

FLAVIO BORGHI
ALINA MARÍA ROSALES
GUILLERMO ROSOLINO
(EDITORES)

Creencias religiosas en la era digital

PANORAMA SOCIOCULTURAL Y
PROPUESTA TEOLÓGICO-PASTORAL



Horizontes Teológicos

CREENCIAS RELIGIOSAS EN LA ERA DIGITAL

Panorama sociocultural y
propuesta teológico-pastoral

Flavio Borghi
Alina María Rosales
Guillermo Rosolino
(Editores)

CREENCIAS RELIGIOSAS
EN LA ERA DIGITAL
Panorama sociocultural y
propuesta teológico-pastoral



Creencias religiosas en la era digital : panorama sociocultural y propuesta teológico pastoral / Flavio Borghi ... [et al.] ; Editado por Flavio Borghi ; Alina María Rosales ; Guillermo Rosolino. - 1a ed. - Córdoba : EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2025.

Libro digital, PDF/A - (Horizontes Teológicos / José María Cantó ; 1)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-626-633-8

1. Teología . 2. Internet. 3. Tecnología Digital. I. Borghi, Flavio II. Borghi, Flavio, ed. III. Rosales, Alina María , ed. IV. Rosolino, Guillermo, ed.

CDD 264.02

Colección: *Horizontes Teológicos*

Volumen 1

Director de la colección: *Dr. José María Cantó S.J.*

De la presente edición:

Copyright © by Educ - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba

Diseño de interior: Gabriela Callado

Arte de tapa: Sofía García Castellanos

Fotografía de tapa: Bigstock

ISBN: 978-987-626-633-8



La presente obra se publica bajo los términos y condiciones de la licencia. Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar.

© EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.



Obispo Trejo 323. X5000IYG

Córdoba. República Argentina

educ@ucc.edu.ar - libros.ucc.edu.ar

ÍNDICE

Presentación	6
Capítulo 1. Panorama del relevamiento sociocultural de la religión contemporánea. Desinstitucionalización, autonomía y comunidad <i>Flavio Borghi</i>	13
Capítulo 2. Era digital, sínodo digital, cibercultura y ciberteología <i>Marcos López</i>	37
Capítulo 3. Misión digital: primeras páginas de su historia <i>Pablo Damián Oio</i>	46
Capítulo 4. Credibilidad de la Iglesia católica. Sinodalidad y santidad como aporte a una conversión eclesial <i>Alina María Rosales</i>	57
Capítulo 5. Espiritualidades sin religión: valor, contribución y desafíos de las nuevas búsquedas espirituales durante la era digital <i>Dorocía Rojas-Aróstica</i>	84
Capítulo 6. Iglesia sinodal misionera hacia y desde las periferias existenciales. Religión vivida y conversión pastoral <i>Guillermo Rosolino</i>	105
Epílogo	131
Sobre los autores	132

PRESENTACIÓN

Creencias religiosas en la era digital es fruto de la investigación multidisciplinar de un equipo de docentes de la Universidad Católica de Córdoba que estudia las transformaciones de las creencias religiosas desde hace un poco más de una década. Hay tres diferenciales que caracterizan a esta propuesta respecto de muchas otras; en primer lugar, el punto de partida de la reflexión teológico pastoral son los datos sociológicos cualitativo-cuantitativos, que los estudiosos de los fenómenos religiosos están aportando a una mejor comprensión de las transformaciones de las creencias religiosas en el siglo XXI; en segundo lugar, el marco teórico eclesiológico, que habilita el discernimiento teológico pastoral, está construido sobre la autoconciencia eclesial de la última década consolidada en torno a la visión de una Iglesia sinodal en salida misionera hacia las periferias y desde las periferias. Por lo tanto, de una Iglesia que necesita una conversión pastoral de sus estructuras y métodos y una reforma institucional; en tercer lugar, porque las propuestas teológico pastorales piensan la Iglesia como una comunidad híbrida, es decir, a la vez territorial y digital, habitante del territorio y habitante del espacio digital, en este sentido se incorpora una visión teológica reciente denominada por lo general como ciberteología.

El presente trabajo es una producción realizada en el marco del proyecto de investigación “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la teología, la pastoral y la espiritualidad”. Radicado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba, Unidad Asociada a CONICET; código 80020220300181CC (2023-2025); Director: Guillermo Rosolino, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>; Investigadores Flavio Borghi, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8279-3478> y Alina María Rosales, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4812-3419>; Estudiantes adscriptos de posgrado: Dorocía Rojas, Marcos López: ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0398-6955>; Pablo Damián Oio: ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8325-2948>

En primer lugar, Flavio Borghi propone un “Panorama del relevamiento socio-cultural de la religión contemporánea. Desinstitucionalización, autonomía y comunidad”, expone de manera acotada las principales características y transformaciones de la religión que se observan desde relevamientos socioculturales específicos de las últimas décadas. Teniendo como foco principal la consideración de los trabajos de campo realizados por investigadores especialistas en América Latina y, en particular, en Argentina, entre las fuentes destacadas, se siguen los resultados de la “Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas. Sociedad y Religión en Movimiento”, realizada en 2019, por el equipo del CEIL-CONICET, bajo la dirección de Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau y Juan Cruz Esquivel, a la par de los aportes de publicaciones anexas y conexas con el tema. En este sentido, los textos afines de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACS-RM) y los trabajos inscriptos en la perspectiva latinoamericana de la “religión vivida” (con un trabajo de campo comparativo en ciudades de Argentina, Uruguay y Perú), contribuyen para el trazado del panorama actual situado del fenómeno religioso. A través de ello se puede notar la confluencia sintomática de los cambios que desafían los marcos teóricos metodológicos tradicionales para el estudio de la religión (aquí se incluye volver sobre las conceptualizaciones de los alcances de la modernidad, la secularización y la laicidad). Se consideran entonces replanteos de la religión cuestionando las perspectivas predominantes, excesivamente centradas, ligadas o derivadas de lo institucional. Al decir de Mallimaci, se procura superar o correrse de la predominancia de un sesgo eclesial, oficial, denominacional, cristiano y católico, que no es que no sea relevante, pero que excluye otras capas y dimensionalidades igualmente válidas y legítimas de atender como parte de un campo que se presenta diverso, plural y complejo. En este aspecto, la perspectiva de la religión vivida tiene su importancia al focalizar sus estudios en las prácticas cotidianas significadas por los propios actores como religiosas, en una acentuada valoración de su autonomía y en el uso de una heterogeneidad de marcos de referencia disponibles para vivir, experimentar e interactuar con lo que perciben como sagrado o perteneciente a lo religioso.

Por otra parte, los resultados ofrecidos no se encuentran ajenos a los procesos globales que trascienden las fronteras nacionales y a las distintas sociedades, aunque su imbricación se materialice de modo particular en ámbitos locales, con sus gradaciones de similitudes y diferencias. Las condiciones de los procesos de globalización y del despliegue de las tecnologías de comunicación, en particular, de la tecnología digital dominante, no solo tiene su incidencia de manera diversa en las distintas sociedades y sus estratos sociales, sino en la impronta de un rol cada vez más determinante en las

configuraciones subjetivas de los individuos (lo que, por ejemplo, Paula Sibilia caracteriza como una tecnología cada vez más “compatible” con el sujeto contemporáneo en *El hombre postorgánico*). En consecuencia, el capítulo presenta un panorama de las transformaciones que se observan en el fenómeno religioso contemporáneo, con el ingrediente de las tecnologías digitales y los distintos modos de interacción por el ciberespacio, ya sea a niveles institucionales, individuales y/o en la búsqueda y configuración de comunidades de diversa índole.

En segundo lugar, Marcos López, tomando como referencia el sínodo digital y su relación con la Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, aborda las categorías de quienes ya se han alejado de la fe, los agnósticos y ateos, así como aquellos que creen sin pertenecer y los que no tienen filiación religiosa. Esto nos ha permitido intuir algunas notas de la experiencia de fe del pueblo de Dios. En un segundo momento, trata el tema de la identidad religiosa en la cibercultura y sus implicancias para la vivencia de la fe, lo que representa un desafío para la tarea evangelizadora de la Iglesia y, por ende, para la teología. Por ello, observa que la consideración de la cibercultura es fundamental para el acompañamiento de los procesos de fe y de vida religiosa. En un tercer momento, presenta la ciberteología, comprendida como la tarea de hacer teología en la cibercultura. Considera que esta puede desarrollarse como una reflexión sobre la vivencia de la fe en y a través de la virtualidad, estableciendo un vínculo entre tecnología y teología. En esta instancia, se busca pensar el impacto que este nuevo modo de vivir la fe tiene en el quehacer teológico y se toma conciencia de que la cultura digital incide en la elaboración del discurso sobre Dios. Finalmente, la reflexión realiza una aproximación al tema de la espiritualidad y la ética en relación con la tecnología. Es posible pensar una espiritualidad de la tecnología desde la perspectiva de la ciberteología. Al mismo tiempo, se analiza la posibilidad de una nueva ética y sus implicancias. Esta tarea invita a relacionar la ética con el discurso ético-teológico y los medios de comunicación, abordando cuestiones como los límites de la mediación y la relación entre la persona, la realidad y la información en el contexto de una ética de la conectividad mediática.

En tercer lugar, Pablo Damián Oio muestra en “Misión digital: primeras páginas de su historia” que la Iglesia, respondiendo al mandato de Jesús de “ir por todo el mundo y anunciar la Buena Noticia” (Mc 16, 15) ha seguido con atención los progresos científicos y tecnológicos en el ámbito de la comunicación para que el mensaje de Cristo llegue a todos. En las últimas décadas, con el surgimiento de internet y las redes sociales, se ha presentado un nuevo territorio para descubrir, con oportunidades y desafíos para la misión evangelizadora. Los últimos Pontífices han ofrecido sus

aportes para que la Iglesia vaya creciendo en la comprensión de estos nuevos espacios. Hoy somos conscientes de que la cultura digital ha reconfigurado nuestro modo de vida, “influyendo en las actividades cotidianas, las comunicaciones y las relaciones interpersonales, incluida la fe. Las posibilidades que ofrece la red reconfiguran las relaciones, los vínculos y las fronteras” (Francisco y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, punto 113).

Por esto, la Iglesia sinodal se hace presente en medio de la cultura digital, buscando nuevas formas de anunciar la Palabra, con la posibilidad ilimitada de llegar potencialmente a todos. En esta Iglesia en salida se va gestando una red de “misioneros o evangelizadores digitales” que manifiestan la armonía en la diversidad que es provocada por el Espíritu. Junto a ellos, la comunidad eclesial va dando pasos desde una “digitalización de la pastoral” hacia una “pastoral digital” con características y dinámicos propios. Los evangelizadores digitales, cada uno con distintos estilos, dones, carismas, viven su misión en la cultura digital anunciando la Palabra, manifestando la misericordia de Dios y, “samaritaneando” en estos ambientes, acercándose a todos especialmente a los más alejados o los que se sienten fuera de la Iglesia. Sin embargo, lo digital no excluye lo presencial, sino que la evangelización digital se realiza plenamente cuando conducen a las personas a las experiencias presenciales de fraternidad, solidaridad, encuentro y oración. Así en las autopistas digitales se van generando conexiones y encuentros verdaderos entre personas de todo el mundo quienes, recibiendo el Evangelio, con los lenguajes propios de la cultura digital, pueden también vivirlo en sus comunidades presenciales.

En cuarto lugar, Alina María Rosales desarrolla en el capítulo “Credibilidad de la Iglesia católica. Sinodalidad y santidad” un aporte a la conversión eclesial; se propone, en el marco de una cultura postmoderna y los cambios en las creencias religiosas que se han ido gestando en ella, reflexionar sobre los desafíos de reforma que enfrenta hoy la Iglesia católica, a partir de la constatación de la desinstitucionalización de la fe de una porción de la sociedad creciente. En este contexto la pregunta por la auto-comprensión de la Iglesia católica viene a significar el hecho de que la constatación de la falta de credibilidad eclesial nos obliga a pensar caminos ya no solo de renovación y reforma, sino de conversión (Borras, 2022, p. 803). ¿Es capaz de responder a esta increencia en la institucionalidad de la Iglesia y sus modos de presentar la fe, el concepto y la práctica de la sinodalidad? En la búsqueda de una respuesta a esta pregunta aparecen desafíos a la participación, la comunión, y la misión eclesial, que se encuentran entrelazados a la consideración de la santidad.

La propuesta de este capítulo es, a partir del reconocimiento de dos profundas raíces de la crisis eclesial (entre otras), presentar dos respuestas entrelazadas: la puesta en marcha de la sinodalidad en la vida concreta de las comunidades locales a partir de lo propuesto por el Documento Final del Sínodo de la Sinodalidad y una mirada a la comprensión de la santidad del pueblo de Dios. Ambas representan fecundos caminos para llevar a cabo las transformaciones necesarias a nivel de autocomprensión eclesial y los desafíos que presenta en cuanto a la autoridad, participación y vivencia del llamado a ser pueblo de Dios, centrándose en el laicado y atendiendo a la cuestión de las mujeres desde algunos aportes de la teología feminista. Sin pretender ser exhaustiva en la identificación de las raíces del problema eclesial, ni mucho menos en cuanto a las propuestas, si se apela a que puedan darse pasos concretos en el camino de conversión que el momento actual y los cambios en las creencias religiosas nos exigen como pueblo de Dios y que tanto juegan en cuanto al debilitamiento o significancia del anuncio de la fe, la credibilidad y la vida de la Iglesia.

En quinto lugar, Dorocía Rojas-Aróstica en “Espiritualidades sin religión: valor, contribución y desafíos de las nuevas búsquedas espirituales durante la era digital” propone que lejos de representar un vestigio de la premodernidad, la espiritualidad ha demostrado ser un componente estructural de la existencia humana, resurgiendo con fuerza en los últimos siglos. Este escrito pretende destacar que la crisis de la tradición judeocristiana en Occidente no ha extinguido la búsqueda de la trascendencia; al contrario, ha abierto un espacio para nuevas configuraciones espirituales que, sin el peso doctrinal de los credos históricos, conservan en general una profunda creencia en un cosmos animado por una energía o un espíritu divino, identificado frecuentemente con una presencia inmanente en la naturaleza. La figura de Gaia, entendida como alternativa a la imagen de Dios Padre, es un modo de ejemplificar esta reconfiguración de lo sagrado desde una perspectiva femenina y cósmica. Ahora bien, el desafío no es solo reafirmar la dimensión cósmica de lo divino, ni la positividad de las “nuevas espiritualidades” sino evitar reduccionismos que disuelvan la trascendencia en la inmanencia o la espiritualidad en la mediación digital. La verdadera experiencia espiritual no fragmenta, sino que unifica; no secciona, sino que integra. Solo desde esta visión holística, o cosmoteándrica de la realidad, donde lo divino, lo humano y lo cósmico se entrelazan sin fisuras, podrá responderse a la profundidad de la búsqueda espiritual que define al ser humano en cuanto tal.

Finalmente, Guillermo Rosolino en “Iglesia sinodal misionera, hacia y desde las periferias existenciales. Religión vivida y conversión pastoral” presenta un análisis de los cambios en las experiencias religiosas en Argentina y Latinoamérica, evaluados a

la luz de las enseñanzas de la Iglesia y la reflexión teológica reciente. El autor propone orientaciones para la acción pastoral de la Iglesia en el nuevo milenio, destacando la importancia de categorías teológicas como iglesia en salida, iglesia hospital de campaña, iglesia sinodal misionera, discípulos misioneros, periferias existenciales, primer anuncio, religiosidad y espiritualidad popular, y conversión pastoral. Rosolino señala un decrecimiento del catolicismo, un incremento en las adhesiones evangélicas y del segmento que se reconoce sin filiación religiosa. Al mismo tiempo, se advierte la consolidación del proceso de individuación religiosa, donde los creyentes se relacionan con Dios por su propia cuenta, sin frecuentar los espacios y las celebraciones religiosas institucionalizadas. El proceso de individuación de las creencias y prácticas religiosas, el cuentapropismo y el distanciamiento de los mandatos institucionales son la expresión predominante en la religiosidad argentina y latinoamericana. Gustavo Morello propone la tesis de que en Latinoamérica hay más religión que lo que esperaban los secularistas, pero de un tipo distinto del que desearían los líderes religiosos. Rosolino analiza en profundidad el segmento de los “sin filiación religiosa”, que se consolidan como la primera minoría “religiosa” del país. Este grupo incluye agnósticos, ateos y aquellos que responden no poseer ninguna religión. En el ámbito teológico la Iglesia sinodal misionera ocupa la escena central de la reflexión eclesial reciente. La Iglesia sinodal puede describirse recurriendo a la imagen de la orquesta, donde la variedad de instrumentos es necesaria para dar vida a la belleza y a la armonía de la música. La dinámica sinodal no puede ser centrípeta, sino que reclama un movimiento centrífugo en la línea de una Iglesia en salida, hacia las periferias existenciales. Ello requiere la promoción de diversos ministerios laicales, tanto instituidos como no instituidos. Rosolino propone orientaciones pastorales que respondan a las diversas situaciones y trayectorias vitales de las identidades creyentes actuales. Destaca la necesidad de desarrollar una pastoral segmentada, es decir, con acciones pastorales que tengan en cuenta las tendencias fundamentales que reflejan las encuestas: un núcleo pequeño de creyentes bien identificados con su fe católica y con las acciones pastorales ordinarias, un grupo más amplio que continúa sintiéndose identificado con los símbolos fundamentales de la tradición católica y vinculado con la religiosidad popular, pero cuentapropistas en su religión vivida, y un grupo en crecimiento notorio que se inclina a la no afiliación religiosa, aunque conserva la adhesión a algunos símbolos cristianos tradicionales junto a otras creencias ajenas a la tradición cristiana. La pastoral sinodal misionera debe habitar de manera nativa tanto el espacio territorial cuanto el virtual o digital. Se propone una Iglesia híbrida, habitando el territorio y el espacio virtual, potenciando así una Iglesia sinodal misionera. Se concluye destacando la importan-

cia de conocer los procesos de transformación de la vivencia religiosa, identificar los grandes impulsores del movimiento de renovación y reforma en la Iglesia, y ofrecer orientaciones pastorales capaces de hacerse cargo de los actuales desafíos del anuncio de la buena noticia. Se espera que la Iglesia del siglo XXI se perciba a sí misma como comunidad territorial y comunidad virtual, habitando ambos espacios y adecuando el mensaje a cada uno.

