

2 LA CREENCIA SIN PERTENENCIA COMO FENÓMENO EMERGENTE EN LA SOCIEDAD CHILENA. DESAFÍOS A LA REFLEXIÓN DE LA FE¹

BELIEVING WITHOUT BELONGING AS AN EMERGING PHENOMENON IN CHILEAN SOCIETY. CHALLENGES FOR REFLECTING ON FAITH

Sergio Torres P.

Universidad Católica Silva Henríquez, Centro de Estudios en Fe y Cultura,
Santiago de Chile, e-mail: storres@ucsh.cl

RESUMEN

El campo religioso está viviendo profundas transformaciones en el ámbito latinoamericano. La sociedad chilena no escapa a esta dinámica. Este artículo selecciona como objeto de estudio el tránsito masivo, constatable en la población chilena, de una religiosidad marcada fuertemente por el catolicismo a un tipo de creencia donde la pertenencia a una confesión religiosa deja de ser un factor gravitante. La aproximación se basa en una selección de estudios focalizados en el ámbito local; analiza los supuestos teóricos predominantes en el análisis de las ciencias sociales sobre este fenómeno; y releva algunos elementos que esta situación representa a la reflexión de la fe. De esta manera, se busca favorecer una fe en diálogo con su contexto cultural como una oportunidad de profundización de la experiencia de la fe.

Palabras clave: Transformaciones religiosas; sociedad chilena; creencia y pertenencia; contexto de la fe; renovación eclesial.

¹ El presente artículo forma parte del proyecto de investigación sobre “la transformación religiosa en América Latina (1960-2016)”, coordinado por el Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe (ODREC) de la Universidad San Buenaventura, Bogotá.

ABSTRACT

the religious field is undergoing profound transformations in Latin America. Chilean society does not escape from this dynamic. This paper deals with the mass transit of Chilean population from a religiosity strongly marked by Catholicism to a type of belief where belonging in a religious denomination is no longer a gravitating factor. The approach is based on a selection of studies focused on a local basis; it analyzes theoretical assumptions prevailing in the analysis of this phenomenon from the standpoint of social sciences; and highlights some elements that this situation represents for reflecting on faith. In this way, it seeks to promote faith in dialogue with its cultural context as an opportunity to go deeper into the experience of faith.

Key words: Religious transformations; Chilean society; belief and belonging; faith context; ecclesial renewal.

RECIBIDO EL 10 DE ABRIL DE 2017.

ACEPTADO EL 20 DE MAYO DE 2017.

1. Introducción

La sociedad chilena ha experimentado profundas transformaciones en el campo religioso. En el centro de estos cambios está el declive del catolicismo, un creciente pluralismo y nuevas actitudes ante el hecho religioso, entre las que desataca la persistencia de la creencia en la mayoría de la población, pero ya no vinculada a una confesión religiosa específica. La creencia sin un sentido de pertenencia se da como fenómeno emergente en la sociedad chilena en las últimas tres décadas.

Son múltiples las preguntas que esta realidad suscita. Desde el campo de las ciencias sociales se plantean diversas interpretaciones, acordes a las transformaciones culturales recientes: secularización progresiva, pluralismo religioso, proceso de individualización del sujeto, análogo a las evoluciones de las sociedades industriales avanzadas, etc. Ahora bien, sin pretender soslayar el desafío de los referentes teóricos desde el cual se valoran estas transformacio-

nes, nuestro enfoque se centra en los antecedentes que han constatado una creciente desafección de las confesiones religiosas en el medio chileno y sus interpretaciones más relevantes.

En esta reseña de la situación, abordaremos básicamente tres aspectos que requieren de precisión. En primer término, presentamos una selección de antecedentes que indican una creciente desafección en la afiliación religiosa en la población local, que afecta de manera especial a la Iglesia católica. En segundo lugar, relevamos tres claves interpretativas que se dan a propósito de esta realidad emergente en la realidad sociocultural chilena. Finalmente, de manera aproximativa, pretendemos esbozar algunos desafíos que este fenómeno representa para la reflexión de la fe.

Lo anterior lo planteamos bajo el siguiente supuesto de trabajo: efectivamente, en la sociedad chilena hay en curso un proceso de creciente desinstitutionalización de la experiencia religiosa, especialmente en las generaciones más jóvenes. Es probable que este proceso hunda sus raíces en los años '80 y, siguiendo la interpretación de Valenzuela, Bargsted y Soma (2013), puede ser caracterizado como la experiencia de los que “creen sin pertenecer” a una confesión, evocando la expresión de Grace Davie (1990). En nuestro contexto este proceso conllevaría, por una parte, la pérdida de influencia de lo religioso en las demás esferas de la vida humana y, por otra, una transformación en cómo se vive y significa la experiencia religiosa en un mundo cada vez más autónomo e individualizado.

Nos anima en este propósito un interés teológico. Es decir, observar la realidad en la que hoy está envuelta la confesión de la fe. Esa misma realidad que muchas veces intentamos balbucear, sin necesariamente identificar con precisión todos sus contornos y que, en algunas ocasiones, silenciamos ante el desconcierto que despierta en nosotros.

2. La desinstitucionalización de la fe como fenómeno emergente en la sociedad chilena

Los estudios de campo son escasos en materia religiosa, y no existe una serie que pueda rendir cuenta de forma orgánica sobre el conjunto de las transformaciones y las diversas dimensiones que este contempla. Sin ánimo comparativo, presentamos diacrónicamente cuatro fuentes que permiten esbozar algunos elementos de transformaciones que pueden formar parte de un proceso de distanciamiento de las iglesias en la población local.

Una primera fuente está dada por las indagaciones del Cisoc Bellarmino, particularmente el estudio de Patricia Van Dorp *Religiosidad en el Gran Santiago 1985*¹.

Este estudio constató un fuerte proceso de cambio en el comportamiento ante la religión en los años ochenta, del cual no hay información suficiente sobre sus causas. Dichos cambios, nos hablan de movilidad en relación a dos aspectos básicos: la creencia en Dios y la pertenencia religiosa.

Tabla N°1: Comparación entre la distribución de la creencia en Dios y la pertenencia religiosa en 1980 y en 1985.

PREGUNTAS	1980	1985	DIFERENCIA %
Creer en Dios	98.5	97.0	-1.5
No cree en Dios	1.5	3.0	+1.5
DE LOS QUE CREEN:			
Pertenecen a un credo	92.5	80.0	- 12.5
No pertenecen a un credo	6.0	17.0	+ 11.0

Fuente: (P. Van Dorp 147).

¹ La investigación asume básicamente los aportes de Glock y Stark (1965) sobre las diversas dimensiones del hecho religioso en su aspecto individual: ideológica, intelectual, experiencial, ritual y consecuencial; y desde un aspecto social, se complementa con la participación a un grupo religioso.

Como se observa en el cuadro, disminuye levemente la creencia en Dios, pero baja considerablemente la población que pertenece a un credo o a una confesión específica. Según esta fuente, en un breve lapso de tiempo se habría dado una fuerte movilidad religiosa en la población mayor de 18 años en el gran Santiago (17.9%): los que antes creían en Dios y ahora no (1.5%); los que pertenecía a una religión y que ahora creen en Dios sin pertenecer (8.5%: de los cuales 5.3% fue católico, 2.6% fue evangélico, 0.6% tuvo otra religión); aquellos que cambiaron de religión (6.9%); 4) los que antes eran no creyentes y ahora pertenecen a una religión (1.0%).

Para la investigadora la causa de fondo “se debe al proceso de secularización que ha afectado desde hace tiempo a la sociedad chilena. Por secularización, en términos generales, entendemos la pérdida de influencia de lo religioso en la vida de los individuos” (Van Doorp 151-152). En un país que se reclama “católico”, la cultura habría perdido la capacidad para transmitir los valores en el ámbito de lo religioso de la misma forma que antes sí lo brindaba. En su perspectiva, son los avances en el ámbito de las ciencias y la tecnología, uno de los factores de este proceso, lo que lleva a muchos a cuestionar la esfera de lo trascendental y de lo religioso. Esto tendría como base la caracterización del propio estudio, pues son lo que están más en contacto con los avances técnico-científicos, los de mayor nivel educacional, los más jóvenes, las personas de estrato medios altos, los que aparecen como los que han dejado de tener una fe religiosa.

