e arredo sacro*. Bologna: EDB.
- Benedicto XVI. (2007). *Discurso en la Sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (Aparecida, 13 mayo). Disponible en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html)



- Encuentro con los artistas, Capilla Sixtina. 21 de noviembre de 2009.
- Arte y oración, Audiencia Castelgandolfo. 31 de agosto de 2011.
- Boespflug, F.-Fogliadini, E. (2018). *Volti del mistero. Il conflitto delle immagini tra Oriente e Occidente*. Bologna: EDB.
- Boschione, F. (2016). *L'arcobaleno di Dio. Simbolismo dei colori nella Bibbia*. Milano: Ancora.
- (2017). *I gesti di Gesù. La comunicazione non verbale nei Vangeli*. Milano: Ancora.
- Canals, S. (2012). *Via pulchritudinis: respuesta de la Iglesia a la crisis contemporánea, Cuestiones Teológicas 39(92), 345-369*.
- Capurro, R.-Fasano, E. (2010). *La bellezza del Crocifisso*. Milano: Ancora.
- Cassingena-Trévedy, F. (2003), *La bellezza della liturgia*. Magnano: Qiqajon.
- Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*. (2005). (3ª ed.). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, San Paolo.
- Cattaneo, G.-Sartor, P. (2016). *La bellezza della fede. Arte cristiana ieri e oggi*. Milano: Centro Ambrosiano.
- Chico, P. (2006). *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*. Lima: Bruño.
- Comisión de Cultura de la Conferencia Episcopal del Uruguay (2019). *Iglesias del Uruguay, historia, arquitectura y arte sacro*. Montevideo: Diario El País.
- Concilio Vaticano II (2014). *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Nueva edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos.

- Congregación para el Clero (1997). *Directorio General para la Catequesis*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, Departamento de Misión y Espiritualidad (2015). *La alegría de iniciar discípulos misioneros en el cambio de época. Nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y el Caribe*. San José, Uruguay: La Canasta.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2014). *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Celam.
- Denzinger, E. (1955). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Díaz, B. (2007). La belleza, umbral del misterio. *Humanidades* 7(1), 141-155.
- Durán, J. (1984). *Monumenta catechetica Hispanoamericana* (vol. 1). Buenos Aires: Ediciones Universidad Católica Argentina.
- (1990). *Monumenta catechetica Hispanoamericana* (vol. 2). Buenos Aires: Ediciones Universidad Católica Argentina.
- (2017). *Monumenta catechetica Hispanoamericana* (vol. 3), Buenos Aires: Ágape libros.
- Evdokimov, P. (2017). *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*. Milano: San Paolo.
- Fisichella, R. (2008). Dio all'origine della bellezza. L'arte come manifestazione del divino. *Communio* (217), 8-13.
- Francisco (2014). *La belleza educerà il mondo*. Bologna: EMI.
- (2013). *Evangelii gaudium. La alegría del Evangelio (EG)*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Galli, C. (2018). *La mariología del papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*. Buenos Aires: Ágape.

- Gil, F. (1993). *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (+1548)*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Católica Argentina.
- Grilli, M. (2019). *Il volto: epifania e mistero*. Magnano: Qiqajon.
- Gutiérrez, R. (2005). *Arte latinoamericano. Otras historias de la Historia*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Hoyuelos, A. (2013). *La estética en el pensamiento y obra pedagógica de Loris Malaguzzi*. España: Octaedro.
- Hünemann, P. Denzinger, H. (2000), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Editorial Herder.
- Iacobone, P.–Guerriero, E. (2009). *La nobile forma. Chiesa e artisti sulla via della bellezza*. Milano: San Paolo.
- Istituto di Catechetica Università Pontificia Salesiana (1987). *Dizionario di Catechetica*, Leumann: Elledici.
- Juan Pablo II. *Lettera agli artisti*. 4 de abril de 1999.
- Magnani, F.-D'Adamo, V. (2016). *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangeliza con la bellezza della liturgia*. Roma: Rubbettino.
- Marin, D. (2013). *Vie del bello in catechesi. Estetica ed educazione alla fede*. Torino: Elledici.
- Oliveras, E. (2019). *La cuestión del arte en el siglo XXI. Nuevas perspectivas teóricas*. Buenos Aires: Paidós.
- Pablo VI. Homilía en la Misa de los artistas. Capilla Sixtina. 7 de mayo de 1964.
- Mensaje a los artistas en la clausura del Concilio Vaticano II. 8 de diciembre de 1965.
- Papa, R. (2016). *Papa Francesco e la missione dell'arte. Il coraggio di trovare nuova carne per la trasmissione della Parola*. Siena: Cantagalli.
- Pastro, C. (2002). *Parábolas*. São Paulo: Paulinas.

- Pedrosa, V., Navarro, M., Lázaro, R., Sastre, J. (2006). *Nuevo Diccionario de Catequética*. Madrid: Paulinas.
- Pfeiffer, H. (2002). *Biblia pauperum*. En Manlio Sodi e Achille Triacca (a cura di), *Dizionario di omiletica* (pp. 197-200). Torino-Bergamo, Elledici, Velar.
- Piccolomini, R. (2012). *Sant'Agostino. La bellezza*, Roma: Città Nuova.
- Pontificio Consejo para la Cultura (2006). *El camino de la belleza. Una vía privilegiada de evangelización y diálogo. Asamblea Plenaria de los Obispos, ciudad del Vaticano, 27-28 de marzo de 2006*. Buenos Aires: Ágape.
- Porcile, M. (1988). *El derecho a la belleza en América Latina*. En M. C. Bingemer[et al.], *El rostro femenino de la teología*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- (1991). *El Dios de la belleza. Una contribución a la nueva evangelización*. Montevideo: s.e.
- Porro, S. (2018). *Educare alla bellezza*. Torino: Elledici.
- Principe, P. (2000). *La fe per immagin*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Przemyslaw, S. (2016). *Il richiamo della bellezza. Pensieri ispirati all'eredità di San Giovanni Paolo II*. Siena: Cantagalli.
- Ramos, R. (2010). *Via crucis. El camino de Jesús y nuestros caminos*. Iglesia Catedral de San Juan Bautista, Salto, Uruguay: s.e.
- (2017). *Iniciación a la comunión vital con Cristo: la acción litúrgica e impacto afectivo*. En E. García Ahumada, *Aporte catequético del III Congreso Internacional del Catecumenado. La iniciación cristiana en el cambio de época* (pp. 98-100) Santiago, Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Ratzinger, J. (2011). *La belleza. La Iglesia*. Madrid: Encuentro.

- Ries, J. (2006). *El senso del sacro nelle culture e nelle religioni*. Milano: Jaca Book.
- Rupnik, M. (2015). *L'autoritratto della Chiesa. Arte, bellezza e spiritualità*. Bologna: EDB.
- Sacra Congregatio pro Cleris (1971). *Directorium Catechisticum Generale*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Sánchez, J. (1988). *Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI*. En Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI) (pp. 589-648). La Rábida, 21-26 septiembre 1987. Madrid: Deimos.
- Sanguinetti, A. (1997). Teología de la imagen: El ícono de Cristo Pantocrator. En *Amor, verdad y gratuidad. Reflexiones teológicas* (pp. 319-344). Buenos Aires: Paulinas.
- Santoro, F. (2006). A Via pulchritudinis e a Nova Evangelização na América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira* 66 (261), 64-88.
- Spidlík, T.- Rupnik, M. (2018). *Teologia pastorale, a partire dalla bellezza*. Roma: Lipa.
- Trudu, F. (2007). *Celebrare la bellezza. Testi ufficiali del dialogo tra Chiesa e arte*. Padova: Mesaggero Padova. Franco.
- Von Balthasar, H. (2019). *Venite e vedrete. Meditazioni sulla vita di Gesù*. Roma: LAS.

Fecha de recepción: 22 de enero de 2020

Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2020



## PROCESO PARA UNA RENOVACIÓN DE LA FORMACIÓN DE LAICOS<sup>1</sup> EN LA ARQUIDIÓCESIS DE SANTIAGO

### *PROCESS FOR A RENEWAL OF THE FORMATION OF LAITY IN THE ARCHDIOCESE OF SANTIAGO*

Boris Carreño Droguett<sup>2</sup>

Yeri Contreras Henríquez<sup>3</sup>

Pascale Larré Vargas<sup>4</sup>

Instituto Pastoral Apóstol Santiago (INPAS), Santiago, Chile

#### RESUMEN

Desde la creación del Plan de Formación de Laicos de la Arquidiócesis de Santiago (2001) se han implementado diversos procesos formativos bajo las directrices de su documento. Dichos lineamientos han requerido ser revisados y renovados en vistas de los cambios culturales, sociales y eclesiales que exigen nuevas condiciones formativas. Este artículo presenta los principales hallazgos de los procesos de consulta y reflexión liderados por el INPAS, asumiendo los desafíos de buscar una nueva

#### ABSTRACT

Since the creation of the Lay Formation Plan for the Archdiocese of Santiago (2001), several formative processes have been implemented under the guidelines of its document. These guidelines have required to be reviewed and renewed considering the cultural, social and ecclesial changes that new formative conditions demand. This article presents the main findings of the consultation and reflection processes led by INPAS, taking on the challenges of seeking a new proposal of formation for the

1 En este artículo se usan de manera inclusiva términos como *los laicos* y otros que se refieren a varones y mujeres. De acuerdo con la norma RAE, el “uso genérico del masculino se basa en su condición de término no marcado en la oposición masculino/femenino” ([www.rae.es](http://www.rae.es)); por ello, se emplea el masculino para aludir a ambos sexos sin distinción ni superioridad.

2 [carreno.droguett@gmail.com](mailto:carreno.droguett@gmail.com)

3 [ycontreras@iglesia.cl](mailto:ycontreras@iglesia.cl)

4 [plarre@inpas.cl](mailto:plarre@inpas.cl)

propuesta formativa para los laicos. El procedimiento se llevó a cabo mediante encuestas que caracterizan sociológicamente al laicado y los impactos de la formación cristiana en su vida, junto con grupos focales y entrevistas grupales que entregan ideas clave para los fundamentos de una nueva propuesta. A partir de ello, se evidencia la importancia de entregar procesos que consideren la integralidad de la persona, desarrollen el discernimiento cristiano y colaboren en la síntesis entre fe y vida.

#### **PALABRAS CLAVE**

Formación, laicado, discernimiento, evangelización, desarrollo integral.

laity. The procedure was carried out through surveys that characterize sociologically the laity and show the impacts of Christian formation on their lives, together with focus groups and group interviews that provide key ideas for the foundations of a new proposal. From this basis, we highlight the importance of delivering processes that consider the integrity of the person, contribute to the development of Christian discernment and collaborate in the synthesis of faith and life.

#### **KEY WORDS**

Formation, laity, discernment, evangelism, integral development.



## INTRODUCCIÓN

A partir de julio de 2019, el Instituto Pastoral Apóstol Santiago (INPAS)<sup>5</sup> ha liderado un proceso de reflexión y discernimiento para la renovación de la formación de laicos en la Arquidiócesis de Santiago. Esta necesidad de renovación surgió como respuesta a tres elementos fundamentales:

- un plan formativo que data del año 2001 y que, aun cuando respondió coherentemente a su época y contexto, se percibe desvinculado de la realidad de las mujeres y los varones laicos de hoy tanto respecto de la vivencia encarnada de la experiencia creyente, como de los procesos que la favorecen.
- una profunda crisis ante la develación de una cultura del abuso dentro de la Iglesia que remeció tanto a católicos como a la sociedad chilena en general, y que demanda un laicado maduro y consciente del lugar que tiene en esta realidad eclesial (Francisco, 2018b).
- cambios sociales y culturales vertiginosos que desafían a la pastoral en múltiples ámbitos, especialmente en el desarrollo de habilidades que permitan responder evangélicamente a la actualidad.

El presente artículo pretende entregar una mirada global del proceso que el INPAS, a nombre de la Iglesia de Santiago, ha realizado durante los últimos meses para renovar la propuesta formativa que esta Arquidiócesis ofrece al laicado, esperando ser un aporte real a la comprensión de la formación laical y los desafíos permanentes que esta supone para quienes la acompañan y son sus responsables. Esta es una primera socialización del proceso en curso, donde se precisarán los elementos que han caracterizado las etapas iniciales de la renovación y sus principales hallazgos, que durante los meses

5 INPAS de ahora en adelante.

venideros permitirán el diseño de una nueva propuesta formativa para el laicado de Santiago de Chile.

Este proceso de renovación se estructura en tres etapas sucesivas que favorecen la participación de los interlocutores de la formación (laicos) como también de los agentes responsables de la animación formativa en Santiago. Estas etapas son:

- I. Reconocimiento
- II. Discernimiento, diseño y revisión
- III. Socialización y formación

Este artículo presenta en profundidad el proceso ejecutado durante la primera etapa y parte de la segunda.

En la primera etapa, denominada *Reconocimiento*, se pretende identificar la rica tradición formativa de esta Iglesia arquidiocesana, a partir del planteamiento de tres finalidades:

1. recoger y sistematizar experiencias formativas fecundas en diversos ambientes eclesiales y extraeclesiales.
2. reconocer y valorar los elementos fundamentales del Plan de Formación de Laicos<sup>6</sup>, relevando su pertinencia y adaptabilidad ante el contexto religioso, eclesial, social y cultural actual.
3. investigar bibliográfica e interdisciplinariamente respecto de los fundamentos de la formación de jóvenes y adultos, desde experiencias nacionales e internacionales.

En la segunda etapa, denominada *Discernimiento, diseño y revisión* y llevada a cabo desde octubre de 2019 hasta la fecha, se pretende desarrollar el discernimiento de los criterios comunes y elementos fundamentales para la elaboración de un nuevo itinerario y su marco orientador, además del diseño de la propuesta formativa.

6 PFL de ahora en adelante.

En este texto se espera que puedan distinguirse los principales hallazgos de la primera etapa del proceso de renovación que hacen posible reconocer la valiosa experiencia formativa del laicado en Santiago y, con ello, discernir los criterios basales que posibiliten perfilar la formación laical y, en los meses venideros, diseñar una propuesta que sea coherente con la realidad de las mujeres y varones laicos de hoy.

## I. RECOGIENDO LA EXPERIENCIA FORMATIVA

### **La formación en la Arquidiócesis de Santiago**

El IX Sínodo de Santiago, celebrado en julio de 1997, recogió el discernimiento comunitario realizado durante tres años en toda la Arquidiócesis, a fin de profundizar en la misión y servicio de la Iglesia. En este discernimiento, un tema central fue la reflexión sobre el laicado y la corresponsabilidad de todos los bautizados en la vida y misión de la Iglesia, que desafió a asumir la formación laical con renovado interés: "... hace falta formación integral de los fieles laicos que los capacite para el diálogo con el mundo" (Arzobispado de Santiago, 1997, n.º 252). Además, se indicaba, esta formación debe "preparar a los laicos a ser corresponsables en todo el quehacer de la Iglesia, dándoles una formación adecuada para responder a las inquietudes de las personas, con nuevo ardor, nuevos métodos y contenidos en el marco de una Iglesia misionera en el mundo" (Arzobispado de Santiago, 1997, n.º 289).

Así, a partir de 2001, la Arquidiócesis cuenta con un PFL cuyo objetivo general es:

Ofrecer a los laicos y laicas de la Arquidiócesis de Santiago procesos formativos de carácter integral y sistemático que les ayuden a vivir en mayor plenitud su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo, respetando y asumiendo sus diferentes necesidades, dentro de la común vocación a la santidad (Arzobispado de Santiago. Vicaría General de Pastoral, 2001, p. 39).

A su vez, se creó el INPAS, que recibió el encargo de velar por la formación del laicado en Santiago desde las orientaciones del PFL.

Durante todo este tiempo, el PFL ha promovido que la formación del laicado sea integral (Instituto Pastoral Apóstol Santiago, 2012) favoreciendo procesos de aprendizaje significativos que respondan a la realidad social, cultural y religiosa de Santiago. Ha sido un gran avance para que los laicos conozcan y profundicen en los contenidos fundamentales de la fe y desarrollen las competencias necesarias para la praxis pastoral.

Pero el discernimiento permanente de los procesos formativos y la continua mirada a los signos de los tiempos que requiere el país hacen necesario actualizar la propuesta para la formación del laicado en la ciudad de Santiago de Chile, de manera que dialogue con las nuevas exigencias sociales y culturales, y que, principalmente, promueva la vivencia personal y comunitaria del encuentro con Cristo, culmen de la existencia humana.

### **Una formación para el laicado de hoy**

Las vertiginosas transformaciones sociales, culturales y religiosas son un desafío ineludible para la formación del laicado. Una formación acorde a estas necesidades requiere de una propuesta que sitúe al laico como un agente atento a estos cambios, conforme a una formación que involucre el desarrollo del ser humano de manera plena, integral y articulada, favoreciendo el despliegue de todo su potencial.

El laicado exige una formación que no apunte solamente al desarrollo de habilidades asociadas a sus servicios pastorales, sino una formación que promueva al ser humano en todas las dimensiones de su vida, a imagen de Jesucristo y respondiendo a su misión en la construcción del Reino de Dios.

El PFL cimentó en Santiago el camino formativo del laicado, favoreciendo una “mirada integral de la formación humana y de fe” (Instituto Pastoral Apóstol Santiago, 2012, p. 22) teniendo como horizonte la formación de discípulos misioneros:

Aquí está el reto fundamental que afrontamos: mostrar la capacidad de la Iglesia para promover y formar discípulos y misioneros que respondan a la vocación recibida y comuniquen por doquier, por desborde de gratitud y alegría, el don del encuentro con Jesucristo (CELAM, 2008, n.º 14).

Para alcanzar este horizonte se perfila un proceso que se configure desde la vivencia eclesial, en espíritu de comunión y diálogo fraterno con la realidad. Para ello, se necesita una formación que considere todas las dimensiones humanas y que entre en diálogo con las realidades que viven los laicos de hoy: interculturalidad; diferentes configuraciones de familia; mayor individualismo; grandes desafíos sociales y, por ende, económicos y políticos; la crisis de los abusos en la Iglesia; la lucha por la equidad de género; la baja confianza en las instituciones, incluyendo la Iglesia católica; mayores niveles educacionales y nuevos modelos educativos; procesos acelerados de transformación social y cultural.

El diálogo con estos elementos que componen la realidad tiene una influencia directa en la autocomprensión del laicado y la experiencia de esa vivencia, tanto en el ambiente eclesial como en las dinámicas sociales. Así, desde estas realidades, los laicos descubren su propia vocación cristiana y el llamado de Dios a ser fermento en medio del mundo, especialmente en esta gran ciudad, Santiago.

### **¿Cuál es el lugar de la formación de laicos en la misión evangelizadora de la Iglesia?**

Para la Iglesia, el anuncio de la Palabra de Dios es una tarea esencial:

“Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propias de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa Misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa” (Pablo VI, 1975, n.º 14).

La tarea evangelizadora, por su naturaleza, es un proceso que implica distintos *momentos esenciales*: “acción misionera para los no creyentes

y para los que viven en la indiferencia religiosa; la acción catequético-iniciatoria para los que optan por el evangelio y para los que necesitan completar o reestructurar su iniciación; y la acción pastoral para los fieles cristianos ya maduros, en el seno de la comunidad cristiana” (Congregación para el Clero, 1997, n.º 49). Todos estos procesos no son estáticos y estancos, ni son elementos que se desarrollen de manera unidireccional; ellos se implican y tienen un carácter dinámico.

Entender estas características de la evangelización permite apreciar que la formación laical es parte integral de ella. En efecto, se puede comprender esta como “un continuo proceso de maduración de la fe y de configuración con Cristo, según la voluntad del Padre, con la guía del Espíritu Santo” (Juan Pablo II, 1988, n.º 57), que contempla todas las dimensiones de la persona humana. Dicho proceso se lleva a cabo a través del discernimiento “adecuado de cuáles son los elementos irrenunciables para una vida coherente con la fe” (Arzobispado de Santiago. Vicaría General de Pastoral, 2001, p. 24).

La formación laical es un proceso que acompaña cada una de las etapas de la evangelización, tanto por sus destinatarios como por su objetivo. Sin el carácter formativo del proceso evangelizador no se podría atender a una verdadera enseñanza de los contenidos de la fe, ni mucho menos hacer de esta un elemento que permita una síntesis coherente entre fe y vida del laicado. La característica secular del laico exige una formación permanente, ya que “la vida cristiana se aprende, [...] nadie nace sabiéndola, sino que Jesús, el Maestro, nos enseña a través de sus testigos acreditados a vivir una vida nueva según su evangelio” (Inostroza, 2016). El papa Francisco ilustra esta interrelación como una verdadera necesidad del cristiano: “Por supuesto que todos estamos llamados a crecer como evangelizadores. Procuramos al mismo tiempo una mejor formación, una profundización de nuestro amor y un testimonio más claro del evangelio” (Francisco, 2013, n.º 121).

Así, la evangelización, que busca la conversión y el seguimiento de Jesucristo, requiere la formación de los laicos, y además es búsqueda de la profundización en el corazón del *kerygma* cristiano.

Esta búsqueda y encuentro propiciados por el proceso formativo promoverán el anuncio misionero que, “por desborde de gratitud y alegría” (CELAM, 2008, n.º 549), vuelva a revitalizar el anuncio del evangelio en todo tiempo y lugar.

## 2. CAMINO DE RENOVACIÓN FORMATIVA: PARTICIPACIÓN Y DISCERNIMIENTO

Tal como se señaló antes, la Arquidiócesis de Santiago cuenta con un PFL que durante casi dos décadas ha orientado el eficaz desarrollo de la formación del laicado. Pero el discernimiento de los responsables de animar la formación en Santiago evidencia que es urgente una renovación de los lineamientos formativos para la Arquidiócesis, debido a los profundos cambios religiosos, eclesiales, sociales y culturales vividos en el país, a la crisis eclesial experimentada durante los últimos años en la Iglesia católica chilena, a las transformaciones educativas y al impacto de las tecnologías en la vida de las personas, junto con otros factores socioculturales.