Capítulo 1

PANORAMA DEL RELEVAMIENTO SOCIOCULTURAL DE LA RELIGIÓN CONTEMPORÁNEA

Desinstitucionalización, autonomía y comunidad

Flavio Borghi

Relevamiento de campo y repensar la religión en América Latina. Interés, antecedentes y perspectivas

Interés

El estudio sociocultural sobre la religión y creencias en el mundo moderno, lejos de extinguirse con el despliegue de las etiquetas históricas de modernidad tardía, post-modernidad o modernidad líquida, sigue siendo un fecundo epicentro de indagación en distintos ámbitos académicos. Ni siquiera el auge de quienes especulan sobre una época de condición *posthumana* (Braidotti, 2015) o *transhumana* (Onfray, 2024), parece eclipsar el interés de las ciencias sociales sobre las creencias religiosas. El *hombre postorgánico* (Sibilia, 2010) cada vez más tecnológicamente auscultable y mensurado (“compatible”) en sus más recónditos fueros por el registro de sus variables morfológicas, tránsitos vitales y contextos sociales, sigue exponiendo anhelos de un horizonte que trascienda el mero tráfico digital de datos. Las posibilidades de intercambio que se ofrecen a nivel global a través de los nuevos medios de comunicación en la *web* y redes sociales, también condimentan su incentivo. Hoy hay un caudal vasto de acceso a información, producción de conocimiento y a eventos especializados en permanente agenda por distintos canales, que estimulan el estudio, la formulación de preguntas y ensayos de respuestas. Y entre la variedad de temas, está la religión. Dicho de otro modo, la religiosidad y creencias de los sujetos en el orbe sigue siendo relevante de observar para describir y problematizar sus manifestaciones en la era digital.

Latinoamérica

En este sentido, más allá del influjo eurocéntrico y norteamericano que sentaron las bases teóricas clásicas de referencia de la sociología y la sociología de la religión, se ha ido consolidando un campo socio-históricamente situado del fenómeno religioso desde vertientes centro y sud americanas, que apunta a observar la/s realidad/es propias de la región e imprimir un paisaje que dé cuenta de sus rasgos locales. Esto conlleva consecuencias de revisiones y ajustes teórico-metodológicos que son motor para el estudio. Por ejemplo, la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), que concita a investigadores especializados de universidades e institutos de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile, ofrece desde múltiples publicaciones, individuales y colectivas, cuestionamientos al paradigma de la secularización y planteos tendientes a una redefinición de la noción de modernidad y de su relación con la religión que trasvase las visiones “modernocéntricas” y “catolicocéntricas” habituales. El abordaje interdisciplinario (con la sociología y la antropología a la cabeza), e interregional (los países integrantes del Mercosur), ofrece nuevas condiciones de diálogo y reflexión crítica sobre “la globalización de la religión”. Como consecuencia, aunque el catolicismo siga siendo por su carácter de religión dominante el lugar privilegiado de referencia, habilita observar sus formas diversificadas configuradas históricamente. De igual modo es posible constatar los procesos de migración religiosa en la presencia de religiones afrobrasileñas y pentecostales en Argentina y Uruguay; o bien, destacar la centralidad que asumen los estudios sobre el movimiento de la Nueva Era y las religiones del *self*, que, con su énfasis en la experiencia y el individuo, ponen en relieve la porosidad de las fronteras entre las formas tradicionales de la religión y otros campos sociales (psicología, salud, mercado, etc.) (Carozzi et al. 2007, pp. 13, 14, 22, 24, 28).

En congruencia con esta corriente, pero acotando la mira del fenómeno religioso en Argentina, el colectivo de investigadores (con reconocida trayectoria en universidades de Buenos Aires, Cuyo, Rosario, Santiago del Estero) agrupados en el programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET, avanza con un relevamiento inédito sobre las creencias y prácticas religiosas en el territorio nacional en el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XXI. Sus aportes no solo representan el fruto de largos años de formación de cada uno de sus participantes, sino también la sinergia del trabajo conjunto. Dos encuestas nacionales sobre “Creencias y Actitudes Religiosas”, realizadas en 2008 y 2019, en palabras de uno de sus directores, Fortunato Mallimaci (2019), permiten “por primera vez” comparar e interpretar las rupturas

y continuidades de dichas creencias y prácticas, y sostener con justeza el título del proyecto: “Sociedad y religión en movimiento”.

En efecto, los datos cuali-cuantitativos obtenidos en el registro empírico dan cuenta de procesos y transformaciones que desafían el replanteamiento de los modelos teóricos que durante años se constituyeron recurrentes para el estudio de la religión en la sociedad.

Como sostiene Mallimaci, en las investigaciones habituales “primaban –aunque no exclusivamente– las instituciones, los movimientos y grupos llamados ‘religiosos’ en sus vínculos con el Estado, el gobierno, la sociedad política y aspectos de la sociedad civil”. Aquí se incluye incluso como derivado el variopinto campo de la religiosidad popular, que suele ser definido como tal en contraste desde una posición jerárquica de poder, clase social o en referencia a una oficialidad religiosa, institucional y teológica (para notar estos detalles, se puede revisar el trabajo de Eloísa Martín, en Carozzi et al. 2007). Y no es que estos estudios no fueran pertinentes, pero al establecerse como los tópicos casi exclusivos a considerar “centrados en las instituciones religiosas y los movimientos generados desde allí, en sus discursos y dogmas, y en las distancias de tal o cual norma”, su tamiz excluía y/o no contemplaba otras capas y expresiones religiosas en la sociedad, tan fácticas, presentes, reales y pertinentes como aquello que se consideraba obvio, único e intrínsecamente relevante. Por lo tanto, “...faltaba un estudio académico que se hiciera desde las personas, sus creencias, sus vidas, sus subjetividades y sus *habitus* articulados al resto de la estructura social y no sólo en un lugar específico sino a nivel nacional” (Mallimaci, 2013, pp. 9, 10).

A la superación de este sesgo que se podría tipificar como eclesial, oficial, denominacional, cristiano y católico, se le añadía el desafío de comenzar a subsanar una carencia histórica en Argentina: un relevamiento regular y sistemático de la religiosidad de sus habitantes. Salvo en los censos nacionales de 1947 y 1960, no se consideró la religión como un tema por el cual el Estado debía preguntar y registrar (y hubo una negativa del INDEC de incluir el *ítem* en el censo de 2010). Por lo tanto, la información disponible era discontinua y propia de momentos puntuales:

Los censos de 1947 y de 1960 nos muestran una sociedad en la que el catolicismo es la religión mayoritaria y funciona como monopólica en la producción de bienes de salvación y en el vínculo con el Estado: hasta 1960 los católicos superan el 90% de la población. De 1947 a 1960 el porcentaje de católicos disminuye ligeramente (de 93,6% a 90,05%), las demás creencias se mantienen y menos de un 2% de la población se manifiesta sin religión. Un poco más del 3% no fue clasificada al considerarse desconocida su religión. (Mallimaci, 2013, p. 23)

En este marco, cobra relieve la implementación de las dos encuestas científicas sobre las creencias y actitudes religiosas.

Los resultados revelaron un campo diverso más allá del “cerco” epistemológico inercial del tema. Según las regiones geográficas y los ámbitos (urbanos, rurales), aparecían cruces diversos, mezclas de dioses, culturas y tradiciones, ya sea en las vertientes de las religiones históricas del Libro (judaísmo, cristianismo e islamismo) como de otras influencias. En trabajos de campo previos ya se daba cuenta de la diversidad religiosa en Buenos Aires. Allí, la ciudad es nombrada como una “megalópolis religiosa” y registro de un “mosaico de religiones” en el que confluyen junto a distintas ramas dentro de los monoteísmos, corrientes hinduistas, budistas, espiritistas, etc. Sin duda, los procesos de globalización afincados en las últimas décadas acentúan estos rasgos de contacto e hibridación extendidas a todo el territorio nacional. Mediante los datos obtenidos en los actuales relevamientos se constatan “profundas recomposiciones” en las creencias y adscripciones religiosas en las que, junto a la histórica predominancia cristiana católica, se visibiliza el “pujante movimiento evangélico”, pero también, “una importante cantidad de indiferentes a las religiones”. Esta última categoría es la que incita una particular atención, puesto que presentan en sus expresiones una renovada manera de considerar la religión propia de nuestro tiempo. El distanciamiento de los individuos de las instituciones religiosas y la auto designación de “indiferente” respecto de la oferta de salvación que proveen las iglesias, no implica un taxativo ateísmo o negación del universo religioso, sino otra manera de relacionarse con lo sagrado o trascendente que desafía metodológicamente su observación y estimula su análisis (Mallimaci, 2003; 2013, pp. 9, 10).

Religión vivida

A partir de esto encaja el modelo de “religión vivida”, que procura acceder al fenómeno sin apologías ni reduccionismos. Gustavo Morello, representante de esta línea, en un proyecto desplegado sobre tres ciudades (Córdoba en Argentina; Lima en Perú y Montevideo en Uruguay) sostiene: “El ámbito religioso latinoamericano tiene sus propias características. Mucha religiosidad se da fuera de las iglesias. (...) No en contra de ellas, pero tampoco necesariamente dentro de ellas”. La religión vivida es, pues, “una mezcla compleja, desorganizada y polifacética de creencias, expresadas en forma de prácticas diarias, en que la gente interviene” para conectarse con un poder sobrehumano y encontrar sentido a sus vidas. Por ello, de lo que se trata es llevar adelante “un estudio que muestre la interconexión de (esas) prácticas, personas, objetos y tradiciones”.

Vale precisar que “poder sobrehumano” es uno de los modos que se eligen desde la sociología para referirse al universo de la religión como un genérico descriptivo de la multiplicidad de imaginarios que lo nutren. El punto es evitar propuestas sustantivas o meramente funcionales que se inserten en “un único horizonte explicativo o en una concepción confesional determinada”. Así, esta referencia a la religión propone una hipótesis metaempírica que sea orientadora y adaptable a las diversas situaciones concretas (Cipriani, 2011).

Por otra parte, desde la perspectiva de la religión vivida se entiende que los “individuos adaptan, modifican y mezclan creativamente los diferentes elementos que tienen a mano”. Y si bien esta concepción de religión se asume como “una construcción social personalizada”, a la vez, no constituye “una categoría privada”. “La religión vivida, incluso si es personal, no está aislada de la comunidad. Sucede en un entorno cultural determinado”. Hay en la espacialidad sociocultural (Morello refiriendo a Ammerman), una trama de la práctica cotidiana en la que los cuerpos y las emociones, las narraciones, y las cosas y lugares son vinculados y vinculantes con lo que se designa o percibe como sagrado. Lo comunitario aparece entonces en varios contextos en el transcurso biográfico de las personas: primero en el hogar, luego en los contactos con las instituciones religiosas, y desde las últimas décadas en el acceso a internet, que es un signo y espacio a explorar en nuestra época (Morello, 2020, pp. 19, 22, 23, 64, 65).

Procesos de transformación religiosa

Campo

Los procesos de transformación de la religión que se perciben tienen su correlato recíproco, pues, con las transformaciones de la estructura social en la que se insertan, y las significaciones de su entramado es un asunto complejo y dinámico, que debe considerarse socio históricamente situado. Max Weber (2003) sentó las bases indiscutibles del fenómeno. Puesto que lo religioso es uno de los principios, entre otros, estructurantes de lo social, el campo religioso no es ni estático ni definido por una dominación absoluta de determinados capitales simbólico/culturales (Bourdieu, 2010), sino que “supone tensiones, luchas y conflictos”.

Esas dinámicas se cuecen en el seno de cómo se articulan las incisiones de la modernidad, la secularización y la laicidad de cada sociedad.

Como proceso histórico, la laicidad configura “tipos de separación, diferenciación y vinculación entre el Estado, la sociedad política y el campo religioso”, y es distinto según sean los tipos de Estado (dictatorial, democrático, autoritario)” y según sea mayoritaria la sociedad católica, protestante, ortodoxa o islámica (Mallimaci, 2013, pp. 27, 28).

En este sentido y en perspectiva sociohistórica (...), en Argentina y otros países de la modernidad latinoamericana, el vínculo triádico entre el Estado, las instituciones religiosas y la sociedad civil está representado por un tipo de laicidad subsidiaria. Este tipo de laicidad proviene de la manera en que se organizó históricamente la modernidad latinoamericana, con vínculos estrechos entre lo político y lo católico, y que desde la independencia vinculó lo cristiano con lo político. (Mallimaci, 2015, p. 230)

En un reciente artículo de Rodrigo Toniol (2025) se refleja esto en la actualidad de Brasil, con el posicionamiento católico en espacios políticos judiciales y públicos durante la presidencia en curso de Luiz Inácio Lula da Silva. Esta sería otra laicidad subsidiaria sudamericana que igualmente ilustra los matices situados que emergen en cada país y circunstancias, con sus similitudes y diferencias.

En Argentina, la Constitución Nacional, a la vez que establece la matriz de un Estado laico que garantiza la libertad de cultos, presenta un vínculo diferenciado con el culto católico. La institución católica es la religión que jugó un papel destacado como legítimo “sujeto político apartidario por encima y por fuera del resto de los partidos y el Estado” en relación a los otros múltiples actores sociales en cada época. Sus características se prefiguraron según la incidencia de cada contexto (local e internacional) en los que la institución eclesial desplegó estrategias de “seducción” o imposición de un orden cristiano acorde a su imaginario y con resultados variables. Empero, sus vínculos, alineaciones, relevancia institucional, social, cultural, etc., difiere según el momento histórico y región (o ámbito) que se considere (Mallimaci, 2013, p. 176).

Mito

Aplicando la herramienta weberiana de tipos-ideales, Mallimaci (2015) traza los perfiles distintivos que asume el catolicismo en Argentina en sucesivos periodos, los cuales pueden identificarse con las designaciones de “catolicismo sin iglesia” (siglo XIX-1930), “catolicismo con iglesia” (1930-1976), e “iglesia sin catolicismo” (1976-presente). Ese recorrido histórico desde una mirada sociológica permite problematizar (deconstruir) “el mito” de un Estado laico para notar sus particularidades (pp. 15, 25).

Así, por ejemplo, la laicidad predominante entre 1880 y 1930 presentaba un liberalismo “intransigente”, con su frente hostil hacia la Iglesia (librepensadores, protestantes, socialistas, etc.), a la vez que otro liberalismo “conciliador” en la búsqueda de una identidad nacional católica (“Dios, Patria, Hogar”) que a su vez lidie con la percepción de amenaza que traían los bagajes culturales e ideológicos de los inmigrantes o la cultura identitaria de los pueblos originarios. El escenario macro se modifica con las réplicas de la crisis de Wall Street de 1929, traducida también en una crisis social y cultural (global), lo que propicia entre 1930 y 1983, el auge de otra laicidad imbuida “de fuertes contenidos católicos y nacionalistas”. El “catolicismo intransigente” de este periodo, teniendo como aliados al Estado y el Ejército, apuesta al proyecto de “producir una versión de la identidad nacional” con “valores cristianos” (católicos) (Mallimaci, 2013, p. 27; 2015; Carozzi et al. 2007, p. 51).

Como se podrá notar, apenas si rozamos con “títulos” la entrada al entramado propio de cada uno de los procesos históricos referidos.

A partir de 1983, con la apertura de un nuevo periodo democrático, se dinamizan los procesos de “desmilitarización de la sociedad” y “descatolización del Estado”, se opera un quiebre del monopolio católico en el espacio público (que ahora debe competir con la emergencia del movimiento evangélico y otras ofertas de sentido disponibles que pugnan por una legitimidad social igualitaria) y un afianzamiento progresivo de una cultura democrática que busca consolidar, en principio, derechos sociales e individuales.

Las condiciones del nuevo escenario de una sociedad capitalista, democrática, pero “fragmentada”, “mediática”, “de riesgo”, hacen más explícito y notorio el proceso de individuación con una distribución desigual de capitales (económicos, sociales, culturales) que configuran cada caso. La valoración de la autonomía de elegir en los distintos ámbitos del mundo de la vida (creencias, pertenencias, prácticas, sexualidad, familia, etc.) distante y distinta de las prescripciones modélicas de las autoridades religiosas y las instituciones, ensaya su concreción con los recursos a mano entre la abundancia (material y/o cultural) y la vulnerabilidad o carencias extremas. Pero a la par, no quedan exentos los ensayos de conformación de comunitarismos múltiples que provean a los individuos nuevos marcos de contención emocional, intelectual o identitarios (Mallimaci, 2015, pp. 213-216; 2013, pp. 28, 29).

Entonces, el campo religioso se reconfigura conforme la dinámica de los actores sociales intervinientes. Sin dudas, la elección del cardenal argentino Jorge Bergoglio como papa (Francisco), con una fuerte raigambre y coordenadas latinoamericanas,

introdujo un nuevo ingrediente motivo de interés, entusiasmo y controversia, de proyecciones no solo locales sino también planetarias (Cuda, 2016).

Por lo que, como dice, Mallimaci (2013): “En esta línea, la secularización no es considerada el fin de las creencias religiosas sino su continua recomposición; la modernidad no suplanta lo religioso, sino que crea sus propios tipos de modernidades religiosas”. Así “las múltiples modernidades capitalistas no son lineales ni evolutivas sino indeterminadas, pueden tomar múltiples direcciones y nada ni nadie puede predecir resultados” (p. 27).

Lo cual nos conduce a uno de los aspectos medulares de nuestro siguiente punto: los sesgos y perfiles que ofrece el concepto de secularización.

La secularización en cuestión

Paradigma

No seguiremos aquí un repaso minucioso de lo que cada investigador aporta sobre la teoría de la secularización, dado que excede el propósito del capítulo. Sin embargo, es un asunto ineludible. Hans Joas (2024) comenta con acierto la ambigüedad del término que conduce a siete (u ocho) significados distintos, tres de los cuales son los relevantes para la sociología de la religión (p. 250). Por ello, y en orden de cierta claridad, tomaremos como guía los principales puntos que surgen de la revisión crítica que el propio autor de la canónica teoría, Peter Berger, evaluó necesario hacer. En este sentido, esas consideraciones además de ser vertebrales para la discusión, convergen con el trabajo de campo desplegado desde las latitudes latinoamericanas.