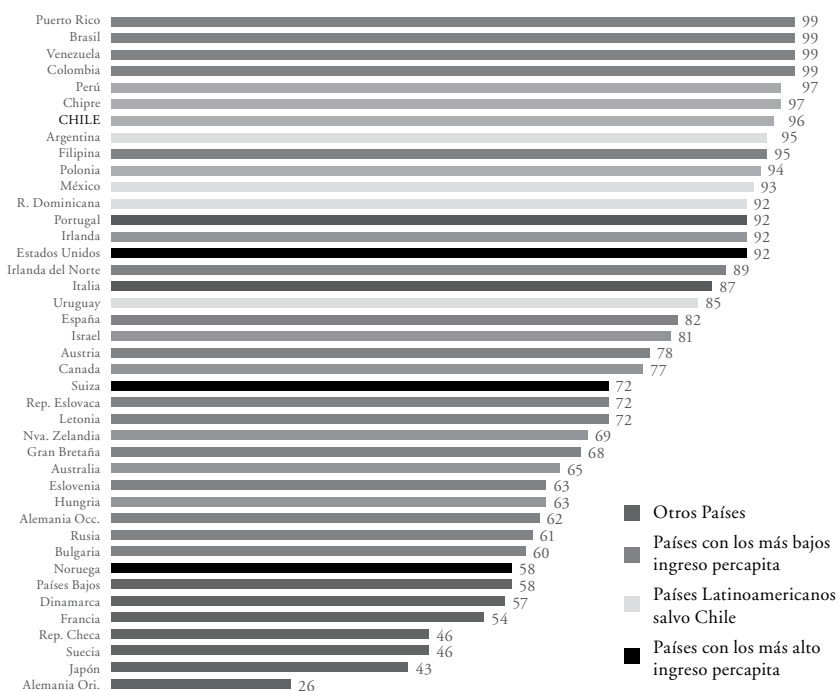
No obstante que las causas antes señaladas no sean concluyentes, el estudio abre el interrogante sobre un proceso de transformación religiosa en la sociedad chilena, no observado aún con suficiente atención: se pierde la hegemonía de la confesión católica, instalándose progresivamente una sociedad más plural en lo religioso, donde la creencia sin pertenencia a una confesión determinada comienza a adquirir una densidad propia.

Una segunda fuente en nuestra indagación la tomamos de las encuestas sobre religión realizadas al alero del Centro de Estudios Públicos, sistematizados

por Karla Lehmann (2002), recogiendo información desde la segunda mitad de los años noventa².

Dos datos esenciales relevan estas encuestas. En primer término, los altos niveles de creencia en Dios de todos los países incluidos, con tasas que fluctúan entre el 99% y el 40% de la población y que, para el caso de Chile, es particularmente alta, con un 96% de la población que declara ser creyente en Dios (Cf. Gráfico N°1).

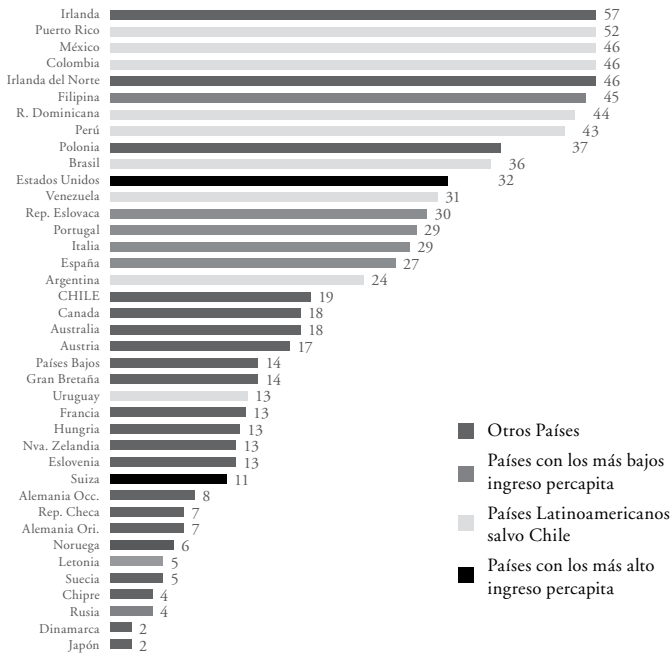
Gráfico N°1: Porcentaje de creyentes en Dios.



Fuente: (Lehmann 24).

² Los antecedentes nos remiten a la encuesta sobre religión realizada en 1998 en 31 países, en el contexto del programa International Social Survey Programme (ISSP), del cual el CEP es miembro a partir de ese año y se complementa con tres fuentes adicionales: datos para América Latina del World Values Survey obtenidos entre 1995 al 1998 y los estudios de opinión pública del CEP de 1999 y dic.2001 a enero 2002.

Gráfico N°2: ¿Con qué frecuencia asiste usted a los servicios religiosos? (% que responde: una vez a la semana o más frecuentemente).



Fuente: (Lehmann 30).

Como puede observarse, Chile está más cerca de la realidad de Estados Unidos que la de países europeos de origen católico. La masividad de esta creencia religiosa queda de manifiesto en el índice de creencia, que en el caso chileno alcanza un 3,2, entre valores que van de 0 a 4, según la Encuesta Word Values Survey 1995-1998. Lehmann destaca que no existe una relación importante entre el PIB per cápita de los países y sus niveles de religiosidad, “en particular el caso de los Estados Unidos desmiente la asociación entre progreso económico y secularización, entendida como el proceso de pérdida de influencia de la religión en las diversas esferas de la vida social” (26), un punto que conviene tener presente posteriormente en el análisis. En breve, Chile, al igual que

toda América, incluyendo Estados Unidos, y siendo Uruguay la excepción, posee fuertes creencias religiosas.

No obstante lo señalado, en el caso chileno resalta el bajo nivel de la observancia religiosa. En contraste con las cifras de creencia en Dios, la población chilena es poco observante, ya que solo el 19% de los encuestados está en esta categoría, muy por debajo de los países latinoamericanos, más bien con niveles parecidos a la media europea (Cf. Gráfico N°2). En el caso de la submuestra de los católicos, la situación es más pronunciada: el 72% se dice católico y solo un 14% se declara observante, siendo la menos observante del conjunto de la muestra, únicamente superada por Letonia. La investigadora avanza una explicación socio-demográfica que podría estar influyendo en este fenómeno: la dispar concentración de parroquias católicas por comuna, siendo los pobres los más desatendidos. Lo anterior como producto de una estrategia fallida de atender los sectores populares con pequeñas capillas, ante la escasez de vocaciones sacerdotales. Por otra parte, la observancia religiosa no solo se mide por la asistencia al culto regular, señalando con justeza la alta asistencia de la población a actividades religiosas que tienen un fuerte arraigo popular: 1 de cada 4 participa en procesiones; 1 de cada 3 visita santuarios, a modo de ejemplo, según datos del CEP.

¿Qué significan estos datos, según la propia metodología comparada empleada en los estudios del CEP? Según sus propias interpretaciones “nuestro país ciertamente es una nación religiosa, pero que, no obstante, está experimentando una declinación en la observancia de la población” (Hinzpeter, Lehmann, 10). Se constata la transformación en el comportamiento religioso como una baja en la observancia y, desde nuestra mirada, refuerza la pregunta sobre la emergencia de la creencia sin pertenencia como un fenómeno específico que está modificando el mapa de la religiosidad de los chilenos.

Con acierto las indagaciones del CEP apuntan a un tema que ya entonces aflora con nitidez, aunque, como bien señalan, no es posible prever su evolución: si hacia un país religioso y desarrollado, como Estados Unidos o, bien, menos religioso y desarrollado, como la mayoría europea. Lo cierto es que la

hegemonía del catolicismo, tal como lo ha conocido por siglos nuestra nación, se resquebraja y se abre en la sociedad chilena una pluralidad en lo religioso como nunca en su historia, entre los cuales es necesario analizar la disociación entre creencia y pertenencia a una religión o confesión específica.

El *Informe del PNUD sobre el Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural 2002*, nos proporciona una tercera fuente en nuestra indagación. El enfoque de este estudio, radica en su mirada a la religión desde los cambios y desafíos que se constatan en la cultura en Chile en las décadas de los ochenta y noventa.

En relación a nuestra línea de indagación, la hipótesis central del estudio es que “hoy en día el significado de la religión y de sus transformaciones hay que analizarlo en el contexto de la individualización y del debilitamiento de los referentes tradicionales” (Informe PNUD 234). En concordancia con los otros estudios ya mencionados, la religión no desaparece, ni se debilita significativamente, pero modifica su imagen y adquiere un nuevo significado.

De esta fuente relevamos cuatro antecedentes. Los dos primeros reafirman los datos disponibles y consolidan una visión sobre el escenario local. El primero, los chilenos creen masivamente en la existencia de Dios como señala la encuesta del propio PNUD.

Tabla N°2: ¿Cuál de las siguientes alternativas expresa mejor su espiritualidad o inclusión religiosa? (porcentaje)

Creo en Dios a mi manera	58
Creo en Dios y participo en una iglesia	33
Soy una persona espiritual/ mística	5
No creo en Dios, creo solo en la dignidad del ser humano	2
Ninguno	1
NS-NR	1
TOTAL	100

Fuente: (Informe PNUD 2002 235).

El segundo antecedente constata nuevamente el mapa cambiante de las pertenencias eclesiales, donde el dato más significativo está en la diversificación y modificación de los pesos relativos en las partencias eclesiales: “se ha producido una lenta pero persistente disminución de la permanencia católica. La adscripción a las iglesias evangélicas, especialmente de raíz pentecostal, ha experimentado desde los años sesenta un crecimiento espectacular en términos relativos” (Informe PNUD 235). Pese a lo anterior, el estudio no repara con suficiente fuerza en que las confesiones ya no canalizan de igual forma la experiencia religiosa, como insinúa el dato de la creencia y participación en una iglesia del 33% versus el 58% de los que creen en Dios a mi manera, reforzado por el porcentaje de personas que no se sienten cercanas a ninguna religión o iglesia, 10% en varones y 4% en mujeres, en que cabría señalar el desplazamiento a la creencia sin pertenencia.