A mediados de 2019, en sintonía con el proceso de discernimiento eclesial y pastoral que ha llevado adelante la Iglesia de Santiago durante el último tiempo, el INPAS dio comienzo a un proceso de renovación de la formación laical. Este proceso convocó a un equipo de profesionales de las ciencias religiosas, pedagógicas y sociales que, en conjunto y con la participación de las diversas instancias pastorales de la Arquidiócesis, diseñaron y pusieron en práctica tres etapas para llevar a cabo este enorme desafío, desarrolladas de la siguiente manera:

### **Primera etapa: Reconocimiento<sup>7</sup>**

En esta primera etapa se buscó *recoger y sistematizar experiencias formativas fecundas en diversos ambientes eclesiales y extraeclesiales*. Para

7 Esta etapa se llevó a cabo entre julio y octubre de 2019.

ello, se llevaron a cabo dos estrategias que permitieron el levantamiento de información relevante respecto de la caracterización del laicado que se forma y el impacto de la formación en la Arquidiócesis, e identificar los principales elementos que debiesen configurar la formación del laicado hoy.

Para llevar a cabo el levantamiento de información relevante respecto del impacto de la formación en la Arquidiócesis, se aplicaron encuestas a más de 600 personas que viven su formación pastoral en diversos ambientes y territorios de Santiago<sup>8</sup>, para identificar la caracterización de las personas que se forman, en términos etarios, de género, nivel educativo, servicio pastoral, etc.; también, determinar los intereses formativos de estas personas en su experiencia formativa (cuánto, dónde y en qué temáticas se forman); y, finalmente, establecer el impacto que tiene la formación en cuanto a la síntesis fe-vida que desarrollan los formandos, estableciendo el aporte que tiene la formación en el desarrollo de esta<sup>9</sup>.

Junto con ello, se llevaron a cabo una entrevista grupal y dos grupos focales<sup>10</sup> cuyo objetivo era *identificar los elementos que se consideran fundamentales para la formación del laicado*. Los participantes de estas instancias fueron agentes responsables de la formación y personas que han alcanzado una valiosa experiencia profesional y pastoral respecto de este tema. En estas tres instancias se reflexionó sobre el perfil del laicado, los objetivos de la formación de laicos, y los

8 La muestra contempló la amplia variedad de formaciones pastorales de laicos que se desarrolla tanto en ambientes eclesiales del Arzobispado (capillas, parroquias, zonas pastorales, etcétera) como en las pastorales de ambientes educativos (pastorales de colegios, educación superior, CFT, etcétera). Esta encuesta se aplicó a 632 personas, entre agosto y octubre de 2019, en tres grupos muestrales: 217 encuestas aplicadas a personas que se forman en ámbitos pastorales de instituciones educativas y formativas católicas, y también en redes sociales del INPAS; 241 encuestas aplicadas a consejos pastorales parroquiales y de movimientos, y en formaciones permanentes zonales y ambientales; 174 encuestas aplicadas en formaciones desarrolladas tanto en las zonas como en el Arzobispado e INPAS.

9 Los resultados de este levantamiento se presentan más adelante.

10 Se realizaron entre agosto y octubre de 2019, convocando a 35 personas expertas en ámbitos relacionados con teología, educación, ciencias sociales, pastoral, catequesis, etcétera.



aspectos pedagógico-pastorales de esta formación. La información recogida se sistematizó a través del programa de análisis cualitativo *Atlas.ti* y los elementos que surgieron de este análisis<sup>11</sup> orientaron el discernimiento de los criterios comunes y los elementos fundamentales para el diseño de la nueva propuesta.

Paralelamente, se realizó una revisión exhaustiva del actual PFL, para *reconocer y valorar sus elementos fundamentales, relevando su pertinencia y adaptabilidad ante el contexto religioso, eclesial, social y cultural actual*. Junto con esto, se aplicó una búsqueda bibliográfica de propuestas y planes formativos para el laicado desarrollados en las diócesis de Chile, como también en diversos países americanos y europeos. Esta investigación bibliográfica e interdisciplinaria permitió *identificar elementos comunes que pudiesen ser relevantes* de integrar en la renovación formativa para Santiago.

### **Segunda etapa: discernimiento, diseño y revisión<sup>12</sup>**

La segunda etapa de este proceso permitió el *discernimiento de los criterios comunes y elementos fundamentales para la elaboración de un nuevo itinerario y su marco orientador*. Con este fin, se analizaron los resultados de la etapa anterior, en conjunto con los responsables de animar la formación en Santiago, y se confirmaron y analizaron intuiciones fundamentales que orientan la construcción de la propuesta curricular y sus fundamentos.

Así, se plantearon conceptos basales, ámbitos o dimensiones formativas, y criterios de discernimiento que permitieron la elaboración de la propuesta formativa que actualizará el PFL vigente, en concordancia con las exigencias planteadas por el territorio y el contexto actual.

11 Se presentan más adelante.

12 Esta etapa comenzó en octubre 2019 y está aún en desarrollo, por lo cual no se presentará el discernimiento y diseño realizado para la nueva propuesta formativa para el laicado en este artículo.

Esta etapa contempló el diseño de la futura propuesta y la revisión de expertos en las diversas disciplinas asociadas y ámbitos pastorales de competencia, con el fin de asegurar la pertinencia y solidez de este proyecto. Finalmente, será el Arzobispo de Santiago quien revise, apruebe y promulgue la nueva propuesta formativa para el laicado en la Arquidiócesis.

### **Tercera etapa: socialización, formación e implementación<sup>13</sup>**

Esta tercera etapa contemplará la *socialización de la propuesta formativa en los diversos niveles de acción pastoral*, a través de presentaciones en espacios pastorales ya establecidos dentro de la orgánica arquidiocesana (por ejemplo: reuniones zonales de presbiterio; reunión con decanos de cada zona pastoral; reunión con coordinadores de consejos pastorales parroquiales de cada zona pastoral; reunión con representantes de movimientos y asociaciones laicales vinculados al Área Laicado de la Vicaría para la Pastoral; etcétera), como también a través de reuniones extraordinarias convocadas con esta finalidad (pudiendo ser: reunión con encargados de formación parroquiales y decanales de cada zona pastoral; reunión con representantes o encargados de pastorales educativas; reunión con equipos y consejos decanales de cada zona pastoral; reunión con seminaristas del Seminario Pontificio Mayor de Santiago; y todas las instancias que se requieran o soliciten al INPAS).

A su vez, se llevarán a cabo *procesos formativos especializados para agentes responsables y multiplicadores de la formación en la Arquidiócesis*, que permitirán promover las condiciones adecuadas para la implementación de la propuesta formativa. Para eso, desde el INPAS se ofrecerán procesos formativos diferenciados para aquellos agentes, poniendo un énfasis en la capacitación de encargados de

13 Esta etapa está prevista a partir de la promulgación de la propuesta y se proyecta por un tiempo amplio, en función de la cobertura lograda.

formación y en la habilitación de formadores, favoreciendo un sistema de acreditación único y progresivo de la formación en Santiago.

### 3. PRINCIPALES HALLAZGOS SOBRE LA FORMACIÓN DEL LAICADO EN SANTIAGO

El proceso desarrollado a partir de julio de 2019 ha permitido confrontar información valiosa respecto de la experiencia formativa del laicado en Santiago, e identificar elementos fundamentales que favorecen una renovación de la formación para que esta sea más coherente con la realidad de los varones y mujeres de hoy. Algunos de los principales hallazgos se presentan a continuación.

#### **Respecto de la caracterización del laicado**

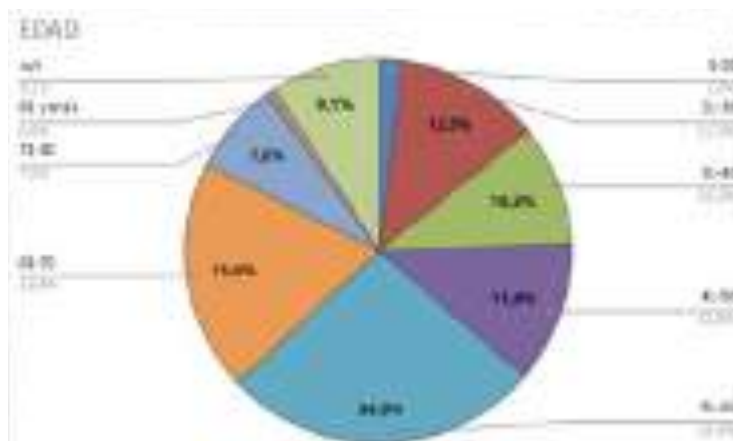
A partir de las estrategias para el levantamiento de información<sup>14</sup> sobre la experiencia de los laicos que se forman en instancias pastorales, tanto en el Arzobispado de Santiago como en ambientes pastorales de instituciones formativas católicas externas al Arzobispado, se identificaron elementos que permiten establecer una caracterización sociocultural inicial del laicado formado, fundamental para pensar y diseñar los procesos formativos.

En primer lugar, se establece que las personas laicas que se forman en ambientes pastorales en la Arquidiócesis de Santiago han envejecido notoriamente, con un promedio de 51,01 años de edad. Este dato, que puede haber sido previsto por muchos, destaca la importancia de crear formaciones coherentes con el desarrollo psicorreligioso y social de los adultos y adultos mayores. A continuación, se presenta

14 Aplicación de encuesta a 632 personas, entre agosto y octubre de 2019, señalada en el apartado CAMINO DE RENOVACIÓN FORMATIVA: PARTICIPACIÓN Y DISCERNIMIENTO en *Primera etapa: Reconocimiento*.

un gráfico con el detalle de los grupos etarios y la prevalencia de los grupos de mayor edad por sobre los de menos de 50 años.

**Gráfico 1:**  
**Distribución etaria**



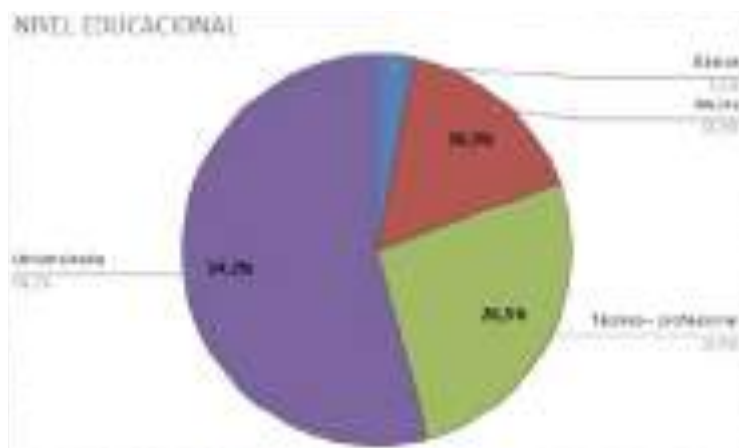
Junto con ello, el 88,7% señala desarrollar un servicio pastoral, ya sea en parroquias, colegios, movimientos, etc. Estos resultados pueden leerse desde dos perspectivas: son los agentes pastorales quienes, en su mayoría, acceden a las formaciones ofrecidas por distintas instancias eclesiales y/o estas instancias están dirigidas fundamentalmente a un interlocutor con participación activa dentro de la estructura pastoral. En cualquier caso, parece ser importante la apertura de espacios formativos a todos los laicos que desarrollan su servicio evangelizador en el mundo y que, aun siendo numerosos, estarían recibiendo muy poca formación en estos contextos.

Asimismo, en el total de personas encuestadas, se identifica un 65% de mujeres y un 35% de varones, manteniendo la tendencia que se evidencia también en la adhesión eclesial a la Iglesia en 2019, donde el número de mujeres es mayor que el de varones (Encuesta Bicentenario-UC, 2019). En ese sentido, y en la línea de los movimientos actuales sobre la mujer, los datos desafían a pensar formaciones cristianas que

respondan a las exigencias y condiciones de las mujeres laicas del Chile de hoy y con su propia voz evangelizadora.

Un dato que se destaca, pues problematiza muchos supuestos generalizados sobre la formación, es el nivel educacional de los encuestados. Tal como señala el gráfico 2, los laicos que se forman manifiestan en un 26,5% haber cursado o estar cursando Educación Técnico-Profesional y un 54,2% en Educación Universitaria, dejando un porcentaje del 80,7% con algún grado en Educación Superior. Este indicador se condice con las cifras del Censo Nacional 2017, donde se estableció un promedio de 11,05 años de escolaridad en personas de 25 años o más; como también en el acceso a la Educación Superior, la proporción de personas de 25 años o más que ha aprobado al menos un curso de la educación superior se incrementó a 29,8%. Por consiguiente, el laicado que accede a las formaciones tiene un nivel educativo superior (80,7%), lo que permite un diseño de formaciones con mayor profundización y exigencias pedagógico-pastorales.

**Gráfico 2:**  
**Distribución según nivel educacional**



## **Respecto de la experiencia formativa**

Con relación a su experiencia formativa, el 35,6% de los laicos encuestados se ha formado 10 o más veces durante los últimos 10 años en diversas instancias y formatos educativos pastorales; el 21,9% ha participado de 6 a 10 formaciones; el 32,4% de 2 a 5 formaciones; en solo una formación ha participado el 7,4%; y solamente el 2,8% nunca se ha formado.

De estas formaciones, el 79,2% corresponde a temas de profundización en la formación cristiana (contenidos fundamentales de la fe, contenidos de dimensión social, espiritualidad) y desarrollo de la persona; mientras el 15,7% corresponde a formaciones orientadas a entregar herramientas para los diversos servicios pastorales. Con ello, se confirma la relevancia de los contenidos de fe, entendidos como el desarrollo del dogma, la liturgia y la Sagrada Escritura, pero surgen con cierta novedad los temas vinculados a la dimensión social de la fe cristiana y al desarrollo espiritual del laicado.

Respecto del lugar donde se realizan las formaciones, estos corresponden en un 28,4% a la parroquia y/o el decanato; 23,8% a la vicaría zonal; 15,4% a formaciones arquidiocesanas; 23% a universidades y centros de estudio; y 9,4% a otros espacios formativos. Este dato cobra especial relevancia al dar al territorio (parroquias, decanato y zonas) un lugar prioritario para la formación laical y a quienes favorecen procesos formativos (párrocos, religiosas/os, diáconos, laicos capacitados, etc.) desafíos respecto de su preparación y ejecución.

## **Respecto del impacto de las formaciones en la propia vida**

El impacto de la formación en la vida de los laicos tiene una alta valoración, evidenciándose cuando afirman estar “de acuerdo” o “totalmente de acuerdo” con que:

- La formación les ayuda a comprender y vivir mejor su propia vida cristiana (92,1%).

- Aplican en la vida personal, familiar y pastoral los contenidos aprendidos en las formaciones en que participan (93%).
- La formación es una oportunidad para crecer como personas (94,7%).
- Se sienten más preparados y comprometidos con su rol laical en el mundo gracias a la formación (93,5%).
- La importancia de la formación respecto de la realidad social y eclesial actual (93,3%).

Con la evaluación de estos indicadores, los laicos encuestados expresan su alta valoración respecto del impacto de los procesos de aprendizaje pastorales en sus propias vidas, en la comprensión de su propio rol laical y de la responsabilidad que tienen como cristianos en la transformación de la realidad. Aun cuando es una primera aproximación en este ámbito, se distingue la necesidad de seguir profundizando en ello en futuras indagaciones.

### **¿En qué ámbitos se desean formar los laicos?**

Para organizar la amplia propuesta de temáticas formativas que sugieren los laicos en este levantamiento por medio de una pregunta abierta, se establecieron 11 categorías que agruparon, según los ámbitos de contenido, las temáticas propuestas –de manera no excluyente, puesto que algunas respuestas pueden clasificarse en más de una categoría–:

**Tabla 1:**  
**Temáticas propuestas para la formación según categoría**

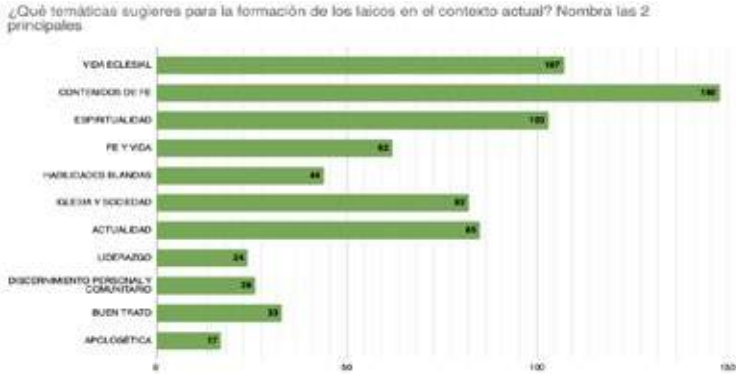
Categoría	Tema principal	Temas secundarios
Vida eclesial	Sentido, identidad, fortalecimiento e identidad de la comunidad	Cambios, roles y perspectivas de la Iglesia
Contenidos de fe	Biblia y liturgia	Doctrina Social de la Iglesia
Espiritualidad	Espiritualidad, oración	Acompañamiento
Fe y vida <sup>1</sup>	Identidad e importancia de la familia	Testimonio cristiano en el trabajo
Habilidades blandas	Habilidades blandas y desarrollo personal	Empatía y resolución de conflictos
Iglesia y sociedad <sup>2</sup>	Compromiso y ayudas sociales	Apoyo al migrante
Actualidad <sup>3</sup>	Migrantes	Rol de la mujer en la Iglesia y elementos para el análisis de la realidad
Liderazgo	Trabajo en equipo	Líder como motivador
Discernimiento personal y comunitario	Discernimiento comunitario	Discernimiento comunitario como proceso más extenso
Buen trato	Abusos de poder en la comunidad	Desarrollo de ambientes sanos
Apologética	Defensa de la fe	Defensa de la Iglesia

1 Vinculado a la necesidad de formaciones que apunten a hacer coherentes los contenidos de la fe cristiana con la propia vida cotidiana.  
 2 Vinculado a las relaciones que la Iglesia tiene con las grandes temáticas que la sociedad manifiesta y destaca, y cómo asumirlas como comunidad cristiana.  
 3 Relacionado con los desafíos que la cultura y el contexto actual presentan a cada cristiano, y con las herramientas de diagnóstico y discernimiento para asumílos.

La frecuencia para cada una de las categorías establecidas se refleja en el siguiente gráfico:



**Gráfico 3:**  
**Preferencias de temáticas propuestas para la formación según categoría**



El análisis desarrollado a partir de esta categorización desprende elementos que permiten orientar el discernimiento de la nueva propuesta formativa. Estos elementos son:

- La categoría *comunidad* pone en relieve la importancia de su identidad, su misión, las formas de trabajo al interior de ella y los tipos de liderazgos que se viven.
- La categoría *buen trato*, con permanentes referencias a “abusos de poder” y en menor medida a prevención de abusos sexuales. Este dato se podría explicar desde el hecho de que gran parte de las personas ya ha recibido algún nivel de formación en prevención de abusos y promoción de ambientes sanos del Arzobispado (módulo básico de acreditación que es requerido para todos los agentes pastorales de la Iglesia católica en Chile).
- La categoría *discernimiento*, explicitado mayormente por la necesidad de aprender a desarrollarlo como actitud permanente de la vida personal y comunitaria. La frecuencia de 26 no expresa con total claridad la opción por esta categoría, si se considera que muchas de las otras temáticas implican competencias vinculadas al discernimiento (por ejemplo, en la categoría

comunidad), y, por lo tanto, se transforma en una categoría más bien transversal a las otras.

- La categoría *habilidades blandas*, especialmente concernientes a las relaciones interpersonales, la acogida y la resolución de conflictos.
- La categoría *contenidos de fe*, donde los temas relacionados con Sagrada Escritura y liturgia, principalmente, mantienen relevancia al igual que durante la mayor parte de la implementación del PFL (Instituto Pastoral Apóstol Santiago, 2012). A su vez, se distingue un alza de lo asociado con Doctrina Social de la Iglesia y una menor opción por contenidos dogmáticos (Cristología y Antropología Cristiana).
- En la categoría *ecclesiólogía* se destaca, por sobre los contenidos disciplinares asociados, la formación en perspectiva práctica o vivencial, la reflexión sobre la identidad de la Iglesia, los roles en ella y los estilos de liderazgo en su interior.
- En cuanto a la categoría *dimensión social* se hace énfasis en la formación disciplinar (Doctrina Social de la Iglesia) siempre vinculada a la expresión concreta de esta, por ejemplo, en el trato y ayuda al pobre, y las exigencias sociales actuales, especialmente en relación con las nuevas realidades sociales (migración, pobreza, privados de libertad, etc.).
- La categoría *familia* enfatiza en la reflexión respecto de la identidad cristiana de esta y el desarrollo de habilidades blandas que permitan una mejor vivencia en la familia (por ejemplo, resolución de conflictos y buen trato).

#### 4. PRINCIPALES ELEMENTOS PARA LA FORMACIÓN DE LAICOS QUE SURGEN DEL DISCERNIMIENTO

A partir del proceso indagatorio desarrollado en la *Primera etapa: Reconocimiento*, para clarificar y perfilar la formación laical, se realizó un análisis de la información recogida en la segunda estrategia para el levantamiento de información, es decir, la entrevista grupal y los grupos focales, mediante el programa *Atlas.ti*. Este análisis permitió categorizar toda la información en diez códigos en los que se clasificaron las ideas fundamentales. Los códigos levantados son: currículum; formación; cambios culturales; inserción en el mundo; diversidad de carismas; vida comunitaria; ejercicio del poder; madurez laical; competencias-habilidades del laicado; identidad laical, vocación y compromiso.

En un ejercicio posterior, estos diez códigos se agruparon en cuatro grandes categorías que iluminaron y organizaron la reflexión para el discernimiento de una nueva propuesta. Las categorías fueron: currículum y los aspectos formativos; la diversidad interna de la Iglesia y el ejercicio del poder; los cambios sociales y el rol del cristiano en el mundo; y, finalmente, sobre el perfil del laico que se busca<sup>15</sup>.

Las 4 agrupaciones que se realizaron a partir de los 10 códigos se estructuran de la siguiente manera:

15 Muchas de las categorías que aparecieron en los grupos focales y la entrevista grupal fueron coherentes con las respuestas de las encuestas, hallándose similitudes y puntos de encuentro evidentes al momento del análisis de datos.