De modo breve y simplificado, el rasgo paradigmático de la teoría de la secularización es el declive religioso en la sociedad moderna, un proceso teleológico en cierta manera inexorable ante el desarrollo universal de la modernidad. Enraizada filosóficamente en la Ilustración, a más modernidad, menos religión. Con el tiempo, el progreso de los procesos de modernización conllevaría una presencia socio-cultural de menor incidencia de la religión, hasta, llegado el caso según algunos pronósticos, desaparecer. *Grosso modo*, este esquema general sirvió de referente para una sociología de la religión en el mundo moderno, cuya bibliografía obligatoria remitía a la formulación de Berger en *El dosel sagrado* (1967).

En una síntesis crítica desde la sociología, José Casanova (2012) explica: “*strictu sensu*”, el núcleo central de la teoría de la secularización radica en una diferenciación

funcional y emancipación de las esferas seculares (el Estado, la economía y la ciencia) de la religión (diferenciación funcional institucional), a partir de lo cual se insertan como consecuencias estructurales el declive de la religión en la modernidad y su privatización o marginación de la religión a una esfera privada (p. 23).

El proceso de diferenciación institucional conllevaría los efectos más notorios de la separación del Estado y la Iglesia, junto con otras especializaciones funcionales tendentes a reducir la incidencia religiosa en el sistema secular (ciencia, educación, economía, etc.), y, por lo tanto, una pérdida del poder y hegemonía religioso en la sociedad (en referencia a N. Luhmann). Junto a esto, en la sociedad moderna la religión se vuelve socialmente “invisible” porque se convierte en un asunto privado, de conciencia, personal de cada individuo (en referencia a T. Luckmann) (Casanova, 2012, pp. 24, 30).

No obstante, como el propio Berger (2016) ya observaba tempranamente en la década del 70, este modelo de impronta europea no resulta aplicable a cualquier ámbito: en el “entonces llamado Tercer Mundo” (América Latina, África y Asia) sus regiones “se hallaban inmersas en una religiosidad generalizada”. A su vez, el protestantismo evangélico en los Estados Unidos presentaba un significativo lugar público en sus “batallas culturales” (diferente del lugar de la religión en Europa), y la contracultura (a ambos lados del Atlántico) estaba embebida de un “condimento distintivamente espiritual”. Por otra parte, en las décadas siguientes, y en el albor de siglo XXI, más elementos acentuaban un panorama insostenible con la formulación inicial de la teoría de la secularización, o al menos, con sus postulados apologeticos más enérgicos sobre la desaparición de la religión en la modernidad: “el resurgimiento apasionado del Islam, que involucra a todo el mundo musulmán desde el norte de África hasta Indonesia, así como la diáspora musulmana en Occidente, y la gran expansión del pentecostalismo y del cristianismo carismático” (pp. 144, 146).

Casanova también trae a cuento otros casos que se pueden ensamblar en esta línea de constataciones de la presencia pública de la religión en distintos contextos a fines de los 70: la Revolución Islámica en Irán o la visita del papa Juan Pablo II a Polonia en apoyo al sindicato Solidaridad contra el régimen comunista, etc. (2012, p. 9).

Pluralismo

Ante tales evidencias, Berger (2016) propone la necesidad de repensar un nuevo paradigma cuya clave radique en el pluralismo. La modernidad no solo produce secularización, sino más fundamentalmente pluralismo. De hecho, subraya, el pluralismo

“es el *cambio* fundamental producido por la modernidad en lo que se refiere al puesto de la religión en la mente del individuo”; lo que antes se imponía como “destino” se ha convertido en “opción” (pp. 10, 24). Entonces, no hay un “descarte” de la teoría de la secularización, sino un cambio de “foco” y la aplicación de un más fino tamiz. En el mundo moderno no solo se produce un pluralismo religioso, es decir, la posibilidad de diferentes opciones religiosas en una sociedad, sino también la situación (al parecer) inédita, de un pluralismo entre cosmovisiones religiosas del mundo y el orden secular. Esto es precisamente lo que Charles Taylor (2014) caracteriza con el nombre de era secular: el rasgo distintivo en la modernidad es la aparición de lo secular, inmanente, como opción al creer trascendente (este es el octavo significado de secularización que reseña Joas). Y si bien, sigue Berger, los procesos de modernización liberan todas las fuerzas constitutivas del pluralismo, como la urbanización, educación, comunicación, globalización, etc., y afianzan el discurso secular moderno de manera predominante en la esfera social pública, la coexistencia de ambos “mundos” (el secular y el religioso) no los hace ni impermeables entre sí ni excluyentes unos de otros, sino que conviven e interactúan fácticamente de manera dinámica y no dicotómica, tanto a nivel institucional como individual y en la consciencia de los sujetos.

Aquí Berger se nutre de la sociología de Alfred Schutz y sus categorías de realidad cimera (la realidad de la vida cotidiana) y las provincias finitas de sentido (realidades alternas a la realidad cimera en las que el individuo ingresa, por momentos, en distintas circunstancias y por un tiempo específico y limitado, como, por ejemplo, un espectáculo teatral en el que mientras dura la representación se lo toma “como” real o como un tipo de realidad). Estas provincias finitas del sentido, pensadas por Schutz a un nivel estético, Berger las considera perfectamente aplicables a la experiencia religiosa de los individuos (pp. 110, 111).

En esta perspectiva, adquiere consenso la idea de *modernidades múltiples* que sugiere Shmuel Eisenstadt (contrario a un único modelo universal eurocéntrico “exportable” de modernidad). En términos de Casanova:

Las modernidades múltiples rechazan tanto la noción de una ruptura radical moderna con las tradiciones como la noción de una continuidad moderna esencial con la tradición. Todas las tradiciones y civilizaciones se transforman radicalmente en los procesos de modernización, pero también tienen la posibilidad de modelar sus propios caminos para la institucionalización de los rasgos modernos. Las tradiciones están forzadas a responder y ajustarse a las condiciones modernas, pero en los procesos por los que reformulan sus tradiciones para los contextos modernos, también ayudan a configurar formas particulares de modernidad (2012, p. 43).

Los procesos de modernización han incidido y se afincan de manera no homogénea y con distintos tiempos en distintas sociedades, produciendo a su vez, procesos de secularización diversa. Este aporte resulta fértil para la reflexión situada de la sociología de la religión en investigadores latinoamericanos. Como lo comenta Pablo Seman: en Chile, Cristian Parker pondera “otra lógica”, una secularización relativa en la que lo religioso a su vez “desacraliza” (o sirve para desacralizar) el capitalismo hegemónico; o en Argentina, Alejandro Frigerio constata el esquema de un mercado religioso generado a partir del quiebre del monopolio católico ante la expansión de movimientos evangélicos y de otras religiosidades; mientras en Brasil, Pierre Sanchis señala que no solo hay zonas no secularizadas de la sociedad, sino que incluso la religión sostiene una dimensión cosmológica que impregna lo cotidiano y no termina de asumir ningún papel secundario. Así pues, la secularización tiene una singularidad espacio temporal, con desarrollos nacionales (y regionales) específicos, en los que se establecen relaciones diversas entre la esfera privada y pública (Carozzi et al. 2007, pp. 46, 48, 50, 73, 88).

Relecturas de tal índole habilita a vislumbrar de otra manera la religiosidad contemporánea sin los equívocos respecto del supuesto e inexorable declive y discernir su complejidad.

Desinstitucionalización y comunidades

Subjetivación

Berger indica que el pluralismo es un fenómeno social, global, pero también mental que afecta tanto a la esfera pública como al fuero íntimo de los individuos. Y subraya un rasgo que considera distintivo: la coexistencia de opciones (cosmovisiones, valores, ámbitos sacros, religiosos, seculares, científicos, etc.) implica, requiere, “una convivencia pacífica y una interacción amistosa” sostenida en el tiempo. Es una manera llana en el estilo del autor de caracterizar la situación pluralista en un ámbito en el que prevalezcan de algún modo y en alguna medida (como una especie de estándar ideal) los valores ilustrados fundantes de la modernidad (libertad, igualdad, fraternidad, seguramente también la idea de democracia), y que excluye las posturas de regímenes totalitarios (que pretendan una imposición forzada absoluta) o de organizaciones fundamentalistas-integristas (cerradas a cualquier disposición de diálogo con su entorno). Este aspecto es importante porque mediante “la convivencia y el diálogo” se produce una influencia mutua (“contaminación cognitiva”) que relativiza

los “dados por supuesto”, es decir, lo indiscutible que sustenta la plausibilidad de cada cosmovisión. De tal modo, el pluralismo insta la necesaria admisión que hay otras posibilidades de entender la realidad, más allá que se las rechace, cuestione, adhiera o concuerde con ellas (Berger, 2016, pp. 18, 65, 66). La ausencia de diálogo y/o reconocimiento de la diferencia puede conducir a situaciones como las que se presentan en Brasil de enfrentamientos violentos entre el pentecostalismo y las religiones afro. En cambio, cuando predomina el pluralismo permite incorporar prácticas de distintas tradiciones o bien reafirmar la propia identidad religiosa frente a la alteridad (Morello, 2020, p. 106).

Ahora bien, en nuestra contemporaneidad “el pluralismo hace que la contaminación cognitiva sea una condición permanente” (p. 19), y quizás ello lo constituya como el factor neurálgico de percepción de peligro o amenaza para las políticas totalitarias o los fundamentalismos refractarios a los disensos y los matices. Se podría evaluar la validez de estas argumentaciones en el escenario de la sociedad iraní y su política moral hacia las mujeres, sobre todo pensando en el caso de Mahsa Amini y en la reacción local e internacional que se generó a partir de su muerte; o en el Afganistán gobernado por los Talibanes, con una progresiva exacerbación de un “apartheid de género” tras el fin de la intervención militar de Estados Unidos y retiro de tropas en 2021. Más allá de las gradaciones de las visiones de mundo que ambos casos pretenden imponer y defender monóticamente en sus territorios, es ineludible para ellos la consciencia de una alteridad cultural “externa” que se expresa e incide a través de las redes sociales y medios de comunicación. Es decir, en definitiva, el pluralismo es lo que se impone, más allá de cuánto se esté dispuesto a aceptar su influencia.

Para pensar los efectos sobre la religión, Berger se sirve de los trabajos de Arnold Gehlen sobre las instituciones: cada institución en su especificidad (también las religiosas) regula una praxis, de tal modo que la establecen como lo habitual, lo dado por supuesto, y que constituye la “objetividad” de lo institucional. Sin embargo, el pluralismo dinamiza un proceso de “desintegración de las instituciones” en el sentido que “desmantela esa objetividad” y conduce a la subjetivación. “En palabras de Gehlen, el pluralismo mina la objetividad de la religión y, por lo tanto, la subjetiviza”. Esto quiere decir que, en las condiciones imperantes de pluralismo, el individuo adquiere el protagonismo de verse “obligado” a decidir, elegir, entre distintas posibilidades religiosas y no religiosas. Lo que antes del pluralismo era un “destino” o remitía al “accidente” de haber nacido en el seno de determinada tradición, ahora, se ha convertido en una opción y una decisión deliberada (Berger, 2016, pp. 70, 74, 79, 99).

Autonomía

Este fenómeno se imbrica con las consideraciones sobre la secularización y con el denominado proceso de desinstitucionalización, cuyas constataciones varían según los casos. Casanova (2012) menciona el innegable dato empírico en Europa del declive de la religión (institucional), correlato de la privatización de la religión y la individuación de la creencia (lo que Grace Davie llama “creer sin pertenecer”), que, sin embargo, al mismo tiempo, tiene una formulación inversa en la relevancia de las iglesias cristianas históricas (católica, luterana, anglicana, calvinista) como estandartes o faros para la adscripción de “una identidad cultural cristiana implícita, difusa y sumergida” (que Daniele Hervieu-Léger llama “pertenecer sin creer”) (p. 43).

El acervo de tales singularidades (“creer sin pertenecer” y “pertenecer sin creer”) sirve para relevar el fenómeno religioso en los trabajos de campo realizados por los distintos equipos de investigación en América Latina, y que se reconocen en los resultados de las encuestas nacionales sobre religión y creencias en Argentina que presentábamos al inicio de este texto. Como expresa Mallimaci, las transformaciones se conectan con “una recomposición y reconfiguración de las creencias y pertenencias religiosas, en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general”. Si tomamos a la Iglesia Católica, histórica y culturalmente vertebral en el país, se percibe la textura de “un *catolicismo sin Iglesia*”, es decir: hay una disminución de adscripción al catolicismo, un distanciamiento de los creyentes frente a las normas y prescripciones doctrinales, un descrédito de las autoridades y mediaciones institucionales y un menor costo en la disidencia de la religión. A su vez, se observa una creciente valoración de la autonomía individual que conduce a las personas a construir “sus propios itinerarios religiosos apropiándose de creencias de diversas procedencias”, es decir, cada individuo configura su propio “bricolaje” atravesado por el cruce de los capitales socio-simbólicos de los que dispone. Esto también atañe a la religiosidad popular que permanece al mismo tiempo que se transforma (Mallimaci, 2015, p. 211; 2013, p. 29).

Empero, la autonomía del creyente no hace irrelevantes a las tradiciones religiosas. Morello (2020) señala que los practicantes se sirven de sus símbolos, prácticas y creencias y los usan según sus propios criterios que estiman significativos para sus vidas (p. 108). Por ello, los procesos de individuación religiosa pueden también conllevar procesos de “comunitarización”, en los que las elecciones no excluyen una búsqueda de marcos de relación o pertenencia (grupos, pares, comunidades), o movimientos de afirmación identitaria, comunitarismos racionales y emocionales (como

por ejemplo los movimientos pentecostales y carismáticos) (Mallimaci, 2015, p. 212; 2013, pp. 28, 29).

Comunidades

En los procesos de comunitarización, las últimas décadas añaden la dimensión virtual con el uso de internet y las redes sociales como una nueva manera de interactuar y vincularse con lo religioso. De ese modo, se procura crear o insertarse en una comunidad a través de la mediación digital, que puede alternar o no con el encuentro en la espacialidad física corporal.

Como lo presentan Heidi Campbell y Alessandra Vittullo (2016), desde los 1980s “varios grupos religiosos aparecieron *online*, encarnando diferentes expresiones religiosas virtuales”, a los cuales se les da distintas denominaciones según sus características distintivas: *cyber-churches* (Gelfgren and Hutchings 2014), *online prayers* (Young 2004), *online pilgrimages* (Brasher 2004), *‘godcasting’* (Campbell 2010), and *godblogging* (pp. 74, 75). No obstante, el asunto clave apunta a que:

Los investigadores intentaban comprender que no es solo la tecnología, sino más bien las personas las que generaban estas nuevas formas de expresión religiosa *online*. Los estudios sobre la comunidad *online* comenzaron a brindar reflexiones sobre cómo los miembros construyen sus interacciones y patrones en lo virtual. Si bien algunas investigaciones sobre el uso religioso de internet enfatizaron hallazgos que resaltaban la influencia problemática de Internet en la postura adoptada por las instituciones religiosas (...), la mayoría de los estudios destacaron el potencial positivo y las conexiones entre las comunidades *online* y *offline*. Al explorar las prácticas, los comportamientos y la participación, los investigadores revelaron que las comunidades *online* están transformando el significado tradicional de comunidad (Campbell y Vitullo, 2016, p. 77. En inglés en el original. Traducción propia).

Incluso, como se sabe, la mera virtualidad posibilita el trasvase de las limitaciones espaciales, geográficas y continentales. Aspectos de esta situación dan cuenta uno de los casos específicos estudiados por Vitullo (2024) sobre las religiones digitales y las dinámicas comunales que se establecen *offline* y *online*. LifePoint Church es una iglesia multisede bautista con campus en tres continentes (Norteamérica, Europa y Asia), que produce y ofrece “contenido de iglesia” a través de internet y redes sociales. Ambos modos de comunicación virtual complementan los procesos de comunitarización e individuación. De comunitarización, a través de una comunicación oficial en línea que promueve y fortalece una identidad religiosa institucional particular centralizada; y de individuación a través de una comunicación en línea no oficial, en

grupos de Facebook de acceso solo por invitación, creados para un intercambio más personalizado, en los que el grado de privacidad hace que sus miembros interactúen de un modo más libre, íntimo, emocional y asiduo sobre sus intereses y experiencias personales (p. 16). Si la comunicación oficial *online* apunta a fortalecer una pertenencia comunitaria, a la vez sus destinatarios se encarnan como receptores más pasivos. En tanto la comunicación no oficial a través de los grupos privados de Facebook y otras redes sociales como la entonces Twitter, estimula una participación individual más intensa e independiente, acorde a la libertad de elegir que hoy tanto se valora.

Se produce entonces “una renegociación y reconocimiento de un tiempo y lugar para el culto, que conecta el ámbito doméstico y privado de los fieles con los ámbitos institucionales”, pero que también habilita en la virtualidad “momentos/lugares difusos” (Vitullo, 2024a). Es decir, con Internet, hay, pues, un espacio de accesibilidad “24-7”. El individuo se puede conectar a cualquier hora, el día que quiera. La autonomía de este *homo religiosus* navegante del ciberespacio (*I religionauti* como propone Vitullo, 2021), se refuerza por el vasto continente virtual que se abre en este tipo de contenido en la web y sus modalidades de uso, tránsito e interacción.

Identidad religiosa: adscripciones, creencias y prácticas

Nómades

En este contexto, se inserta el entramado constitutivo de la identidad religiosa, la adscripción a alguna tradición/denominación o su distanciamiento, la manera de autopercepción o identificación que el individuo hace en un momento o periodo específico de su biografía y las prácticas que lo conectan, vinculan, con un orden suprahumano. Ahí se expresa una categoría cultural ineludible y a la vez elusiva.