El estudio aporta dos antecedentes nuevos en los estudios locales en este campo. El primero señala la caracterización de las identidades eclesiales asociada a las diferencias sociodemográficas y espaciales.

Tabla N°3: Pertenencia eclesial y grupo socioeconómico (porcentaje)

¿PODRÍA DECIRME LA RELIGIÓN O IGLESIA A LA QUE SE SIENTE MÁS CERCANO?	GRUPO SOCIOECONÓMICO				TOTAL
	BC1	C2	C3	D	
Católica	77	82	75	68	73
Evangélica	3	7	15	23	16
Otras religiones o iglesias	8	3	3	3	4
Ninguna	12	8	7	6	7
TOTAL	100	100	100	100	100

Fuente: (Informe PNUD 2002 237).

Como se aprecia en el cuadro, los católicos tienen mayor presencia en los estratos medio-altos; mientras que los evangélicos aumentan notoriamente en los estratos bajos, así como la no creencia aumenta significativamente en los estratos más altos. Igual situación reproduce a su vez el capital educacional: los no creyentes poseen un mayor nivel, los evangélicos un claro menor nivel, los católicos uno intermedio. La diferenciación espacial también se presenta con claridad: el catolicismo es más importante en la zona norte y en el extremo sur; los evangélicos tiene una mayor presencia en las regiones del Bío Bío y la Araucanía; los católicos son más urbanos, mientras que los evangélicos son más rurales; y la no creencia es básicamente urbana. Los hallazgos evidencian un fenómeno social que conviene retener pues “las diferencias espaciales, socioeconómicas, culturales y políticas tienden a coincidir con las diferencias eclesiales, dando lugar a nuevos fenómenos de segmentación. Es posible encontrar sectores pobres donde los evangélicos son mayoría y sectores urbanos de estrato alto donde las religiones distintas a la católica prácticamente no tienen presencia” (237). En efecto, el discurso y la práctica de las iglesias evangélicas servirían como defensa y amparo a la exclusión social, mientras que en el ámbito católico serviría al sector socioeconómico alto como un refuerzo institucional y cultural a ciertas tendencias elitistas y excluyentes. La

advertencia es clara e imposible de soslayar: “la diferenciación religiosa, en vez de ser fuente de pluralismo y reforzarlo, podría servir de expresión y vehículo de la fragmentación social” (238).

El segundo antecedente, es respecto a la diferencia sobre declararse religioso y practicar la religión. Según las indagaciones del PNUD, las prácticas clásicas vinculadas a la parroquia o al templo nos hablan de creyentes *Nominales* (22%), es decir, se declaran religiosos pero con una práctica nula o muy baja; los *Observantes* (39%), aquellos creyentes que tienen una práctica no regular y con una frecuencia menor a la semanal; y los *Practicantes* (32%), es decir, quienes asisten con una regularidad de frecuencia semanal, siendo los evangélicos muy superiores en esta categorización (50%) a los católicos (30%).

El dato está en concordancia con los antecedentes que sitúan a Chile con una gran distancia entre creencia y práctica, en comparación a otros países. La novedad del aporte radica en su interpretación. En sintonía con la tesis sobre los cambios culturales, “la experiencia religiosa está cambiando bajo el impacto de los cambios culturales generales del país, y que, en general, lo hace en la misma dirección en que avanzan los otros procesos: hacia la privatización de la construcción de sentido” (239).

Es decir, existiría una coherencia con el nuevo sentido que adquiere la religión en un contexto de individualización, convirtiéndose en fuente de sentido subjetivo que cada persona elige. De esta manera, se estaría produciendo una transformación de la experiencia religiosa, y no necesariamente su declive o debilitamiento. Esto explicaría, en parte, el descenso en las prácticas institucionales y colectivas, existiendo una desinstitucionalización y un proceso que tiende a la subjetivación, aunque con diversa intensidad en las pertenencias eclesiales.

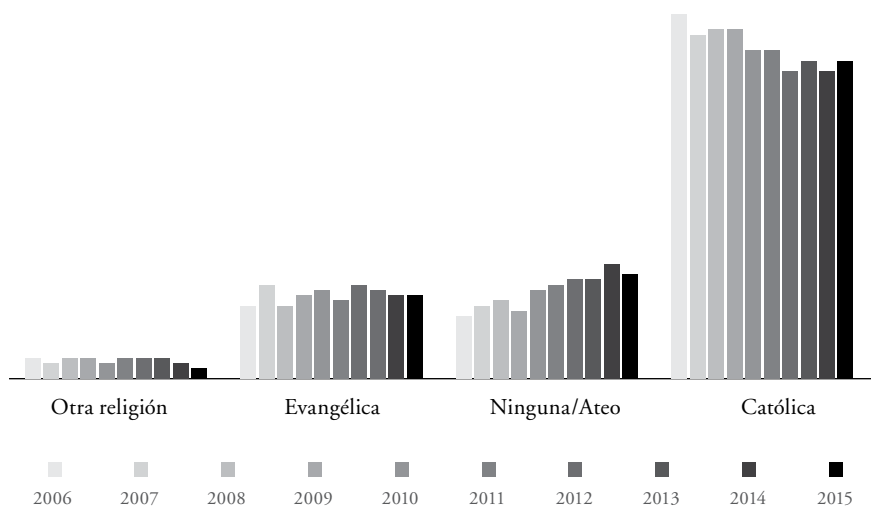
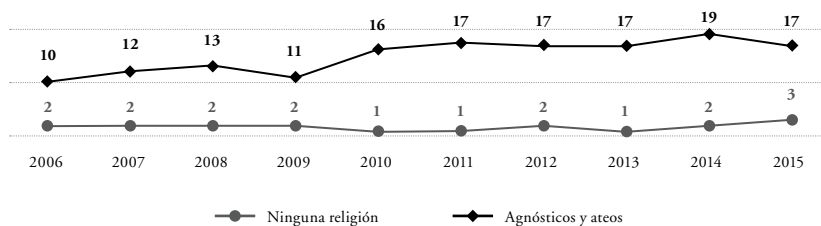
Esta situación trae consigo consecuencias en cómo se vive la experiencia religiosa. En primer término, el impacto sobre las personas, donde la dimensión subjetiva de la religión puede chocar con las formas y criterios institucionales. Por otra parte, esto conlleva repercusiones sobre las iglesias, pues la experiencia religiosa se da en un contexto de desinstitucionalización. Además, es

necesario considerar el efecto sobre la sociedad en general y el rol de la religión en la cohesión social.

Decididamente, los antecedentes apuntan a un contexto cultural de transformación en el plano religioso: el de una fe individualizada donde, además, hay un claro distanciamiento con la institucionalidad eclesial. Según las percepciones de algunos entrevistados, esta última tendería a asemejarse más bien a la influencia de un partido político. Particularmente, los jóvenes tienden a tener una mirada crítica de la iglesia católica chilena, pues esta habría debilitado el compromiso social que la caracterizó en el siglo XX, y se habría concentrado en temas de moral privada, especialmente en la familia y los temas de índole sexual. Desde el interés social, emerge el desafío de formas asociales de individualización que pueden reforzarse por una tendencia privatista de la religión. Sin duda, este planteamiento contribuye a acrecentar la mirada sobre el fenómeno de transformación religiosa en nuestro medio.

Los estudios en torno a la *Encuesta Nacional Bicentenario UC – Adimark*, con una serie que abarca desde el 2006 al 2015, cierran nuestra selección y permiten asentar definitivamente antecedentes que nos permiten plantear una descripción sobre el alcance de los procesos de transformación religiosa en Chile.

Como el estudio lo muestra, la transformación religiosa chilena está asociada al declive de la población que se identifica como católica: “el catolicismo chileno se encuentra doblemente desafiado por el progreso de la población evangélica, por un lado, y la población que no declara ninguna religión, por otro” (Valenzuela, Bargsted, Somma 3). Mientras el declive de la población que se identifica como católica ha continuado, y el crecimiento de la población evangélica ha sido lento pero sostenido, se puede constatar “un aumento más abrupto de aquellos que no se identifican con ninguna religión” (Valenzuela 102).

Gráfico 3: ¿Qué religión profesa usted?**Gráfico 4:** Comparación de los que marcan “Ninguna religión” vs “Agnósticos y ateos” (%). Base: total de la muestra.

Fuente: (Una mirada al alma de Chile: 2006-2015 UC- GfK Adimark 104 – 105).