Tabla 2:  
Códigos y sus respectivas agrupaciones

Agrupaciones	Códigos
Aspectos formativos y currículum	Currículum
	Formación
Cambios sociales y el rol del cristiano en el mundo	Cambios culturales
	Inserción en el mundo
Diversidad interna de la Iglesia y el ejercicio del poder	Diversidad de carismas
	Vida comunitaria
	Ejercicio del poder
Perfil laicado	Madurez laical
	Competencias-habilidades laicado
	Identidad laical, vocación y compromiso

El análisis interdisciplinario de estas agrupaciones permitió establecer definiciones de cada una de ellas, proponiendo los elementos fundamentales que dieron sustento al discernimiento de la nueva propuesta formativa para el laicado en Santiago. Las definiciones para estas agrupaciones son:

**Perfil laicado:** La alusión al laicado y su formación apelaba frecuentemente a una crisis en la comprensión de su propia identidad y al desarrollo de un laicado “maduro”. Esto se definía a partir de ciertas acciones y visiones comprendidas desde su ser en el mundo, en la cultura o en la sociedad, donde reconocen (o no) a Dios. Para ello, es fundamental el desarrollo de ciertas competencias vinculadas a sus prácticas, pero también lo que consideran el vínculo entre la fe, las creencias y la vida cotidiana en todas sus dimensiones.

Para esta realización del “laico maduro” –tal como se mencionó repetidamente– se debe tener como base el encuentro siempre renovado con Cristo y la centralidad en Él. Por ello, se destacó constantemente una formación laical que facilite la *síntesis profunda entre los contenidos vistos en las formaciones, con la vida diaria en sus desafíos y dinámicas.*

En ese sentido, se busca una retroalimentación entre lo que entregue la formación y las experiencias vitales<sup>16</sup>.

A esto se suma la importancia fundamental de desarrollar el *discernimiento cristiano* como una actitud profunda y encarnadamente espiritual, crítica y autorreflexiva de los caminos que se presentan y de las acciones que, como cristianos, respondan a las necesidades y situaciones de la experiencia. A ello se vinculan habilidades de diálogo, escucha, reconocimiento de la acción de Dios en el mundo, curiosidad evangélica, identidad cristiana situada, análisis, etcétera.

Por último, y en relación con lo anterior, se destaca con mucha frecuencia el desarrollo integral del laico, concerniente a las habilidades blandas, a las dinámicas grupales, al ejercicio del poder, la fraternidad, etc. Su desarrollo integral debe responder a su misión en el mundo como proyección de una madurez laical que surja de su ejercicio eclesial interno, evitando una desarticulación entre un infantilismo dentro de la estructura interna de la Iglesia o sus comunidades, y de una mayor autonomía para la evangelización en el mundo<sup>17</sup>.

**Diversidad interna de la Iglesia y el ejercicio del poder:** En el diálogo se presentó que la *vida comunitaria* debe fomentar la diversidad de los carismas y no los *clanes*, es decir, grupos cerrados y uniformes que se desarrollan en un círculo impermeable. En esta dirección, se puede comprender que la vida comunitaria, en un buen sentido, con su diversidad interna, es la que previene la formación de *clanes*. Esta posición positiva demuestra la diversidad de dones como un elemento constitutivo de la Iglesia católica, sin evitar los conflictos

16 “(...) Y quizá otra acentuación que hay que hacer es la coherencia entre fe y vida; eso yo creo que es un punto clave, no solo por lo que estamos viviendo como Iglesia hoy día, sino que porque es una exigencia del mundo, o sea, la coherencia es una exigencia de los tiempos, cómo vivo de manera coherente mi fe, y eso se plasma en mi actuar. En el fondo, es el orden de ser que determina el orden de actuar”. Grupo focal, 04-09-2019.

17 “(...) esa noción conciliar y la recepción de la noción conciliar del laico en lo público descuidó, con consecuencias nefastas, una identidad propia dentro de la vida de la comunidad eclesial y en sus relaciones con el resto de la membresía eclesial.” Grupo focal, 04-10-2020.

y las discusiones<sup>18</sup>. Debe buscarse el justo equilibrio, promoviendo la fraternidad y la vida compartida, ya que son experiencias que hacen dar cuenta del ser parte del pueblo de Dios.

A esto se suma una reflexión sobre el *ejercicio del poder*, el cual debe tener como principales características el buen trato y la consideración de criterios evangélicos. Por tanto, es necesario tener disposición al cambio en las maneras de relacionarse y, así, a un verdadero proceso de conversión. No pocas veces se considera que el modelo de ejercicio de la autoridad que se ha dado en la Iglesia ha funcionado bajo el secretismo y la arbitrariedad, lo cual obstaculiza modelos de confianza.

Una intuición que está en la base es que el equilibrio en el gobierno eclesial será alcanzado cuando se reconozca al laicado y su identidad, cuando se den espacios para el nacimiento y desarrollo de un verdadero liderazgo laical en la misma comunidad. Para alcanzar este objetivo es necesaria una actitud de escucha permanente. El *liderazgo*, expresado en criterios de confianza, colabora a evitar las prácticas abusivas y permite hacer frente de buena manera a los conflictos. Todo esto permite la salvaguarda de la vivencia comunitaria y el bienestar de los miembros de la Iglesia.

**Aspectos formativos y currículum:** En esta agrupación se destacan tres grandes ámbitos asociados a las dinámicas formativas, las metodologías y la estructura referida al plan: aprendizaje, modelo formativo y perspectivas educativas. Sobre el primer ámbito, *aprendizaje*, se destaca una reflexión en torno a modelos de aprendizaje que posibiliten la participación activa y significativa de los miembros de la comunidad, a partir de la construcción colectiva de este, con conciencia de contenidos que dependen de los aportes de todos, de una consideración de la persona como protagonista de su propio proceso de aprendizaje y la validación de sus experiencias personales

18 “(...) Si hay que vivir conflicto, que se viva el conflicto, porque tal como dice [...] ahí efectivamente se va construyendo la relación fraterna, ahí se va construyendo la comunión, se construye Iglesia que camina unida, si en el fondo, ser Iglesia, ser comunión, entendemos que no significa que todos estemos de acuerdo en todo, todo lo contrario. Se enriquece en la medida de la diferencia que exista”. Entrevista grupal, 21-08-2019.

y comunitarias previas. Junto con ello, se proponen métodos que trabajen lo simbólico, lo celebrativo, lo testimonial y lo comunitario.

Sobre el *modelo formativo*, se propone con bastante generalidad que sea un currículum flexible y que posibilite al laico la conciencia de su propio proceso. De esta forma, la formación del laicado debe buscar ser transformadora de sentido, con conciencia, análisis y discernimiento del proyecto vital. En este marco, las metodologías deben orientarse a la autoformación y a proponer espacios que sean facilitadores del aprendizaje según los criterios ya mencionados. Este modelo formativo, además, debe integrar las nuevas tecnologías de la comunicación y las herramientas innovadoras del aprendizaje.

Por último, respecto de las *perspectivas educativas*, se destaca una formación que sea coherente con el desarrollo de las personas y sus ciclos vitales (en especial, jóvenes y adultos mayores), atendiendo a distintas modalidades formativas. Además, esto apunta a que el laico desarrolle habilidades que sirvan para su desenvolvimiento cotidiano, ayudando a decantar la formación teológica e integral que se vaya asumiendo en el espacio formativo.

Otros puntos que se destacan para posibilitar la integralidad de los procesos formativos es la interdisciplinariedad de las formaciones, la creatividad de las metodologías y el desarrollo del liderazgo formativo de quienes faciliten estos procesos. Todo ello, con una convicción profunda y generalizada en los participantes de los grupos focales de que la formación no es un traspaso de información, sino una instancia de crecimiento integral en la fe y de desarrollo humano más pleno.

**Cambios sociales y el rol del cristiano en el mundo:** Se considera que un elemento clave que debe integrarse en todo proceso formativo es intencionar el *involucramiento laical en un proyecto de sociedad y de construcción de lo social* conforme a los valores del Reino de Dios. Se puede relacionar con la llamada del papa Pablo VI a la participación política de los católicos y a un compromiso con instancias sociales, promoviendo de este modo la construcción de un proyecto de

sociedad que tenga como centro al ser humano y su dignidad<sup>19</sup>. Por lo mismo, es fundamental reconocer una legítima variedad de opciones posibles, en coherencia con la diversidad de carismas mencionados anteriormente.

Se identifica al mismo tiempo el *dinamismo de los procesos sociales*, vale decir, los cambios sociales y culturales se presentan cada día con una velocidad más acelerada y vertiginosa<sup>20</sup>. Estos procesos sociales nuevos demandan nuevas miradas y más profundas interpretaciones, y estos cambios culturales desafían a la Iglesia no solo a nivel *ad extra*, sino sobre todo *ad intra*, en virtud del principio de que la Iglesia es, inevitablemente, heredera de los cambios culturales de su época. De este modo, el cambio de paradigma social demanda una flexibilidad y apertura ante los cambios socioculturales, lo que decantaría en nuevos modelos que integren en su composición nuevos procesos sociales y nuevas lógicas culturales.

En virtud de todo esto, se necesita un *proceso formativo encarnado*, consciente de las realidades sociales y atento a los signos de los tiempos. Esto se desarrolla como fruto de una nueva espiritualidad, de una *mística de los ojos abiertos*, tal como señala uno de los participantes. En este contexto un aporte destacable en los grupos focales es el cuestionamiento de la perspectiva dualista que separa la pertenencia

19 Fue uno de los temas que se debatió ampliamente en los distintos grupos focales y entrevista grupal. Por ejemplo: “(...) yo creo que el concepto que hay de laico o laica, es el de un laico que está involucrado en el proyecto de sociedad, que ponga como centro al ser humano, y por tanto, no el consumo, no la competencia a costa del otro, económica, etc., tiene que incluir un cierto ideal económico, social, político, etc., y no cualquiera, que eso lo tiene el Magisterio social de la Iglesia; entendemos por laicado, eso, un laicado que quiere construir una sociedad diferente a la que tiende a producir el ser humano a costa del ser humano, por lo tanto yo diría que puede entrar de laico un tipo millonario que va a misa los domingos (sic)”. Entrevista grupal, 21-08-2019.

20 Al igual que en la cita anterior, este elemento fue permanente en la reflexión de los grupos focales y también en la entrevista grupal, como aquí se señala: “(...) lo que impacta en eso es la toma de decisiones, en las dificultades para encontrar sentido a la vida, o sea, el *homo sapiens* que tiene tiempo para discernir las cosas, hoy día no lo tiene tanto, porque en cinco o seis años la cultura cambia completamente, no hay tiempo. El 60% de las carreras está obsoleta porque cuando egrese no va a ser el mundo en que se educó, en fin. Hay una cuestión que uno podría llamar de antropología contextual”. Entrevista grupal, 21-08-2019.



eclesial y la pone en contraste con la pertenencia al mundo. Se busca de esta manera crecer en una mayor toma de conciencia de la connatural relación entre Iglesia y mundo.

Esquema 1:  
Macro categorías fundamentales



Tal como se muestra en el esquema 1, se constataron ciertas líneas generales compartidas por los grupos, incluso existiendo una diversidad en las dinámicas y categorías que surgen de cada uno de ellos. En ese contexto, un aspecto común entre las encuestas aplicadas<sup>21</sup>, la entrevista grupal y los grupos focales, fue la constatación de que la crisis eclesial, ya siendo algo decantada por el paso del tiempo, marca pauta en las reflexiones sobre laicado y formación. De esta manera, se reconocen macrocategorías como *discernimiento*, *síntesis entre fe y vida* y *desarrollo humano integral* que son transversales a todo el levantamiento de información, marcando un claro énfasis en las preocupaciones para la formación laical y la renovación de la vida eclesial. El currículum de la formación del laicado debe responder

21 Cuyos resultados se aprecian en el apartado PRINCIPALES HALLAZGOS SOBRE LA FORMACIÓN DEL LAICADO EN SANTIAGO.

a estos desafíos, considerando la pluralidad de interlocutores, los cambios sociales y las condiciones eclesiales con las que lidia.

Todo esto permite un análisis de lo social con criterios evangélicos que, desde una siempre nueva lectura de la dimensión social de la Iglesia, permita discernir personal y comunitariamente la actuación de los cristianos en sociedad. Esto remite a procesos de aprendizaje que dialoguen con lo social, con una adaptación del lenguaje que integre una mirada global de la realidad, incluso asumiendo el asunto del poder y sus manifestaciones abusivas como paradigma que explica, en gran medida, la presente crisis eclesial y social, y la pérdida de confianza institucional ampliamente generalizada.

## CONCLUSIÓN

La renovación de la formación del laicado ha sido una tarea pendiente de la Iglesia de Santiago y más aún hoy, cuando se viven tiempos de cambios complejos que requieren profundos discernimientos personales y comunitarios. De ahí la necesidad de generar procesos sinodales en la Iglesia para que esta crezca y sea fecunda, poniendo a Cristo en el centro, donde la participación activa no sea “cuestión de concesiones de buena voluntad, sino que constitutiva de la naturaleza eclesial” (Francisco, 2018b). Para ello, un laicado bien formado, consciente de su rol en la Iglesia, adulto en su fe y maduro en su actuar, es imprescindible.

Así, esta propuesta tiene como horizonte que todos los cristianos sean “protagonistas de la transformación que hoy se reclama y [puedan] impulsar y promover alternativas creativas en la búsqueda cotidiana de una Iglesia que quiere cada día poner lo importante en el centro” (Francisco, 2018b). Los primeros pasos dados confluyen hacia ese objetivo.

Con la promulgación de una nueva propuesta formativa para el laicado en Santiago surgen desafíos concretos para su sólida implementación, los que se entrelazan y presentan como imprescindibles

en su conjunto. El primero consiste en la necesidad de promover dentro de la Arquidiócesis una mirada dinámica e innovadora respecto del rol y las características que exige la formación laical hoy en día. Este desafío será fundamental en tanto es imprescindible para acompañar la adopción de la renovación del PFL y su aplicación.

Otro aspecto refiere al ofrecimiento de pautas y contenido formativo lo suficientemente flexibles y adaptables a la realidad de las comunidades. Este desafío es especialmente complejo y requiere un discernimiento profundo en lo que se refiere a su método, currículum y contenidos. Cabe recordar que una de las características fundamentales de esta renovación es la de su flexibilidad según las necesidades que surjan del discernimiento comunitario y, por tanto, cualquier contenido debe ofrecer espacio para la acción que surja de aquellos discernimientos, teniendo además la obligación de proponer elementos que sean significativos para las personas que participan en un proceso formativo. Esta situación implica un importante giro en la manera en que se entiende una oferta formativa, la cual no solamente tiene su centro de gravedad en *contenidos disciplinares*, sino también en la *promoción de habilidades* propias que exige todo discernimiento que se abre a la acción del Espíritu.

Otro de los aspectos relevantes es la *capacitación de los agentes responsables y multiplicadores de la formación en la Arquidiócesis*, que permita promover las condiciones adecuadas para la implementación de la propuesta formativa. Esta capacitación implica una nivelación general de todas aquellas personas que realizan servicios de formación en Santiago, a nivel de comunidades, parroquias, decanatos, zonas, movimientos y los diversos ambientes que componen la realidad eclesial de la Arquidiócesis.

Estas personas corresponden principalmente a los párrocos, religiosas, diáconos y laicos preparados en las comunidades de base, pero también están los encargados de formación tanto parroquiales y decanales, quienes en su mayoría son laicos voluntarios. Muchas veces estos encargados de formación, al ser voluntarios, poseen una vasta experiencia pastoral, pero sus conocimientos disciplinares y

competencias educativas no están avaladas de manera formal. Por otro lado, los párrocos, religiosas, diáconos y laicos preparados, que son los agentes formativos en las comunidades de base principalmente, aun cuando en su mayoría poseen el manejo disciplinar, no cuentan con las habilidades pedagógicas suficientes para favorecer procesos integrales y significativos de formación.

Esta desigual realidad es un gran desafío, pues posibilitar una implementación adecuada de la propuesta implica que quienes son los formadores y agentes multiplicadores deben desarrollar y poner en práctica todas las competencias humanas y espirituales necesarias para ello.

Por eso, el INPAS asume la gran tarea de ofrecer procesos formativos diferenciados para aquellos agentes responsables y multiplicadores en la Arquidiócesis, poniendo un énfasis en la habilitación de formadores a través de un sistema de acreditación único y progresivo de la formación en Santiago. Esto implica una implementación permanente de procesos de habilitación para formadores, con acreditaciones anuales y la generación de un registro arquidiocesano público de formadores habilitados.

La formación del laicado es responsabilidad principal de la Iglesia y de todos quienes desarrollan la animación pastoral. Asumir con coherencia y responsabilidad esta misión implica promover un sustrato concreto y permanente para llevar a cabo un proceso de implementación de la propuesta formativa, como también de proyectar su permanente revisión y actualización atendiendo a la vertiginosa evolución social, religiosa y cultural que viven los varones y mujeres de hoy; para que sea un proceso de renovación constante y no distanciado en el tiempo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arzobispado de Santiago (1997). *Promulgación del IX Sínodo de Santiago*. Recuperado de <http://www.iglesia.cl/sinodo/promulga.html>
- Arzobispado de Santiago. Vicaría General de Pastoral (2001). *Plan de formación de laicos*. Santiago, Chile: Editorial Tiberiades.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2008). *Documento conclusivo. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007*. Bogotá, Colombia: Centro de Publicaciones del CELAM.
- Congregación para el Clero (1997). *Directorio general para la catequesis*. Recuperado de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccclergy/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_17041998\\_directory-for-catechesis\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_sp.html).
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).
- Encuesta Bicentenario-UC* (2019). Recuperado de [https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2019/11/EB\\_RELIGION.pdf](https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2019/11/EB_RELIGION.pdf)
- Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. 24 de noviembre de 2013. Recuperado de [https://m.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://m.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- , Audiencia general. 27 de junio de 2018 (a). Recuperado de [http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2018/documents/papa-francesco\\_20180627\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180627_udienza-generale.html)

------. Carta al pueblo de Dios que peregrina en Chile. 31 de mayo de 2018 (b). Recuperado de [http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180531\\_lettera-popolodidio-cile.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html)

Inostroza J.C. (2016). *Necesidad de formación en la vida del cristiano* [posteo de blog]. Recuperado de <https://www.ucsc.cl/blogs-academicos/necesidad-formacion-la-vida-del-cristiano/>

Instituto Nacional de Estadísticas Chile (2018). *Síntesis resultados Censo 2017*. Recuperado de <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>

Instituto Pastoral Apóstol Santiago (2012). *La formación en la Arquidiócesis de Santiago. Situación actual, desafíos, propuestas*. Recuperado de [http://www.inpas.cl/datos/archivos/29082012\\_1222pm\\_503e6be0c96d4.pdf](http://www.inpas.cl/datos/archivos/29082012_1222pm_503e6be0c96d4.pdf)

Juan Pablo II. Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles Laici* sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo. 30 de diciembre de 1988. Recuperado de [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)

Pablo VI. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo. 8 de diciembre de 1975. Recuperado de [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)

Fecha de recepción: 27 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 9 de abril de 2020

## MIGRACIÓN, CULTURA Y RELIGIÓN. DESAFÍOS PEDAGÓGICOS PARA LA EDUCACIÓN Y LA IDENTIDAD CATÓLICA

### *MIGRATION, CULTURE AND RELIGION. PEDAGOGICAL CHALLENGES FOR CATHOLIC EDUCATION AND IDENTITY*

Luis Enrique Serrano Aldana<sup>1</sup>

Laboratorio de Antropología Social y Cultural (LASyC),  
Universidad del Zulia, Venezuela

#### RESUMEN

El estudio de la migración como fenómeno social en Latinoamérica adquiere en la actualidad gran importancia, no solo desde la teoría económica y jurídica sino también desde una dimensión humanista. La interrelación existente ente migración, cultura y religión y los desafíos pedagógicos que inciden en la praxis de la educación religiosa como expresión de la identidad católica, constituyen el problema aquí estudiado. La problemática fue enfrentada utilizando un diseño metodológico de tipo descriptivo, basado en registros de base cualitativa. Los resultados evidencian la importancia del estudio de la migración, la cultura y la religión como retos para la educación religiosa y su incidencia en la identidad católica. Se concluye que los flujos migratorios

#### SUMMARY

The study of migration as a social phenomenon in Latin America is currently of great importance, not only from the economic and legal theory but also from a humanistic dimension. The interrelationship between migration, culture and religion and the pedagogical challenges that affect the praxis of religious education as an expression of Catholic identity, constitutes the problem studied here. The problem was addressed using a descriptive type methodological design, based on qualitatively based records. The results show the importance of the study of migration, culture and religion as challenges for religious education and its impact on Catholic identity. It is concluded that the migratory flows that have originated towards Chile, have had a great implication in

1 lserranoaldana@gmail.com.

que se han originado hacia Chile han tenido mucha implicancia en la cultura y en el fomento de las prácticas religiosas, lo cual plantea desafíos para la educación que orienta al sujeto y le confiere su sentido de trascendencia.

**PALABRAS CLAVE:**

Migración, identidad, cultura, religión, pedagogía.

the culture and in the promotion of religious practices, which constitute challenges for the education that guides the subject and his sense of transcendence.

**KEYWORDS:**

Migration, identity, culture, religion, pedagogy.



## I. INTRODUCCIÓN

La migración se define como “movimiento de personas fuera de su lugar de residencia habitual, ya sea a través de una frontera internacional o dentro de un país” (OIM, 2020). Constituye un fenómeno complejo y multifacético (Torres, 2018). Es un proceso social muy antiguo, originado a raíz de la evolución del ser humano. La migración no fue concebida como una solución desesperada, sino como la necesidad de dar respuesta a la curiosidad humana y de superar nuevos retos relacionados con nuestra capacidad de adaptación (Sanz y Valenzuela, 2016).

Cruzar las fronteras ha sido una experiencia conocida prácticamente en todo el mundo y en todos los tiempos. El ánimo de moverse de un lugar a otro para conocer nuevas culturas es inherente al ser humano. Por ello ha pervivido a lo largo de la historia, aunque cada sociedad le imprime sus propios matices.

La migración es un fenómeno social total, “sus dimensiones y efectos son de tal magnitud y están entrelazados de tal manera que no es posible analizar cada elemento de manera aislada” (Maus, 2009). Los motivos para migrar, la decisión, el trayecto, la inserción en la sociedad receptora y los vínculos con la sociedad de origen son distintas aristas de la experiencia. La migración siempre deja una huella indeleble en la vida de cada sujeto que la experimenta.