Si la modernidad conduce una transformación que aumenta las opciones de elegir, incluye la que va moldeando nuestra identidad, orientada a responder la pregunta de “quien soy” (Berger, 2016, pp. 24, 25). Analíticamente, Frigerio lo puntualiza desde la dinámica del interaccionismo simbólico: si la identidad es un *self* “tipificado socialmente”, resulta que siempre es situada, emergente, recíproca y negociada, y cuyo concepto asume tres niveles interconectados: la identidad personal, social y colectiva (Carozzi et al, pp. 99, 100). En las condiciones sociales de la modernidad líquida, para traer la célebre figura de Zygmunt Bauman (2005) o postmodernidad, la identidad es provisoria, voluble, cambiante, fluida en el transcurso vital. “A decir verdad –dice Bauman– si el ‘problema moderno de la identidad’ era cómo construirla

y mantenerla sólida y estable, el ‘problema postmoderno de la identidad’ es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigente las opciones” (Hall y du Gay, comps., 2019, p. 40).

Por lo tanto, Mallimaci observa que los itinerarios religiosos de los individuos nutridos de fuentes diversas constituyen una trama de identidades religiosas “cada vez más mixtas, híbridas y plurales”. Y reitera en varios lugares de su obra sobre la pluralidad inherente de cada tradición religiosa (cualquiera sea). Si nos atenemos al catolicismo de Argentina, es más preciso hablar de catolicismos, puesto que su cultura es un *continuum* que impregna todas las clases sociales y se expresa en múltiples dimensionalidades. Por caso, relevamientos de campo han podido cuantificar los perfiles de distintos tipos de identidades que se explicitan según el grado de implicación y autonomía institucional de los encuestados: 1- militantes marianos; 2- institucionales disidentes; 3- buscadores católicos; 4- cuentapropistas (40,8%); 5- católicos distantes; 6- desafiados (Mallimaci, 2013; 2015). Todos ellos autopercebidos como católicos.

Se observan entonces “múltiples formas del creer” y autodefinición. Aparte de los explícitamente inscriptos y definidos en alguna tradición particular, aparecen “indiferentes, nómadas, por su propia cuenta, peregrinos.” Es decir, “constructores de trayectorias que suponen el tránsito por diversos espacios e imaginarios dadores de sentido, sin permanecer anclados definitivamente y para toda la vida en ninguno de ellos” (Mallimaci, 2013, p. 29).

Porosidad

Los resultados de las encuestas en Argentina (2008-2019) muestran tanto el movimiento de las principales autoidentidades religiosas como algunas de sus singularidades más destacadas. En lo macro, hubo un decrecimiento de la adscripción al catolicismo (del 76,5% al 62,9%); una creciente adscripción evangélica (del 9% al 15,3%) y un aumento de los individuos que se autodefinen como “sin religión” (del 11,3% al 18,9%). Mormones decreció (2,1 a 1,4%) y el apartado de “Otros” se mantuvo constante (1,2%) (Mallimaci, 2020, p. 9). Los resultados, por supuesto, presentan variantes según el nivel socioeducativo, edad, género, lugar de residencia, etc., pero no es este el lugar de su análisis, ni afecta a las consideraciones generales que estamos repasando. En el siguiente punto abordaremos en más detalle la categoría de “sin religión”.

Ahora bien, en un ranking de 15 categorías de creencias religiosas, como es de esperar, en el catolicismo Jesucristo, Dios, la Virgen, el Espíritu Santo, los santos, ocupan los primeros cinco puestos con mayores porcentajes y la astrología, ovnis, curanderos y el Gauchito Gil los más bajos. Empero, es notable que “la energía” tiene el sexto puesto con un 82,6% de creencia entre los autoidentificados como católicos (un puesto arriba de la creencia en los ángeles). En el mismo marco cristiano, pero evangélico, la creencia en la energía baja al octavo lugar con un 54,2%. Pero, para los “sin religión”, la energía está en el primer puesto con un 71,6%, mientras que Jesucristo y Dios aparecen en el sexto y séptimo lugar por debajo de la astrología con un 30 y 28,6% respectivamente (Mallimaci, 2019, pp. 19-21).

Con estas menciones muy acotadas podemos entrever apenas magnitudes de la porosidad y selectividad que se entretaje en el seno de las identidades religiosas propiamente cristianas (católicas o evangélicas) a través de la admisión y adherencia de creencias extra-religiosas, extra-cristianas o de tradiciones precristianas (ovnis, curanderos, astrología). Morello (2020) en su relevamiento subraya esta selectividad cuando menciona los cristianos, católicos y protestantes, que de manera consciente (es decir, no por un equívoco conceptual) dicen creer en la reencarnación y no en la resurrección (p. 150).

Pero, a su vez, en las encuestas también se observa el anverso en quienes se inscriben fuera de las tradiciones cristianas y/o ámbitos religiosos, y aun así asumen creencias culturales fundamentales del cristianismo, como lo son las figuras de Jesucristo o Dios (independientemente de cuál sea la idea específica que de ellos se tenga).

Por otra parte, en el ranking de 13 prácticas religiosas de las encuestas, se observa, como en el caso de las creencias, curiosos detalles de su jerarquía y entramado: rezar y orar ocupa el primer lugar en todos los grupos. Pero para los católicos y los sin religión aparece en el segundo puesto el “hablar con los seres queridos difuntos”, mientras que para los evangélicos esa práctica aparece en el octavo lugar. Por otra parte, la “cura del mal de ojo, empacho, culebrilla” (práctica y creencia de un ámbito no teológico ni institucional) está para los católicos en el octavo puesto, para los evangélicos en el décimo, y para los sin religión en el cuarto. Y respecto a la práctica de “yoga o meditación trascendental” (práctica no cristiana de raigambre hinduista, budista y/o versiones culturales secularizadas), en los católicos y evangélicos aparece en el puesto 11, mientras que para los sin religión está en el tercer lugar (Mallimaci, 2019, pp. 32-34).

Virtualidad

Con respecto a las prácticas religiosas es más evidente el proceso de individuación, predominantemente en el “cuentapropismo” religioso desinstitucionalizado. Es decir, se prioriza la relación con Dios de manera personal, sin mediación institucional en el catolicismo y en el grupo de los sin religión, a diferencia de los sectores evangélicos en el que prevalece un vínculo de compromiso más estrecho con la iglesia de la que se es miembro (compromiso que se traduce en tiempo invertido y participación en las actividades propuestas). Aun así, se suma que el 64.8% de evangélicos consume contenido religioso por los medios de comunicación e internet; a diferencia de solo el 25.5% de los católicos que hace uso de esos medios con esos fines y los sin religión con apenas el 8.5% (Mallimaci, 2019, pp. 24, 32, 33, 34).

No obstante, el recurso tecnológico digital de la web adquirió un protagonismo excluyente a partir de 2020 con la pandemia del COVID-19 y los meses de confinamiento. Trabajos etnográficos sobre el uso de internet y redes sociales específicamente dirigidos con fines religiosos, ligados al mantenimiento del vínculo con los adeptos/ fieles o al desarrollo de prácticas rituales y actividades imposibilitadas por las restricciones de movimiento son un nuevo campo para atender. Ya mencionamos antes un trabajo de Vitullo ligado al evangelismo bautista transnacional, al cual podemos añadir otro más específico sobre las prácticas religiosas en línea durante el confinamiento (2024a). Por otra parte, en el curso de una investigación más amplia, un caso promovido desde la Patagonia argentina fue abordado por Cecilia Capovilla sobre “Encuentros y rituales sufís virtualizados en pandemia”. Al respecto, indica:

En las últimas décadas, el uso religioso de internet en el mundo islámico ha sido abordado por algunos autores. Resultan aportes fundamentales para nuestro trabajo aquellos estudios que analizan el surgimiento de identidades y comunidades musulmanas híbridas, dinámicas y eclécticas a partir de la convergencia de los espacios virtuales y presenciales (Khamis, 2018), y que contemplan cómo internet ha pasado a formar parte de la vida religiosa, principalmente en comunidades minoritarias donde las prácticas islámicas online implican el compromiso religioso, la expresión de la identidad y el mantenimiento de redes globales (Fakhruroji, 2019). (Capovilla, 2022, p. 4).

Hasta aquí apenas una mención de cómo a través de las creencias y prácticas religiosas cada individuo configura, o va configurando, su identidad religiosa, cuyas capas y texturas excede toda rotulación definitiva.

La religiosidad de los sin religión

Equívocos

A partir de lo dicho, la categoría de los “sin religión” se posiciona como la más interesante a explorar. No solo porque los estudios sociológicos tradicionales de la religión no la consideraban relevante frente al foco privilegiado que se hacía en lo eclesial, oficial o autodefinido como religioso (o en directa mensura comparativa a una religión oficial, como la llamada religiosidad popular), sino también por el aumento de su notoriedad y la diversidad de su composición en las sociedades contemporáneas. La novedad del grupo hace que todavía aparezcan distintas denominaciones como “non-religious”, “irreligious”, “a-religious”, “religious nones”, “unaffiliated”, “non-affiliated”; etc. Muchas de tales designaciones (como “sin religión” o “indiferentes”) pueden conducir a equívoco al ocultar las cosmologías que muchos de sus integrantes sustentan en sus prácticas cotidianas y que expresan rasgos intrínsecamente característicos del fenómeno religioso (Esquivel, 2020, p. 4). Los sin religión también pueden aparecer enmarcados en otros estudios como “no afiliados”, paraguas en el que se incluye a no-creyentes, creyentes desafiados e indiferentes (Morello, 2020, p. 98).

No obstante, si se toma una variable clave de la religiosidad como la creencia en Dios (Esquivel, 2020), según el estudio de Morello casi

9 de cada 10 latinoamericanos creen en dios (Así con minúscula en el original). Sorprendentemente, los latinoamericanos ‘no afiliados’ también creen en dios: unos 9 de cada 10 no afiliados en la República Dominicana, América Central, Brasil, y casi la mitad de los no afiliados en Uruguay y Argentina creen en algo suprahumano (Morello, 2020, p. 132).

Como mencionamos antes, en la segunda encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, el grupo de quienes se autoidentifican como “sin religión” alcanza un 18,9%, con un crecimiento que supera al de los evangélicos desde el 2008. Así, paradójicamente, los sin religión se constituyen en la primera minoría “religiosa” del país. Aquí la categoría incluye ateos (6%), agnósticos (3,2%) y sin filiación religiosa (9,7%) (Mallimaci, 2019, p. 15).

Mientras que los “ateos” y “agnósticos” parecen categorías más fáciles de reconocer (no creyentes de plano en un orden suprahumano y no interesados en la religión), los sin filiación religiosa se identifican como creyentes, aunque no adscriptos a alguna institución religiosa particular. Sin embargo, en el análisis de los resultados de las encuestas que hace Juan Cruz Esquivel (2020), surgen detalles significativos: entre los

“creyentes” sin filiación religiosa, el 48,3% sí cree en Dios, pero el 46,1% no cree. Por otra parte, entre quienes afirman no creer en Dios figuran el 92,6% de los ateos y el 48,7% de los agnósticos. Pero entre los ateos, hay un 2,9% que duda de la existencia de Dios, un 1,4% que a veces sí cree, y un 3,1% que sí cree en Dios. Es decir, hay entre los autodefinidos como ateos, un 7.4% que en alguna circunstancia admiten la posibilidad de un orden suprahumano. Otro tanto en mayor medida aparece entre los agnósticos (un 27,4% duda de la existencia de Dios, mientras que el 16,7% sí cree) (p. 9).

Vemos, entonces, como indica Arturo Fitz Herbert (2024), que al observar creencias y prácticas de los sin religión en Argentina, se manifiestan perfiles que distan de los estereotipos habituales y ofrecen muchos matices. Hay no afiliados creyentes, que también son asiduos practicantes y consideran valioso ese compromiso para estar ligados a una comunidad. O bien, los sin religión que mientras tienen una mirada atenta y crítica sobre la moral de los religiosos, a la vez, tienen una valoración positiva de las instituciones religiosas. Asimismo, en este grupo emergen creencias “sobrenaturales”, en el sentido de no ser propiamente científicas o eminentemente materialistas, siendo la variable más destacada, la creencia en la energía.

Morello recupera en los testimonios de creyentes, afiliados y no afiliados, la idea que la energía puede ser concebida como una representación de una divinidad más personal (definida, de acuerdo a una tradición religiosa, cristiana, o umbanda) o también como una figura de un orden suprahumano impersonal:

Algunos participantes (mayormente no afiliados, los budistas y los umbandas, pero también algunos cristianos) usan la palabra ‘energía’ al referirse a un poder sobrehumano. Para los ‘nones’ es una fuerza impersonal. (...) Generalmente, los cristianos (tanto católicos como protestantes) asocian la idea de la energía con una ‘buena onda’ que viene de dios, como podría venir de otra persona. (...) Los entrevistados umbanda piensan que somos energía atrapada en cuerpos y que la divinidad es energía no corpórea... (Morello, 2020, p. 133)

Como sea, es relevante que aquellos individuos antes caratulados como “no creyentes” o “no interesados” en la religión, desde estas nuevas perspectivas y aproximaciones evidencian manifestos, vivos, heterodoxos y singulares rasgos nítidamente vinculados con lo religioso.

Consideraciones finales

Para concluir, unas consideraciones finales que no pretenden ser de ningún modo conclusivas, puesto que apenas si hemos presentado un panorama general de un asunto complejo que nos excede abordarlo plenamente aquí. Conscientes de esto, todavía es pertinente traer el diagnóstico de época que hace Éric Sadin (2022): en el siglo XXI, sobre todo a partir del 2010 (año en el que se produce el WikiLeaks y un “crecimiento exponencial” de Facebook), con el despliegue de internet, las redes sociales y los dispositivos móviles, arribamos a una nueva condición del individuo contemporáneo. El asiduo uso de esta tecnología digital ha modificado de modo “insidioso” e “inédito” nuestra psicología individual y colectiva, generando “una representación inflada de uno mismo”. El individuo resultante es uno atomizado y despojado de cimientos comunes, imbuido por un “espejismo de su soberanía” (autonomía) en el acceso a información, consumo y desborde de sus deseos expresivos, pero a la vez sujeto a las reglas heterónomas neoliberales de un sistema y tecnología dispuestos para la recolección de sus datos personales con fines mercantiles y de vigilancia. “La era del individuo tirano” plantea el fin de un mundo común tal y como históricamente lo mensurábamos hasta ahora y un desafío ético político para el mundo que viene.

No obstante, como hemos señalado en las páginas precedentes, la relevancia de la autonomía del individuo, asediada por el individualismo y el aislamiento, a la vez no deja de tentar lazos hacia comunidades que respondan a sus necesidades vitales, emocionales o identitarias, según sus posibilidades de elección. La búsqueda de un “otro” en “comunidad” no se ha diluido del todo en la fluidez líquida postmoderna. Lo cual hace del continente digital y navegación por el ciberespacio una dimensionalidad palpable, ambivalente en sus cualidades, pero también plena de potencialidades, incluidas las referidas al campo religioso. Las redes digitales engarzadas ya de manera inextirpable en la condición humana prosaica aparecen como un posible medio o mediación para la experiencia religiosa individual o compartida, ya sea *online* u *offline*, pero también en una faz que cabría posicionarla como un fin en sí mismo. Como lo sugiere Erik Davis (2023), las tecnologías de la información y la comunicación desde siempre han suscitado la imaginación de sus misteriosas maneras de operar, por más explícito que sea su “desencantamiento” en la modernidad. El desarrollo de la informática y hoy internet con sus dispositivos, han estado desde sus orígenes no solo ligados a las aficiones esotéricas y creencias exóticas de muchos de sus científicos e ingenieros, sino también a ser el vehículo y soporte de un nuevo tipo de “animismo”. Es decir, el artefacto medial comunicacional y su conexión con el “más allá” de la insondable extensión virtual de la web se inviste de un “encantamiento” intrínseco,

aparte de los datos y contenidos que puedan circular por sus entrañas. La inteligencia artificial es el último emergente de este escenario con todavía insospechadas resoluciones. Empero, no sería del todo impropio pensar que la perspectiva de la religión vivida incluya con atención en sus etnografías de prácticas cotidianas de religiosidad las configuraciones que adopte este nuevo tipo de oráculo u altar de devoción.

Bibliografía

- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. L. (1967) (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós.
- Berger, P. L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Editorial Sígueme.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Editorial Biblos.
- Campbell, H. A. & Vitullo, A. (2016) Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies, *Church, Communication and Culture*, 1:1, 73-89, DOI: 10.1080/23753234.2016.1181301
- Carozzi, M. J.; Ceriani Cernadas, C (coord.) (2007). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Editorial Biblos.
- Capovilla, C. (2022). Encuentros y rituales sufis virtualizados en pandemia. La tariqa Naqshbandi Haqqani Rabbani en Argentina, en *Sociedad Y religión*, 33(61).
- Casanova, J. V. (2012). *Genealogías de la secularización*. Editorial Anthropos.
- Cipriani, R. (2011). *Manual de sociología de la religión*. Editorial Siglo XXI.
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Editorial Manantial.
- Davis, E. (2023). *Tecnosis. Mito, magia y misticismo en la era de la información*. Editorial Caja Negra.
- Esquivel, J. C. (2021). Religiously Disaffiliated, Religiously Indifferent, or Believers without Religion Morphology of the Unaffiliated in Argentina, en *Religions*: 12, 472. <https://doi.org/10.3390/rel12070472>
- Esquivel, J. C., Funes, M. E., & Prieto, S. (2020). Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la Argentina. *Sociedad Y religión*, 30(55). Recuperado a partir de <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/sociedad-yreligion/article/view/771>
- Fitz Herbert, A. (2024). Lejos de los estereotipos: algunos datos llamativos sobre los sin religión en Argentina. *Centro de Estudios en Comunicación Aplicada*, Serie: Discurso Público, Informe n° 6. Universidad Austral.
- Hall, S. y du Gay, P. (comps.) (2019). *Cuestiones de identidad cultural*. Editorial Amorrortu.

- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Editorial Sal Terrae.
- Mallimaci, F.; Forni, F.; Cárdenas, L. A. (coord.) (2003). *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Tomo I y II. Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (director) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Editorial Biblos.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Editorial Capital Intelectual.
- Mallimaci, F.; Esquivel, J. C.; Giménez Béliveau, V., (2019). Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, Informe de Investigación n° 25, CEIL-CONICET.
- Mallimaci, F.; Esquivel, J. C.; Giménez Béliveau, V., (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, en *Sociedad Y religión*, 30(55). Recuperado a partir de <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/sociedadreligion/article/view/805>
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión y modernidad en Latinoamérica*. EDUCC.
- Onfray, M. (2024). *Ánima*. Editorial Paidós.
- Sadin, E. (2022). *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común*. Editorial Caja Negra.
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular*. Tomos I y II. Editorial Gedisa.
- Toniol, R. (2025). Laicidad 'a la brasileña' y su expresión en el espacio público, en *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. 7 de enero. Acceso web.
- Vitullo, A. (2021). *I religionauti. Studiare l' homo religiosus al tempo del web*. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 27. Sapienza Università di Roma.
- Vitullo, A. (2024). Estudiar religiones digitales: de las comunidades offline a las comunidades online, en *Sociedad y Religión*, N° 64, Vol. 34.
- Vitullo, A. (2024a). Oraciones durante el confinamiento. Explorando las prácticas religiosas en línea durante la pandemia, en *Revista Internacional de Teología Concilium*, n° 407. Editorial EVD.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial, Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 2

ERA DIGITAL, SÍNODO DIGITAL, CIBERCULTURA Y CIBERTEOLOGÍA

Marcos López

El sínodo digital. La fe del pueblo de Dios en el mundo digital

Nuestra primera aproximación al tema es a través de lecturas y reflexiones sobre la *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* realizada en el año 2019 por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Programa Sociedad, Cultura y Religión. Allí advertimos elementos que nos permiten caracterizar la categoría *de los sin filiación religiosa*, es decir, de aquellos que tienen creencias y expresan creer en Dios, pero no se encuentran afiliados a ninguna religión. Sobre esta categoría hay trabajos en los cuales se puede constatar que un número considerable de quienes no adscriben a ninguna religión se consideran creyentes en Dios. (Esquivel, 2021; Esquivel & Funes, 2020; Mallimaci et al., 2020; Rosolino, 2022) Por lo que se puede afirmar la presencia de creencias independientes de marcos institucionales y que las personas sin religión institucional no carecen necesariamente de creencia - en existencia de órdenes no humanos y figuras históricas de la religión mayoritaria y hegemónica del campo religioso argentino-. (Esquivel, 2021; Esquivel & Funes, 2020).

También a nivel eclesial y mundial vamos a considerar el *sínodo digital* (Reis, 2023) que ha tenido como tema el abordaje de los espacios y la cultura digital, y ha sido llevado adelante por el Dicasterio para la Comunicación. Este sínodo nos ha permitido pensar entre otras cosas la fe del pueblo de Dios en el mundo digital, la participación en la Iglesia católica y en este contexto advertir un modo de caminar juntos (Modino, 2022). Este sínodo del continente digital (espacios y cultura digital) (Sínodo Digital, 2022, p. 4) está en sintonía con la convocatoria del papa Francisco hacia una Iglesia sinodal junto a otras consignas que conocemos como Iglesia en salida, llegar a las peri-

ferias existenciales y prefiero una Iglesia lastimada porque sale a misionar, que una Iglesia enferma porque está encerrada. El sínodo ha permitido tomar conciencia de que el continente digital existe, que hay que explorarlo y acompañarlo (Modino, 2022).

Uno de los desafíos de este fue conocer la cultura digital, para no comprender lo digital solo como un instrumento que hay que aprender a manejar sino como un ambiente que hay que habitar (Modino, 2024).

Ha sido una novedad que ya en la primera sesión del sínodo sobre la sinodalidad aparezca con claridad el tema de la misión en los ambientes digitales (Modino, 2024). Acerca del proceso del sínodo podemos decir que tuvo dos instancias. La primera etapa consistió en trabajar con los misioneros/evangelizadores digitales y sus comunidades. Se tomó conciencia de que la misión en los ambientes digitales ha nacido con la nueva cultura. Para el mismo no se han utilizado instrumentos sino la valoración de espacios digitales como *locus*, habitados por personas de un modo natural y propio mirando su realidad desde su propia cultura (Sínodo Digital, 2023, p. 1). Esta escucha, de carácter experimental, se realizó con los influencers/misioneros digitales. La segunda etapa, de discernimiento, propuso que se enviaran delegados a las Asambleas Sinodales Continentales finalizando con una Asamblea Digital, donde se compartió todo lo que se había trabajado (Sínodo Digital, 2023, pp. 2-3). La pregunta fundamental del mismo fue ¿Cómo permite este caminar juntos que la Iglesia anuncie el Evangelio de acuerdo con la misión que se le ha confiado; y qué pasos nos invita a dar el Espíritu para crecer como Iglesia sinodal? (Sínodo Digital, 2023, p. 3).

El documento final del sínodo sobre la sinodalidad recoge también algunos puntos que referencian este evento eclesial. De hecho la misión en el ambiente digital (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2024, p. 8) es uno de los ámbitos de la vida y misión de la Iglesia que ya se han comenzado a profundizar. Así mismo se reconoce el valor de la evangelización de la cultura del ambiente digital. (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2024, p. 58). En el documento se ha recogido también el valor de la cultura digital, presente especialmente en los jóvenes. Lo que implica cambios en la percepción de espacio y tiempo, la influencia en las actividades cotidianas, las comunicaciones y las relaciones interpersonales, incluida la fe. La red configura las relaciones, los vínculos y las fronteras (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2024, p. 113). El sínodo ha llamado la atención sobre el impacto del ambiente digital en los procesos de aprendizaje, en la capacidad de concentración, en la percepción de sí mismo y del mundo, y en la construcción de las relaciones interpersonales. Es lo que hemos llamado la cultura

digital y que el sínodo considera crucial para el testimonio de la Iglesia en la cultura contemporánea y como un campo misionero emergente (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2024, p. 149). Por ello es que se puede afirmar que lo digital no es un instrumento sino una cultura (Modino, 2024).

Este nos ha evidenciado dos categorías que nos permiten continuar pensando la cuestión que aquí nos convoca *la de los que ya se fueron, los agnósticos y ateos, y los que creen sin pertenecer* (Sínodo Digital, 2022). Acerca de los primeros, se trata de aquellos que no les interesa acercarse a la Iglesia católica como institución pero prefieren participar de otras instituciones religiosas y filantrópicas. Sin embargo se sienten atraídos por influencers con los que sintonizan mejor con sus mensajes (Sínodo Digital, 2022, p. 7). Los del segundo grupo no se consideran parte de la institución eclesial, viven la fe de modo individualista y solo se acercan ante situaciones límites o ante celebraciones preponderantemente sociales, la frase que los caracteriza es “Creo en Dios, pero no en la Iglesia” (Sínodo Digital, 2022, p. 7). Lo que también en el Sínodo digital con el alcance mundial ha evidenciado que los que se definen como no creyentes manifiestan haber tenido experiencia de Dios.

En nuestra tarea ha quedado en claro que tanto la encuesta sobre las creencias y actitudes religiosas en Argentina realizada por el Conicet y el sínodo digital llevado adelante por el Dicasterio para la Comunicación han permitido caracterizar la forma en que parte del pueblo de Dios vive la experiencia de fe (Pereira Arena & Morello S. J., 2022; Rosolino, 2022) en el mundo digital.

La identidad religiosa en la cibercultura

Además del análisis de estos dos instrumentos deseamos evidenciar la presencia de una cibercultura, que implica tener en cuenta que los seres humanos, especialmente los jóvenes, nativos digitales, crecen con otro lenguaje, otros conceptos existenciales, con otras formas de comunicación y que la tecnología se va desarrollando hasta el punto de que es posible hablar de una realidad virtual y de una presencia virtual (Arboleda Mora, 2017, p. 171), también podemos observar como internet contribuye a la construcción de la identidad religiosa de las personas, etc.

Asumiendo como fundamental el reto de la evangelización nos parece importante considerar la identidad, y en especial la religiosa, en el contexto de la cibercultura propia del mundo virtual. Por ello es que la pregunta que no mueve es cómo responder a la nueva cibercultura y como se reflexiona teológicamente sobre la cibercultura.

(Arboleda Mora, 2017, p. 165). El desafío concreto para la teología es incorporar a su discurso el sentido profundo de los nuevos escenarios y ambientes del ciberespacio donde están presentes los creyentes – también los que forman parte de las categorías caracterizadas anteriormente (Arboleda Mora, 2017, p. 167). Porque además del aprendizaje de las cuestiones técnicas es importante la comprensión de la cultura y el espacio virtuales para llegar con la experiencia de fe (Arboleda Mora, 2017, p. 168).

La cibercultura se define como:

“la cultura propia del mundo contemporáneo en el cual las tecnologías digitales presentan nuevas formas de información, comunicación, transmisión de experiencias, investigación, formación, manejo organizacional, seguridad, producción, etc. Esas nuevas formas van creando una cultura de la rapidez, la inmediatez, la telepresencia, que van conformando nuevos símbolos, valores, sentidos, y lenguajes que conforman las nuevas subjetividades y las formas de encuentro y relación” (Arboleda Mora, 2017, p. 169).

En este mismo sentido el documento “Una Iglesia sinodal en misión” (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2023) afirma que la cultura digital representa un cambio fundamental en el modo con que concebimos la realidad y nos relacionamos con nosotros mismos, entre nosotros, con el ambiente que nos rodea e, incluso con Dios. Constata al mismo tiempo que el ambiente digital modifica nuestros procesos de aprendizaje, la percepción del tiempo, del espacio, del cuerpo, de las relaciones interpersonales y nuestro entero modo de pensar (XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, 2023, p. 37).

De lo que hemos analizado y expuesto podemos afirmar que la consideración de la cibercultura es fundamental para el acompañamiento de los procesos de fe y religiosos de los hombres y mujeres de nuestro mundo.

La ciberteología hacer teología para la cibercultura

Luego de esta primera aproximación a la situación mundial y local en relación al tema de las nuevas creencias religiosas, y de advertir nociones fundamentales y desafíos de la *cibercultura*, procuramos hacer un abordaje a partir de lo que la ciberteología (Thornton, 2020) nos ofrece. Somos conscientes que la ciberteología es una disciplina reciente que se encuentra dando sus primeros pasos, por ello es que deseamos hacer un breve mapeo que nos permita evidenciar el estado actual de tal reflexión teológica, más precisamente algunos intentos de definición de la misma y la existencia de trabajos e investigaciones sobre el tema.

Consideramos que la ciberteología puede ser entendida como un modo de hacer teología para la cibercultura, es decir como una reflexión sobre la vivencia de la fe en y por la virtualidad (Arboleda Mora, 2017, p. 170). De esta manera permite también reflexionar sobre la relación entre la tecnología y la teología, y hacer un acercamiento a sus alcances, implicancias y aportes ante la realidad actual.

Advertimos junto a Spadaro que si las tecnologías digitales modifican el modo de comunicar y así mismo de pensar de los seres humanos es absolutamente válida y necesaria la pregunta: ¿cuál es el impacto que tienen en el modo de hacer teología? (Spadaro, 2014, p. 23). La obra *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempo de la red* de Antonio Spadaro es considerada pionera por varios autores en el uso de esta noción de teología, en vinculación con el mundo cibernético. En el marco de nuestra presentación la pregunta se gira en torno a la influencia que tiene la cibercultura en la reflexión teológica. Por ello el nuevo reto que se presenta para la teología es pensar la fe a la luz de la red.

Las diversas tareas de la Iglesia en relación a esta reflexión teológica, se pueden ubicar en tres grandes direcciones. La primera de ellas está relación al uso de la red para colocar un mensaje al modo de repositorio y base de datos. Este nivel no se puede considerar propiamente de reflexión teológica. Otra dirección es la del uso de la red para evangelizar, es decir, como metodología e instrumento. La tercera dirección es el uso de la misma para la construcción de una nueva reflexión teológica, procura pensar la ciberteología para la cibercultura, que se puede considerar como la reflexión sobre la vivencia de la fe en y por la virtualidad (Arboleda Mora, 2017, p. 170). Se pretende hacer una reflexión teológica sobre la cibercultura. La cual se convierte en el nuevo medio existencial para vivir la fe y el lugar para hacer la relación entre el *Logos* cristiano y la nueva cultura (Arboleda Mora, 2017, p. 170).

Somos conscientes de que la ciberteología es naciente pero si tenemos claro que la tarea es vincular la fe y los procesos comunicacionales (Arboleda Mora, 2017, pp. 171-172). Para Spadaro la ciberteología es una inteligencia de la fe en tiempo de la red o, pensar la fe a luz de la lógica de la red, es decir, es la reflexión que surge de la pregunta sobre la forma en que la lógica de la internet, con sus poderosas metáforas que trabajan en el imaginario, en la inteligencia, puede dar forma a la escucha y la lectura de la Biblia, la forma de entender la Iglesia y de la comunión eclesial, la revelación, la liturgia, los sacramentos, es decir, los temas clásicos de la teología sistemática (Arboleda Mora, 2017, p. 173; Spadaro, 2014, pp. 23-24). También podemos reconocer que el Internet contribuye a la construcción de la identidad religiosa de las

personas. Por ello no se puede hablar sobre la vivencia religiosa sin tener en cuenta la cultura digital (Arboleda Mora, 2017, p. 175).

Tomamos conciencia de que el mundo digital es un espacio de experiencias que cada vez más se va volviendo parte integrante de la vida cotidiana, se trata de un nuevo contexto existencial (Spadaro, 2014, p. 23). Se puede decir que el mundo digital se ha introducido en nuestro mundo ordinario (Spadaro, 2014, p. 25). Esto tiene consecuencias antropológicas porque cambia al mismo hombre y su cultura (Spadaro, 2014, p. 26). La red es una realidad que atañe a la existencia del creyente e incide en su capacidad de comprender la realidad, su fe y su modo de vivirla (Spadaro, 2014, p. 28) y especialmente en el lenguaje (Spadaro, 2014, p. 20). La atención está en considerar el mundo digital como contexto para la teología y la reflexión teológica (Spadaro, 2014, p. 20).

También constatamos que la cultura digital incide en el modo de elaborar un discurso sobre Dios y la fe (Spadaro, 2014, p. 22). La que es clara es la pregunta sobre el impacto del mundo digital en el modo de hacer teología (Spadaro, 2014, p. 23). Es una certeza que internet contribuye a construir la identidad religiosa de las personas, como ya hemos evidenciado. Entonces ahora es importante considerar que la reflexión ciberteológica se elabora desde la experiencia de la fe (Spadaro, 2014, p. 24). El desafío es llevar la mediación entre el Logos y la cultura digital. La cuestión es pensar la red teológicamente, lo que implica que la teología debe ser pensada con la lógica de la red (Spadaro, 2014, p. 24).

La espiritualidad y la ética de la tecnología

Finalmente, de los temas sobre los cuales podríamos elaborar un discurso en el marco de la realidad actual y de la ciberteología deseamos focalizarnos en dos: la espiritualidad y la ética. Acerca del primer punto advertimos la presencia de una espiritualidad de la tecnología, y una búsqueda del ser humano de una conexión espiritual. Sobre ello deseamos reflexionar desde el aporte que la ciberteología puede brindarnos. Porque somos conscientes de que la tecnología incide en el modo que tiene el ser humanos de entender el mundo –no solo de vivirlo– (Spadaro, 2014, p. 18).

De esta manera es que tiene lugar la pregunta si la revolución digital no ha modificado la fe y la comunicación de la misma (Spadaro, 2014, p. 18). Podemos afirmar que el hombre tecnológico es el mismo hombre espiritual (Spadaro, 2014, p. 19). El ciberespacio refleja nuestro deseo de infinito, de lo divino, por ello es que se puede

decir que en este campo la espiritualidad y la tecnología se entremezclan (Spadaro, 2014, p. 19).

El segundo tema que convoca nuestra reflexión es la ética. Esto se fundamenta en el hecho de que las cuestiones que el internet nos presenta nos llevan a dar lugar a la pregunta sobre la posibilidad de una ética nueva (John, 2005) y sus implicancias. Somos conscientes de que operar en este espacio nos expone a una experiencia espacial que no se mueve en una zona libre de toda referencia ética (John, 2005, p. 16). Por ello consideramos válido el intento de poner en relación el discurso teológico sobre los medios de comunicación y el discurso ético (John, 2005, p. 17).

Antropológicamente en el mundo digital se experimenta el riesgo de la dispersión de la identidad (John, 2005, p. 26). Lo que está en juego son los límites de la mediación y la relación entre la persona, la realidad y la información (Borgman & van Erp, 2005, p. 132). Y la clave de acceso a la cuestión además de la ética del comportamiento en la red es una ética de la conectividad mediática. La cual estudia las posibilidades y los límites de la interconexión, lo que significa ser incluidos o excluidos de ella, es decir, no tener acceso a la interconectividad de la que cada vez más depende la existencia humana. Que trata de las cuestiones de la personalidad y la relacionalidad, la imaginación mimética y creativa, de la participación como contextualidad constructiva, con el por qué y las consecuencias de las sociedades virtuales y del ser excluidos como un modo de ser incluidos. Contempla la condición humana como una realidad continuamente interconectada, que no es un primer paso para superar o ignorar la historicidad y la finitud, sino un modo nuevo de ser histórico y finito (Borgman & van Erp, 2005, p. 132). El desafío para la teología es desarrollar una auténtica presencia en el ciberespacio, encarnarse en el medio para ver, escuchar y articular lo que está pasando (Borgman & van Erp, 2005, p. 138). El riesgo está en pensar en internet como algo virtual que se opone a lo real y concreto (Borgman & van Erp, 2005, p. 139). Internet implica una oportunidad de apertura a nuevas presencias que han de ser cultivadas por una ética teológica fundamental de la conectividad mediática (Borgman & van Erp, 2005, p. 139).

De esta manera es que tiene lugar la pregunta acerca de si la revolución digital no ha modificado la fe y la comunicación de esa misma fe (Spadaro, 2014, p. 18). Podemos afirmar que el hombre tecnológico es el mismo hombre espiritual (Spadaro, 2014, p. 19). El ciberespacio refleja nuestro deseo de infinito, de lo divino, por ello es que se puede decir que en este campo la espiritualidad y la tecnología se entremezclan (Spadaro, 2014, p. 19).