Los antecedentes del 2016 mantienen la tendencia de los años anteriores en materia de identificación religiosa: 58% católica; 18% evangélica; 3% otra religión; 20% ninguna, agnósticos, ateos. Este último subgrupo se eleva a 31% en la población de 18-24 años (Encuesta Nacional Bicentenario UC – GfK Adimark 2016). Las cifras nos hablan de una diversidad inédita para un país de fuerte unanimidad en el plano religioso. Ahora bien, los que declaran “ninguna religión” son la población que emerge con fuerza en las últimas décadas constituyéndose uno de las mayores expresiones de movilidad religiosa. Los datos de los últimos censos ya lo identificaban: los que declaran ninguna religión pasan en el 2002 de 8.30% a 11.58% en el 2012, en la población mayor de 15 años, concentrándose en el grupo de 15 a 44 años³. Esta tendencia no debe confundirse con increencia sin más, pues parte importante de ellos mantiene creencias religiosas significativas y, en opinión de Valenzuela, Bargsted y Soma (2013), más cercanos a las creencias de católicos pasivos que de ateos o agnósticos confesos. Siendo un fenómeno reciente que requiere mayor indagación, los que marcan ninguna religión, pareciera indicar una fuerte desafección de las religiones institucionalizadas. Evocando la figura empleada por Valenzuela (2015), sería una secularización que se queda a medio camino y asume una forma de deserción institucional, según el modelo de «creer sin pertenecer». Sin perjuicio de la necesidad de un análisis comparativo con mayor profundidad de ese modelo con la realidad local, el fenómeno de distancia y/o pérdida de pertenencia adquiere una densidad específica.

Esta situación se instalaría, sobre todo, en los jóvenes de mayor escolaridad pero también alcanza a los jóvenes de baja educación, donde se pierde rápidamente la influencia de las creencias y costumbres vinculadas a las tradiciones populares. Para E. Valenzuela, el conjunto presenta un escenario claro: la tendencia de una situación de secularización de masas está ya instalada.

³ Señalamos sólo como referencia los datos censales pues esta metodología no contempla una pregunta a cada persona, cuestión que puede llevar a infravalorar la opinión de cada integrante de la familia, especialmente las opciones de los más jóvenes.

3. Algunos supuestos teóricos en la interpretación de las transformaciones religiosas en la sociedad chilena contemporánea

Los estudios de campo nos hablan inequívocamente de profundas transformaciones religiosas en la población local. Es necesario, ahora, abordar las causas que estarían a la base de estos cambios y sus marcos de referencia. En términos generales, existe consenso en decir que las transformaciones en el plano religioso son una expresión de un proceso que afectaría masivamente la cultura de la sociedad chilena de las últimas décadas, pero su análisis está aún en una fase inicial. Se reseñan tres enfoques que contribuyen a su interpretación.

3.1. Un creciente pluralismo cultural y sus efectos en el campo religioso

Las transformaciones del campo religioso son interpretadas en correlación al creciente pluralismo cultural que se ha instalado en nuestra sociedad. El planteamiento de Cristián Parker (2005, 2012) representa este marco de comprensión. En su concepto, nuestra sociedad no se ha secularizado al estilo de las sociedades europeas. Si bien, en el pasado ser moderno significó para algunos ser laicista hoy, en cambio, el contexto refiere a múltiples modernidades que coexisten con la permanencia y/o revitalización de los referentes religiosos. Lo anterior no puede ser considerado de forma estática en relación al pasado pues, en los hechos, el campo religioso se ha hecho más complejo y plural. En el centro de las transformaciones está el declive del catolicismo y la aparición de una gran diversidad religiosa, situando en primer lugar la notable expansión de las iglesias evangélicas.

El diagnóstico de Parker distingue factores internos y externos en estos cambios. Entre los primeros, destaca la creciente debilidad institucional en la iglesia católica reflejada en un menor número de agentes pastorales; la crisis de la teología latinoamericana y de las CEBs, desde la década de los '80; las posiciones conservadoras de la jerarquía católica, especialmente en aspectos

morales y acentuación en lo disciplinar por sobre lo pastoral, que llevan a un alejamiento masivo de los creyentes en las últimas décadas. Esta situación contrasta con el dinamismo misionero y evangelizador del mundo evangélico, que ha convocado a multitudes en contextos sociales de vulnerabilidad e incertidumbre. No obstante, lo descrito, son los factores externos de la evolución sociocultural los que han contribuido de manera decisiva a un creciente pluralismo religioso y cultural. Parker señala cuatro tendencias que subyacen en este nuevo escenario y que están cambiando estructuralmente las sociedades latinoamericanas. La primera tendencia es el efecto de la incorporación de una nueva economía y su impacto en la cultura del consumo global. En efecto, el mercado genera nuevas posibilidades que condicionan los estilos de vida y, por ende, limitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales. Se trataría de una causal indirecta, pues se incorporan una pluralidad de opciones que tienden a cuestionar las tradiciones recibidas y, de facto, se instala la posibilidad de escoger. Siguiendo a Featherstone (2000), Parker señala una interpretación importante: al contrario de la percepción habitual, que ve en la cultura del consumo la tumba de la religión, lo que sí resulta significativo es que lo sagrado puede sostenerse fuera de la religión organizada. La autonomía personal va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas y, en un contexto de redefinición de las adhesiones, surgen otras expresiones de búsquedas espirituales.

La segunda tendencia se refiere a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, pues han ido cambiando el campo simbólico. Pese a tener un acceso desigual a la globalización en el ámbito tecnológico, hay segmentos significativos de la población que interactúan en la sociedad en red, especialmente los jóvenes. En este contexto, lo sagrado se reinventa sobre la base de una definición más amplia de cultura y la religión ya no es vista como orientación doctrinal o intelectual, sino como un complejo de prácticas simbólicas, efectivas y comprensivas desde los cuales se reproducen los contenidos religiosos, mágicos o espirituales, incrementando el pluralismo cultural. Paradójicamente, mientras que en el plano del consumo se produce una homogenización, en el de la cultura se fomenta la diversidad.

La tercera tendencia releva las transformaciones en el campo educativo que, con sus códigos de la modernidad, han ido transformando la cultura de las nuevas generaciones. Parker ve aquí un impacto decisivo en las creencias y prácticas religiosas, llegando a cuestionar al modelo clásico de escuela confesional. Justamente, la autonomía y el protagonismo del estudiante conllevan una actitud crítica a los discursos recibidos, factores que influyen en las nuevas generaciones en una mayor distancia respecto a las iglesias. Finalmente, como cuarta tendencia, se observa la diversidad de movimientos sociales y el creciente desafío intercultural. En los hechos, el incremento de las iglesias evangélicas; la cultura secular y/o neo mágicas, las nuevas espiritualidades configuran una nueva realidad. Los nuevos movimientos sociales se desarrollan en un escenario marcado por la interculturalidad. El mismo despertar indígena ha conllevado una revalorización de las propias tradiciones religiosas, la cual revitaliza un campo religioso distinto de las iglesias oficiales. La visión de sociedad mono cultural se ve ya como expresión anacrónica, instalándose una diversidad cultural.

El conjunto de tendencias antes descrito, ha impactado en el campo religioso. Los fieles ya no reproducen sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y quedan abiertas nuevas alternativas. Los cambios en los modos de pensar y vivir, han incrementado una cultura plural donde la interculturalidad constituye una realidad cotidiana:

El debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica entonces se consuma: asediada por las iglesias evangélicas y misioneras, socavada por la cultura de consumo y sus variantes, reducida en sus influencias oficiales en el campo educativo, contestada por los nuevos movimientos sociales, son ahora sus propias filas que desertan. Muchos lo hacen públicamente y se van hacia otras iglesias o a engrosar la fila de los «creyentes sin religión» (Parker 2005, 51).

Se produce una desertión simbólica y en silencio; ser «católico a mi manera» sería una expresión propia para indicar la creencia que ya no tiene lazos de lealtad a la institución eclesial o es solo nominal. La creencia se vuelve más

difusa o perdura en expresiones de carácter popular o en interacciones entre religiones, o bien en nuevas búsquedas espirituales. Las iglesias cristianas han perdido poder para imponer su ortodoxia, al mismo tiempo que se desvanece la concepción misma de la heterodoxia de la gente; es decir, lo religioso se ha hecho plural.

3.2. Hacia un replanteamiento de las teorías de la secularización

El diálogo crítico con la teoría de la secularización aporta otra vertiente interpretativa sobre el alcance de las transformaciones religiosas. Efectivamente, desde temprano en la Ilustración primó un análisis condicionado por las ideas del progreso y la secularización, bajo el supuesto que este proceso conllevaría un declive inevitable de la religión. Este supuesto ha mostrado sus carencias, siendo evidente en América Latina donde coexisten los fenómenos. A partir de estudios sobre la religiosidad en la elite económica chilena, María Angélica Thumala (2007), rechaza la falsa oposición entre creencia y modernidad y plantea la necesidad de distinguir la diversidad de enfoques para abordarlo.