Asimismo, la migración está referida a los penosos acontecimientos asociados a la violencia, al crimen organizado, a las guerras y a la imposibilidad de poner en práctica un ejercicio pleno de los derechos humanos (Sanz y Valenzuela, 2016). Estos acontecimientos empañan una parte fundamental de lo que todos somos como seres migrantes por naturaleza y por cultura. En este sentido, cabe señalar la importancia de lo contenido en el Artículo 13 de la Declaración de los Derechos Humanos, donde se señala que: “Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado” (ONU, 1948), y que “Toda persona tiene derecho

a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (ONU, 1948).

Los procesos migratorios en el mundo se han acelerado en los últimos decenios. En América Latina y el Caribe, las migraciones internacionales muestran una creciente diversificación y multirregionalización (Arizpe, 2007). Aunque los estudios sobre los movimientos transfronterizos se han multiplicado, también es cierto que se han concentrado principalmente en las características económicas, laborales, demográficas, de organización política y de recomposición familiar, soslayando un poco las dinámicas culturales de tales movimientos.

Ser migrante significa ser “otro” (Lacan, 2006), más específicamente, “el otro” o incluso “lo otro”. Se trata del reconocimiento del “otro” como un individuo diferente, que no forma parte de la comunidad propia. Al reconocer la existencia de un “otro”, la propia persona asume su identidad (Lacan, 2006). El reconocimiento de la identidad se expresa con relación a la aceptación de lo diferente. A la mirada propia que descubre “al otro” y que, a través de dicho descubrimiento, conoce algo más de sí mismo en cuanto humano pero distinto, e incluso irreductible a su lógica, sus perspectivas o intereses (Serrano, 2016a).

Los migrantes son distintos, diferentes; en consecuencia, han sido definidos como “peligrosos, lo cual es una concepción genérica y ambigua” (Torres, 2018). No se explica exactamente por qué son peligrosos, pero con la construcción de ese estigma se les despoja de su humanidad (Gonzales, 2017). Antes de ver a la persona, de reconocer una historia frecuentemente marcada por el dolor y la injusticia, se impone el rechazo. Bolaños analiza cómo “el Estado moderno se arroga la potestad de proteger a su población de esos peligros” (2018). Las políticas migratorias ilustran claramente este proceso (Pattillo, 2019; Ubilla, 2019; Palacios, 2019; Pavez-Soto, 2018). Los migrantes son clasificados, estigmatizados ante la opinión pública, amedrentados e invisibilizados (Torres, 2018).

Ser migrante indocumentado(a) tiene varias implicaciones (Stefoni, 2017). La primera de ellas es la invisibilidad (Landry, 2019); se sabe que tienen una presencia muy fuerte en determinadas ciudades y que realizan distintos trabajos en circunstancias no siempre adecuadas. Aun así, se construye la invisibilidad. La sociedad receptora no quiere reconocerlos y los propios migrantes viven temerosos de ser descubiertos y sancionados, sin la identidad que los define como personas (Landry, 2019).

Al no existir registros sobre ellos, los migrantes quedan en situación vulnerable, invisibilizados y en riesgo de ser víctimas de abusos y crímenes. El temor a ser deportados motiva que no acudan a pedir ayuda en caso de necesitarla y, en lo posible, oculten su situación migratoria (Martínez, 2020). La ONU ha recomendado a los países aclarar cómo se afrontan las causas de la migración interna, como la pobreza y el desplazamiento forzado. La tarea urgente es atender esta recomendación con políticas que generen arraigo en las zonas de origen, pero asegurando su desarrollo económico y el respeto por la vida, no solo de los connacionales, sino de los migrantes que transitan por diferentes países.

El proceso migratorio ascendente (Rojas y Silva, 2016; Martínez, 2015; Schiappacasse, 2014; Godoy, 2012; Santander, 2010; Stefoni, 2008) evidencia la gran cantidad de población excluida de la redistribución de recursos en el mundo. No hay que preguntarse quién es el responsable de los seres humanos que se encuentran en la actualidad cruzando fronteras para tratar de sobrevivir, si es el país expulsor, el de tránsito o el de destino. Somos todos. La migración ha dejado de ser un problema nacional para ser transnacional, y en ese sentido han de responder las políticas públicas, tradicionalmente orientadas al interior de cada país. La sustentabilidad social del mundo está en peligro.

Los diferentes riesgos que enfrentan las personas en diferentes contextos sociales, políticos y económicos han generado una cultura de la migración. Desde la antigüedad, el ser humano ha estado en constante tránsito. Algunas personas se desplazan en busca de

trabajo o de nuevas oportunidades económicas, para reunirse con sus familiares o para estudiar. Otros se van para escapar de conflictos, persecuciones, del terrorismo o de violaciones o abusos de los derechos humanos. Algunos lo hacen debido a efectos adversos del cambio climático, desastres naturales u otros factores ambientales.

Los migrantes llevan consigo su propio bagaje cultural. Los procesos de armonización entre las culturas de origen y de los países de acogida son siempre de carácter dialéctico; ambas partes terminan por transformarse. El resultado es la aparición de sociedades con una diversidad cultural creciente, en las que los migrantes empiezan a practicar las formas de vida de los autóctonos y para estos las manifestaciones culturales de los migrantes comienzan a volverse cotidianas. Se dan evidentes procesos de interculturalidad, es decir, de fusión cultural, que van inevitablemente acompañados de conflictos también reales cuya solución no es fácil ni inmediata (Serrano, 2016a). Procesos en los que resulta ineludible la responsabilidad primaria de los órganos de la administración pública; y, secundariamente, la colaboración de la sociedad civil, particularmente de las organizaciones religiosas, motivadas por el principio del bien común y la solidaridad.

Estos procesos de fusión se observan claramente en la cultura de Israel, donde ha existido desde la antigüedad una identidad o conciencia colectiva de ser un pueblo de migrantes. En sus ritos se presentaba así: “mi padre fue un arameo errante” (Deuteronomio 26, 5). Junto con los huérfanos y las viudas, los emigrantes constituyen la trilogía típica del mundo de los marginados en Israel. Para ellos, Dios pide un trato digno y de especial respeto y atención.

Según se evidencia en distintos pasajes del Antiguo Testamento, existía una identidad colectiva fundada en el valor de la migración (Éxodo 23,9; Levítico 19,34; Deuteronomio 10,19; 23,16; 24,17).

En la cultura y tradición que originan el cristianismo según se manifiestan en el Nuevo Testamento, Jesús mismo se presenta como un inmigrante. Mateo muestra la infancia de Jesús y a la Sagrada Familia bajo una primera y cruenta experiencia de migración forzosa (Mateo 2,14-15), “Fui extranjero y me acogiste” (Mateo 25,35).

Asimismo, el evangelio de Lucas narra el nacimiento de Jesús fuera de la ciudad “porque no había sitio para ellos en la posada” (Lucas 2, 4-7) y Juan hace referencia a la hospitalidad: “Habitó entre nosotros” (Juan 1,11.14). San Pablo reconoce la situación vulnerable del migrante afirmando que “Ya no hay judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre porque todos sois uno en Cristo” (Gálatas 3, 28).

La religión como práctica significante cultural (Serrano, 2018b) ocupa un rol de vital importancia en la redefinición identitaria. El papel de la praxis religiosa en el proceso de socialización de los migrantes recién llegados, en la reutilización de algunas prácticas religiosas tradicionales, en la revitalización y redefinición de vínculos con las comunidades de origen es un aspecto clave para comprender la manifestación de estos fenómenos socioculturales.

Por lo tanto, se aprecia que gracias a la migración y a su aporte cultural la religión se ha convertido en un mecanismo para la protección y la integración del migrante a la nueva cultura, a la conformación de redes transnacionales y a la construcción de una identidad colectiva en el exilio, reuniendo e integrando en un nuevo contexto prácticas religiosas y tradiciones culturales de distintos orígenes (Odgers-Ortiz, 2015).

Este sentido de lo trascendental que posee la religión en la vida de los migrantes coloca a la educación religiosa al frente del desarrollo de estrategias didácticas que fomenten procesos de integración de la diversidad cultural (Ramos, 2019). En este escenario, se evidencia la necesidad de diseñar nuevos enfoques de educación religiosa con una mirada transnacional que respondan a los nuevos desafíos de la interculturalidad y que aporten soluciones a la convivencia social, manteniendo como eje central la experiencia religiosa que poseen las comunidades de migrantes (Santos, 2017).

En consecuencia, analizar la interrelación existente entre migración, cultura y religión, e identificar los desafíos pedagógicos que inciden en la praxis de la educación religiosa como expresión de la identidad

católica, constituye el problema de estudio que se expone en el presente artículo.

Partiendo del problema de investigación surgen algunas interrogantes: ¿qué relación existe entre migración, cultura y religión como fenómenos sociales? ¿Cómo inciden estos fenómenos en la praxis pedagógica de la religión? ¿Cuál es la influencia de estos fenómenos en la construcción de la identidad católica? Estas interrogantes orientan el aporte que se intenta realizar.

Se aspira a lograr un aporte significativo, tomando en cuenta la experiencia docente del autor en diversas instituciones educativas chilenas; su condición de sujeto migrante; la participación en el programa de movilidad humana del Arzobispado de Santiago; su colaboración en el servicio de atención y acompañamiento de los feligreses de las colonias migratorias de Bolivia, Perú y Venezuela de la Parroquia Latinoamericana, sede de la Pastoral para los Migrantes; y por el trabajo realizado tanto en el Instituto Católico Chileno de Migración (INCAMI), como en el Centro Integrado de Atención al Migrante (CIAMI).

## 2. MÉTODOS Y MATERIALES

### 2.1. Orientaciones metodológicas

Partiendo del interés de analizar la interrelación existente entre migración, cultura y religión, y de identificar los desafíos pedagógicos que inciden en la praxis de la educación religiosa como expresión de la identidad católica, se plantea un enfoque metodológico cualitativo (Padrón, 2008b); su desarrollo se inserta dentro de la línea de investigación denominada *de Lo sagrado y la diversidad religiosa*; con base en una secuencia diacrónica, el estudio se realizó con un diseño de tipo descriptivo (Padrón, 2008b), apoyado en registros de campo etnográfico, lo cual permitió analizar las categorías que aporta el enfoque de la interculturalidad y las teorías de la migración como fenómeno social, e identificar los desafíos pedagógicos que

inciden en la praxis de la educación religiosa como expresión de la identidad católica.

Al abordar esta investigación se plantearon tres áreas temáticas de apoyo teórico: 1) La filosofía intercultural; 2) la semiótica 3) la teoría de la identidad social.

1. La filosofía intercultural es un enfoque que pretende incluir los pensamientos filosóficos de diferentes culturas (interculturalidad) respecto de los múltiples desafíos de extensión global (globalización) a los que se ve enfrentada la humanidad. Para Kimmerle (2001), con el crecimiento de la conciencia ante estos desafíos y ante el eurocentrismo persistente surgió la filosofía intercultural a fines de los años 80 del siglo XX en los países germanófonos de Europa. Por su parte, Blanco (2009) expresa que la superación del privilegio histórico de la cultura filosófica europea y un amplio diálogo entre las diferentes tradiciones filosóficas (Wimmer, 2004) constatan objetivos cruciales del enfoque.

2. Desde la perspectiva de la semiótica se pretende estudiar el signo litúrgico, interpretar la producción del sentido además del significado verbal y no verbal de la celebración eucarística como sistema de significación con los procesos a ellos asociados, lo cual constituye una práctica significativa (Serrano, 2016b); un proceso de semiosis que se vehiculiza mediante signos presentes en la celebración eucarística y se materializa en textos y en la vida social de sus participantes. La celebración eucarística constituye el principal rasgo distintivo de la identidad católica (Serrano, 2018).

3. En cuanto a la dimensión del análisis de la identidad colectiva, el fundamento estuvo basado sobre el desarrollo de la teoría de la identidad social (Tajfel y Turner, 1986). El término identidad colectiva puede hacer referencia a diversos conceptos. Sin embargo, para los efectos de la presente investigación este concepto estuvo referido al fenómeno de la celebración del rito eucarístico; en el cual, la pertenencia que puede percibir un grupo humano de la religión

católica como grupo social afecta a la propia identidad personal de alguna manera.

El estudio descriptivo permitió organizar los datos observacionales que presenta la investigación (Padrón, 1998b). En consecuencia, el objetivo de este tipo de diseño de investigación consistió en desarrollar un registro de los hechos significantes que dan sentido a los fenómenos religiosos dentro de esa realidad espiritual y que la caracterizan sistemáticamente, los cuales definen la identidad colectiva y constituyen una práctica cultural significativa.

En este sentido, se llevaron a cabo un conjunto de operaciones típicas o formas de trabajo estandarizadas mediante la observación, lo cual permitió recolectar datos; así como formular criterios que coadyuvaron en la agrupación de los datos y facilitaron unificar diferencias singulares. Las técnicas de trabajo de campo estuvieron basadas en registros de base cualitativa, según el enfoque epistemológico introspectivo-vivencial (Padrón, 2013).

#### 2.1.1.1. COMPONENTE EMPÍRICO DE LA INVESTIGACIÓN.

El trabajo de campo estuvo apoyado en la etnografía, por lo que el componente empírico se conformó a las siguientes categorías de análisis:

##### 2.1.1.1.1. Corpus

Referido a la semiosis simbólica (Magariños, 2008), constituida por la estructura de significación presente en la celebración eucarística, es decir: los intérpretes/productores: sacerdote-feligreses, participantes del rito latino de la celebración eucarística. Este corpus permitió una aproximación en la determinación de los rasgos distintivos de la identidad católica, a partir de los códigos semióticos que se manifiestan en esta celebración.

##### 2.1.1.1.2. Muestreo, selección de los informantes, tipificación de los sujetos etnografiados. ¿Cuándo y/o a quién; cómo se observó?

Las observaciones fueron realizadas en forma secuencial durante los meses de marzo de 2018 a agosto de 2019, en los escenarios donde habitualmente se manifiesta el fenómeno objeto de estudio. La



observación se realizó a los sujetos migrantes que participaron en alguna manifestación religiosa de la cultura católica y estuvo dividida en tres grupos de estudio.

**Tabla 1:**  
**Categorización de los grupos objeto de estudio**

Secuencia	Descripción
Primer grupo	Feligreses de las colonias migratorias de Bolivia, Perú y Venezuela que asistieron a la celebración eucarística el primer domingo de cada mes a la Parroquia Latinoamericana, sede de la Pastoral para los Migrantes.
Segundo grupo	Migrantes que asistieron el segundo miércoles de cada mes, a realizar trámites de apoyo migratorio que ofrece el INCAMI en forma gratuita.
Tercer grupo	Migrantes residiados en la casa de acogida para varones del CIAMI, presentes en la celebración eucarística realizada el tercer jueves de cada mes.

Fuente: Serrano, 2019

Las observaciones realizadas a través del trabajo de campo permitieron establecer relaciones abiertas con los miembros del grupo que asumieron el rol de informantes clave (Geertz, 1989), lo cual facilitó recabar datos sobre la percepción de los interlocutores sobre migración, cultura y religión, a partir de los códigos semióticos que se manifiestan en la celebración eucarística y su influencia en la identidad católica. De esta manera, el investigador logró crear una relación de confianza y de afinidad (Rapport) para conseguir unas impresiones sobre su propia realidad y la de los demás (Taylor y Bogdan, 1986).

**Tabla 2:**  
**Descripción de los informantes clave**

	Número de informantes tipificados según nacionalidad	Número de observaciones realizadas (marzo 2018-agosto 2019)
Bolivia	9	21
Perú	6	18

Venezuela	3	12
Total	18	51

Fuente: Serrano, 2019

La finalidad de la observación fue obtener pruebas significativas y representativas de los rasgos distintivos de la identidad católica, a partir de los códigos semióticos que se manifiestan en la celebración eucarística de rito latino. Para lo cual se tomó en cuenta los siguientes criterios de selección: 1) lapso de tiempo; 2) frecuencia; 3) momento en que se iniciaron y terminaron los periodos de observación; y si estos iban a ser constantes a lo largo de los periodos de observación o serían variables en cada unidad de la observación; 4) si iban a utilizarse intervalos de tiempo para la observación y el registro; 5) se tiene constancia de lo ocurrido en las diferentes etapas de la celebración del rito eucarístico; 6) se observó a un solo sujeto por cada rito realizado, en cada celebración eucarística dominical.

### **2.1.1.3. Los medios de recolección de datos de la observación. ¿Con qué se observó?**

Para recabar la información requerida se aplicó la técnica de observación-participante y como instrumento de registro de datos se utilizó la entrevista en profundidad (Taylor y Bogdan, 1992). Esta metodología permitió proporcionar la comprensión detallada obtenida en la escena de los hechos, por medio de la observación directa de los sacerdotes, feligreses y miembros de los grupos de comunidades migrantes.

Las entrevistas en profundidad utilizadas fueron de tipo no directivas, no estructuradas, no estandarizadas, abiertas, flexibles y dinámicas. Este tipo de entrevista permitió un modelo de conversación entre iguales, y no un intercambio formal de preguntas y respuestas; “Lejos de asemejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de la investigación, y no solo un protocolo o formulario de entrevista” (Taylor y Bogdan, 1992).



**Tabla 3:**  
**Resumen del proceso recolección de datos**

Los medios de recolección de datos		
Categoría de análisis	Observación-Participante	Entrevista
Recursos utilizados	Descripción densa, Diario de campo.	Entrevista en profundidad, Grabador, Cámara fotográfica.
Número de interlocutores	18	18
Nacionalidad y frecuencia de los interlocutores	Boliviana: 9 Peruana: 6 Venezolana: 3	
Núcleo temático	Narrativas discursivas y relatos sobre los rasgos distintivos de la identidad católica, a partir de los códigos semióticos, elementos indiciales, icónicos y simbólicos que se manifiestan en la celebración eucarística.	

Fuente: Serrano, 2019

Para el registro de las observaciones durante el trabajo de campo en la escena de los hechos, se hizo uso de un diario de campo, el cual se constituyó en una herramienta para hacer anotaciones cuando se ejecutaron los trabajos de campo. Las formas de registro básicas a lo largo del proceso etnográfico fueron los apuntes del diario de campo; se caracterizaron por ser escritos descriptivo-narrativos, los cuales fueron complementados con el uso de medios auxiliares para poder tener grabaciones en video y fotografías sobre la realidad estudiada. Estos registros del diario de campo se utilizaron como fuente primaria de recogida y análisis de datos, siendo así considerada como una fuente documental (Caro, 1979) del material proveniente de los eventos ocurridos y observados durante el fenómeno religioso de la celebración eucarística. En este sentido, los datos registrados en

los cuadernos de campo se transformaron en documentos y archivos que respaldan las fuentes primarias de la investigación realizada.

#### **2.1.1.4. Lugar de la observación. ¿Dónde se observó?**

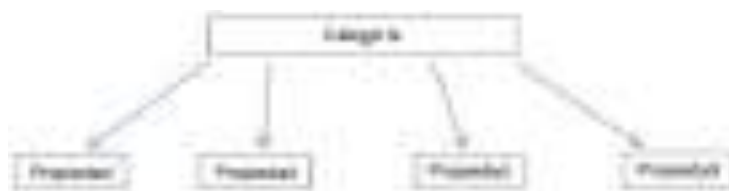
El escenario observacional, correspondiente al ámbito de ocurrencia empírica de los hechos, estuvo conformado por la Parroquia Latinoamericana, el INCAMI y el CIAMI. ¿Desde cuál perspectiva se observa a los sacerdotes-feligreses que conforman las comunidades de migrantes agrupados o no en algún tipo de apostolado? El proceso normal de observación fue selectivo, es decir, el investigador seleccionó en función de las categorías de análisis previamente definidas sobre los rasgos distintivos de la identidad católica, a partir de los códigos semióticos que se manifiestan en la celebración eucarística; es decir, El escenario descrito constituye la situación social que integra a los grupos humanos (Lotman, 1993), conformado por los sacerdotes, feligreses, miembros de la comunidad migrante; sus interacciones y el conjunto de elementos indiciales, icónicos y simbólicos presentes en el contexto observacional, durante la celebración eucarística.

En consecuencia, las entrevistas fueron realizadas al finalizar cada acto litúrgico (ver tabla 1) en el mismo escenario donde se efectuó el fenómeno religioso, con una duración de veinte minutos (aproximadamente), y estuvieron íntimamente relacionadas con la observación-participante desarrollada; ya que del mismo modo como se realizaron las entrevistas, se realizó la observación-participante, lo cual permitió establecer *rapport* con los informantes, mediante la formulación de preguntas no directivas, para lograr aprender lo que

era importante para los informantes antes de enfocar los intereses de la investigación (Taylor y Bogdan, 1992).

Para el tratamiento de los datos, se utilizó la técnica de la categorización de las unidades de análisis (método comparativo constante), el cual consiste en “la comparación que se refiere a hechos similares o diferentes, donde se generan propiedades de categorías que enriquecen las categorías existentes, generando un mayor poder explicativo” (Glaser y Strauss, 1967).

**Figura 1:**  
Ilustración del método comparativo constante



Fuente: Schettini y Cortazzo, 2015

La categorización se realizó por unidades de análisis, es decir, los feligreses-sacerdotes vinculados a los grupos de apostolado. Estos grupos permitieron establecer una unidad de sentido en textos de registro por medio de los instrumentos de levantamiento de datos, por lo tanto es “textual y a la vez conceptual. Si la categorización es conceptual y textual, por contraposición, la codificación se realiza asignando propiedades a los datos recogidos” (Amezcuca, 2000).

#### **2.1.1.5. Recogida de datos y optimización**

Consistió en clasificar los datos recogidos en la observación y valorar si los datos fueron confiables. Para ello, se utilizó la triangulación como herramienta que garantiza la validez y calidad de los datos obtenidos en la investigación desarrollada (Denzin, 1970). Dada la profundidad requerida por el estudio realizado, el método de triangulación ha facilitado el análisis de los datos, incrementando su validez y su fiabilidad, además de una mayor comprensión y una interpretación más precisa de los resultados obtenidos.