Bibliografía

- Arboleda Mora, C. (2017). Evangelizar la cibercultura: Los retos de la ciberteología. *Veritas*, 38, 163-181. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732017000300163>
- Borgman, E., & van Erp, S. (2005). ¿Qué mensaje es el medio? Conclusiones sobre internet, religión y ética de la conectividad mediática. *Concilium*, 309, 127-142.
- Campbell, H. A. (2024, abril 30). *Looking Backwards and Forwards at the Study of Digital Religion*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rsr.17062>
- CONICET. (2019). *Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina*.
- Dicasterio para la Comunicación. (2023, mayo 28). *Hacia una plena presencia—Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales*. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_es.html
- Esquivel, J. C. (2021). Religiously Disaffiliated, Religiously Indifferent, or Believers without Religion? Morphology of the Unaffiliated in Argentina. *Religions*, 12(7), 472. <https://doi.org/10.3390/rel12070472>
- Esquivel, J. C., & Funes, M. E. (2020). *Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la argentina*.
- John, O. (2005). Ciberética: ¿nuevos desafíos o antiguos problemas?. *Concilium*, 309, 15-28.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C., & Bêliveau, V. G. (2020). *Religiones y creencias en argentina (2008-2019). Resultados de la segunda encuesta nacional de creencias y actitudes religiosas en argentina*.
- Modino, L. M. (2022, octubre 21). La Iglesia te escucha, un ejercicio sinodal en el Continente Digital. *ADN Celam*. <https://adn.celam.org/la-iglesia-te-escucha-un-ejercicio-de-la-secretaria-del-sinodo-en-el-continente-digital/>
- Modino, L. M. (2024, julio 26). *Lucio Ruiz: Sínodo digital, “un capítulo nuevo a lo que significa y significó siempre la misión en la Iglesia”*. https://www.religiondigital.org/luis_miguel_modino_misionero_en_brasil/Lucio-Ruiz-Sinodo-significa-Iglesia_7_2691700804.html
- Reis, B. M. (2023, febrero 28). *El Sínodo Digital acerca la Iglesia católica a los nativos digitales*. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2023-02/sinodo-digital-asia-asamblea-continental-jeffrey-segov.html>
- Sbardelotto, M., & Framguelli, B. (2024, agosto 2). Misioneros en el ambiente digital. *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.es/2024/08/02/misioneros-en-el-ambiente-digital/>

- Sínodo Digital. (2022, octubre 21). *La Iglesia te escucha*. Sinodo Digital. <https://www.sinodo-digital.com/espanol-fase-escucha>
- Sínodo Digital. (2023, marzo 30). *Síntesis de la etapa continental. Sínodo digital*. <https://www.sinododigital.com/espanol-fase-continental>
- Spadaro, A. (2014). *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Herder.
- Thornton, S. S. (2020, febrero 3). What Is Cyber Theology (And Why Is It Important)? *Regent University*. <https://www.regent.edu/news-events/what-is-cyber-theology-and-why-is-it-important/>
- XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos. (2023, 29.10). *Una Iglesia sinodal en misión. Informe síntesis*.
- XVI Asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos, S. sesión. (2024). *Por una Iglesia sinodal: Comunión, participación y misión. Documento final*.

Capítulo 3

MISIÓN DIGITAL: PRIMERAS PÁGINAS DE SU HISTORIA

Pablo Damián Oio

Introducción

En este capítulo, en primer lugar, haremos un breve recorrido histórico para mostrar el acercamiento y la comprensión que ha tenido la Iglesia en estos últimos años en relación con la tecnología y los medios digitales con los cuales fue surgiendo una cultura digital.

La palabra de Dios se hace presente en estos espacios y, respondiendo a las nuevas dinámicas y lenguajes, se da un proceso de “inculturación” para que todos puedan escuchar y comprender la buena noticia.

En las redes sociales surge entonces una misión con características específicas para evangelizar este “nuevo territorio”. Esta misión digital, que ha sido ampliamente valorada por el reciente sínodo de la sinodalidad, es llevada a cabo por muchos “misioneros, evangelizadores digitales o influencers católicos”. De ellos nos ocuparemos en segundo lugar, para tratar de describir algunos aspectos más destacados de su tarea en la Iglesia, sirviendo en estos ambientes.

Breve historia de la evangelización digital

La Iglesia siempre ha estado atenta a los progresos científicos y tecnológicos de la humanidad. En varios mensajes de los últimos Pontífices para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales podemos ver que se va dando lugar a una nueva cultura y se trata de comprender una nueva forma de anuncio del Evangelio, comenzando así la historia de la evangelización digital.

San Juan Pablo II en su *Mensaje para la Jornada de las Comunicaciones Sociales* de 1990, expresa que con el desarrollo de la informática

a la Iglesia se le ofrecen nuevos medios para llevar a cabo su misión (...) En el marco de la nueva “cultura informática”, la Iglesia tiene más facilidades para informar al mundo acerca de sus creencias y explicar los motivos de sus posturas sobre cualquier problema o acontecimiento concretos (Juan Pablo II, 1990).

El mismo pontífice decía en la Encíclica *Redemptoris Missio*, 37: «No basta usar [los medios de comunicación] para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna» (Juan Pablo II, Carta Encíclica “Redemptoris Missio”, 1990).

El papa Benedicto XVI, en su *Mensaje para la Jornada de las Comunicaciones Sociales* del 2009, dirigiéndose especialmente a los jóvenes, decía:

Amigos, sentíos comprometidos a sembrar en la cultura de este nuevo ambiente comunicativo e informativo los valores sobre los que se apoya vuestra vida. En los primeros tiempos de la Iglesia, los Apóstoles y sus discípulos llevaron la Buena Noticia de Jesús al mundo grecorromano (...) Ahora el anuncio de Cristo en el mundo de las nuevas tecnologías requiere conocer éstas en profundidad para usarlas después de manera adecuada. A vosotros, jóvenes, que casi espontáneamente os sentís en sintonía con estos nuevos medios de comunicación, os corresponde de manera particular la tarea de evangelizar este “continente digital”. Hacedos cargo con entusiasmo del anuncio del Evangelio a vuestros coetáneos (Benedicto XVI, 2009).

En el 2010, Benedicto XVI trataba el tema de la misión pastoral del sacerdote en el mundo digital, donde él también con su testimonio debe anunciar a Cristo aprovechando las múltiples oportunidades que ofrecen las nuevas tecnologías. En este mensaje, el Papa recomienda:

Quien trabaja como consagrado en los medios, tiene la tarea de allanar el camino a nuevos encuentros, asegurando siempre la calidad del contacto humano y la atención a las personas y a sus auténticas necesidades espirituales. Le corresponde ofrecer a quienes viven éste nuestro tiempo “digital” los signos necesarios para reconocer al Señor; darles la oportunidad de educarse para la espera y la esperanza, y de acercarse a la Palabra de Dios que salva y favorece el desarrollo humano integral. La Palabra podrá así navegar mar adentro hacia las numerosas encrucijadas que crea la tupida red de autopistas del ciberespacio, y afirmar el derecho de ciudadanía de Dios en cada época (Benedicto XVI, 2010).

En el 2011, el mismo papa Benedicto invitaba

a los cristianos a unirse con confianza y creatividad responsable a la red de relaciones que la era digital ha hecho posible, no simplemente para satisfacer el deseo de

estar presentes, sino porque esta red es parte integrante de la vida humana. La red está contribuyendo al desarrollo de nuevas y más complejas formas de conciencia intelectual y espiritual, de comprensión común. También en este campo estamos llamados a anunciar nuestra fe en Cristo, que es Dios, el Salvador del hombre y de la historia (Benedicto XVI, 2011).

En su mensaje del año 2013, Benedicto XVI reflexionaba sobre las redes sociales como espacios para la evangelización. El Papa decía:

Las redes sociales deben afrontar el desafío de ser verdaderamente inclusivas (...) Los creyentes advierten de modo cada vez más claro que si la Buena Noticia no se da a conocer también en el ambiente digital podría quedar fuera del ámbito de la experiencia de muchas personas para las que este espacio existencial es importante. El ambiente digital no es un mundo paralelo o puramente virtual, sino que forma parte de la realidad cotidiana de muchos, especialmente de los más jóvenes. Las redes sociales son el fruto de la interacción humana pero, a su vez, dan nueva forma a las dinámicas de la comunicación que crea relaciones; por tanto, una comprensión atenta de este ambiente es el prerequisite para una presencia significativa dentro del mismo (Benedicto XVI, 2013).

En la exhortación apostólica postsinodal *Christus Vivit* dedicada a los jóvenes, el papa Francisco se refirió en cinco párrafos al ambiente digital. Por ejemplo, en el número 86, dice:

Ya no se trata solamente de “usar” instrumentos de comunicación, sino de vivir en una cultura ampliamente digitalizada, que afecta de modo muy profundo la noción de tiempo y de espacio, la percepción de uno mismo, de los demás y del mundo, el modo de comunicar, de aprender, de informarse, de entrar en relación con los demás (Francisco, Exhortación Apostólica Postsinodal “Christus Vivit”, 2019).

En el *Mensaje para la XLVIII Jornada de las Comunicaciones Sociales*, el papa Francisco (2014) nos invitaba a ser “ciudadanos del mundo digital” manifestando el amor y la ternura del buen samaritano. Y, en el Mensaje del 2019, Francisco nos hablaba sobre las redes sociales y la comunidad, incluyendo además la metáfora del cuerpo y de los miembros:

La imagen del cuerpo y de los miembros nos recuerda que el uso de las redes sociales es complementario al encuentro en carne y hueso, que se da a través del cuerpo, el corazón, los ojos, la mirada, la respiración del otro. Si se usa la red como prolongación o como espera de ese encuentro, entonces no se traiciona a sí misma y sigue siendo un recurso para la comunión (Francisco, 2019).

No se puede dejar de mencionar el evento del 27 de marzo de 2020, cuando en los primeros días de la pandemia de COVID-19, con la Plaza de San Pedro vacía, el papa Francisco pudo dirigir un momento de oración y un mensaje al mundo. A partir de ese día, la pandemia fue provocando que los fieles en aislamiento participaran de muchas actividades eclesiales gracias a la tecnología. Como expresa Jesús Sánchez Camacho: “Además de las eucaristías, muchas comunidades eclesiales ofrecieron oraciones virtuales, textos y recursos para rezar, reflexiones bíblicas, homilías, e incluso acompañamiento espiritual” (Sánchez Camacho, 2021, p. 25).

Cada vez más fue creciendo la necesidad de transmitir el mensaje del Evangelio en los espacios digitales. Considerando que, a inicios del 2024, se calcula que el 66 % de la población mundial tiene acceso a internet y las redes sociales, vemos que lo digital está ganando presencia en la vida cotidiana, especialmente entre los jóvenes.

En el proceso sinodal de la Iglesia, en la etapa de la escucha, se pensó en la posibilidad de escuchar también a los creyentes que habitan los ambientes digitales, llegando incluso a personas que no tienen un contacto real con la institución eclesial. De este modo, se dio inicio al *proyecto @laIglesiateescucha* y al *Sínodo Digital*.

La conciencia de la importancia del continente digital como lugar de misión ha ido generando reflexiones teológicas y pastorales sobre estos espacios. Así surgió el documento “*Hacia una plena presencia*”, del Dicasterio para la Comunicación. En este documento se reflexiona sobre las interacciones en las redes sociales. En ellas, los misioneros digitales deben aprender del Buen Samaritano quien

no se limita a sentir lástima, ni tampoco se detiene tras vendar las heridas de un desconocido, sino que va más allá: lleva al herido a una posada y se ocupa de que siga recibiendo cuidados. Gracias a ello, la relación de cuidado y las semillas de comunidad establecidas entre el samaritano y el hombre herido se extienden al posadero y a todos los de su casa (Dicasterio para la Comunicación, 2023, punto 56).

En la primera sesión del sínodo sobre la sinodalidad, en octubre de 2023, como dice el Cardenal Michael Czerny, se tuvo en cuenta este

nuevo continente que debía ser evangelizado e introducido, sacramentalmente, en la Iglesia: «la misión digital no es meramente un instrumento para llevar a cabo la evangelización, sino que es “un espacio, un territorio ... un nuevo mundo para la Iglesia de comunión y misión”». Este descubrimiento, sorprendente para la mayoría de los delegados del Sínodo, suscitó en todos nosotros, empezando por el Papa Francisco, profundos y vivos sentimientos de fe, de esperanza, de amor y de celo (Czerny, 2024).

En esta sesión, el *Informe de Síntesis*, en el capítulo 17, menciona por primera vez a los “Misioneros en el ambiente digital”. Allí se habla de la cultura digital como una dimensión especial para el testimonio de la Iglesia. El ambiente digital es un nuevo lugar de misión que nos presenta nuevos desafíos a afrontar. El punto e) también recuerda

que las iniciativas del Sínodo digital (Proyecto: “la Iglesia te escucha”) muestran la potencialidad del ambiente digital en clave misionera, la creatividad y generosidad de quienes se comprometen en ello y la importancia de ofrecerles formación, acompañamiento, posibilidades de confrontar entre iguales y la colaboración (XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 2023).

La Iglesia así va tomando conciencia de la importancia de su presencia en los ambientes digitales. Por eso, continuando el proceso sinodal, el papa Francisco estableció que uno de los grupos de estudio que profundizan sobre distintas temáticas es el grupo 3, dedicado a la “Misión en el entorno digital”. Este grupo seguirá trabajando hasta junio de 2025 para presentarle sus aportes al Papa.

Por último, el *Documento Final del Sínodo* le da un lugar importante a la misión digital, haciendo mención de ella en los puntos 58 y 59. El punto 113 es una síntesis sobre esta misión y allí se indica que

Las iglesias locales deben animar, apoyar y acompañar a quienes se dedican a la misión en el entorno digital. Las comunidades y grupos de vida apostólica, especialmente de jóvenes, también están llamados a reflexionar sobre cómo crear lazos de pertenencia, promover el encuentro y el diálogo, ofrecer formación entre iguales y desarrollar una forma sinodal de ser Iglesia. La red ofrece nuevas oportunidades para vivir mejor la dimensión sinodal de la Iglesia (Francisco y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 2024).

Además, se hace referencia, en el punto 149, a la necesidad de formación para el pueblo de Dios sobre la cultura digital que influye de distintos modos en nuestra vida cotidiana.

Los evangelizadores digitales o influencers católicos

En medio de esta cultura digital van apareciendo en las redes sociales los evangelizadores digitales, miembros de la Iglesia que, desde sus distintas vocaciones, con carismas y modos específicos, van anunciando la buena noticia de Jesús en las autopistas digitales.

En la Iglesia está surgiendo el carisma del misionero digital, tal como lo expresó la Hna Xiskya Valladares en el Sínodo: “hay muchos individuos que sienten una vocación fuerte a acompañar a quienes no están en la Iglesia, a quienes fueron bautizados y se alejaron de la práctica de la fe, pero siguen experimentando un gran amor a Dios” (Sansón Ferrari, 4 de octubre de 2024).

En una misa con los influencers católicos, el cardenal Luis Antonio Tagle recordaba la influencia de Jesús como modelo para los evangelizadores católicos:

Espero que todos ustedes encuentren una manera de entender y practicar la influencia basada en el Evangelio, o mejor aún, que aprendan de Jesús cómo influir en los demás. Podemos decir que Jesús evangelizó influyendo en los demás mediante su persona, palabras, relaciones, misericordia, acciones milagrosas, muerte y resurrección (Zenit, 3 de agosto de 2023).

Ahora bien, qué es ser un evangelizador digital. Los evangelizadores digitales son cristianos que, en medio de la cultura digital, a través de la web, de las redes sociales o por distintas aplicaciones van difundiendo el Evangelio y construyendo comunidades de fe en estos mismos espacios, entendiendo que el smartphone o la computadora no son solo un *instrumento* de evangelización, sino que así salen al encuentro de quienes habitan estos ambientes.

Monseñor Lucio Ruiz, secretario del Dicasterio para la Comunicación, define la identidad de los evangelizadores digitales diciendo que cada uno de ellos es “un testigo de Jesús, en comunión en la Iglesia, conocedor de los medios, que habla el lenguaje de la gente, y que, sobre todo, quiere samaritanear en la cultura digital” (Elizalde, 24 de febrero de 2025). Hoy la Iglesia va comprendiendo esta vocación como una misión específica, de misioneros que deben ser formados y enviados por la misma Iglesia como nuevos apóstoles para anunciar la Palabra en un nuevo continente. Los evangelizadores digitales, de este modo, entran en el dinamismo misionero de la Iglesia que, a su vez, surge del dinamismo trinitario, en el que el Padre envía a su Hijo al mundo. La misión digital no puede entenderse sino desde el misterio de la encarnación del Verbo que viene a habitar entre nosotros (Jn 1, 14).

La tarea de cada evangelizador digital es hacer un primer anuncio (kerygma) del Evangelio en los mismos lenguajes de quienes habitan el espacio digital, escuchando sus deseos, búsquedas, intereses, necesidades y sufrimientos, incluso las quejas y dudas sobre la fe o la Iglesia. Por eso, manteniendo la comunión en la diversidad, los distintos misioneros –que van formando espontáneamente redes–, también tienen como modelo el evento de Pentecostés (Hech 2, 1- 13).

Teniendo en cuenta este relato de Pentecostés en relación a lo que vamos presentando sobre el uso de la tecnología, de internet y de las redes sociales en la misión de la Iglesia, podemos destacar la diferenciación que actualmente se hace entre lo que se denomina “*digitalizar la pastoral*” y “*pastoral digital*”.

Al hablar de “*digitalizar la pastoral*” se hace referencia al uso de los medios digitales para hacer llegar a todos los mensajes y las acciones de la Iglesia, es un modo de “amplificar” el anuncio de lo que vive una comunidad eclesial, lo cual, ciertamente, ayuda a mejorar las dinámicas comunicativas de los distintos ámbitos eclesiales. Así, las antiguas carteleras parroquiales se van sustituyendo por la difusión masiva en las redes sociales de las actividades de los grupos, movimientos y congregaciones; se transmiten las misas y otras celebraciones comunitarias o se comparten contenidos formativos que deben llegar a los integrantes de las comunidades. Sin lugar a dudas, todas estas prácticas son positivas, pero están especialmente orientadas a un “uso” de los medios digitales para compartir aquello que la comunidad ya realiza.