Siguiendo su planteamiento, desde la modernidad han primado tres grandes corrientes en esta materia: la diferenciación cultural, es decir que la cultura y la religión dejan de ser principios unificadores y se vuelven fuentes de conflicto social, teniendo como ejemplo representativo las investigaciones de M. Weber sobre la reforma Protestante y la guerras religiosas del siglo XVII en Europa; la diferenciación social, que ve en la religión una conciencia alienada que enmascara la realidad, ante lo cual no cabe sino el abandono de las ilusiones religiosas porque esconden o justifican las causas de las diferencias sociales, cuyos ejemplos más representativos serían L. Feuerbach y K. Marx; y, en fin, el de la diferenciación funcional, en el cual la religión se convierte en una fuente de integración funcional en la medida que facilita la adhesión de los miembros al orden social, cuestión que explicaría la permanencia de la religión en las sociedades modernas por su rol en preservar la estabilidad social, desde Comte a Durkheim y, luego, K. Debbelaere dan cuenta de este enfoque. Para este último, la secularización comporta una diferenciación

donde se desarrollan instituciones que operan diferentes funciones y son estructuralmente diferentes entre sí. La religión es una más entre otras y pierde la legitimidad para ejercer su influencia en el todo social.

Lo central de esto es ver cómo las diversas corrientes han condicionado el estudio de la religión en América Latina. La secularización aparecía antes como un proceso que llevaba al abandono de la religión hoy, en cambio, es necesario reconocerla como un conjunto complejo que no tiene una dirección clara. Es preciso, entonces, analizar con cierta criticidad las diversas dimensiones que conlleva el término de secularización si queremos analizar el fenómeno de transformación que se observa en el campo lo religioso en América Latina.

Siguiendo el planteamiento de Thumala, es necesario distinguir tres dimensiones que se entrecruzan en el proceso de secularización: cognitiva, social y temporal. La dimensión cognitiva, refiere lo que las personas creen acerca del mundo. La secularización aquí conlleva el fin de una cosmovisión mágica y la llegada de la ciencia moderna. Se trataría, como graficó M. Eliade, de una suerte de inversión de la oposición entre lo sagrado (real) y lo profano (ilusorio). En breve, secularización en esta dimensión significa desencantamiento. Para efectos de nuestra indagación nos proporciona una línea que conviene reparar: la secularización transforma las afirmaciones acerca del mundo, pero las creencias en lo sagrado permanecen (coexisten) en el ámbito religioso pues estas otorgan sentido, cuestión que no es posible desde la ciencia.

La dimensión social de la secularización rompe con la religión de la comunidad, cuando esta es percibida como tradición impuesta. La autonomía aquí impacta en la esfera de lo religioso como ruptura con la tradición y con las instituciones que menoscaban la libertad de la persona. Empero, la religión no desaparece, sino que sigue jugando un rol en el ámbito privado, posibilitado por la diferenciación de funciones en las sociedades modernas. Asimismo, las grandes religiones han racionalizando sus sistemas de creencias y han elaborado principios compartidos por creyentes y no creyentes. La contraparte económica está en el principio de competencia basado en el interés individual que, junto al Estado y la familia, conforman el espacio de lo “secular”, y se

establecen como esferas independientes de la Iglesia. La repercusión de este proceso no solo está en la separación de poderes entre Iglesia y Estado, sino en toda una relectura de la relación al interior de la Iglesia en su relación con la sociedad. Un claro ejemplo de esto, puede verse en la diversidad de formas de leer el propio magisterio de la doctrina social en temas tan presentes como la política y la economía. En síntesis, el cristianismo evoluciona hacia formas de mayor subjetividad e individualismo. Las creencias parecen estar marcadas por la búsqueda de libertad respecto a las instituciones.

En la dimensión temporal de la secularización, las concepciones cíclicas han sido reemplazadas por visiones lineales y progresivas de la historia, donde la acción humana juega el rol fundamental. Sabemos que el propio cristianismo ha operado un cambio radical en esta visión al incluir a Dios en la historia y el rol del hombre en ella. Esta visión es secularizada en cuanto la categoría de futuro emerge como horizonte que enmarca el rol del sujeto histórico. En el estado actual, de pérdida de sentido de la historia, el impacto es la búsqueda de una religión que valore el presente o experiencias religiosas de bienestar y gratificación inmediatos.

En resumen, secularización significa desencantamiento del mundo, autonomía individual y una preocupación por la satisfacción de necesidades personales en el presente, en el contexto de una sociedad en la que la Iglesia se ha separado del Estado y donde las creencias y la práctica religiosas son un asunto privado y materia de elección personal. Es decir, secularización no significa el fin de la religión sino un cambio en el contexto social, las prácticas y las creencias (Thumala 2007 191).

La cuestión de la religión no es si sobrevive, sino las formas que adquiere. Para Thumala, lo que indican sus indagaciones en terreno es presencia simultánea de desencantamiento y magia, de autonomía individual y de selectividad respecto a la doctrina social de la iglesia. Es decir, al menos en el caso de élite económica católica, más que determinar el grado de secularización, el desafío es describir e interpretar sus creencias y ver cómo impactan en otros campos

de la vida. Una visión lineal de la teoría de la secularización —a mayor educación menor creencia— solo entorpece la investigación de las formas modernas de creencia. En esta línea, la observación de la religiosidad latinoamericana, que suele no ser confesional, donde se combinan diversas tradiciones, puede ser una pista que ayude a comprender la «supervivencia» de la religión en contextos crecientemente individualizados.

3.3. La individualización como marco de referencia próximo

La teoría de la individualización se instala como una tercera vertiente interpretativa, y es el referente del Informe de PNUD 2002 para analizar las transformaciones religiosas. Martina Yopo (2013) examina cómo las ciencias sociales en Chile han utilizado esta teoría para aprehender las transformaciones culturales recientes. Aquí seguimos su estudio pues presenta un estado del arte útil para nuestro objetivo.

Esta teoría surge en Alemania en la década de los ochenta, en el contexto de la modernización reflexiva, (Beck, Giddens y Lash, 2008) y busca analizar las transformaciones de las estructuras que caracterizaron la sociedad industrial, como un proceso de desvinculación y revinculación de estas con las nuevas formas de la modernidad. La destradicionalización, la ecología, la globalización y la reflexividad son los grandes campos de transformación donde se estructuraría la modernización reflexiva. En definitiva, se trataría de una nueva forma de organización de la sociedad y de la constitución de los individuos, donde prima una relación recíproca entre estos y no lineal. Si bien, estas características se dan solo parcialmente en nuestro medio, esta teoría se ha empleado para explicar la relación individuo y sociedad, el proceso de modernización y las transformaciones culturales recientes en la sociedad chilena. El concepto de individualización se presta aún a confusiones en su interpretación. Es algo más que la ausencia de la dimensión social en la biografía personal, se trataría de un «individualismo institucionalizado», donde las formas institucionales básicas están orientadas al individuo y no al grupo. Es el individuo el que construye su propia biografía, expandiendo los márgenes

nes de libertad y oportunidades en las formas sociales e identidades personales y donde, simultáneamente, disminuyen los referentes colectivos tradicionales. Se trata de construir la propia identidad asumiendo esa responsabilidad y, al mismo tiempo, ese costo.

Ahora bien, ¿qué elementos resalta M. Yopo de las reflexiones sobre individualización en Chile y que pueden contribuir a nuestro objetivo específico? Por lo pronto, conviene señalar que esta teoría ha sido empleada tanto para analizar el proceso de modernización en nuestro medio, como las transformaciones culturales y su impacto en diversos ámbitos. Asimismo, se constata un uso difuso entre los conceptos de individualización e individuación. Basándose en Güell, Peters y Morales, identifica la individualización como un “proceso mediante el cual la sociedad se organiza institucional y culturalmente como sociedad de individuos y la individuación como el modo de comportamiento y conciencia personal que se apoya en ese marco” (Yopo 7).

En Chile la individuación se identificaría, preferentemente, como un conjunto de procesos subjetivos que se desarrollan en diferentes ámbitos y que comparten ciertas características fundamentales. La construcción del individuo refiere a una construcción social, dado que estos se constituyen en referencia a otros, pero como agente de sí mismo. No obstante, en un contexto de individualización es más un imperativo que una alternativa. Se estaría exigido a diseñar su vida y fabricar su identidad sin referencias a los marcos tradicionales y de manera individual. Sin embargo, dada la desigual distribución de recursos materiales y simbólicos en el contexto chileno, los procesos de individuación no son homogéneos y existirían diferencias sociales significativas en los desafíos que los individuos enfrentan para constituirse a sí mismos. De ahí se sigue la diversa valoración respecto a las mismas transformaciones culturales operadas en el país.

Los procesos de los individuos en la construcción de su identidad se dan al margen de los marcos colectivos y de las referencias heredadas por la pérdida de autoridad de las instituciones y tradiciones. Esto conlleva mayor libertad y autonomía, pero una menor seguridad, en ausencia de los referentes tradi-

cionales. Se instala, entonces, una privatización de la construcción de sentido. Surgen una pluralidad y liberalización de los estilos de vida.