**Tabla 5:**  
**Descripción de los métodos de triangulación utilizados**

Método	Descripción	Fuente
Triangulación de datos obtenidos a través de los informantes clave	Permitió contrastar la información recabada, así como también contribuyó a obtener un mayor desarrollo y enriquecimiento teórico, según los criterios espacio-temporales y los niveles de análisis de las categorías objeto de estudio.	Esta categoría de análisis estuvo constituida por los datos aportados por los interlocutores conformados por: sacerdotes, feligreses y miembros de los grupos de apostolado (ver tabla 1).
La Triangulación teórica	Este método de triangulación consistió en considerar las tres áreas temáticas de apoyo teórico que sustentan el objeto del presente estudio, superando de este modo los sesgos que, en el análisis de la realidad social, conlleva utilizar una única perspectiva teórica.	La semiótica, la hermenéutica y la teoría de la identidad social.
La Triangulación metodológica	Esta estrategia de triangulación consistió en analizar los datos utilizando los métodos y técnicas aplicados a la investigación.	La etnografía como método para el trabajo de campo requerido para el abordaje comunitario en el contexto sociocultural de la religión católica. La observación-participante (descripción densa) y la entrevista en profundidad como técnicas de recogida de información; enmarcadas dentro de la línea epistemológica del enfoque introspectivo-vivencial.

Fuente: Serrano, 2019

### 3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los resultados evidencian la importancia del estudio de la migración, la cultura y la religión como retos para la educación religiosa y su incidencia en la identidad católica. Luego de caracterizar por separado las concepciones teóricas de migración, cultura y religión, se establece una relación entre ellas en cuanto a su incidencia en la construcción de la identidad católica, a partir de los códigos semióticos que se manifiestan en la celebración eucarística, tomando en cuenta que

la migración es un hecho sociocultural que propicia el contacto con nuevos horizontes de sentido que exigen una respuesta.

En este sentido, la educación se constituye como el lugar de la relación, del encuentro con el otro. Por encima de contenido y otras historias, es su razón de ser. Necesitamos una educación religiosa que se nutra de la experiencia y de la alteridad, que nos permita vivir el encuentro con el otro desde la vivencia de la fe, desde el sentir, desde la sensibilidad, desde las posibilidades de ser cada uno y cada una, en busca de una verdadera solidaridad y del bien común.

El reconocimiento de la alteridad se expresa en relación con la aceptación de lo diferente. Se vive como mirada propia que descubre “al otro” y que a través de dicho descubrimiento conoce algo más de sí mismo en cuanto humano pero distinto, e incluso irreductible a su lógica, sus perspectivas o intereses.

Teniendo en cuenta que la identidad se construye desde la alteridad, se hace necesario realizar algunas precisiones conceptuales al respecto. Para Tajfel (1986), la identidad de un grupo no significa que todos los miembros posean necesariamente un mismo rasgo. Lo que la identidad grupal requiere es que exista una totalidad, una unidad de conjunto, y que esa totalidad tenga una peculiaridad que permita diferenciarla de otras totalidades. En otras palabras, la identidad de un grupo como tal requiere de su alteridad respecto de otros grupos.

Para la religión católica, la identidad se fundamenta en la eucaristía, por constituir el sacramento central de Iglesia universal católica (CIC, 1993). La eucaristía constituye el rasgo distintivo de la identidad católica (CIC, 1993). Esto, además, lo confirman los resultados obtenidos, según afirmaron los interlocutores (ver tabla 1).

Para los feligreses jóvenes, la celebración eucarística siempre capta su atención como experiencia religiosa; los cantos y el simbolismo presentes en el fenómeno religioso, facilitan el acercamiento de los jóvenes a la Liturgia y en algunos casos participan como lectores, porque se sienten parte de la Asamblea Eucarística (informante 3).

Uno de los sacerdotes seleccionados como informante clave afirmó:



La misión de la Iglesia tiene como fin la salvación de los hombres, la cual hay que conseguir con la fe en Cristo y con su gracia. El apostolado de la Iglesia y de todos sus miembros se ordena en primer lugar a manifestar al mundo, con palabras y obras, el mensaje de Cristo y a comunicar su gracia. Todo esto se lleva a cabo principalmente en la celebración eucarística, por medio de la cual nos identificamos como católicos, ya que a través de este rito sagrado entramos en comunión como cuerpo místico de Cristo y nos encomendamos de forma especial al clero y a los fieles laicos; por eso la Iglesia, desde el inicio, es católica, esta es su identidad y su esencia más profunda, dice Pablo (informante 7).

Especial interés se prestó al informante 8, debido a las características particulares que lo vinculan con la Iglesia católica, quien afirmo que:

La Iglesia es como una familia. Me siento aceptado y acogido, me siento parte de algo trascendente cuando me acerco a la sagrada comunión, me siento en confianza al saber que Cristo se encuentra en la eucaristía. Me siento convencido que Cristo, al fundar la Iglesia católica, se quedó encarnado en el pan eucarístico, como sustento y pilar de la Iglesia. Esa es mi fe inquebrantable en Cristo y en la Iglesia que Él fundó y a la cual me siento orgulloso de pertenecer; y por medio de la eucaristía, lo que significa y representa, me siento plenamente identificado como católico (informante 8).

Estos elementos simbólicos y abstractos presentes en la celebración eucarística presuponen la presencia de rasgos distintivos que definen de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada. ¿Cuáles son esos elementos diferenciadores o diacríticos en el caso de la identidad católica? La investigación realizada coincide con el planteamiento de Giménez (2012), quien define tres elementos:

1. La pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades).
2. La presencia de un conjunto de atributos idiosincrásicos o relacionales.

### 3. Una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.

De acuerdo a lo expuesto y en concordancia con lo prescrito en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, esta es “una, santa, católica y apostólica”. Estos atributos, inseparablemente unidos entre sí, ya aparecen como tales en el símbolo niceno-constantinopolitano del año 381. Indican rasgos esenciales de la Iglesia y de su misión, y suelen denominarse “Notas de la Iglesia” (Sayés, 2003). Los católicos profesan su fe a través del Credo de los Apóstoles o Niceno-Constantinopolitano. Este enunciado se considera como dogma de fe; por tanto, la enseñanza oficial se fundamenta en los cuatro atributos de la Iglesia, a saber: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad (CIC, 1993).

Conscientes de la relevancia de la identidad en las expresiones de la religiosidad en contextos migratorios para comprender las nuevas formas que adquieren las creencias religiosas en las sociedades contemporáneas, en este trabajo nos propusimos analizar el papel que ocupa la religión católica en los procesos de cambio social derivados de la experiencia de la migración. Ello implica considerar la incidencia de la educación católica y las prácticas religiosas como mecanismo cultural para re-significar las nuevas realidades y escenarios de alteridad que generan en los grupos sociales los flujos migratorios en sus diversas modalidades, lo cual constituye grandes desafíos pedagógicos para la educación religiosa fundamentada en los principios cristianos y tiene una alta incidencia en la construcción de la identidad católica.

Dado que el campo de las expresiones espirituales y las creencias es muy amplio, en este caso nuestro interés se centró en el análisis de la relación y mecanismos que se establecen entre la migración, la cultura, la religión y los desafíos pedagógicos en la educación para la construcción de la identidad católica, con el fin de explorar, por un lado, continuidades tanto identitarias como rituales con los contextos de origen, y por el otro, la resignificación y la sacralización de los contextos receptores. De esta manera pretendemos aportar elementos explicativos para entender el uso que los migrantes hacen de sus creencias como parte de una estrategia en los diversos procesos de

integración, o bien el que hacen los actores sociales de los contextos receptores para integrar o rechazar a los migrantes.

El estudio del reciente aumento de la migración de la comunidad católica latinoamericana ha permitido comprender y explorar la migración, la cultura y la religión y desde estas dimensiones asumir los actuales desafíos pedagógicos que existen para la educación religiosa y su contribución a la construcción de la identidad católica. Se ha podido evidenciar que el catolicismo se ha convertido en instrumento y medio para la protección y la integración del migrante al nuevo contexto, la conformación de redes transnacionales y la conformación de una identidad católica en los lugares de acogida, integrando en un nuevo contexto prácticas religiosas y tradiciones culturales de distintos orígenes.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

En un contexto intercultural, la identidad católica constituye un desafío, obliga a la búsqueda y apertura de nuevas alternativas de evangelización, nuevos tiempos, nuevos métodos (Juan Pablo II, 2001). La redefinición de las prácticas pastorales implica el paso de una acción religiosa cerrada circunscrita a un estilo colonial, a un campo religioso abierto en perspectiva latinoamericana. Esta situación, sin embargo, no es simple. Las acciones evangelizadoras en el compromiso misionero, la diversidad de bienes simbólicos, así como la persistencia de actitudes excluyentes, se traducen muchas veces en procesos de discriminación y fuerte confrontación. De allí la importancia de la educación religiosa, especialmente en las instituciones confesionales promotoras de un modelo educativo basado en la identidad católica.

La Iglesia, a través de una identidad católica claramente definida, debe fortalecer el diálogo interreligioso que permita una reflexión profunda en las mismas instituciones religiosas respecto de la “mirada” y el “discurso” que despliegan acerca de los “otros” religiosos, un

nuevo paradigma socioteológico desde las religiones, de la visión de la alteridad religiosa y las características del diálogo multirreligioso; y finalmente, una apertura que profundice, desde un pensar abierto e intercultural, el potencial significativo de la identidad católica que a la vez contribuya a realizar un aporte, desde la fecundidad del Magisterio y la Doctrina Social de la Iglesia, a los enormes desafíos que se le presentan a la sociedad en el nuevo siglo XXI.

Por tanto, la cohesión social en torno a la identidad católica otorga fortalezas, tanto para los migrantes como para las sociedades de origen, siendo la identidad católica un mecanismo para construir espacios de interacción positiva que permitan generar un sentido de pertenencia por parte de los migrantes. En la medida que los migrantes se sientan parte de la sociedad chilena estaremos progresando en la cohesión social, y construyendo una sociedad solidaria que logra constituirse bajo la percepción de un “nosotros” del que todos somos parte.

El reto de nuestro país es poder recibir los flujos migratorios de una forma responsable, en un contexto internacional de movilidad humana, generando respuestas adecuadas que promuevan la defensa de los derechos de las personas migrantes, fortaleciendo una mirada inclusiva y participativa para el desarrollo de Chile, el cual se enmarca en el deseo de construir una sociedad cohesionada. Para esto, la tarea es de toda la sociedad, sobre todo del Estado y la educación, que tienen que profundizar el trabajo para hacer de Chile un país más rico social y culturalmente, donde los valores como el respeto y el reconocimiento de la diversidad y la multiculturalidad se encuentren y se enriquezcan mutuamente, en beneficio de la solidaridad y del bien común.

Para afrontar estos retos, la Iglesia católica considera como uno de los grandes desafíos para la educación religiosa “la comprensión y la gestión del pluralismo y de las diferencias en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social” (CDSI, 16).

En un contexto sociocultural pluralista, la Iglesia en su misión *ad extra* tiene derecho a expresarse como un miembro más de la

sociedad. Por otro lado, la Iglesia en cuanto a su misión *ad intra* tiene una palabra orientadora importante en lo que se refiere a la actuación de los cristianos en la sociedad. En otras palabras, a nivel de una sociedad pluralista, la voz de la Iglesia no es la única voz privilegiada. La legitimidad de sus demandas en una sociedad pluralista no viene dada por su autoridad religiosa; más bien, en un contexto democrático, su legitimidad se impondrá gracias a una argumentación racional y una persuasión en la que demuestre un real compromiso con la dignidad humana y sus derechos inalienables (Burbano, 2010).

Teniendo en cuenta este marco distintivo entre sociedad civil-Iglesia en un contexto pluralista, debemos considerar los distintos desafíos para la educación religiosa católica de cara a la migración. Para ello, se hace necesario poner en práctica las acciones pastorales definidas en el documento de Aparecida (Burbano, 2010).

En este sentido, Juan Pablo II (1985), en la declaración conciliar sobre la educación católica, afirma que:

La presencia de la Iglesia en el campo escolar se manifiesta especialmente por la escuela católica. Esta persigue, en no menor grado que las demás escuelas, fines culturales y la formación humana de la juventud. Su nota distintiva es crear en la comunidad escolar una atmósfera animada de espíritu evangélico, de libertad y de caridad, ayudar a los adolescentes a desarrollar su personalidad... de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre. Así que la escuela católica, a la par que se abre como conviene a las condiciones del progreso actual, educa a sus alumnos para conseguir con eficacia el bien de la ciudad terrestre y los prepara para servir a la difusión del Reino de Dios (*Gravissimum educationis*, 8).

Ante esto, la Iglesia católica considera que tiene encomendada la misión de la enseñanza cristiana, así como la de cuidar de la unidad de los fieles. Debe también disponer la gracia de los sacramentos a sus fieles por medio del ministerio de sus sacerdotes. La autoridad del Magisterio de la Iglesia para la enseñanza se basa en la revelación,

expresada tanto en las Sagradas Escrituras como en la Sagrada Tradición (Le Tourneau, 1997).

Esta misión de enseñanza de la Iglesia reconoce al migrante como ser humano que “tiene derecho al espacio y a las posibilidades de desarrollo que le permitan realizar el destino que Dios, en su divina bondad, ha querido para él. Este respeto al otro incluye igualmente la noción de dedicación a nuestro prójimo” (Juan Pablo II, 1985). Por tanto, la educación católica posee como tarea extender este respeto al otro hasta el grado de la solidaridad mutua. Juan Pablo II es categórico al afirmar que:

Todos somos hermanos y hermanas, hijos del mismo Padre. Teniendo en cuenta igualmente la presencia tan numerosa de hijos de inmigrantes en vuestro país, existe el peligro de ver en el otro una carga e incluso quizás una amenaza para la propia existencia. Pero el otro es nuestro hermano, nuestra hermana. Es importante, pues, que lo consideremos como tal (1985).

Los niños y jóvenes confiados a nuestro cuidado, como docentes, se ven asimismo situados ante estructuras complejas que a menudo hacen la vida en sociedad difícil e incluso desconcertante. Estos jóvenes tratan de comprender, de iluminar sus problemas para evitar las “trampas puestas bajo sus pies (...) pues una juventud sin futuro, una juventud sin esperanza no puede llamarse juventud. El derrotismo es fatal para el porvenir y para el presente de los niños y de los jóvenes” (Juan Pablo II, 1985). Ellos exigen ver claro en estas estructuras complicadas, reclaman los medios que les permitan evitar la desgracia, la amenaza, para construir un mundo habitable. Aquí es precisamente donde hay que mostrarles el ejemplo de Cristo, que es nuestra esperanza (cf. 1 Tim 1, 1); esto ofrece grandes desafíos pedagógicos a la educación religiosa fundamentada en los principios cristianos y tiene una alta incidencia en la construcción de la identidad católica.

Ante estos desafíos globalizantes de la migración, la cultura y la religión, la educación católica como agente de cambio busca transmitir valores liberadores y liberalizantes, basados en una formación integral

que hace que los estudiantes, como sujetos de aprendizaje, desarrollen todas sus aptitudes en su desempeño de “ser católico”, centrados en la celebración eucarística como rasgo distintivo de su identidad católica, que ilumina todo el ser, el saber, el quehacer en la vida y que orienta su sentido de trascendencia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arizpe, L. (Coord.) (2007). *Migración y cultura en América Latina*. Ciudad de México: Edición CRIM-UNAM. Recuperado de <https://www.crim.unam.mx/web/node/454>
- Asociación de Editores (1993). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid, España: Editores del Catecismo.
- Bauman, Z. H. (2004). *Identidad*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.
- (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Blanco, J. (2009). Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate. *A Parte Rei: revista de filosofía* (64). Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~{cmunoz11/blanco64.pdf>
- Bolaños, B. (2018). *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*. Ciudad de México: UAM-Juan Pablos. Recuperado de [https://www.academia.edu/6353510/Esclavos\\_migrantes\\_y\\_narcos.\\_Acontecimiento\\_y\\_biopolitica\\_en\\_America](https://www.academia.edu/6353510/Esclavos_migrantes_y_narcos._Acontecimiento_y_biopolitica_en_America)
- Burbano, M. (2010). Migración y religión. Desafíos para la Iglesia. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE* 1(1). Recuperado de <https://dioscaminaconsupueblo.files.wordpress.com/2013/08/migracion-y-religion.pdf>

- Caro, J. A. (1979). *Cuadernos de campo*. Madrid: Editorial Vicens Vives.
- De la Torre, R. F. (2004). Los laicos en la historia de la Iglesia católica en México, 1930-1990. Ponencia presentada en el seminario Nuevos enfoques en historia y antropología. Guadalajara, México.
- Eddine, M. (1998). Lo intercultural o el señuelo de la identidad. *CIDOB d'Afers Internacionals*. 3 (36), 13-21. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40550304>
- Fetscher, I. K. (1994). *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. A. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2012). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Ed. UNAM. Recuperado de <http://www.galanet.be/dossier/fichiers/La%20cultura%20como%20identidad%20y%20la%20identidad%20como%20cultura.pdf>
- González, A. (2017). La construcción de la “peligrosidad” del migrante: Un análisis sobre las representaciones sociales de miembros del sistema judicial en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Estudios Socio-Jurídicos* 19(2), 63-95. doi: 10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.5423
- González, N. (2007). Bauman, identidad y comunidad. *Espiral (Guadalajara)* 14 (40) 179-198. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-05652007000100007&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652007000100007&lng=es&tlng=es).
- Juan Pablo II (1985). *Importancia de la escuela católica para la formación humana y cristiana de la juventud*. Discurso del Papa a los educadores católicos en el Countyhal de Den Bosch. Recuperado de <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-05/12-15/11051985>
- (1995). Carta encíclica *Ut Unum Sint* del Santo Padre sobre el empeño ecuménico. Roma. Italia: Librería Editrice Vaticana.



- (2001). *Carta apostólica: Novo Millennio Ineunte del sumo pontífice*. Librería Editrice Vaticana. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)
- Kimmerle, H. (2001). *Filosofía intercultural*. Recuperado de <http://www.galerieinter.de/kimmerle/Phil.Einf2.htm>
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades* 4(8), 5-11. Recuperado de <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>
- Lacan, J. y Miller, J.-A. (1977). *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis. Seminarios XI*. Barcelona: Barral Editores.
- Landry, V. (2019). Mujer, migración intrarregional e invisibilidad. *Nomadías* 3(16), 99-117. doi:10.5354/0719-0905.2012.24963
- Le Tourneau, D.C. (2003). *El derecho de la Iglesia* (2ª ed.). París: Ediciones Rialp.
- Lévi-Strauss, C. C. (1973). *Antropología estructural*. París: Ed. De Plon.
- Martínez, M. (2020). La invisibilidad de los migrantes. *Milenio*. Recuperado de <https://www.milenio.com/opinion/varios-autores/sociedad-sustentable/la-invisibilidad-de-los-migrantes>
- Mauss, M. U. (2009). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Odgers-Ortiz, O. (2015). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos. *Amérique Latine, Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 447. Recuperado de <http://journals.openedition.org/alhim/447>
- Organización Internacional para las Migraciones (2020). *Términos fundamentales sobre migración*. Ginebra, Suiza: OIM. Recuperado de <https://www.iom.int/es/terminos-fundamentales-sobre-migracion>
- Padrón, J. (1998a). La forma del proyecto de tesis II [página web]. *Entretemas*. Recuperado de <http://padron.entretemas.com/LaFormaDelProyectoDeTesis.htm>

- (1998b). La estructura de los procesos de investigación. *Educación y ciencias humanas* 9 (17), 33-42. Recuperado de [http://padron.entretemas.com/estr\\_proc\\_inv.htm](http://padron.entretemas.com/estr_proc_inv.htm)
- Padrón, J. M. (2013). *Epistemología evolucionista, una visión integral*. Bogotá: Ediciones Universidad Piloto.
- Palacios, J. (2019). Venezolanos son los trabajadores extranjeros que lideran búsqueda de empleo en el país. *El Mercurio*. Recuperado de <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=518409>
- Pattillo, G. (2019). *Estimación de personas extranjeras residentes en Chile*. Santiago, Chile: Instituto Nacional de Estadísticas.
- Pavez-Soto, S. (2018). Migraciones y políticas públicas en Chile. [newsletter]. Santiago, Chile: Centro de Estudios de Relaciones Internacionales (CERI) Chile, Ed. Universidad del Desarrollo. Recuperado de <https://gobierno.udd.cl/estudio-riii/noticias/2017/02/18/migraciones-y-politicas-publicas-en-chile/>
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Roma, Italia: Libreria Editrice Vaticana.
- Ram-Adhar, M. (1993). Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 31 (74).
- Ramos, K. (2019). Transformar la educación religiosa en clave de acogida e integración de la diferencia. *Revista de Educación Religiosa*. Vol. 1, n° 3. pp. 37-58.
- Rojas, C., Silva, D. (2019). *La migración en Chile. Breve reporte y caracterización*. Informe OBIMID, Chile.
- Santos, M. (2017). La educación intercultural y el pluralismo religioso: Propuestas pedagógicas para el diálogo. *Educación XXI* 20(1), 17-35.
- Sanz, N.; Valenzuela, J. (2016). *Migración y cultura*. Ciudad de México: UNESCO. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/>

ark:/48223/pf0000247760?posInSet=1&queryId=8c5d2156-f164-490f-a72c-08b0488aaf41

Sayés, J. (2003). *La Iglesia de Cristo. Curso de eclesiología*. Madrid: Ediciones Palabra.

Schettini, P.; Cortazzo, I. (2015). *Análisis de datos cualitativos en la investigación social procedimientos y herramientas para la interpretación de información cualitativa*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata: Recuperado el 24 de marzo de 2020, de: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/download/451/416/1497-1>

Sélim, A. (1986). *La identidad cultural, las relaciones y los problemas de aculturización inter-étnicas*. Paris: Ed. Anthropos.

Serrano, L. (2018). Aproximaciones para un análisis semiótico de la celebración eucarística como acto pedagógico y práctica significativa cultural. *Encuentros* 16(1), 120-132.

----- (2016a). Interculturalidad: Enfoque filosófico para la construcción de la identidad católica. *Multiciencias* 16(4) 32-45.

----- (2016b). Celebración eucarística y hermenéutica simbólica. *Ontosemiótica* 3(6).

----- (2014). La ciencia y la fe, un conflicto de interés humano. En *Memorias de resúmenes de las VIII Jornadas Nacionales de Investigación de la UNEFM*, 51-63.

Tajfel, H. & Turner, J. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. En S. Worchel, & W. G. Austin (eds.). *Psychology of intergroup relations*. Chicago: Nelson-Hall.

----- (1979). An integrative theory of intergroup conflict. En S. Worchel, & W. G. Austin (eds.). *Psychology of intergroup relations*. Monterrey: Brooks/Cole.

Asamblea General de las Naciones Unidas (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos (217 [III] A). París.