En cambio, la “*pastoral digital*” considera el espacio digital como un continente a evangelizar, una cultura específica, con lenguajes, narrativas y dinamismos propios, con habitantes a los que hay que llegar para encontrarse. Por esto, el evento de Pentecostés ilumina esta pastoral dado que allí se destaca no solo el movimiento de salida y encuentro de la comunidad primitiva para anunciar la Buena Noticia por el impulso del Espíritu Santo (Hech 2, 4- 5), sino que también los habitantes de los distintos pueblos los oyen hablar en su propia lengua (Hech 2, 6, 11). En este sentido, la pastoral digital es misión, envío de los discípulos de Cristo para evangelizar a los habitantes de este nuevo continente, para lo cual, como los misioneros de todas las épocas de la historia de la Iglesia, deben escuchar, encontrarse y aprender los idiomas, los símbolos y las prácticas propias de esta cultura. Entonces, se trata de una inculturación del Evangelio, donde la Palabra es anunciada de una manera nueva y especial, con modos distintos a los que se dan en la pastoral “territorial o presencial” de la comunidad cristiana. Un Evangelio llevado a la cultura digital que, a su vez, es asumido y vivido con las dinámicas propias de esta cultura.

Hecha esta distinción, sin embargo, hay que aclarar que la digitalización de la pastoral y la pastoral digital no son aspectos contrapuestos de la pastoral de la Iglesia, sino que ambas dinámicas son complementarias y se sirven mutuamente, dado que expresan distintas formas y momentos del anuncio cristiano. En el primer caso, se usa lo digital como *instrumento* de difusión; en la pastoral digital, se habla del continente y la cultura a evangelizar.

En consecuencia, los evangelizadores digitales, aunque están inmersos en las dinámicas y lenguajes propios de esos espacios, tienen como meta lograr el encuentro cara a cara, persona a persona, acercando a sus seguidores a las propias comunidades presenciales, allí donde cada uno habita. Y esto también se va dando entre los mismos misioneros digitales, con los cuales las distintas conferencias episcopales están promoviendo encuentros en los que se comparte fraternalmente, se reza, se discierne y se celebra juntos, descubriendo la riqueza de la diversidad y la comunión en esta misión particular. Justamente, mientras se escribía este artículo, se realizó en México (desde el 21 al 23 de febrero de 2025) el primer Encuentro de Responsables y Coordinadores de Comunidades de Misioneros Digitales de Latinoamérica y el Caribe, convocados por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) junto con el Dicasterio para la Comunicación de la Santa Sede. Como fruto de este Encuentro surgió la constitución de la Red Latinoamericana y Caribeña de Misioneros Digitales llamada “Conectados”.

En la evangelización digital se vive de un modo sinodal. Así lo expresaron los evangelizadores digitales de Argentina en su *Aporte al Grupo de Estudio sobre la misión en el entorno digital*: “Creemos que existe una ‘sinodalidad natural’ en la misión digital, por la ‘horizontalidad’ propia de las redes sociales. Los misioneros digitales debemos ‘ganarnos’ una autoridad en el vínculo con otros” (II Encuentro Nacional de Evangelizadores Digitales de Argentina, 2024). Esta horizontalidad, junto con la pérdida de los límites geográficos que se da en el continente digital, conduce a la necesidad de repensar, eclesiológicamente y también desde la perspectiva del derecho canónico, la interrelación entre las Iglesias locales (delimitadas geográficamente) y la conexión ilimitada con personas y comunidades de todo el mundo.

Tal como he expresado en un artículo anterior,

El continente digital ofrece caminos para la comunión, la misión y la participación. El espacio digital es capaz de crear redes y llegar a los más alejados, por lo cual también los evangelizadores digitales necesitan acompañamiento y formación, especialmente de sus propios pastores.

Es un ámbito propicio para la escucha, el encuentro, el diálogo y el discernimiento. Los misioneros digitales somos llamados a “samaritanear” (Oío, 30 de octubre de 2023).

La misión digital, entonces, tiene como característica fundamental, la posibilidad y el desafío de llegar a todos, especialmente a los más alejados, a los que se consideran “fuera” de la Iglesia pero que, a través de los influencers católicos a los que siguen,

son capaces de escuchar y dialogar. A estos “heridos que están al borde del camino” les llega el anuncio de los misioneros que “samaritanean” en las autopistas digitales. Allí donde no llega la comunidad eclesial presencial, allí donde el mensaje del Papa o de los obispos no llega o no quiere ser escuchado, es importante la tarea de cada evangelizador digital capaz de entablar un diálogo confiado con la persona, con aquel “seguidor” suyo en las redes a quien sí le interesa su testimonio y cercanía, a pesar de que, por ejemplo, esté disconforme con alguna postura de la Iglesia o se manifieste como no creyente.

Como dice el padre Pablo Savoia:

La evangelización digital asume este estilo de diálogo y evangelización propuesto por *Gaudium et Spes*. La cultura digital tiene desafíos, pero también muchos valores. Desde esa realidad, la Iglesia propone un estilo de presencia que ayude a pasar de la conexión al encuentro y del encuentro a la comunidad (Savoia, 2024, p. 205).

Conclusión

Como hemos visto, la Iglesia fue descubriendo la cultura digital, presente en este nuevo territorio de misión, donde todos los cristianos, como discípulos misioneros, estamos llamados a anunciar el Evangelio tejiendo redes con las personas que se conectan entre sí en las autopistas digitales. El continente digital, aun con sus peligros y desventajas, no puede ser considerado como un mundo paralelo, sino como un lugar que, con sus dinámicas propias, está habitado por personas concretas, para quienes estos ambientes ya son parte de la vida cotidiana. Sin embargo, hay que destacar que lo virtual no sustituye a lo presencial; la evangelización digital se realiza en plenitud cuando, anunciando y viviendo los valores del Evangelio, se inician procesos y se promueven iniciativas que concluyan en experiencias presenciales de fraternidad, de encuentro y de oración.

Así, la evangelización digital es un modo actual de misión que hace visible a la Iglesia sinodal y en salida, que sale verdaderamente al encuentro de “todos, todos, todos”. Los misioneros digitales, con su tarea específica en estos ambientes, se convierten en testigos de la misericordia de Dios para sus seguidores y, caminando junto a ellos, son también peregrinos de esperanza.

Bibliografía

- Benedicto XVI. (24 de enero de 2009). *Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. “Nuevas tecnologías, nuevas relaciones. Promover una cultura de respeto, de diálogo, de amistad”. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html
- Benedicto XVI. (24 de enero de 2010). *Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. “El sacerdote y la pastoral en el mundo digital: Los nuevos medios al servicio de la Palabra”. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html
- Benedicto XVI. (24 de enero de 2011). *Mensaje para la XLV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. “Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital”. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html
- Benedicto XVI. (24 de enero de 2013). *Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. *Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html
- Czerny, M. (2024). *Un nuevo mundo y una nueva misión*. <https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/news/2024-news/09-settembre/missione-digitale/pdf/Un-nuevo-mundo-y-una-nueva-mision.pdf>
- Dicasterio para la Comunicación. (28 de mayo de 2023). “Hacia una plena presencia”. *Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales*. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_es.html
- Elizalde, O. (24 de febrero de 2025). *Conectados: la nueva red de Misioneros Digitales de América Latina y el Caribe*. ADN Celam. <https://adn.celam.org/conectados-la-nueva-red-de-misioneros-digitales-de-america-latina-y-el-caribe/>
- Francisco. (24 de enero de 2014). *Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. «Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro». https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html
- Francisco. (24 de enero de 2019). *Mensaje para la LIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. «Somos miembros unos de otros” (Ef 4,25). *De las comunidades en las redes sociales a la comunidad humana*». https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html

- Francisco. (25 de marzo de 2019). *Exhortación Apostólica Postsinodal «Christus Vivit»*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html
- Francisco y XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. (26 de octubre de 2024). *Documento Final: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”*. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf
- II Encuentro Nacional de Evangelizadores Digitales de Argentina. (2024). *Aporte al Grupo de Estudio sobre la misión en el entorno digital (Comunidad Argentina)*. Córdoba. No publicado.
- Juan Pablo II. (7 de diciembre de 1990). *Carta Encíclica «Redemptoris Missio»*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_re-demptoris-missio.html
- Juan Pablo II. (24 de enero de 1990). *Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: «El mensaje cristiano en la nueva cultura informática»*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html#:~:text=Sea%20cual%20sea%20nuestra%20edad,seg%C3%BAn%20el%20diseño%20de%20Dios
- Oio, F. D. (30 de octubre de 2023). La Iglesia sinodal en el continente digital. *FronterasCTR*. <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/?p=8000>
- Sánchez Camacho, J. (2021). Iglesia punto com. El futuro digital de la comunidad eclesial. *Revista Mensajero*, 24-27. <http://hdl.handle.net/11531/54361>
- Sansón Ferrari, S. (4 de octubre de 2024). *Hna. Valladares: «En la Iglesia está surgiendo el carisma del misionero digital»*. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2024-10/sinodo-hna-xiskya-mision-digital-conferencia-prensa.html>
- Savoia, P. H. (2024). La evangelización digital como recepción de la eclesiología de Gaudium et Spes. *Teología*, 185-206. <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p185-206>
- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. (28 de octubre de 2023). *Informe de Síntesis: “Una Iglesia sinodal en misión”*. <https://www.synod.va/es/news/una-iglesia-sinodal-en-mision.html>
- Zenit. (3 de agosto de 2023). *“Ser influencers”: la gran reflexión del cardenal Tagle que mereció una larga ovación de influencers en Lisboa*. https://es.zenit.org/2023/08/03/ser-influencers-la-gran-reflexion-del-cardenal-tagle-que-merecio-una-larga-ovacion-de-influencers-en-lisboa/#google_vignette

Capítulo 4

CREDIBILIDAD DE LA IGLESIA CATÓLICA

Sinodalidad y santidad como aporte
a una conversión eclesial

Alina María Rosales

Introducción

¿Qué transformaciones nos reclama la cultura secular actual al modo de ser Iglesia? ¿Puede la sinodalidad funcionar como paradigma eclesial transformador? ¿Las concepciones de Iglesia que sostienen las prácticas actuales, responden a la misión de la misma en el mundo? Si la sinodalidad efectivamente tiene la posibilidad de reconfigurar las estructuras eclesiales, fomentando una mayor participación del laicado: ¿podría desafiar las formas tradicionales de ejercicio del poder y la autoridad? ¿De qué modo? También entran en juego en la reflexión los modos de entender los roles y participación en la Iglesia, y la promoción de un liderazgo colaborativo, dialogante y orientado a la escucha y la corresponsabilidad. En el marco de una cultura postmoderna y los cambios en las creencias religiosas que se han ido gestando en ella, se profundizan los desafíos de reforma que enfrenta hoy la Iglesia católica. Cuestionamientos sobre el lugar de los laicos, sus modos de creer y la desinstitucionalización de la fe de una porción de la sociedad creciente, entre muchos otros, son algunos de los temas que destacan, los cuales considero esenciales a la hora de pensar la credibilidad de la Iglesia en el contexto actual. Unas palabras de Paul Gilbert nos han orientado y consideramos apropiadas para tomar conciencia de las pretensiones de nuestras reflexiones eclesiológicas hoy:

«a diferencia de Agustín, que buscaba a Dios para encontrarlo, Ignacio de Loyola invita a invertir la perspectiva: encontrar a Dios y seguir buscándolo». Se expresa así un modo de pensar que se ha encontrado y que todavía se encuentra con dificultades en la Iglesia. El problema es el de la conciencia dentro de la dinámica de

la vida religiosa o de la fe. Tal dinámica no se contenta nunca con prescripciones dogmáticas, con definiciones intelectuales, con preocupaciones por una cientificidad «objetiva» del discurso cristiano. Por lo demás, la tradición de la Iglesia no es ante todo científica, sino evangélica. (Gilbert, 2022)

En este contexto la pregunta por la autocomprensión de la Iglesia católica, viene a significar el hecho de que la constatación de la falta de credibilidad eclesial nos obliga a pensar caminos ya no solo de renovación y reforma, sino de conversión (Borras, 2022, p. 803). ¿Es capaz de responder a esta increencia en la institucionalidad de la Iglesia y sus modos de presentar la fe, el concepto y la práctica de la sinodalidad? Sin duda no es un mero cambio de discurso, sino más bien una cuestión que va más profundo y hunde sus raíces en la propia identidad eclesial y su expresión para nuestro tiempo. Siempre en miras a su misión, que es la salvación de los hombres. En este camino aparecen desafíos a la participación, la comunión, y la misión eclesial, que se encuentran entrelazados a la consideración de la santidad. Falta camino aún. Recientes estudios han dejado plasmado cómo las sociedades de hoy ponen de manifiesto cierta impotencia de la Iglesia para comunicar la buena nueva de Dios. En miras de buscar sendas posibles que nos ayuden a concretar pasos en cuanto al camino a seguir, me propongo en este capítulo, a partir del reconocimiento de las que considero dos profundas raíces de la crisis eclesial, presentar dos respuestas entrelazadas: la puesta en marcha de la sinodalidad a partir de lo propuesto por el *Documento Final del Sínodo de la Sinodalidad* y una mirada a la comprensión de la santidad del pueblo de Dios. Ambas representan fecundos caminos para llevar a cabo las transformaciones necesarias a nivel de autocomprensión eclesial y los desafíos que presenta en cuanto a la autoridad, participación y vivencia del llamado a ser pueblo de Dios, centrándose principalmente en el laicado.

Una profunda crisis

En los últimos dos siglos la sociedad occidental ha asistido a profundas crisis y transformaciones sociales y culturales que han afectado también el plano eclesial y religioso en general. Cierta visión de la Iglesia que se fue plasmando en la teología y su discurso europeizado desde hace siglos como “sociedad perfecta”¹ (afectando no solo sus modos de vida sino también su propia estructura y autocomprensión), encontró

¹ Si bien este es un diagnóstico que puede observarse más particularmente en Europa, sin embargo, algunos ecos o consecuencias pueden vislumbrarse también en nuestro contexto.

en el Concilio Vaticano II el comienzo de su fin. Más recientemente y con ciertas variables, se ha visto influenciado por el proceso cultural que cuestiona la autoridad en cuanto tal tanto como las instituciones. Este último proceso posiblemente ha tenido mayor incidencia que una autopresentación de la Iglesia, siendo uno de los tantos factores que ha venido a generar el problema de inadecuación estructural y la disconformidad actual de creyentes (y de la sociedad en general), especialmente a partir del Concilio Vaticano II. A pesar de que la autocomprensión que la Iglesia presenta de sí misma a partir del Concilio logró corregir esta mirada sesgada, aún hoy se percibe la falta de una verdadera asimilación de esta autopercepción en no pocos sectores de la propia Iglesia como de la sociedad (Schickendantz, 2017, p. 306).

La Iglesia católica hoy se encuentra con la necesidad de transformaciones y reformas en su autocomprensión y estructuras, lo cual atraviesa la reflexión teológica actual (Schickendantz, 2012). El problema no se trata de una crisis vinculada fundamentalmente al contenido de la fe sino a su inserción y expresión cultural junto a los cambios surgidos a nivel social y ciber-tecnológico en las últimas décadas (Sobrino et al., 2005). De las diversas investigaciones trabajadas en los capítulos anteriores se podría inferir el hecho de que la fe cristiana ya no permea ni modula la dinámica cultural actual de manera exclusiva ni exhaustiva; su distanciamiento de la misma tiene raíces profundas y es multicausal (Mallimaci, 2013; Mallimaci et al., 2020). Se trata más bien de una “indiferencia existencial en torno a la fe y a su forma explícita de confesión eclesial. La cultura y el andamiaje social sobre el que se asentaba la fe cristiana, como un conjunto unitario o base común, se ha roto” (Avenatti de Palumbo et al., 2008, p. 308). En palabras del papa Francisco, que cita Eloy Bueno de la Fuente: “Venimos de una acción pastoral secular, donde la Iglesia era la única referencia de la cultura... Pero ya no estamos en esa época. Ha pasado. No estamos en la cristiandad [...]. Hoy ya no somos los únicos que producen cultura, ni los primeros, ni los más escuchados. Necesitamos por tanto un cambio de mentalidad pastoral” (2018, p. 11). Para ello será necesaria una apropiada reflexión y estructuración eclesial, también en cuanto a su autocomprensión. Alguna de las consecuencias de este contexto ha sido una transformación en las creencias religiosas aunque no necesariamente, menos religión (Morello, 2020, p. 20). En un discurso de 2013 el teólogo argentino Carlos Schickendantz sostiene:

Una serie de expresiones formuladas por múltiples autores caracterizan bien el momento socio-cultural presente: desimplantación de la Iglesia en la sociedad y en la cultura [...], desinstitucionalización de la vivencia religiosa, crisis en la socialización religiosa, privatización e individualización de la religión, etc. (2013, p. 5)

Todas estas son expresiones que buscan describir un proceso de transformación en las creencias y la forma de vivir la fe que viene sucediendo hace décadas. Dicha constatación ha llevado a no pocos teólogos y teólogas a replantear la reflexión sobre la Iglesia. Desde América Latina, ya desde finales del siglo pasado, surgieron diversas propuestas: las marcadas por la perspectiva liberadora, desde los márgenes de la historia y de las sociedades, reclamaban una “conversión de la Iglesia” (Ellacuría, 1984), e incluso una “nueva eclesialidad” (Casaldáliga et al., 1992, p. 234). Son progresivas tomas de conciencia de la inevitabilidad de una renovación y puesta en marcha de cambios estructurales, al tiempo que de una creciente visibilización de tantas realidades que han permanecido por siglos en las sombras o ignoradas. Siendo una situación que se ve marcada por numerosas causas, me propongo centrarme en este capítulo en dos de ellas: el clericalismo, ya reconocido por el papa Francisco numerosas veces, y la falta de conciencia de la santidad de la “gente corriente”.