Ahora bien, si lo anterior da cuenta de los procesos bajo el cual los individuos construyen sus biografías, ¿qué ocurre con la sociedad en su conjunto? La individualización en su dimensión estructural referiría a una desintegración de las formaciones sociales existentes, “donde decrecería la importancia de los sistemas de valores e instituciones, dando paso así a la emergencia de procesos de secularización y pluralización de las visiones de mundo” (Yopo 8). Los referentes tradicionales y las identidades colectivas se diluyen y debilitan las normas y convenciones heredadas. Asimismo, se da una pluralización de los referentes normativos, una mayor diferenciación social y una ampliación de los mapas culturales.

Estos procesos se despliegan en los diversos ámbitos de la de la vida social, siendo para muchos evidente en el mundo del trabajo y familia, tal vez por ser los más estudiados. Por otra parte, queda de manifiesto que estos procesos no son homogéneos, pues adquieren matices propios según las distintas sociedades. En este sentido, los procesos de individualización se diferencian entre sociedades postindustriales y las de periferia globalizada; desarrolladas o en vía de desarrollo. Por lo mismo, la heterogeneidad entre las instituciones de una misma sociedad lleva a desarrollos disímiles. En el plano local aparecen tensiones que estarían relacionadas entre la promesa de la individualización como proyecto y las condiciones sociales asimétricas para desarrollarlo. También las consecuencias subjetivas de los procesos que se desarrollan al margen de la comunidad, y que tienden a la exacerbación del yo, o de una subjetividad asediada por el aislamiento, la inseguridad o la desprotección. En este sentido, puede ser experimentada por los individuos como angustia o sobre exigencia y derivar en la fragmentación, o en la pérdida de las seguridades ontológicas o psicológicas.

Las consecuencias subjetivas se relacionarían con la transferencia de responsabilidades al individuo: él es el responsable de sí mismo, de sus acciones y decisiones, lo cual puede acarrear constantes tensiones o incertidumbres.

Por otra parte, los procesos de individualización son importantes, también, para el tipo de sociedad que se construye. Si bien la mayor autonomía puede conducir a la desafección en lo social, esto no es una condición de suyo de los procesos de individualización. Estos se dan en contextos sociales específicos. En el caso chileno, la dificultad de generar soportes colectivos, que sostengan los proyectos individuales, podría reforzar las desigualdades sociales y dejan de manifiesto problemas en la cohesión social y pérdida de sustento de la democracia.

Yopo con justeza alerta sobre la conveniencia de analizar críticamente esta teoría para explicar las transformaciones culturales en nuestra sociedad, pues muchas reflexiones carecen de referencias a la particularidad de Chile y sus procesos sociales. Para ella, las reflexiones se han articulado principalmente en torno a la subjetivación y su consecuencia en los individuos, pero existiría un déficit en lo referido a los procesos de individuación a nivel de la sociedad y su relación con los individuos. En mi opinión, el caso de los estudios del PNUD es una excepción a esa tendencia.

Siendo un campo abierto, la teoría de la individualización tiene desafíos que deberían enfrentarse. Junto con una mayor precisión teórica y su aplicabilidad a la situación chilena, es necesario profundizar en las transformaciones culturales de los procesos de individualización a nivel de la sociedad, analizando vínculos o desacoplamientos entre individuos e instituciones y dispositivos sociales.

En lo visto, queda de manifiesto la capacidad explicativa de la teoría de la individualización para ver las transformaciones culturales en nuestro medio. El Informe del PNUD abre un camino que está en una fase inicial que requiere de profundización. Sin embargo, hoy por hoy, lo cierto es que los hechos señalan claramente el desacoplamiento creciente entre individuo y confesión religiosa en la sociedad chilena.

4. Algunos desafíos para la reflexión de la fe

Los antecedentes expuestos, requieren de profundización en el ámbito de la investigación sobre el hecho religioso, tal como se presenta en nuestro medio. No obstante, al mismo tiempo, existe un desafío para la reflexión de la fe que es insoslayable. Enuncio, entonces, algunos elementos que pueden contribuir al análisis de la relación entre la experiencia de la fe y la pertenencia religiosa, considerando los desafíos del medio.

4.1. Necesidad de diálogo con el contexto de la fe

En pocos decenios el contexto sociocultural de la sociedad chilena ha cambiado aceleradamente en el campo religioso: se ha transitado desde una situación marcada por cuatro siglos de impronta católica, a una creciente pluralización y secularización. Este proceso aún no concluye y no es posible prever enteramente su evolución. Lo que sí es claro es que repercute en la vida cotidiana, pues tiene dimensiones personales, sociales y culturales. El fenómeno no es reciente, pero hasta hace poco estaba circunscrito a ciertas élites sociales, en cambio, hoy en día se presenta como tendencia masiva y estructurante del contexto cultural y religioso. Se impone, por tanto, un desafío a la reflexión de la fe pues la concierne tanto en su experiencia como en su transmisión. En suma, el «contexto de la fe» (Kasper 2001) se ha vuelto difuso para un número significativo de la población. Sin una reflexión acorde a la experiencia de nuestros contemporáneos, aunque ninguno puede arrogarse ser su auténtico intérprete, la fe corre el riesgo de no tocar la vida real y, por tanto, volverse superflua.

Hay quienes asumen esta situación como una expresión de crisis y, en última instancia, como una degradación cultural. Por consecuencia, lo coherente sería restaurar lo perdido o, al menos, resistir las amenazas. Esa posición es cómoda y no atiende al problema. En contraposición, la crisis puede ser vista como un cambio profundo y de consecuencias importantes, pero, al mismo tiempo, puede ser ocasión de profundización. Desde un punto de vista más amplio, puede ser asumida como un signo de los tiempos, un momento espe-

cial en la historia para una confrontación crítica de la fe con la búsqueda de autonomía, que conlleva el giro antropológico iniciado en la ilustración y que hoy se palpa cotidianamente. El Concilio Ecuménico Vaticano II encarnó una actitud de diálogo diferente a la mentalidad restauradora o de negación de la subjetividad que representó el hombre moderno. Al respecto, la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 36, 55-56 es paradigmática en el reconocimiento del hombre como sujeto histórico autónomo. Ante el temor de una vinculación estrecha de la relación religión y actividad humana, que no reconoce la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia, el texto conciliar asume como legítima la autonomía de los ámbitos culturales. Este reconocimiento no es solo por el reclamo moderno, sino porque las cosas están dotadas de su consistencia y bondad propias en la creación y, por tanto, con métodos propios a cada ciencia se puede conocer cada vez más. El propio texto deplora el no reconocimiento de algunos creyentes de la legítima autonomía de las realidades temporales y, por otra parte, hace una valoración positiva del sentido de autonomía y de responsabilidad que conlleva, asumiendo las antinomias que la propia cultura debe enfrentar. Se recoge, así, las enseñanzas del doble orden de conocimientos distintos, el de la fe y el de la razón (Vat. I: DS 3015, 3019), pero se profundiza en sus implicancias históricas.

Por otra parte, es válido para nuestra reflexión el reconocimiento del principio de la libertad religiosa que el Concilio Vaticano II explicita en la Declaración *Dignitatis humanae*, tanto en sus implicancias jurídicas, políticas como teológicas. Respecto a esa última, el racionamiento de la declaración no nace solo por una disposición subjetiva, sino que está fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la misma razón natural. Se trata de la libertad de toda coacción de manera que nadie pueda actuar en contra de su conciencia en lo religioso, tanto en su aceptación como en su rechazo. En el texto hay una vinculación de la libertad con la cristología: en la revelación esto se hace patente en toda su amplitud en “el respeto de Cristo a la libertad del hombre”, en la forma de adhesión a la palabra de Dios y nos enseña el espíritu que debe guiar a sus discípulos (Cf.

DH: 2,9). Se trata de una autonomía ante Dios pues la respuesta del hombre le concierne en lo íntimo, su propia libertad.

Basándose, entonces, en la reflexión conciliar, es oportuno distinguir entre secularización y secularismo. El primero, centra su atención en la legítima autonomía que busca el hombre moderno y sobre la cual ha construido sus aspiraciones. El segundo, en cambio, condiciona esa autonomía a la negación de toda forma de trascendencia. Ahora bien, desde una perspectiva autocrítica, el proceso de secularización como búsqueda de una autonomía que prescinde de lo trascendente y con diversas razones históricas, puede ser interpretado como un acto de autoafirmación humana contra una imagen absolutista de Dios y de estructuras eclesiales anquilosadas (Kasper 1990). No cabe, entonces, una negación indistinta de esa búsqueda de autonomía.

Empero, hoy el problema se torna más complejo pues, no habiendo acabado ese diálogo señalado por el Concilio, la propia modernidad cambió y, en el contexto de globalizaciones múltiples, la cultura se vuelve multiforme. Nuevamente surge el desconcierto y se instala un falso dilema: aferrarse a la identidad, pero sin mayor diálogo con las preguntas del hombre y la mujer de hoy o, bien, una actitud facilista de reconocimiento y homologación de cualquier experiencia sin un suficiente discernimiento crítico. Aunque comprensibles, ambas son estériles y muestran una fe pusilánime.