- Taylor, S. & Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Thurston, H. (2008). Identidad. *La Enciclopedia Católica* 3(34), 45-63. Recuperado de <http://www.newadvent.org/cathen/03449a.htm>.
- Torres, A. (2018). *Migraciones, situación actual*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Torres, M. (2018). La migración y sus efectos en la cultura, de Yerko Castro Neira. *Sociológica* 27(77), 301-306. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732012000300010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732012000300010&lng=es&tlng=es).
- Ubilla, R. (2019). *Registro de extranjeros residentes en Chile*. Santiago, Chile: Ministerio del Interior.
- Wimmer, F. (2000). Condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente. *Polylog* (1). Recuperado de <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>

Fecha de recepción: 4 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2020

## LA OPCIÓN POR LOS POBRES: ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA PEDAGOGÍA CRISTIANA

### *PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR: SOME IMPLICATIONS FOR CHRISTIAN PEDAGOGY*

Manuel José Jiménez R. Pbro<sup>1</sup>  
Universidad Surcolombiana, Bogotá, Colombia

#### RESUMEN

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (México, 1979), en el marco de la opción preferencial por los pobres que toman en continuidad con Medellín (Colombia, 1968), afirman que dicha opción ha ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres. Hace pocos años el papa Francisco en la encíclica *La alegría del Evangelio* (2013), retoma la idea del potencial evangelizador de los pobres.

El presente texto quiere aportar una breve reflexión al modo como la opción por los pobres impacta de modo radical la pedagogía cristiana, aquella en donde se forma el discípulo, pero también aquella en la que la Iglesia entra en diálogo con el mundo, de modo especial el ámbito escolar formal. No ofrece indicaciones prácticas sobre cómo la opción por

#### SUMMARY

The Latin American Bishops meeting in Puebla (Mexico, 1979), within the framework of the preferential option for the poor who take in continuity with Medellín (Colombia, 1968), affirm that this option has helped the Church to discover the evangelizing potential of the Poor. A few years ago pope Francis in the Encyclical *Joy of the Gospel* (2013) resumed the idea of the potential evangelizing potential of the poor.

This text wants to provide a brief reflection on how the choice for the poor radically impacts Christian pedagogy, the one in which the disciple is formed, but also the one in which the Church enters into dialogue with the world, in a special way the scope formal school. It does not provide practical indications on how the choice for the poor is present

1 manueljosej@gmail.com

los pobres se hace presente en los planes de formación, en los proyectos pedagógicos o en el currículo del área. Pero sí se espera que, a partir de ellas, sean los agentes educativos implicados en estas áreas quienes tomen decisiones prácticas y de terreno al respecto.

**PALABRAS CLAVE:**

Opción preferencial por los pobres, pedagogía cristiana, agentes educativos.

in training plans, pedagogical projects or in the area curriculum. But if it is expected that, from them, it is the educational agents involved in these areas who make practical and ground decisions in this regard.

**KEYWORDS:**

Preferential option for the poor, Christian pedagogy, educational agents.

## INTRODUCCIÓN

Los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (México, 1979), en el marco de la opción preferencial por los pobres que retoman en continuidad con Medellín (Colombia, 1968), afirman que dicha opción “ha ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de la solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (DP 1147).

Hace unos años el papa Francisco, en la encíclica “La alegría del evangelio” (*Evangelii gaudium* [EG] 2013), vuelve a considerar el potencial evangelizador de los pobres:

“Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos” (EG 198).

Reconocer en los pobres un gran poder evangelizador hace necesario ahondar en el sentido profundo de esta opción, en su complejidad y sus implicaciones para la Iglesia y para la sociedad en general. Se hace necesario también una revisión de la pedagogía cristiana. Pedagogía presente en los distintos y variados espacios eclesiales, tanto comunitarios como de educación formal (colegios y universidades).

El presente texto quiere aportar una breve reflexión al modo como la opción por los pobres impacta de modo radical la pedagogía cristiana, aquella en la que se forma el discípulo, pero también aquella en la que la Iglesia entra en diálogo con el mundo, de modo especial en el ámbito escolar formal. No ofrece indicaciones prácticas sobre cómo la opción por los pobres se hace presente en los planes de

formación, en los proyectos pedagógicos o en el currículo del área; pero sí se espera que, a partir de estos, sean los agentes educativos implicados en estas áreas quienes tomen decisiones prácticas y de terreno al respecto.

Para apoyarlos en esta tarea se acude de manera especial al Magisterio del papa Francisco, a una gran variedad de teólogos latinoamericanos, quienes a partir de nuestro contexto han sido pioneros en esta reflexión y en esta práctica a nivel local, regional y universal. Y también a pensadores europeos que, desde lo que se llama teología política, subrayan las implicaciones de la opción por los pobres para la misma teología y el actuar de la Iglesia.

Dos apartados estructuran nuestra reflexión. Primero, una mirada desde la teología de lo que supone esta opción. Y segundo, algunos acentos de su implicancia para la labor educativa de la Iglesia.

## I. MIRADA DESDE LA TEOLOGÍA

### 1.1 Interpelación de la pobreza

Según Jon Sobrino (2003), la opción por los pobres pide superar una mirada unidireccional de la relación Iglesia-pobres, Iglesia-mundo. Este enfoque es de gran novedad, pues no solo invita a pensar qué tiene que hacer o dar la Iglesia y la sociedad en relación con los pobres, sino que introduce la importancia para ambas de recibir y de aprender de los pobres.

Entendida en su doble dirección, dirá Sobrino, la opción por los pobres se conviene en un medio para dar pasos hacia una verdadera globalización humana e incluyente, que no sea, paradójicamente, antihumana y excluyente. Por lo que toca a la Iglesia, no solo estará haciendo un bien concreto –“ofrecer ayuda a alguien”– sino que estará ayudando a configurar una totalidad humana utópica a partir de lo que se llama “solidaridad”.

Ambas lecturas son un aporte importante para este mundo, para la construcción, en medio de tantas injusticias, de la utopía de



una humanidad nueva o, en términos más comunes, de un mundo mejor: justo, humano, solidario y ecológicamente responsable. En esta perspectiva los pobres son “portadores de salvación” para la Iglesia y el mundo. Y lo son no solo en su condición de víctimas de un sistema que empobrece y mata, sino sobre todo porque ellos “humanizan a la Iglesia” y “humanizan a la humanidad”. Esto no supone que se idealice a los pobres y su mundo, como si en ellos y sus formas de ser y de vivir no hubiera pecado, luchas de poder, indiferencia e insolidaridad<sup>2</sup>.

La pobreza lanza un cuestionamiento radical y englobante a la conciencia humana acerca de la sociedad que tenemos y que soñamos, y a la manera de percibir y de vivir la fe cristiana. Los pobres nos interpelan en nuestra condición de seres humanos y de seres creyentes. Nos invitan a ser honestos con la realidad, a no habitar este mundo al margen o a espaldas de ella. A descubrir que, sin una mirada real sobre los pobres y la pobreza, no habrá salvación o futuro para la familia humana.

Sobrino (1985) dirá que los pobres exigen que el ser humano y la Iglesia se definan con respecto a la verdad, el amor, la justicia, la solidaridad y la esperanza. Los pobres preguntan sobre el modo como se ve el mundo, si se ve el pecado social que lo caracteriza, si se reconoce que la pobreza tiene causas sociales y que no es mera casualidad; y sugieren la respuesta más humana y humanizante posible: no aceptar ni naturalizar dicha realidad, más bien, comprometerse por su transformación.

Los pobres también lanzan a la humanidad y a la Iglesia la pregunta de qué lado están, su ubicación en este mundo, lleno de posibilidades y de realidades positivas y de esperanza, pero también marcado por profundas injusticias. Los pobres cuestionan a la humanidad sobre el tipo de sociedad que se ha construido y sobre los valores que la fundan.

2 De hecho, el papa Francisco reconoce las siguientes situaciones de inhumanidad en los pobres: “En el caso de las culturas populares de pueblos católicos, podemos reconocer algunas debilidades que todavía deben ser sanadas por el Evangelio: el machismo, el alcoholismo, la violencia doméstica” (EG 69).

Y abren la pregunta sobre la sociedad que se quiere y los modos de realizarla. Los pobres, afirma finalmente Sobrino, confrontan a la sociedad y a la Iglesia con la esperanza de un mundo mejor, o con la resignación, la desesperanza, el cinismo o la indiferencia.

La conferencia de Aparecida dirá que “ellos interpelan el núcleo de la obra de la Iglesia, de la pastoral y de las actitudes cristianas” (DA 393), “porque al ser preferencial implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales (DA 396). Se cuestiona, además, en profundidad el modo de hacer teología y de hablar de Dios: ¿Qué le duele a la teología que hoy elaboramos? ¿Qué le punza? ¿Qué le inquieta y desasosiega? ¿Se atreve a hablar de Dios como si los pobres no existieran? (Cormenzana 2013). Todo se resume en el intento de responder a la gran cuestión: cómo se puede hablar de Dios, a la vista de los sufrimientos abismales del mundo.

Es necesario no solo tener claridad sobre el poder evangelizador de los pobres, sino además sobre su poder “teologizador” (Gutiérrez, 2011). Porque no solo cuestionan los modos de hablar de Dios, sino también el modo de hablar de salvación y de otros asuntos afines.

Metz (2002), teólogo alemán recientemente fallecido, llamará a ello *teología política*. Tarea de esta teología es la de ser correctivo crítico de toda la teología, frente a la tendencia privatizadora de la teología actual. Privatización que llega a considerar como algo impropio o secundario la dimensión social del mensaje cristiano y reducir la praxis de la fe a una decisión individual ajena al mundo, despolitizada y desencarnada. Contrario a ello, la teología política subraya que la Iglesia no vive “al margen de” o “por encima de” esta realidad social, sino “dentro de ella”, como institución crítica social. Función de crítica social que no es solo sobre la sociedad, sino que repercute sobre la misma Iglesia, sobre su modo de hablar, de ser, de manifestarse, de hacerse presente.

## 1.2 No se puede vivir ni decidir como si los pobres no existieran

Los pobres ayudan a la humanidad y a la Iglesia a asentarse en la verdad. Para Sobrino, los pobres y las víctimas pueden ayudar a la Iglesia y a la sociedad a ver la verdad de la realidad y a asentarse en su propia verdad. Ellos producen luz para ver la verdadera realidad del mundo y también la eclesial. Nos hacen conocer mejor lo que somos. En definitiva, nos enseñan a tomar conciencia estructural y crítica de la realidad de pobreza y exclusión que padecen muchos seres humanos.

Sobrino (1985) destaca tres exigencias mínimas de relación con lo real: honradez con lo real, fidelidad a lo real y corresponder a y dejarse llevar por el “más” de lo real.

La Iglesia latinoamericana, en sus distintas conferencias, se ha caracterizado por asumir estos tres principios. Sobre los dos primeros, basta recorrer de modo breve la forma como ella aborda con el paso del tiempo la realidad. En Medellín, por ejemplo, se afirma: “Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos” (Justicia, 1). En Puebla se vuelve al tema y se afirma: “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de otros. Comprobamos la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos (Puebla, 28). En Santo Domingo: “El creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar hasta extremos de miseria. Las estadísticas muestran con elocuencia que en la última década las situaciones de pobreza han crecido tanto en números absolutos como relativos (SD 178). Y por último en Aparecida: “La globalización es un fenómeno complejo que posee diversas dimensiones (económicas, políticas, culturales, comunicacionales). Lamentablemente, la cara más extendida y exitosa de la globalización es la económica. En la globalización, la dinámica de mercado absolutiza con facilidad la eficacia y la productividad como valores reguladores de todas las relaciones humanas. Este peculiar carácter hace de la globalización un proceso

promotor de inequidades e injusticias múltiples. Una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y la opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos ya no son solamente explotados, sino sobrantes y desechables” (DA 61-65).

El papa Francisco sí que pide honradez y fidelidad con la realidad como paso necesario a una sociedad más humana y justa. Pues sería imposible apostar por cambios personales, estructurales y eclesiales si se vive y se toman decisiones “como si los pobres no existieran”. En la actual “cultura del descarte” el riesgo de pasar de largo frente a la realidad y así también frente a la pobreza, es mayor, dada la condición de globalización de la indiferencia<sup>3</sup>.

Bauman (2019), en una conversación con Leónidas Donskis, llama a la condición de esta actual indiferencia “mal líquido”. Lo llama así porque la actual es una sociedad determinista, cargada de miedo y de pánico, que ha perdido los sueños, las utopías, las fuerzas de transformación. Ha perdido el principio de imaginación y de realidad. Pierde conexión con la realidad al localizarse en la esfera del consumo y de la autorrealización. Es la lógica del consumo fácil y sin complicaciones. Con ello se pierde la fuerza creativa y transformadora de la “indignación” ante el sufrimiento del otro. El mal líquido es contrario al “mal sólido”, dado que este es una forma de mal amoralmente comprometido y activamente implicado, acompañado de una solemne promesa de justicia e igualdad social. Es un mal que rechaza como “indigno” e inhumano toda forma de pobreza y de marginación.

La condición del mal líquido hace que el ser humano pierda la capacidad del cuestionamiento ético y crítico sobre sí mismo y el mundo que lo rodea. Con ello extravía sus sensibilidades morales y políticas

3 Mensaje del papa Francisco para la cuaresma de 2015.

básicas. Pierde su sensibilidad hacia los otros seres humanos. A esto lo llama Bauman “teoría de la adiaforización de la conciencia” que, como se dijo, elimina la empatía y la sensibilidad básica frente al otro. Los otros pasan a ser simples estadísticas, detalles desagradables y trabas que estorban. Se vive en medio del desinterés y de la indiferencia.

Es necesario, pues, no dejarse vencer por la indiferencia mediante un trabajo de conversión y de asunción del principio de compasión y misericordia, entendido este como el modo de actuar de Dios y de Jesús y, por lo mismo, de la Iglesia y de todo ser humano que se compromete por la construcción de una sociedad justa y solidaria.

### **1.3 El otro pobre como hermenéutica de relaciones humanizantes**

Es común hoy día hablar de nuevos paradigmas en los distintos campos del saber, incluso el teológico y el pastoral. Sobre teología y nuevos paradigmas existen varios estudios. La pregunta de fondo en casi todos ellos es la siguiente: ¿qué rasgos tendría una teología y una pastoral que se apropiaran del talante posmoderno para expresar el mensaje del evangelio?

Para Mardones (1988), los nuevos paradigmas de la teología han de responder a los valores de la posmodernidad, tales como el pluralismo, la diversidad, la fragmentación o pluralidad de la racionalidad, así como dar respuesta al vasto mundo de la exclusión y la marginación. De ahí que la teología ha de ser ahora ecuménica, de los pobres, de la diferencia y mística.

La teología hoy debe ser intercultural y abierta al diálogo interreligioso. Pues la teología no puede ser ajena al actual reconocimiento como valor de la diversidad cultural y de la interdependencia del mundo. La teología actual recibe en este sentido varios aportes de la teología dialógica y ecuménica y de la teología de la liberación latinoamericana. De la primera, su concepción de diálogo. Es un diálogo globalmente responsable de lo que será la respuesta a los grandes problemas de la humanidad y del planeta. Es un diálogo

orientado a la humanización de la globalización o a la globalización de la solidaridad. Y de la actual perspectiva intercultural de la teología de la liberación, debe asumir, desde los pobres, las direcciones en las que ella se despliega: ecologista, feminista, campesina, indígena, afroamericana y económica.

La teología en su conjunto no puede ser ajena a la economía planetaria caracterizada por la lógica del mercado y el pensamiento único, al crecimiento de la exclusión y la marginación, la debilitación del pensamiento, la crisis de la modernidad, el pluralismo, la fragmentación del saber humano, la gravedad de la cuestión ecológica, y el reconocimiento y defensa de los derechos de la mujer y de las minorías étnicas y religiosas. Debe reconocer no solo los valores de esta nueva época, sino que también ha de denunciar sus contravalores. Entre los primeros hay que destacar la valoración del pluralismo y la diversidad y el reconocimiento del otro; pero sin desconocer que toda esa sensibilidad está unida a una exacerbación del individualismo, del egoísmo, del narcisismo y del consumismo. También, como negativo, está la aparición de una religiosidad difusa y confusa, portadora de una creencia genérica de Dios, desconfiada de convicciones firmes y resistente a las exigencias de comportamiento que ellas suponen. Pero, principalmente, lo más grave es la indiferencia y la falta de solidaridad frente a la pobreza, la marginación y la exclusión de millones de seres humanos. En otras palabras, es una sociedad que valora la necesidad de abrirse al otro, al diferente, al diverso, pero que se cierra a muchos otros, a la gran mayoría de los excluidos, a los que ella misma tilda de insignificantes, pues son irrelevantes para el sistema económico dominante.

La teología debería asumir varios polos de honestidad con la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso, intercultural y social y la perspectiva de las víctimas; la pluralidad de las culturas y de las religiones y la pluralidad de los pobres y oprimidos; el respeto hacia el “otro cultural y religioso” y la compasión hacia “el otro sufriente”; la diversidad cultural y religiosa y la responsabilidad global; la

necesidad de la interculturalidad, la urgencia de la liberación y la ecología integral.

La apertura a los demás y a su ser diferente ha de concretarse en la opción por los pobres y vivirse desde los pobres. En el nuevo paradigma, la teología de la diferencia y la teología de los pobres se implican mutuamente, pues se trata de una teología que tiene en cuenta a las minorías marginadas económica, cultural y sexualmente; en donde la opción por el diferente se acentúa al lado del marginado y oprimido en el curso de la historia: el no occidental, el no blanco, el no europeo, el no varón, el no incluido.

En orden a la humanización y ecologización de la Iglesia y de la sociedad, hay horizontes que deben ser resaltados como resultados de una Iglesia y una sociedad que son evangelizadas y humanizadas desde los pobres. Uno de ellos es el horizonte ecofeminista, que cuestiona las estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y que convierten a ambas en objeto de uso y abuso en manos de varones. Proporciona categorías antropológicas, éticas y políticas para elaborar un paradigma de convivencia integrador y no excluyente, fundado en una antropología unitaria, al tiempo que multipolar, igualitaria al tiempo que respetuosa de la diferencia y de la ecología.

Los otros paradigmas nuevos en teología son: teología y economía en tiempos de globalización, el horizonte ético y el ecológico. El primero guarda relación con la fuerza que posee el cristianismo en la construcción y generación de una globalización alternativa, humana y solidaria, a partir de la opción por los excluidos y marginados, hasta el punto de que puede hablarse de una teología que se elabora desde la exclusión. El segundo paradigma es el de la ética de la alteridad y de la responsabilidad; se comprende como encuentro con el otro, acogida del otro, especialmente del “otro” más pobre y necesitado. Y, por último, la dimensión ecológica, que no debe representarse solo como un movimiento verde, ni como un movimiento que solo busca preservar las especies en vía de extinción. Se trata de una

nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización técnico-científica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar los derechos de la naturaleza y los de la humanidad.

Leonardo Boff (1999), por su parte, no concibe la ecología como un aspecto más de la teología de la liberación. Para él se trata de dar el paso “de la liberación a la ecología”. Pero entiende esto como “el desdoblamiento de un mismo paradigma”. Afirma: “Los dos apuntan a la liberación, una, de los pobres, a partir de ellos mismos, como sujetos históricos organizados, concienciados y articulados con otros aliados que asumen su causa y su lucha; y otra, la de la tierra, mediante una nueva alianza del ser humano con ella, en una relación hermano/hermana y con un tipo de desarrollo sostenible que respete los diferentes ecosistemas y garantice una buena calidad de vida a las generaciones presentes y futuras”. Pues así como existe una opresión social y colectiva, también existe una opresión planetaria que afecta a la propia tierra. Luego urge, como respuesta, una liberación social y planetaria. Y un mismo paradigma de base articula las dos preocupaciones: el paradigma opresión/liberación.

Para lograr una sociedad más humana, justa, afirma Gustavo Gutiérrez (2001), la realidad debe ser leída de modo honesto y esto se logra si se la interpreta desde el otro, el pobre, siempre y cuando entendamos que el problema de fondo no es tanto el futuro de la Iglesia, sino el de la humanidad y el aporte que ella ofrece si se deja evangelizar por el pobre para la construcción de una sociedad justa, fraterna y solidaria.

Boff (1984) afirma que una vida, una fe y una teología asumidas desde la perspectiva de los pobres son pasos solidarios concretos hacia ellos. Y entonces queda perfectamente claro que la realidad debe ser transformada, porque es demasiado injusta para la mayoría de los hombres, a los que empobrece y margina. El lugar del pobre nos obliga a establecer un orden de prioridades de los problemas que es preciso afrontar: en primer lugar, la vida; y a continuación los medios de vida, como son el trabajo, la salud, la vivienda, la



educación. Asumir el lugar del pobre nos permite descubrir la fuerza, la capacidad de resistencia y la dignidad de las luchas de los pobres, los cuales no son tan solo seres que padecen privación, sino que son además agentes de su propia vida y subsistencia, productores de su propia dignidad y liberación. El lugar de los pobres nos descubre de nuevo el evangelio como buena noticia, y a Jesucristo como liberador de todas las formas de opresión.

#### **1.4 El Reino de Dios nos apremia**

Como puede concluirse del anterior apartado, la opción preferencial por los pobres debe ser asumida tanto por la Iglesia como por la sociedad como una exigencia de la misma realidad, como respuesta de honradez y de fidelidad con la realidad. Si bien en principio no es una respuesta directa a la condición de discípulos de Jesús, dicha honradez con la realidad corresponde también a la misma práctica misericordiosa de Jesús con los pobres y con quienes sufren. Luego, para la Iglesia, la opción por los pobres y la apertura a dejarse evangelizar por ellos es también signo del discipulado y del seguimiento de la persona de Jesús y de su adhesión al proyecto del Reino.

Puebla lo señala en los siguientes términos: “El compromiso evangélico de la Iglesia debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados. La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál debe ser su acción evangelizadora. El Hijo de Dios demostró la grandeza de su compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos y asumiendo la situación en que se encuentran” (DP 1141).

De esta manera, la Conferencia de Puebla tiene una segunda razón para la opción preferencial por los pobres de la Iglesia latinoamericana. Ni la teología, ni la cristología, ni la eclesiología, ni la pastoral tienen sentido cristiano fuera de este horizonte, fuera de este punto neurálgico. El amor de Dios se hace concreto e histórico en su preferencia indiscutible por los pobres.