Todo ello forma parte de nuestro contexto que, actualmente, se instala como un fenómeno masivo. Por consiguiente, la desinstitucionalización de la fe no obedece a una animadversión o indiferencia a todo tipo de opción religiosa o, bien, como consecuencia frente a graves errores ante los abusos en el clero. Estos pueden dañar seriamente la confianza pero no explican el distanciamiento o la falta de pertenencia en toda su magnitud. La distancia se da, principalmente, pues la experiencia cristiana pareciera que ya no se relaciona con las experiencias vitales de las personas. La relación de la fe con los proyectos personales; la relación de la fe con la historia; e igualmente, la relación de la Iglesia con la sociedad actual, parecieran resquebrajados. La opción de hacer

de la experiencia de la fe algo solo de carácter individual es casi un imperativo al cual el contexto pareciera confinar.

La situación antes esbozada nos lleva a preguntarnos por el lugar antropológico de la fe. En otras palabras, ¿es posible vincular la fe con la experiencia que realizan las personas? ¿Dónde se puede anclar la experiencia religiosa que se quiere vivir en libertad? En efecto, si la opción de fe es algo plenamente humano, por tanto, un acto libre que concierne al espacio más propio de cada persona y no algo que obra en nosotros, sea el Espíritu o alguna pulsión compulsiva que nos domina, esta debe encontrar algún lugar donde desarrollarse.

Son numerosos los ensayos que se encaminan a buscar un lugar desde donde anclar la respuesta de la fe como opción libre y liberadora para la persona humana y que contribuyen a una teología de la mediación. Esbozo la línea que sigue W. Kasper en *El Dios de Jesucristo*, pues busca una respuesta al contexto de la fe basado en una profundización de la propia tradición. En primer lugar, nos recuerda que en la reflexión teológica, especialmente de cuño católico, “el misterio divino se manifiesta dentro de nuestro mundo” (143). La naturaleza que remite a un Creador, el misterio que se revela en el hombre mismo, la historia, y su trama que abre la pregunta por la esperanza, son el lugar de esa manifestación. En segundo lugar, este misterio del hombre y su mundo implica también a Dios: “podemos percibir la existencia de ese misterio, pero su conocimiento nos está oculto” (143). Todas nuestras afirmaciones sobre ese misterio son solo una suerte de atisbo y no un concepto que rienda cuenta de él. Por tanto, para que ese misterio nos sea accesible, debe abrirse. Las revelaciones son esenciales y están presentes en todas las religiones y expresan esas experiencias mundanas donde el hombre reconoce señales y signos de ese misterio. Esas experiencias y signos hoy pueden explicarse también científicamente, pero, para el creyente, hay algo más pues reconoce también en ellas algo del misterio divino. Ese concepto amplio de revelación es lo que permitiría al concilio Vaticano II reconocer todo lo verdadero y santo que hay en las religiones (NE, 2) y, al mismo tiempo, fundar el principio de la libertad religiosa en cada sujeto. De esta manera, la novedad del concilio no consiste

solo en una actitud de apertura ante los tiempos actuales sino, sobre todo, en volver a valorar el lugar de la experiencia religiosa: el mundo, y este como su lugar vital.

Finalmente, en tercer lugar, el sentido de esa historia general de la revelación se descifra como lo señala Hb. 1,1-2: muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo... La realidad se cifra en el acontecimiento de Jesús, profesado en la fe pascual como el Cristo (Mc 1,15; Ga 4, 4).

4.2. La eclesialidad de la fe

Como vimos, la incomodidad de los creyentes ante su pertenencia eclesial es una característica significativa del contexto nacional. La crítica surge desde los más diversos sectores y suelen evocarse diversos motivos. Para un sector, las causas estarían en la escasa adaptación de las enseñanzas de la iglesia y una actitud pastoral poco sensible a procesos culturales mayores como el rol de la mujer, las actitudes ante los fracasos matrimoniales o, bien, la no aceptación de la diversidad en materia de orientación sexual. Entre otros, estos serían ejemplos concretos que han ido distanciando las últimas generaciones de los criterios transmitidos culturalmente pero ya no asimilados por las nuevas generaciones. Pareciera que muchos proyectos personales entraron en colisión con la experiencia cristiana, tal cual era transmitida. Esta no daría respuestas válidas. Por otros sectores, la causa es más bien de carácter intra eclesial pues la vida de muchos creyentes no es formada en su laicidad. La fe se identifica con experiencias religiosas, pero no necesariamente relacionadas con la vida cotidiana. Es como si la fe no guardase relación con el compromiso social y, en general, con todo aquello que atañe a la vida en común. Así, lo sagrado pareciera no tener que ver con lo secular. La fe y la historia quedan en compartimientos estancos. Igualmente, la relación misma de la iglesia en el espacio público se vuelve compleja. Su palabra ya carece de autoridad en si misma y es sometida a escrutinio como cualquier otra. En fin, la carencia de una pe-

dagogía que eduque a la libertad y al discernimiento de la experiencia que se efectúa en la cultura, hace, para una gran mayoría del Pueblo de Dios, que la pertenencia eclesial sea algo de carácter ocasional, crecientemente innecesario o, incluso, un impedimento para una fe auténtica.

La cuestión fundamental que plantea esta situación no es de carácter sociológico, como si se tratase solo de una mayor credibilidad y de la adecuación a formas sociales más transparentes y una institucionalidad basada en el servicio y no en el poder, tal como se reclama a cualquiera organización en la actualidad. Sin menoscabo de lo anterior, el punto decisivo es de carácter teológico. En efecto, lo central de la experiencia de la fe es Jesucristo mismo, tal como es vivido, creído y anunciado en las iglesias cristianas. La experiencia de la fe cristiana no remite a una sacralidad genérica. Más bien, el carácter histórico le pertenece esencialmente. Por tanto, el criterio definitivo es Jesucristo mismo, su vida y su destino, él es el criterio primario, mientras que la iglesia es sólo un criterio secundario, aunque no pueden ser contrapuestos (Kasper 1989). La iglesia cobra sentido, entonces, en la medida en que se deba a ese criterio fundamental. En tal sentido, el creyente no cree en la iglesia de igual manera que cree en Jesucristo. Como indica el Vaticano II *Unitatis redintegratio* 11, existe un orden o jerarquía que es propia del contenido de la fe, la eclesialidad de la fe no pueden equipararse al núcleo de la confesión pascual. De esta manera, la una se subordina a la otra y así cobra su pleno sentido.

La maduración del creyente a la dimensión eclesial de la fe supone también una conversión de la propia iglesia. Esta es fruto de la comparación entre la Iglesia que Cristo quiso y la real (Pablo VI *Ecclesiam suam* 3). Es decir, es una necesidad que nace de la propia vocación, pues más allá de las expresiones institucionales, la iglesia es una realidad que solo se entiende en el misterio Trinitario: pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es el Espíritu quien la renueva y es capaz de rejuvenecerla (Vaticano II *Lumen Gentium* 4; *Unitatis redintegratio* 6). Por consiguiente, junto a las urgencias de responder con mayor rigor al escrutinio público y a las exigencias de transformación de algunas desgastadas formas institucionales, la renovación surge

como anhelo de mayor fidelidad a su propia naturaleza de pueblo constituido en función de la buena noticia del anuncio del reinado de Dios.

En nuestros días, la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco plantea la necesidad de la renovación de la Iglesia como condición para una nueva etapa evangelizadora. Efectivamente, la situación de distancia o ruptura del creyente con la Iglesia plantea un discernimiento crítico sobre su propia condición. En lo que nos atañe, el planteo de la exhortación aporta en dos líneas que aún no sabemos conjugar bien. Por una parte, profundiza en el vínculo íntimo entre evangelización y transformación de la Iglesia. Es la comunidad de los discípulos, en fidelidad a su vocación, lo que plantea la necesidad de la conversión, pues esta no existe para auto preservarse, sino ser cauce adecuado para la evangelización. Por otra parte, surgen criterios que podrían encausar en buena medida la praxis eclesial en nuestro medio.

El primero, y el más evidente desde la valoración laical, es la urgencia de la renovación eclesial en toda su amplitud. En efecto, para muchos las comunidades parroquiales distan mucho de ser presencias eclesiales significativas. Es decir, comunidades donde se acoge a las personas, se discierne la Palabra, se educa la fe, donde la caridad se hace efectiva con los necesitados y donde se celebra la fe. En parte, esto obedece a la grave carencia de ministros y agentes pastorales. Es un imperativo que reclama la evangelización el contar con ministros que convoquen y acompañen a las comunidades. La ordenación sacerdotal de personas idóneas, entre los cuales ya no es posible excluir a los casados, y el aporte de mujeres diaconisas, es una posibilidad que reclama la propia tarea evangelizadora. Por otra parte, el rol de los laicos en los diferentes ambientes y sectores de la realidad económica, social, política y cultural, es una dinámica que debe ser apreciada como el efectivo diálogo con el mundo, y se inscribe en la fuerza del Espíritu. Sin laicos conscientes de su rol, sencillamente no hay posibilidad de una iglesia «encarnada» en los diversos ámbitos socioculturales.

Un segundo criterio guarda relación con la necesidad de conectar con el núcleo central del Evangelio: Jesucristo muerto y resucitado. Cuando no se aprecia la conexión entre el dogma y las enseñanzas de la Iglesia con la experiencia

de la fe, esta corre el riesgo de percibirse como un conjunto de imposiciones o normas ajenas a la experiencia humana. El principio ya mencionado de distinguir un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina cristiana, tiene implicancias pastorales también. La obsesión por colocar todo al mismo nivel de importancia, especialmente en materias relacionadas a la sexualidad humana o, bien, las graves omisiones en materia social, lleva insensiblemente a ideales pseudo religiosos que pueden enajenar y no permiten que el sujeto sea efectivamente protagonista de su proyecto de vida, como ejercicio irrenunciable de su libertad.

Un tercer criterio, dice relación con la necesidad de atender al problema del lenguaje y de las costumbres vinculadas a las formas históricas de transmisión de la fe. Sin una fe que se exprese en el estilo de vida de los pueblos, sencillamente el evangelio no se encarna en la cultura, esta última entendida como el estilo de vida de un pueblo. La gracia supone la cultura (Cf. EG 115), el don de Dios se encarna en la cultura. El lenguaje y las costumbres forman parte constitutiva de ese proceso. Todo esto requiere un ejercicio de discernimiento, pues los modos de transmisión de la fe pueden llevar a imágenes muy ajenas al anuncio del Dios de Jesucristo. Esa es una cuestión altamente sensible, tanto como en otros tiempos lo fue el contar con un lenguaje que expresara la novedad del anuncio de un Dios trino. Nuestra época reniega de las figuras patriarcales en la cuales se basó ancestralmente la cultura y la legitimación del orden social. En este contexto, la imagen de un *dios todopoderoso* es doblemente sospechosa: tanto por la asociación cultural negativa que para algunos representa, como por la desvinculación con las esferas de lo secular que esa imagen hoy transmite. En el fondo, pareciera arcaica y ajena. La solución no es la omisión de un dato central para la fe sino, más bien, la pregunta por el Dios que podemos conocer en Jesucristo y el tipo de paternidad-maternidad al cual nos remite. Asimismo, hay costumbres que hoy no expresan la fe como antes, estas formas, ya sean normas y preceptos, parecieran ser ajenas a la cultura actual y, así, la fe corre el riesgo de ser ocasión de esclavitud más que motor de libertad interior. El rol de la mujer, o las actitudes ante la diversidad sexual, nos colocan nuevamente ante la necesidad del discernimiento para

revisar qué de todo ello nos remite al núcleo de la fe, y qué son aspectos propios de las sensibilidades de una época o una cultura específica. La capacidad evangelizadora del Pueblo de Dios se debiera medir no por la mantención de lenguajes y preceptos sino, más bien, por las experiencias que hoy son capaces de remitir, al igual que en otros momentos de la tradición, al encuentro con el Dios vivo que se dona con libertad, y que solo puede ser aceptado en libertad. Lo contrario, muchas veces puede ser expresión de rigidez autodefensiva, y no de apertura a buscar los senderos del Espíritu que habla misteriosamente en toda época y lugar. No existe un modo único de ser católico, sino rostros multiformes que expresan su orientación a la universalidad.

Un cuarto criterio apunta a recobrar la Iglesia como un Pueblo para todos. La primacía de la gracia lo hace una casa abierta, un lugar donde todos puedan integrarse. No obstante, en varios de los que no se sienten lejanos o no pertenecientes, la precepción es que las comunidades son espacios selectos donde algunos estarían excluidos o marginados ya sea por sus quiebres o fracasos matrimoniales, su condición de homosexual o su posición social. La conversión de la Iglesia pasa por ser ese Pueblo de Dios que, en medio de la humanidad, que pregona inclusión pero que en los hechos margina, acoge de manera privilegiada a los despreciados y olvidados. La tentación de hoy es constituir comunidades selectas, movimientos a la medida de nuestras sensibilidades y costumbres. Es el momento de abrir la casa y acoger a aquellos que se sienten expulsados o sancionados por sus opciones de vida. El evangelio de Jesús no impone una forma de entender la pertenencia a la Iglesia, más bien, nos hace vivirlo *en* Iglesia con sus rostros pluriformes en la historia, en las diversas confesiones cristianas, y en las diversas culturas. Una Iglesia que discierne en la cultura desde la novedad de su confesión de la fe —la misma de la tradición apostólica—, puede ser el espacio donde se comience a estrechar la distancia entre los proyectos personales y la carencia comunitaria instalada en nuestra forma de relacionarnos socialmente. De este modo, podrá ser signo eficaz *en* la historia del reinado de Dios anunciado y realizado germinalmente por Jesús.

5. A modo de conclusión

Es un dato cierto que la creencia sin pertenencia es un fenómeno que ha emergido con fuerza en las últimas décadas en la sociedad chilena. Las ciencias sociales se aproximan a su comprensión desde diferentes referentes teóricos y es incierto prever la evolución misma del proceso. En este plano, es necesario atender al fenómeno desde los antecedentes en la población local y no solo desde referentes teóricos que poseen un potencial explicativo en aspectos generales, pero que no siempre contribuyen a rendir cuenta de su alcance en nuestro medio. Queda abierta la pregunta por la fuerza y rapidez que ha adquirido este proceso en la sociedad chilena, así como su evolución. El análisis comparativo con la realidad regional, podría contribuir a evaluar de mejor manera los diversos aspectos que están influyendo en este proceso, por una parte, y centrar la atención en los jóvenes, ayudaría a percibir mejor los alcances que estos tienen de cara a su evolución, por otra. Desde el plano teológico se impone, al igual que sucede con la filosofía, el diálogo con las ciencias sociales ayuda a la reflexión de la fe a plantearse las preguntas desde la pertinencia que estas tienen para el creyente hoy. Abrirse al contexto es intentar responder a la exigencia básica de la teología que, junto a la riqueza de la tradición, debe estar abierta a la contemporaneidad de la fe. Así, este método puede ayudar a estrechar distancias entre el quehacer teológico y las necesidades del pueblo de Dios que vive en su fe un contexto socio culturales específicos y siempre en evolución. En ese plano, la reflexión sobre el contexto de la fe y el lugar antropológico desde el cual el creyente se pregunta por Dios es una urgencia para la teología. La teología que busca lugares de mediación entre Dios y mundo; fe e historia; pueblo de Dios y sujeto podría contribuir a dar un sentido renovado a la experiencia de la fe de muchos creyentes y a (re) encontrar su sentido comunitario.

Bibliografía

- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Impreso.
- Concilio Vaticano II. *Documentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Impreso.
- Davie, Grace. “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?”. *Social Compass* 37 (4). 1990: 45–69. Impreso.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1999. Impreso.
- Encuesta Nacional Bicentenario UC – GfK Adimark 2016. Web. 27 ene. 2017 <<http://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2016/11/Encuesta-bicentenario-2016-Religio%CC%81n.pdf>>
- Featherstone, Mike. *Cultura del consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000. Impreso.
- Francisco. Exhortación apost. *Evangelli gaudium*. Roma: AAS 105, 2013. Impreso.
- Hinzpeter, Ximena y Carla Lehmann. *Mapa de la religiosidad: ¿cuán religioso somos los chilenos?* Santiago: Centro de Estudios Públicos, 1999. Informe 207. Impreso.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990. Impreso.
- _____. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989. Impreso.
- _____. *Introducción a la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. Impreso.
- Lehmann, Carla. “¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países”. *Estudios Públicos*. Ene. 2002: 21–40. Impreso.

- Pablo VI. Carta enc. *Ecclesiam suam*. Roma: AAS 56, 1964. Impreso.
- Parker, Cristián. “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”. *América Latina hoy*. Jul. 2005: 35-56. Impreso.
- _____. “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. *Religión, política y cultura en América Latina nuevas miradas*. Ed. Cristián Parker. Santiago: Universidad de Santiago de Chile e IDEAS, 2012. 13–73. Impreso.
- PNUD. *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural 2002*.
- Santiago: PNUD, 2002. Impreso.
- Thumala, María Angélica. *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Santiago: Arena Abierta, 2007. Impreso.
- Valenzuela, Eduardo. “Unanimidad católica desafiada”. *Una mirada al alma de Chile: 2006-2015. Diez años de la Encuesta Nacional Bicentenario*. Santiago: Universidad Católica-GfK Adimark, 2015. 102–117. Impreso.
- _____. “Religión y moral en contexto comparado”. *Estudios Públicos*. Ene. 2002: 47-52. Impreso.
- Valenzuela, Eduardo, Matías Bargsted y Nicolás Somma. “¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile”. *Centro de Estudios Públicos UC*. Abr. 2013: 1–20.
- Van Dorp, Patricia. *Religiosidad en el gran Santiago 1985*. Santiago: CISOC Bellarmino, 1985. Impreso.
- Yopo, Martina. “Individualización en Chile: Individuo y sociedad en las transformaciones culturales recientes”. *Psicoperspectivas*. 12, N°2, 2013: 4-15. Web. 07 sept. 2016 en <<http://www.perspectivas.cl>>