El papa Francisco retoma todo ello y afirma de modo claro: “De nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad” (EG 186). Por eso, afirma también, para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría sobre todo teológica, sin decir que no lo sea también cultural, sociológica, política o filosófica (EG 198), si se asume el principio de honradez y fidelidad con la realidad.

La fe en Cristo y su seguimiento no son entendibles sin la opción de Jesús por el Reino de Dios. Sin caer en horizontalismos ni en espiritualismos en la comprensión de lo que es el Reino de Dios para Jesús, hay que decir que el Reino de Dios es el criterio hermenéutico de lectura creyente de la realidad. De modo muy breve y sintético, pero también esencial, el Papa dirá que leer los signos de los tiempos consiste en “esclarecer aquello que pueda ser un fruto del Reino y también aquello que atenta contra el proyecto de Dios”. “Hoy esta responsabilidad es muy grave, ya que algunas realidades del presente, si no son bien resueltas, pueden desencadenar procesos de deshumanización difíciles de revertir más adelante” (EG 51).

El Reino de Dios es presencia y es también utopía. Es ya, pero todavía no. Por eso moviliza y genera esperanza, no obstante la realidad y sus dificultades para transformarla. Con su dinámica de realidad y utopía, el Reino de Dios no solo impide que el ser humano y el cristiano se ubiquen fuera de la realidad, sino que además hace ver que el mal fundamental de dicha realidad es todo lo que produce injusticia y deshumaniza. Pero también afirma la confianza de que las acciones de transformación no quedan en el vacío, ya que muestran que el mal y la injusticia no tienen la última palabra. Por eso es utopía de un mundo mejor, de que otro mundo es posible, tanto para los pobres como para todos aquellos que se comprometen por construirlo. El papa Francisco lo sintetiza en estos términos: “La verdadera esperanza cristiana, que busca el Reino escatológico, siempre genera historia” (EG 181).

A partir de una opción por los pobres asumida desde la causa de Jesús, que es el Reino de Dios, sin que el reino pierda su carácter escatológico, dicha opción implica y exige el cambio de estructuras y un modelo diferente de sociedad, diferente al actual, que margina, excluye y mata. Y esto es así porque tales estructuras niegan el Reino, el cual que puja por darse a conocer desde esas condiciones (Cormenzana, 2013).

## 2. REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA CRISTIANA

### 2.1 Por una educación fraterna

Para que nos relacionemos con Dios, con los otros y con el planeta en formas humanizantes y humanizadoras, contrarias a las inhumanas que se han señalado, se vuelve necesaria una educación y una pastoral que enseñen a pensar críticamente y que ofrezcan un camino de maduración en valores (EG 64). Una educación evangelizadora que aliente una comunión que sane, promueva y afiance los vínculos interpersonales (EG 67). No es que no existan estos valores, pero se requiere también educar la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad y de justicia. Esta educación debe “procurar que aquellos que están esclavizados por una mentalidad individualista, indiferente y egoísta, puedan liberarse de esas cadenas indignas y alcancen un estilo de vida y de pensamiento más humano, más noble, más fecundo, que dignifique su paso por esta tierra” (EG 208).

En la educación y en la pastoral hace falta ayudar a reconocer que el único camino consiste en aprender a encontrarse con los demás con la actitud adecuada, que es valorarlos y aceptarlos como compañeros de camino, sin resistencias internas. Mejor todavía, se trata de aprender a descubrir a Jesús en el rostro de los demás, en su voz, en sus reclamos. También es aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado cuando recibimos agresiones injustas o ingratitudes, sin cansarnos jamás de optar por la fraternidad (EG 91). El modo de relacionarnos con los demás que realmente nos sana en lugar de

enfermarnos es una fraternidad *mística*, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, que sabe descubrir a Dios en cada ser humano, que sabe tolerar las molestias de la convivencia aferrándose al amor de Dios, que sabe abrir el corazón al amor divino para buscar la felicidad de los demás como la busca su Padre bueno (EG 92).

La labor evangelizadora y educativa desde los pobres toca hasta la raíz de las mismas comunidades cristianas y su modo de ser y de obrar. De hecho, afirma el papa Francisco, “cualquier comunidad de la Iglesia, en la medida en que pretenda subsistir tranquila sin ocuparse creativamente y cooperar con eficiencia para que los pobres vivan con dignidad y para incluir a todos, también correrá el riesgo de la disolución, aunque hable de temas sociales o critique a los gobiernos. Fácilmente terminará sumida en la mundanidad espiritual, disimulada con prácticas religiosas, con reuniones infecundas o con discursos vacíos” (EG 207).

## **2.2 Educar en relaciones humanizantes y humanizadoras**

Afirma el papa Francisco: “Un cambio en las estructuras sin generar nuevas convicciones y actitudes dará lugar a que esas mismas estructuras tarde o temprano se vuelvan corruptas, pesadas e ineficaces” (EG 189). “Es necesario crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (EG 188). Y ello, lo sabemos todos, es una tarea que le corresponde a la educación.

Siguiendo esta línea podemos identificar tanto en tono de rechazo como de compromiso esta nueva mentalidad y actitudes que fundan relaciones humanizantes y humanizadoras desde la honestidad con la realidad, con el Reino y con la opción por los pobres que le es propia.

Lo primero es decir “no a economía de exclusión y de la inequidad, esa economía mata”. No se puede seguir habitando este mundo desde el juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil” (EG 53). No a “ese modelo exitista

y privatista, para el cual no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida” (EG 209).

Asimismo, es necesario decir “no a la nueva idolatría del dinero”. No a esa versión nueva y despiadada del fetichismo del dinero y la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humanos. Sobre todo, no a la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo (EG 55). “No a la inequidad que genera violencia”. No es solo porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz (EG 57).

En consecuencia, se pide un cambio cultural, que supere no solo la actual sociedad de consumo, sino que además lleve a superar la cultura predominante, cuyo primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio; donde lo real cede el lugar a la apariencia (EG 61-62). Se requiere todo un cambio cultural para que no se siga alimentando la actual sociedad materialista, consumista e individualista (EG 63). Sociedad deshumanizante, dado que el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza incluso los vínculos familiares (EG 67).

Además de los “no” señalados, se necesita dar un “sí” a las relaciones nuevas que genera Jesucristo. Descubrir, adoptar y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria (EG 87). El ideal cristiano siempre invitará a superar la sospecha, la desconfianza permanente, el temor a ser invadidos, las actitudes defensivas que nos impone el mundo actual. El evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor

y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo (*EG* 88).

### **2.3 Educar en una espiritualidad encarnada y samaritana**

Diversos estudios y elaboraciones sobre la espiritualidad cristiana señalan que esta comprende la totalidad de la existencia cristiana. Afirman que existe en ella un elemento histórico: el Reino, la justicia, el conocimiento y el servicio al ser humano, especialmente al marginado y excluido. Y existe el elemento trascendente: Dios, el conocimiento de Dios, la fe en Dios (Sobrino, 1985).

A esta convicción se ha llegado por una lectura renovada de las Escrituras y por un acompañamiento constante de la teología y del Magisterio de la Iglesia. Ello se debe al asumir categorías como Reino de Dios y encarnación, con las cuales se hace una lectura samaritana de Dios, del Reino, de la encarnación, del misterio pascual, de la acción del Espíritu Santo, del ser y del hacer de la Iglesia y de la historia humana en sus realizaciones concretas. Es una verdadera epistemología samaritana de la espiritualidad cristiana y de la historia.

Hay una comprensión samaritana de Dios como la más propia de la revelación hecha en Jesús. Algo que no siempre ha sido lectura común y compartida en la Iglesia. De hecho, como lo señala Sobrino, unos responden hablando de Dios desde la imposición orgullosa del poder, y otros hablan de Dios desde el sufrimiento del inocente. En este segundo caso, se habla de Dios desde la solidaridad con la causa de los pobres y marginados. Se habla de Dios desde la espiritualidad teologal del actuar de Dios en la historia y desde la misma experiencia espiritual de Jesús. En Jesús aparecen aunadas la fidelidad al Reino de Dios y al Dios del Reino, su práctica histórica y su experiencia del Padre. En la práctica de humanizar a otros, aparece Jesús como el hombre ante Dios; en la práctica de hermanar a otros, aparece como el Hijo ante el Padre. Él es el hombre espiritual.

De esta experiencia de Dios y de los modos samaritanos de hablar de Dios depende que en la vida espiritual se dé la posibilidad

de encontrar al pobre, dejar realmente que el pobre irrumpa en la vida del cristiano. Esto significa estar atentos y cuidadosos a formas actuales de espiritualidad, neopentecostales o neoconservadoras, que tienden más bien a ocultar al pobre o a asumir frente a las situaciones de injusticia y marginación posturas asistencialistas o paternalistas, sin mirada estructural.

Pedagógicamente hemos de entender que experiencia de Dios y experiencia del pobre se refuerzan dialécticamente. Tanto que, sin un verdadero encuentro con Dios, no hay verdadero encuentro con el pobre. Por lo que surge la necesidad de revisar los modos de hablar de Dios presentes en toda la acción pastoral y de purificar las imágenes que le son propias.

Sobre ello dirá Jon Sobrino (1985) que con esta dialéctica entre Dios y pobres no se cae en un dualismo: Dios o los pobres. Tampoco se propone una cronología de la experiencia espiritual, como si lo primero fuera asegurar la experiencia de Dios con mecanismos absolutamente autónomos y, una vez realizada, acercarse al pobre. Lo que hay es una reorganización lógica de los elementos de esta experiencia. Para realizar el amor a los hermanos hay que tener la experiencia de Dios que nos ha amado primero. En la experiencia de ser amados por Dios se sabe lo que es históricamente amar a los hermanos, especialmente a los pobres. De este modo, subraya Sobrino, el hombre espiritual es el que ve a los pobres con los ojos de Dios y hace con el pobre lo que hace Dios.

Mediante esta dialéctica Sobrino puede afirmar que “pobres y evangelio son correlativos, se remiten el uno al otro. Cuando se separan, el evangelio tiende a convertirse en puro texto, susceptible de ser convertido en pura doctrina, en el que se estudiarán los textos que apoyen una doctrina sobre Cristo. Pero cuando se unan pobres y evangelio, entonces lo que se dice de Cristo en los evangelios apunta en verdad a lo que de Cristo hay en Jesús. Entonces aparece el verdadero Jesús portador de una Buena Noticia a los pobres y convertido él mismo en Buena Noticia. Desde los pobres se recobran los nuevos ojos para leer el evangelio y comprender al Jesús de los evangelios”.

El papa Francisco recuerda a todos en la Iglesia la importancia de la dialéctica Dios y pobres. Ante todo, afirma: “Para la Iglesia, la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG 198). De hecho, afirma, unidos a Dios escuchamos el clamor de los pobres. Por ello, “cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo (EG 187). “Hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, lo cual implica tanto la cooperación para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobres, como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos (EG 188).

Este es “un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo. La reflexión de la Iglesia sobre estos textos no debería oscurecer o debilitar su sentido exhortativo, sino más bien ayudar a asumirlo con valentía y fervor” (EG 194). “Nadie debería decir que se mantiene lejos de los pobres porque sus opciones de vida implican prestar más atención a otros asuntos. Esta es una excusa frecuente en ambientes académicos, empresariales o profesionales, e incluso eclesiales” (EG 201).

Desde esta perspectiva se comprende que “el kerigma tenga un contenido ineludiblemente social”. Hecho de primer orden, pues “si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora” (EG 176).

Para hacer realidad y efectiva una espiritualidad samaritana se hace necesario el contacto con los pobres reales. La pedagogía de la espiritualidad samaritana pide salir al encuentro del pobre y la proximidad con él. El pobre es más que una cifra. Es un rostro concreto, una historia, una vida. Para hacer realidad y efectiva la espiritualidad samaritana es necesario el contacto con los pobres



reales. Ellos han de ser lugar de la vida cristiana, de la vida espiritual. El pobre no es un simple beneficiario de nuestra asistencia. Son una realidad que pone en cuestión la forma como vivimos y se organiza nuestra sociedad. Los pobres y su contacto de amistad y de vida con ellos, son una invitación constante a convertirnos al “Reino de Dios y su justicia”.

El encuentro con la pobreza real y con el pobre real es propio de la espiritualidad samaritana y de la pedagogía que le es propia. En palabras de Jon Sobrino, esta espiritualidad es amor y solidaridad con seres humanos concretos. Este amor, para que sea verdadero, debe ser social y eficaz. Pues, aunque existen los pobres tomados individualmente, este contacto con ellos debe llevar a tomar conciencia de que existe todo un mundo de pobreza y de marginación, y de las situaciones que lo producen y justifican. Dirá Sobrino (1985), citando a Gustavo Gutiérrez, que, si “amar a alguien implica amarlo igualmente en su textura social”, la solidaridad y el amor deben también analizar las causas de la pobreza y de la exclusión.

El fin pedagógico de una espiritualidad samaritana lo expresa el papa Francisco en “La alegría del Evangelio”: “No podemos decidir como si los pobres no existieran” (EG 80). Por ello, en la Iglesia, quien se llame seguidor de Jesús no “puede sentirse exceptuado de la preocupación por los pobres y por la justicia social” (EG 201).

## CONCLUSIÓN: UNA REVISIÓN DE LA PEDAGOGÍA CRISTIANA

El papa Francisco hace consciente a toda la Iglesia acerca del riesgo pastoral y pedagógico de un tipo de cristianismo y de espiritualidad lejana a la samaritana, por lo cual invita a asumir una pedagogía que favorezca el encuentro con Jesús para vivir como sus discípulos.

Invito a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día

sin descanso. No hay razón para que alguien piense que esta invitación no es para él, porque ‘nadie queda excluido de la alegría reportada por el Señor’. Al que arriesga, el Señor no lo defrauda, y cuando alguien da un pequeño paso hacia Jesús, descubre que Él ya esperaba su llegada con los brazos abiertos” (EG 3).

José Antonio Pagola (2014) acoge este llamado del papa Francisco, y de modo insistente subraya que la renovación y conversión personal, comunitaria, pastoral y estructural, pasa por un volver a Jesús. Para ello se hace necesario liberar la fuerza del evangelio en nuestras comunidades, buscar el contacto directo e inmediato en nuestras comunidades. Ello supone que tomemos conciencia de que el Reino de Dios nos reclama. No podemos seguir encerrados exclusivamente en nuestra práctica religiosa. Se hace necesario poner nuestras comunidades al servicio del proyecto humanizador del Padre. Se requiere pasar de la pastoral de transmisión a formas pastorales nuevas, que Pagola llama de acogida, de la propuesta de la fe y del diálogo. Necesitamos de formas pedagógicas pastorales nuevas que permitan asumir la espiritualidad cristiana como discípulos y seguidores de Jesús y de su proyecto, el Reino.

Según Pagola el giro que necesita el cristianismo actual, la conversión radical y decisiva, consiste sencillamente en volver a Jesús para arraigar a la Iglesia con más verdad y más fidelidad en su persona, en su mensaje, su proyecto del Reino de Dios y su destino de muerte y resurrección. Este giro pide superar pedagogías evangelizadoras preocupadas más en formar adeptos a una religión o miembros de una institución que cumplen fielmente con lo establecido. Es necesario introducir pedagogías que permitan interiorizar las actitudes esenciales de Jesús. Para lograr un discipulado y una espiritualidad coherentes, habría que evitar en nuestros manuales y materiales pedagógicos formas de educar afectos a la racionalidad y el adoctrinamiento o a la experiencia individual, y centrarnos a una lectura de los evangelios en la clave del seguimiento, que eduque en una espiritualidad coherente y en el seguimiento de Jesús Resucitado en la Vida del Espíritu Santo. Las pedagogías hoy deben estar al servicio de la adhesión a Jesús y

a su proyecto del Reino con todo lo que eso implica: la opción por los pobres es cuestión teológica y social.

Pagola va a insistir en que volver a Jesús no consiste solo en introducir reformas religiosas, sino en convertirnos al Espíritu de Jesús. Significa recuperar su proyecto del Reino como la tarea principal de las comunidades cristianas, introducir la compasión y la misericordia como principio de actuación en todos los niveles de la Iglesia y buscar entre todos una Iglesia pobre y de los pobres que no tenga miedo de salir a las periferias, de habitarlas e incluso de ser una de ellas, lejos de cualquier lógica de poder y de riqueza.

Pero Pagola no es el único que acoge el llamado del papa Francisco. Desde que se publicó *Evangelii gaudium*, en 2013, muchos teólogos de diferentes contextos han reflexionado sobre lo que significa e implica para la Iglesia “volver a Jesús y su proyecto del Reino” como camino de conversión personal, pastoral, estructural y pedagógico. Por eso urge que todos hoy en la Iglesia re-aprendamos a ser discípulos y evangelizadores a partir de la misma práctica formativa de Jesús con sus discípulos. Es decir, repensemos lo que somos y hacemos desde Jesús educador y maestro.

Un estudio actual al respecto es el realizado por Xabier Pikaza (2017). Este autor invita a aprender de Jesús y a inspirarnos en la práctica educativa de Jesús, quien elaboró un modelo educativo propio, centrado en su persona, una escuela universal de humanidad integrada por unos compañeros al servicio de la preparación del Reino de Dios en Galilea. Esta escuela de Jesús debe ser entendida como un verdadero proyecto de recreación y renovación humana, desde y a partir de los pobres y excluidos.

Jesús educador, subraya de modo reiterativo Pikaza en su libro, no quiso formar un grupo de “puros”, sino un movimiento universal del Reino. Jesús ofreció el Reino de Dios a los pobres y expulsados del sistema. Lo suyo es un movimiento educativo desde la base, orientado a la transformación de todos. Jesús conoció la pobreza, fue amigo de los pobres. Él mismo fue un marginado, un pobre de su tiempo. Ello lo hace distinto de los demás educadores y de los

demás proyectos educativos de su tiempo. Como educador itinerante en Galilea, en medio y junto a los pobres, Jesús fue crítico de la sociedad de su tiempo y de todo aquello que generara marginación y pobreza. Todos intervienen y son llamados a participar en su escuela. Pero los que más aportan son los pobres. Y desde ellos, se busca la conversión de todos.

Así se afirma que los pobres y la opción por ellos en la Iglesia y en la sociedad no solo las humanizan a ambas, sino que también tienen la fuerza de humanizar y transformar de raíz la pedagogía evangelizadora de la Iglesia. Como lo afirma Pikaza (2017), la renovación eclesial no ocurrirá por un simple cambio de estructuras, por muchas que éstas sean, sino por un radical cambio en los miembros de la Iglesia, ámbito donde sólo llega la educación cristiana, centrada en el mensaje del Maestro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z. y Donskis, L. (2019). *Maldad líquida. Vivir sin alternativas*. Barcelona, España: Paidós.
- Bennassar, B. (1988). *Pensar y vivir moralmente. La actitud samaritana del Pueblo de Dios*. Santander, España: Sal Terrae.
- Boff, L. (1984). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander, España: Sal Terrae.
- (1999). De la liberación y la ecología: desdoblamiento de un mismo paradigma. En Marcio Fabri Dos Anjos (Ed.), *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao, España: Mensajero.
- Calleja, J. I. (2016). *Misericordia, caridad y justicia social. Perspectivas y acentos*. Santander, España: Sal Terrae.
- Cormenzana, V. (2013). *Una teología arrodillada e indignada. Al servicio de la fe y de la justicia*. Santander, España: Sal Terrae.

- Gutiérrez, G. (2001). Quehacer teológico y experiencia eclesial. En J. J. Tamayo y Juan Bosch (Eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Mardones, J. M. (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander España: Sal Terra.
- Metz, J. B. (2002). *Dios y tiempo, Nueva teología política*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Pagola, J. A. (2014). *Volver a Jesús. Hacia la renovación de las parroquias y comunidades*. Bogotá, Colombia: PPC.
- Pikasa, X. (2017). *Jesús educador. La escuela cristiana*. Madrid, España: Ediciones Khaf.
- Sobrino, J. (1985). *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander, España: Sal Terrae.
- , *La opción por los pobres: dar y recibir. Humanizar la humanidad*. Recuperado de <http://www.redicces.org/sv/jspui/bitstream/10972/1345/1/RLT-2003-060-E.pdf>

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2020



## RESEÑAS

Rafael Contreras Mühlenbrock y Daniel González Hernández. *Si Tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Santiago, Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio -Etnomedia-Museo Campesino en Movimiento, 2019. 695 páginas.

Rafael Contreras Mühlenbrock es licenciado en Antropología y documentalista por la Universidad de Chile y miembro del Comité Asesor en Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Daniel González Hernández es antropólogo social y diplomado en Comunicación para el Desarrollo por la Universidad de Chile, fundador en 2014 de la ONG Mucam (Museo Campesino en Movimiento) dedicada al registro y difusión de la cultura popular, la ruralidad y el patrimonio. Los fotógrafos Manuel Morales Requena y Marcos González Valdés son colaboradores de Etnomedia y de Mucam.

Los autores consideran este libro continuación y complemento de su obra anterior: *Será hasta la vuelta de año*, Santiago, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2014, que en 2016 ganó el premio PULSAR a la Mejor Publicación Musical. Forma parte de un programa de investigación sobre la devoción popular de los bailes chinos iniciado con *Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo, siglos XVI al XXI*, realizado por Etnomedia de 2009 a 2011 que se espera proseguir.

La primera parte, “Ensayos sobre la fiesta, el chino, la tradición andacollina y el rumor”, tiene cuatro capítulos. El capítulo I, “La fiesta no es una”, es una mirada antropológica sobre los elementos intervinientes en las fiestas religiosas populares actuales que en la devoción popular son acontecimientos conmemorativos y su

interpretación cultural. El calendario ofrece variedad de fiestas y en cada lugar el pueblo expresa la devoción a su manera. La fiesta vincula con Dios y con la comunidad de pertenencia que da identidad. La fiesta religiosa anual con el trabajo donado en ella da sentido a toda la actividad anual.

El capítulo II, “Chino, ni servidor ni sirviente”, discute con base en aportes de lingüistas e historiadores el significado de la palabra *chino* entendido como servidor, y las razones económico políticas de la violencia colonial allí encubierta. Extrañamente, no la relaciona con María Santísima, autoproclamada servidora del Señor, llamada cariñosamente la *china* o *Chinita*.

El capítulo III, “Historia de la tradición devocional andacollina”, discute elementos clave de la historia de la fiesta religiosa de Andacollo y sus ceremonias en tres apartados: el 1) presenta el concepto de devoción como el que mejor explica la experiencia y memoria colectiva del pueblo indomestizo respecto de las creencias, lo espiritual, las festividades y las imágenes sagradas veneradas. Efectivamente, por ejemplo, las promesas a menudo implican ofrecer los propios hijos a Dios y a los santos representados en sus imágenes; el 2) revisa el concepto de tradición cultural para comprender históricamente los bailes chinos como sujetos colectivos fundamentales en la producción, reproducción y transformación de la cultura popular del Norte Chico de Chile, y el 3) trata el control social ejercido por autoridades civiles y eclesiásticas sobre los bailes chinos y otras tradiciones populares desde la época colonial a la republicana. Esa dominación ocurre, por ejemplo, cuando un baile religioso empieza a funcionar como cofradía y debe atenerse a las respectivas normas.

El capítulo IV, “Etnografía de un rumor”, propone desde la antropología, la historia y la filosofía una interpretación de los conceptos de rumor y comentario, para comprender cómo la palabra de los chinos pronunciada en las fiestas es censurada por el poder de nombrar y normar que tiene la escritura.

La segunda parte, “Testimonios y documentos de la devoción popular de los bailes chinos”, tiene dos capítulos. El V en páginas



225 a 243 documenta el conflicto devocional generado en 1993 por la intervención diocesana del cacicazgo en Andacollo al morir don Rogelio Ramos González, pichinga (pequeño inka) o cacique de Barrera en Andacollo, perdiendo el liderazgo de la fiesta el baile chino N°1 Barrera, el más antiguo del país.

El capítulo VI en páginas 245 a 301 documenta con imágenes fotografiadas nóminas de miembros de bailes, libros y cartas parroquiales, textos de cantos, libros de cuentas, estampas religiosas y archivos particulares e institucionales vinculados a las fiestas de Andacollo, Sotaquí, La Isla de Cogotí e Illapel.

La tercera parte, “El canto y la poesía de abanderados y alféreces de bailes chinos”, en el capítulo VII transcribe, recogido por testigos populares, cuarenta y siete letras de cantos recopilados de Tarapacá a Aconcagua entre 1870 y 2014. Transmite el pensar religioso bíblico, sacramental y santoral sencillo y la devoción, encarnada en sus problemas, gozos y relaciones humanas, de los bailarines de las minas y del campo, transmitidos en verso espontáneo por sus líderes democráticamente elegidos.

Las notas, algunas muy largas, no están a pie de página sino entre las páginas 391 y 422, seguidas por la Bibliografía entre las páginas 423 y 441.

La cuarta parte, “La fiesta interminable. Fotografías”, va de página 442 a 697. Comienza con su lista de página 447 a 477 de las que son en blanco y negro desde el comienzo del libro, y las reunidas de página 480 a 600 con algunos textos populares o científicos a veces intercalados, y siguen en colores desde página 602 a 697, también con similares intercalaciones. Es documentación gráfica y verbal sobre quiénes son representados o aludidos por esta reflexión.

El historiador Dr. Carlos Ruiz Rodríguez en su presentación considera este libro como indispensable “para los historiadores de la espiritualidad y religiosidad de los pueblos, para los pueblos originarios del Norte Chico y Chile Central”, especialmente para conocer cómo las culturas originarias “pudieron transformar las instituciones impuestas por la invasión española en espacios de re-creación de su

mundo espiritual”. En su presentación oral del libro el 11 de abril de 2019 en el Museo Chileno de Culturas Precolombinas destacó el valor del testimonio de tradición multiseccular de los bailes chinos al mantener con su devoción una vida con sentido que confiere identidad aun en la época actual, llamada postmoderna por algunos, en que grandes poderes imponen una existencia al parecer triunfante y vistosa, pero sin sentido. Asunto importante de tener presente en la educación religiosa.

El libro emplea varios géneros literarios. Predomina la antropología cultural, la más recientemente constituida después de la antropología teológica de la Biblia, la antropología filosófica en Grecia antigua y la antropología física o biológica que estudia la evolución del cuerpo humano. Distingo estas cuatro formas de antropología en *Antropología para personal apostólico*, Santiago, Oficina Nacional de Catequesis, 1981, mi tesis de Licenciatura en Catequesis y Pastoral en la Universidad de Lovaina, donde valoro la antropología cultural por su servicio a la acción eclesial o pastoral. El lenguaje en esta obra es denso tanto en los autores como en las citas de otros. Los lectores no acostumbrados a la literatura científica pueden obtener conocimiento suficiente del contenido de esta obra mediante los lenguajes concretos, en su mayoría artísticos, brindados por los capítulos VI y VII. A veces se les escapa una expresión como “Las mandas son una forma de contrato entre el devoto y la deidad venerada” (página 135, línea 6). Es más exacto decir “entre el devoto y Dios o la persona humana santa venerada”.

Los autores privilegian con derecho y resultados demostrados el esquema metodológico de conflicto entre los bailes religiosos y la autoridad eclesiástica. Pero no es verdad que “el obispo serenense Francisco José Cox, hoy apuntado por los abusos sexuales a menores que cometió en la región y que han quedado en la impunidad, así como sus encubridores en la alta jerarquía eclesiástica regional y nacional” (páginas 227 y 228). Es de conocimiento público que fue destituido como obispo por intervención del Cardenal Arzobispo de Santiago Francisco Javier Errázuriz y enviado a penitencia en un recinto

eclesial alemán, después expulsado de la fraternidad religiosa católica Schönstatt, excluido del ejercicio sacerdotal y finalmente devuelto a Chile por la autoridad eclesiástica para someterlo a la justicia civil. La afirmación aquí rechazada era innecesaria dentro del conflicto de 1993 acerca del cual los autores reúnen suficiente evidencia. Por otra parte, omiten la evolución postconciliar de la jerarquía eclesiástica hacia la simpatía por los valores de la piedad popular, manifestada en hechos como el logro por un cura rector del santuario de La Tirana del feriado legal para el 16 de julio en Chile en atención precisamente a los bailes religiosos, y la multiplicación en el país de tesis de teología en torno a la piedad popular. Lo cual no obsta, en honor a la verdad, para reconocer que los dirigentes apostólicos ganarán conocimiento para terminar con prácticas superadas, mediante este estudio muy actual, documentado y bellamente ilustrado.

Enrique García Ahumada f.s.c.

Reseña sobre el origen del Departamento Universitario Obrero Campesino DUOC según documentos relevantes vinculados a la Memoria Anual 2018.

De la Fundación DUOC de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) dependen hoy el Instituto Profesional DUOC UC y el Centro de Formación Técnica DUOC UC, con sedes en la Región Metropolitana (Alameda, Alonso Ovalle, Plaza Vespucio y San Joaquín), y en el sur de Chile (Campus Villarrica y Puerto Montt). Cada sede cuenta con un equipo pastoral dependiente de la PUC. El actual rector del Seminario Pontificio de Santiago, canónigo Cristián Castro Toovey, pasó a este cargo cuando era director de Pastoral del DUOC, la que organiza procesos de iniciación y crecimiento cristianos e iniciativas sociales y misioneras para docentes y estudiantes.

El principal informe sobre el origen del DUOC es de Jaime Caiceo Escudero, *Los inicios del Duoc: 1968-1974*, publicado en el Boletín 16 del Centro de Exalumnos del Instituto Chacabuco de Los Andes.

Crearon el DUOC estudiantes durante la Reforma Universitaria iniciada en la PUC en 1967 para que “*la universidad dejara de ser una torre de marfil y se abriera a su pueblo*”. La Federación de Estudiantes de la Escuela de Educación se propuso entregar educación básica y media a obreros y campesinos mediante Liceos Populares. Tres futuros profesores de filosofía fueron los impulsores en 1968. Lo ideó Francisco Tokos Mentlik, después autor de *Teología de la liberación* y otros libros publicados por la Fundación Centro de Investigaciones y Promoción Iberoamérica-Europa; Iván Navarro Abarzúa, primer rector del Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas y creativo autor de libros sobre filosofía y educación; y Jaime Caiceo Escudero, también doctor docente y ejecutivo universitario y autor del mismo género que el anterior.

El rector de la universidad, Fernando Castillo Velasco, asumió el proyecto DUOC como Programa de Rectoría. Los estudiantes firmaron convenios para entregar educación básica y media para regularizar estudios de sus afiliados, con los sindicatos de trabajadores

de la propia universidad y con los del Ministerio de Obras Públicas, con lo cual reunieron los primeros 300 alumnos del Primer Liceo Popular. Lograron convenio con el Ministerio de Educación para enviar examinadores y reconocer los estudios impartidos por el DUOC. Lo firmó en el Salón de Honor de la universidad el subsecretario de Educación Ernesto Livacic Gazzano, antiguo profesor de la universidad, con el rector Fernando Castillo Velasco<sup>1</sup>. Ese Liceo Popular funcionó en la Escuela de Pedagogía en calle Dieciocho n.º 102 de Santiago, con autorización del decano de la Facultad de Educación Pbro. Fernando Cifuentes Grez, quien facilitó tiza, papel y otros materiales, iniciando clases en abril de 1969. Estudiantes avanzados de esa escuela se comprometieron como profesores titulares y suplentes de los cursos que, según la Vicerrectoría Académica, obtenían créditos de asignaturas optativas por su servicio. El mismo año se creó otro Liceo Popular en la Casa Central de la universidad y en 1970 tres Liceos Populares más. Los cursos realizados fueron para estudiantes varones y mujeres: nivelación topográfica, dibujo técnico, secretariado, idiomas, artesanía, modas y peluquería.

El DUOC tuvo influencia nacional. Esos cursos, por Decreto 205 del Ministerio de Educación de 1975, se constituyeron en carreras subtécnicas y técnicas y fueron la base de los Centros de Formación Técnica fundados por el Ministerio de Educación en 1981. En 1970 se creó el Primer Centro Técnico Profesional en el antiguo Liceo Alemán en calle Moneda, cuyo rector fue Jaime Caiceo Escudero, y donde el profesor de la universidad Humberto Zacarelli, después director del Departamento de Artes Plásticas, llegó a tener después 10 cursos de Artesanía a la semana con cerca de 400 alumnos. Otros profesores de la universidad también dieron cursos. Al crecer la demanda se dieron cursos en locales comunitarios, sedes sindicales, industrias y centros campesinos. Varias congregaciones religiosas ofrecieron sus colegios desde las 18 horas. En 1971 el DUOC abrió sedes en las comunas santiaguinas de La Cisterna, San Miguel, La Florida, Puente

1 Ver revista *Debate Universitario*, n.º2, 1971.

Alto, San Bernardo, Melipilla, Ñuñoa, Barrancas y Quinta Normal. En agosto de 1971 surgió el Programa Deportivo, en septiembre el Programa para Hogares de Menores, en noviembre la Unidad de Instrucción Comunitaria, en 1972 el Programa Campesino y el Programa de Teleducación en el Canal 13, y en 1973 el Programa Carcelario. Crecía la Promoción Popular iniciada en el gobierno de 1964 a 1970 del demócratacristiano presidente Eduardo Frei Montalva. Se fundaron sedes en el sur del país: Temuco, Valdivia, Río Bueno, La Unión, Osorno, Puerto Varas, Puerto Montt, Ancud, Castro y Punta Arenas. El rector Fernando Castillo Velasco a fines de 1972 las visitó, lo cual las fortaleció institucionalmente<sup>2</sup>.

La ley austral n.º 17.903 de 1972, patrocinada por el senador Juan Hamilton, estableció que los Institutos CORFO (de la Corporación de Fomento de la Producción) de Chiloé y Aysén destinaran 3% de su presupuesto para acciones del DUOC y que la Corporación de Magallanes destinara 2% de su presupuesto para el mismo fin. Eso favoreció desde 1973 a las ya creadas sedes de Ancud, Castro y Punta Arenas y permitió fundar las de Coyhaique y Puerto Aysén. Con aprobación del Consejo Superior de la universidad el 7 de septiembre de 1973 el DUOC adquirió personalidad jurídica con el nombre de Fundación Departamento Universitario Obrero Campesino DUOC. El golpe militar del 11 de septiembre de 1973 obligó a postergar proyectos, pero desde 1974 surgieron las sedes de Viña del Mar, Valparaíso, Quillota, Coquimbo, Ovalle, Copiapó, Antofagasta y Arica. En 1975 había 105 sedes con más de 70.000 alumnos.

Las autoridades locales civiles y sociales, incluidos los obispos y las congregaciones religiosas, ven hoy al DUOC atendiendo demandas populares, agregando valores espirituales y evangelización, que a todos ofrece con respeto a la libertad.

Enrique García Ahumada f.s.c.

2 Ver *Debate Universitario*, n.º 68, 1972.

## AGRADECIMIENTOS

*Revista de Educación Religiosa* logra ofrecer al público cualificados artículos en parte gracias al servicio que realizan algunos expertos, tantos nacionales como extranjeros, por medio de sus evaluaciones.

Para este número, agradecemos la opinión crítica de:

- Dra. Lorena Basualto Porras, Universidad Católica Silva Henríquez, Chile;
- Mg. Javier Cortés Cortés, Universidad Católica del Norte, Chile;
- Mg. Javier Espinoza San Juan, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile;
- Dr. Enrique García Ahumada, Seminario Pontificio Mayor del Arzobispado de Santiago, Chile;
- Dra. Jessica Navarro Navarrete, Universidad Católica de Temuco, Chile;
- Mg. Cristián Prado Medel, Universidad Finis Terrae, Chile;
- Dra. Bernarda Toledo Toledo, Universidad Central, Chile.





## SOBRE *REVISTA DE EDUCACIÓN RELIGIOSA*

### PRESENTACIÓN

Ya que la educación religiosa es el foco disciplinario declarado por el Instituto Escuela de la Fe de la Universidad Finis Terrae, resulta lógico que este organismo intente desarrollar todos los medios pertinentes para ahondar tal área del saber, y para dar a conocer sus resultados. Un medio tradicional es la elaboración y publicación de una revista especializada.

### ALGUNAS DEFINICIONES

#### 1) **Identidad**

*Revista de Educación Religiosa* es una publicación académica digital e impresa, de divulgación semestral (mayo y octubre), del Instituto Escuela de la Fe de la Universidad Finis Terrae de Chile.

Esta publicación nace con el objetivo de convertirse en un espacio experto que permita ampliar y profundizar el conocimiento reflexivo y sistemático de la *educación religiosa*, señalada oficialmente por el Instituto Escuela de la Fe como su foco de experticia, y entendida como el proceso de desarrollo de la dimensión religiosa de una persona, principalmente gracias a la acción intencionada de otros agentes. Toda indagación en el amplio espectro sociocultural que tenga algún nexo relevante con la educación religiosa, encuentra aquí su espacio.

Como expresión de su primera etapa de desarrollo, esta revista se orienta por dos factores:

a. Su foco está en el contexto de la educación religiosa católica, particularmente en:

- Nuevos escenarios socioculturales para la Educación Religiosa.
- Epistemología de la Educación Religiosa Escolar Católica.
- Modelos y metodologías de la Educación Religiosa.
- Itinerarios de formación pastoral y catequética.
- Formación de agentes para la Educación Religiosa.

b. Está dirigida especialmente a investigadores, expertos, responsables e interesados en procesos educativo-religiosos que ocurren en Chile o que lo afectan desde el extranjero.

## **2) Secciones**

- Editorial
- Artículos
- Reseñas

## **NORMAS PARA LOS AUTORES**

### **1) Varios**

- Se recibirán artículos y reseñas solo en español.
- Los artículos y reseñas que se presenten han de ser inéditos, y no deben estar siendo evaluados por ninguna otra publicación.
- Las fechas límite de recepción de artículos para ser evaluados serán los meses de abril y noviembre de cada año. Tales plazos no impiden la comunicación previa, en cualquier momento del año, para dialogar con los posibles autores y preparar eventuales artículos o reseñas.

- Solo se recibirán artículos y reseñas a través del correo revista@escueladelafe.cl

## 2) Parámetros de presentación

2.1 Los interesados deben realizar el envío de su artículo en dos archivos. El primero deberá identificar al autor (es) con su nombre completo, dirección electrónica, teléfono de contacto, el nombre de la principal institución, facultad y/o departamento (si corresponde) a la que pertenece, ciudad y país. Además, deberá manifestar la clara intención de someter los originales a publicación, comprometiéndose con haber enviado un artículo inédito y cediendo, en caso de aprobación, los derechos de autor a la revista.

El segundo archivo es propiamente el artículo, el cual se enviará en formato .doc o .docx, adjuntando eventualmente las tablas en formato .xls y las imágenes en formato .tif y en 300 dpi (cuidar los derechos de autor).

2.2 Solo se recibirán artículos y reseñas que cumplan con las normas de edición de la sexta versión de la APA. Es decir:

- Tipo de letra: Times New Roman.
- Tamaño de letra: 12 puntos.
- Interlineado: a doble espacio (2,0) para todo el texto, con única excepción en las notas a pie de página.
- Márgenes: 2,54 cm por todos los lados de la página.
- Sangría: marcada con el tabulador del teclado o a 5 espacios.
- Alineación del texto: a la izquierda, también llamado quebrado o en bandera.

(Ver en la web otros aspectos menores como citación, organización de los encabezados, seriación, tablas y figuras, etc. Por ejemplo, <http://normasapa.net/>).

2.3 Las páginas deben ser numeradas en forma consecutiva, empezando por la página de título. Además, el artículo debe estar claramente dividido en secciones (y subsecciones, si es necesario) y titulado adecuadamente.

2.4 Para el caso de los artículos:

a) En la primera página debe aparecer el título, luego un resumen que no supere las 150 palabras, y una lista de cinco palabras clave. Estas tres secciones han de ser presentadas en español e inglés.

Específicamente, respecto al resumen, debe estar estructurado y contener cinco elementos:

- Motivación: ¿Por qué es importante el tema de estudio y sus resultados?
- Problema: ¿Cuál es el problema que se intenta resolver?
- Metodología: ¿De qué manera se enfrentó el problema?
- Resultados: ¿Cuál es la respuesta al problema?
- Conclusiones: ¿Cuáles son las implicancias de dicha respuesta?

b) La extensión de los artículos debe ser de 5.000 a 8.000 palabras, incluidas las notas al pie, cuadros, tablas, resúmenes, palabras clave y bibliografía.

c) Los aspectos que se toman en consideración para evaluar un artículo son:

- Relevancia del tema para la educación religiosa
- Contundencia teórica
- Adecuación del método de investigación al tipo de estudio
- Discusión de los resultados
- Estilo y redacción

- Respeto de normas APA

d) Para el caso de las reseñas:

- La extensión no debe superar las 1.000 palabras y debe cumplir con los mismos requisitos de edición que los artículos, salvo las traducciones al inglés.
- Deben presentar de forma resumida la estructura, los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas.
- Un factor fundamental para aprobar una reseña es que esta cuente con un párrafo o un tipo de redacción que explicita por qué el texto que se presenta es importante para la educación religiosa, sea para sus agentes, interlocutores, contexto, etc.
- Los textos reseñados deben tener una fecha de publicación que no supere los tres años de antigüedad respecto del número de la revista en el que sería incluida.

e) Una vez recibidos los artículos, el Comité Editorial evaluará el cumplimiento básico de los requisitos. Si obtiene el visto bueno del Consejo Editorial, el documento pasará a la evaluación por especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el Consejo basada en los criterios señalados antes en c). Si hubiere discrepancia en el veredicto, será el Editor quien dirima la situación.

f) El resultado de la evaluación se dará a conocer al autor a través de un informe enviado por correo electrónico en un plazo no mayor a las siete semanas. Este puede ser de aceptación, aceptación con observaciones o rechazo.

g) Si el artículo es aceptado con observaciones, los autores tienen un plazo de dos semanas para hacer las modificaciones solicitadas. Una vez evaluados los cambios, se informará al autor a través de correo electrónico acerca del resultado final del proceso.

- h) En vistas a optimizar el artículo, el Comité Editorial se reserva la decisión sobre la corrección de estilo en los casos que se considere necesario.
- i) Los autores de los artículos aprobados completarán un formulario para el Registro de Propiedad Intelectual, el cual harán llegar al Editor en el plazo máximo de una semana.
- j) Si el autor quiere incluir su artículo en otra publicación, debe esperar seis meses a partir de la publicación de *Revista de Educación Religiosa* para hacerlo. El autor debe solicitar una autorización escrita al Editor de la revista, y declarar a *Revista de Educación Religiosa* de la Universidad Finis Terrae como la publicación original.

COLECCIÓN EDUCACIÓN RELIGIOSA

—  
RELIGIÓN CATÓLICA.

*Una asignatura con nuevas  
oportunidades y desafíos*

Javier Díaz Tejo (Editor)

ESPIRITUALIDAD, ¡AHORA!

*Para un desarrollo humano  
integral y sostenido*

Javier Díaz Tejo

LA ALEGRÍA DE INICIAR DISCÍPULOS  
MISIONEROS EN EL CAMBIO DE ÉPOCA

*Nuevas perspectivas para la catequesis  
en América Latina y El Caribe*

Consejo Episcopal Latinoamericano

APORTE CATEQUÉTICO DEL III CONGRESO  
INTERNACIONAL DEL CATECUMENADO

*La iniciación cristiana en el cambio de época*

Hno. Enrique García Ahumada, F.S.C.

Dios sufre por medio de su Hijo en el sufrimiento de cada hombre con el cual Él sigue identificado. Hay una suerte de prolongación vicaria del Crucificado en la carne herida de los hombres y mujeres que siguen crucificados... hoy, por esta pandemia (...) Dios está sufriendo con el que sufre. Como también lo proclama el profeta Isaías: “en todas las aflicciones de ellos, él estaba afligido” (Is 63,9). Claro que, para muchos, esto no basta. Porque preferirían no un Dios que sufre con ellos sino un Dios que evita el sufrimiento, que no sufre ni deja sufrir. Esto es humanamente entendible. Pero, ¿es eso lo que se revela en el Crucificado? Por eso, como venimos sugiriendo, el tema de este mal concreto [la pandemia del Coronavirus Covid-19] nos está invitando a repensar quién es el Dios en quien creemos.

Michael P. Moore ofm. ¿Un Dios ‘anti-pandemia’, un Dios ‘postpandemia’ o un Dios ‘en-pandemia’?, en AA.VV., *Covid 19*. MA-Editores, 2020, pp. 35-36.



**Ediciones**  
UNIVERSIDAD FINIS TERRAE