Una de las raíces: el clericalismo

Uno de los grandes riesgos para la vida eclesial de todo el pueblo de Dios es la identificación de la Iglesia con el clero, cuando en realidad, tanto el laicado como el clero son estados eclesiales, ellos forman y son la Iglesia. No existe clero sin laicado. Y “cuando nuestras actitudes prácticas *identifican totalmente a la Iglesia con el clero*, cometemos una herejía que toca la estructura misma de la Iglesia” (Gera, 2006, p. 96), terminando en una reducción ilegítima del concepto de Iglesia y de su verdadera realidad. Es lo que conocemos con el nombre de *clericalismo*. “La Iglesia se convierte así en la gran extranjera de este mundo” (Gera, 2006, p. 96). Ya en 1998, en una conferencia sobre “Iglesia y Sociedad en vísperas del tercer milenio”, el teólogo argentino Lucio Gera advertía sobre la posición de los laicos como el factor común a la Iglesia y al mundo: “Este factor que está dentro del mundo, pero también dentro de la Iglesia es precisamente el laico, los laicos[as]. No son un miembro más de la Iglesia. Son ese factor, que es muy importante”. Sucede que cuando el clero monopoliza toda la responsabilidad por el Reino, el laico y la Iglesia terminan aislados, quedando la Iglesia aislada del mundo propiamente (Gera, 1998).

Podríamos acudir a las fuentes, y pensar cómo eran las relaciones en la Iglesia primitiva, donde la responsabilidad por la misma, aunque a través de diversas funciones, estaba en manos de todos. “Y puesto que la responsabilidad era común, común era la participación activa en la vida de la Iglesia” (2006, p. 97). “La contraposición de las nociones de laico y clérigo comenzó a partir del siglo III. Todavía en los siglos III y IV encontramos prácticas mediante las cuales el pueblo elegía a los obispos y los

presbíteros, ya que éstos eran parte del pueblo, de los fieles” (Luciani, 2024, p. 59). A esta tradición, le fue ganando una eclesiología piramidal, en donde la separación clero y laicado se acentuó cada vez más. Con el correr del tiempo, la autocomprensión eclesial fue cambiando en diversas situaciones según su relación con el mundo, que terminaron provocando esa distancia en la comprensión de quienes son efectivamente la Iglesia y de una oposición entre clero y laicado que no se da originariamente en un orden eclesial, sino social. La situación fue que todo ese proceso derivó en el hecho de que el laicado perdió la conciencia de ser Iglesia, una grave consecuencia para el cristianismo que pervive hasta nuestros días y que “distorsiona la autoridad de la Iglesia que está al servicio del Pueblo de Dios” (XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 2024, n 74).

He aquí la importancia de reconocer el papel fundamental de los laicos/as en la vida de la Iglesia. A pesar de venir recibiendo llamados a colaborar y trabajar por el Reino por parte de la jerarquía, ya desde S. S. Pío XI, aún no logramos verlo completamente en los distintos rincones del planeta en donde está presente la Iglesia. Esto va de la mano de la realidad que se vive en relación al clero también. Como comenta en su análisis para la Asamblea Eclesial el teólogo chileno Jorge Costadoat, si bien el Concilio quiso volver a los orígenes recuperando la denominación de “presbíteros” en vez de “sacerdotes” para sus ministros, priorizando a su vez la misión evangelizadora por sobre la sacramental o de gobierno, y orientándolos en clave eclesiológica al servicio de la comunidad, “este giro prácticamente no se ha cumplido”:

En vez de ser formados por el pueblo de Dios -por las comunidades, por las familias, por las mujeres y otros estamentos-, los seminaristas han continuado siendo presbíteros que siguieron considerándose en primer lugar sacerdotes, integrantes de una estirpe que se elige a sí misma y no da cuenta (*accountability*) a nadie más que los superiores jerárquicos de quienes depende su promoción en la carrera eclesial. (Costadoat, 2021, p. 128)

Para el teólogo chileno los seminarios son la cuna del clericalismo y una de las más grandes trabas para el desarrollo de la sinodalidad como de una apropiada vocación laical (Costadoat, 2021, p. 128).

El papa Francisco hablará del clericalismo como un mal “cómplice”: “porque a los curas les gusta la tentación de clericalizar a los laicos. Pero muchos laicos, de rodillas, piden ser clericalizados, porque es más cómodo.[...] El laico debe ser laico, bautizado; tiene la fuerza que viene de su bautismo” (Sierra, 2017, p. 442). Claro que es importante también dar cuenta que ser protagonistas en la vida de la Iglesia

implica asumir responsabilidades por parte de los/as laicos/as, a las que muchas veces no estamos acostumbrados/as o hasta les tenemos miedo. Sin embargo, es importante sean asumidas por parte del laicado con la conciencia de que

a toda responsabilidad va anexo un derecho. Derecho a colaborar humanamente, y por tanto a no ser un simple ejecutor, sino un instrumento consciente. Derecho [...] a pensar, reflexionar, opinar, proponer, ser escuchados, tener parte en las decisiones y en las soluciones. Solamente así puede el laico [laica] sentirse perteneciendo a la Iglesia en una forma dinámica. (Gera, 2006, p. 102)

Estas palabras del teólogo del pueblo, publicadas en un artículo de 1956, son tan actuales hoy como cuando fueron escritas. Bajo la forma clerical de entender la comunidad eclesial, el pueblo de Dios en su mayoría no participa *en realidad* de la Iglesia, y mucho menos, las mujeres. Para Costadoat será inclusive necesario un proceso de *desacerdotalización* del ministerio presbiterial, una desacralización de los ministros, lo cual redundaría en una nueva comprensión y aceptación del acceso a lo sagrado por parte de todo el pueblo de Dios, dejando de ser los sacerdotes lo únicos administradores y devolviendo la conciencia del llamado a la santidad y su contacto con lo sagrado para todo cristiano (Costadoat, 2021, p.129).

En una *Carta al pueblo de Dios*, del 20 de agosto de 2018, el papa Francisco se referirá al clericalismo, relacionandolo a los graves problemas de abusos sexuales, económicos, de conciencia y de poder por parte de los ministros de la Iglesia: “El clericalismo, fomentado tanto por los mismos sacerdotes como por los laicos, genera un cisma en el cuerpo eclesial que fomenta y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos” (XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 2024, n 74). En un análisis que parte justamente de las consecuencias que esa forma de pensar el sacerdocio y su relación con laicos y laicas que comentábamos anteriormente, Costadoat afirma que: “la sinodalidad es imposible mientras ella dependa en última instancia del estamento sacerdotal que opera mediante separaciones entre lo sagrado y lo profano, entre personas superiores e inferiores, entre Iglesia y mundo” (Costadoat, 2021, p. 125).

Otra de las raíces: falta de conciencia de la santidad del pueblo de Dios

¿Qué es lo radicalmente propio de la Iglesia? ¿Qué es aquello que nos hace constitutivamente ser Iglesia? Los discursos recientes sobre sinodalidad afirman que ésta es una realidad constitutiva de la Iglesia, pero para que esto sea realmente eficaz y verdadero, debe darse un real reconocimiento de todos cuantos formamos parte de ella. Es

un reconocimiento dado por el otro y al mismo tiempo un autoreconocimiento. Para la teóloga feminista Elizabeth A. Johnson es la presencia de Dios mismo, la comunión con el “único Santo”, lo que nos hace Iglesia (2004, p. 24; 91). En su eclesiología a partir del símbolo de la comunión de los santos, hace una reflexión valiosa para este punto, en cuanto a la santidad de *todo* el pueblo de Dios. Su propuesta surge a partir de la observación de una especie de *adormecimiento* del símbolo en las sociedades actuales (Johnson, 2004, p. 23 ss). Si bien la propia autora reconoce las divergencias que es posible encontrar en las diversas culturas contemporáneas, es cierto también que el potencial espiritual de una adecuada comprensión de la comunión de los santos como forma de expresar la vida de la Iglesia, ha ido disminuyendo a causa de variadas incomprendiones y deformaciones en la interpretación y vivencia concreta de la santidad en las comunidades cristianas occidentales (2004, p. 30 ss).

Recordamos las palabras de Pablo en Ef 1,3-6,² donde afirma el llamado a todos los fieles a ser santos e inmaculados, por la presencia del amor de Dios: “por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor”. La unión con Cristo glorioso llama a la vida bienaventurada anticipada aquí y ahora. Al igual que María, quien se pregunta y examina las cosas en su corazón, y responde con todo coraje, humildad y amor por la acción santificadora del Espíritu en ella, también nosotros debemos responder al amor gratuito e inmenso de Dios que nos santifica, en la fe, la esperanza y la caridad. Sabiendo que no es nuestra acción la que nos convierte en santos, sino la pura gracia de Dios, pues:

la santidad no consiste, ante todo, en prácticas éticas o piadosas, ni tampoco implica inocencia de experiencia, o perfección del propio comportamiento moral. Es más bien una consagración del ser mismo de este pueblo. Sus miembros están empapados de una cualidad sagrada, que luego, naturalmente, se manifiesta en forma de responsabilidad de dar testimonio y servir al bien del mundo, de acuerdo con la dinámica de amor al mundo de la santidad de Dios de la que ellos participan. (Johnson, 2016, p. 295-296)

La convicción sobre lo inmenso del don de Dios que llama a toda la comunidad viva como una comunión de santos, que nos bendice y nos envía al mundo a anunciar su Buena Nueva, no condice con aquella teología que pone toda su atención en ciertas figuras paradigmáticas, las cuales terminan apareciendo en la práctica, para la

² También: Col 3,12; 1Ts 1,4; 2Ts 2,13; Rom 11,28. Todos estos textos bíblicos, a la vez que afirman la santidad de los fieles generada por la elección de Dios, sostienen también la convicción de que este llamado, implica la responsabilidad y deber de revestirnos del amor de Cristo.

comunidad, como los únicos y verdaderos santos. Quedando en el olvido la dignidad bautismal y el llamado a la santidad que implica la real vocación de todos los bautizados (Johnson, 2016, p. 297). También el papa Francisco sostiene, en la exhortación apostólica *Gaudete et Exultate* (n. 1) sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, la importancia de reconocernos santos formando parte del pueblo fiel de Dios. Más allá de los santos beatos y canonizados, “El Espíritu Santo derrama santidad por todas partes, en el santo pueblo fiel de Dios”, en los que él llama: “Los santos de la puerta de al lado”.

Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían con tanto amor a sus hijos, en esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo. En esta constancia para seguir adelante día a día, veo la santidad de la Iglesia militante. Esa es muchas veces la santidad «de la puerta de al lado», de aquellos que viven cerca de nosotros y son un reflejo de la presencia de Dios, o, para usar otra expresión, «la clase media de la santidad». (GE 7)

“La relación que prevalece entre los miembros de esta gran comunidad de vivos y muertos que recorre los siglos es fundamentalmente recíproca e igualitaria” (Johnson, 2004, p. 314). Esta interpretación pone en el centro una comprensión revitalizada del símbolo:

recupera la intuición bíblica de que el pueblo en su conjunto es santo y también su afirmación de la igual posición de cada persona en el sentido tanto espiritual como político: “ya no hay judío ni griego; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28). [...] los santos que viven en Dios son hermanas y hermanos que acompañan a la actual generación en la senda del discipulado. En este paradigma de compañeros, las diferencias entre las personas no quedan borradas, pero tampoco constituyen ocasiones para unas relaciones superior-inferior. A la inversa, como cada persona es verdaderamente llamada a la santidad, y dotada por el Espíritu de un talento único, todas hacen juntas el camino como compañeras. (Johnson, 2004, p. 314-315)

Como reza el pasaje de Sab 7, 27 que la autora utiliza como dinamizador en su interpretación del símbolo: “en todas las edades entra en las almas santas; hace de ellas amigos de Dios y profetas”, la historia encuentra este llamado sin distinción de personas, extendiendo el símbolo por doquier, en un llamado universal al que tenemos la libertad de responder incluyéndonos en una comunidad viva impulsada por el Espíritu a través de los tiempos. Esta comunidad viva, relacional, igualitaria e inclusiva no puede ser para unos pocos, sino para todas las almas buenas de cada generación. No es un símbolo que incluya principalmente a quienes ya han muerto, sino, y princi-

palmente a quienes hoy están vivos respondiendo al llamado del Espíritu en sus vidas cotidianas “tratando de vivir de acuerdo con la verdad y el amor” (Johnson, 2004, p. 193). Incluso “la comunidad en su conjunto, aunque esté compuesta de pecadores es, no obstante, al mismo tiempo, una comunidad redimida, un pueblo santo de Dios”, comenta Johnson haciendo alusión al pasaje de Rom 5, 20; 8, 1. “En virtud de su pertenencia a esta comunidad, todo miembro bautizado es fundamentalmente santo” (Johnson, 2016, p. 294), por participar en la vida divina, gracias al don gratuito de Dios. Decir que el pueblo o la comunidad es santa, es igual a decir que pertenece a Dios: “sed santos, porque yo soy santo” (Lv 11, 45). “Desde las primeras páginas de la Biblia está presente, de diversas maneras, el llamado a la santidad”, así lo expresa el papa Francisco (GE 1). Como una “gran nube de testigos” (Heb 12, 1) *todos* los santos nos alientan en este arduo camino.

Primera propuesta: El laicado y su protagonismo en la Iglesia

Repensar el lugar de laicos y laicas en la vida de la Iglesia como sujeto orgánico

Sabemos que diversos estudios han dado cuenta de las variaciones de las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI en cuanto a la densidad católica en la población mundial. En estos se ha demostrado que la importancia de un replanteamiento en cuanto al lugar y funciones ocupadas y desempeñadas por los laicos y laicas es un tema impostergable (Giraudo et al., 2018). En las diversas comunidades eclesiales de nuestra región, el perfil del párroco y del sacerdote ha dado un vuelco. En algunas de ellas no solo se denota una escasez de sacerdotes para el sostenimiento pastoral, sino también una necesidad de cambio en los modos de ejercer su ministerio, como mencionamos en páginas anteriores. Numerosas exigencias nuevas se les plantean (Documento de Aparecida, n. 100; Zollitsch, 2011).

La concepción de *christifideles* que se hizo fuerte en el Concilio Vaticano II, fue un paso importante para el cambio en la concepción e identidad eclesial plasmada en la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios:

«la condición de fiel que se origina en el Bautismo es anterior a los ministerios y funciones de cada individuo. Es precisamente esta igualdad fundamental la que nos hace superar la concepción por estados en la Iglesia y elimina cualquier confusión entre las nociones de fiel y laico». Incluso, también ayuda a solventar cualquier intento de considerar a la jerarquía fuera de la noción de fiel (Luciani, 2024, p. 58).

Bajo el pontificado del papa Francisco se ha acentuado la conciencia de una Iglesia que tiene “como protagonistas a los bautizados, discípulos misioneros. El bautismo queda constituido como clave eclesiológica fundamental”, y en este contexto “una singularidad de Francisco es que la Iglesia pobre y los pobres adquieren una relevancia eclesiológica nunca acentuada con tanta fuerza en el magisterio pontificio” (Bueno de la Fuente, p. 12). En el capítulo III de EG, promueve específicamente esta visión de los fieles laicos y laicas, reclamando la plena conciencia del discipulado y la misión para todos los miembros del pueblo de Dios (EG 119-121). La eclesiología del pueblo de Dios que se ha ido forjando a partir del Concilio Vaticano II, comienza a mostrarse con nuevos matices a partir del camino recorrido en pos de la comprensión de la sinodalidad como realidad constitutiva de la Iglesia. Al mismo tiempo, si bien es importante la igualdad enraizada en la dignidad bautismal, no se debe perder de vista una adecuada reflexión en cuanto a las diferencias funcionales en relación a una corresponsabilidad diferenciada. Todos los fieles encontramos un carácter común y una dignidad compartida en la dignidad bautismal y en función de ella deberán plantearse las dinámicas relacionales y los nuevos desafíos que estas conllevan. Como explica el teólogo venezolano Rafael Luciani, la categoría de *pueblo de Dios* para entender la Iglesia, nos acerca al *ser y hacer* de la misma, pero como *sujeto orgánico* (Luciani, 2024, p. 40-41).

Bajo esta nueva luz que pretende reconocer el protagonismo del laicado y su participación en la vida misma de la Iglesia bajo la conciencia de una vocación a caminar juntos de todo el pueblo de Dios, se propicia un reconocimiento para que los teólogos y teólogas laicas, posean una genuina posibilidad de ser particularmente escuchados/as y tenidos en cuenta a la hora de pensar las cuestiones cruciales de nuestra fe. En su vocación prestan un servicio específico a la reforma de la Iglesia hoy, y llevan nueva conciencia a la necesidad de que todo cristiano debe ser en algún sentido teólogo, pensando a la luz de la fe toda la vida. Aquí radica la importancia también de la adecuada formación de todos los fieles en la diversidad de sus carismas y ministerios.

Una Iglesia en salida misionera, evangelizadora, no puede darse el lujo de prescindir de la labor investigadora y formadora de tantos, y tantas teólogos y teólogas mujeres, catequistas, misioneros, y evangelizadores; de su discernimiento de los signos de los tiempos, de su interpretación y diálogo con las culturas y con las experiencias del pueblo. En un fecundo diálogo “con los teólogos clérigos y los pastores a través de vías concretas, habituales y efectivas, de diálogo y colaboración” (Peña García, 2020, p.177), son un aporte invaluable para la Iglesia del tercer milenio. Así mismo el importante trabajo que están realizando los evangelizadores digitales, anunciando

el Kerigma, y ofreciendo no solo un espacio informal pero fundamental de formación continúa a través de las redes, sino también una llegada invaluable a quienes quizás están más alejados, es probablemente una de las más inesperadas obras del Espíritu en la sociedades de hoy. Lo que es denominado como *misión digital* y su gran capacidad para llegar a tantos que no tienen contacto con los medios de comunicación tradicionales de la Iglesia, o se reconocen fuera de la institución, ofrece una oportunidad única en nuestra época.

El llamado a lograr un laicado protagonista y comprometido con su fe, alejándose de ser un simple ejecutor, derivando en invisibilización, separación y desligamiento de las responsabilidades eclesiales del mismo, sigue siendo el llamado que hoy como Iglesia debemos hacernos y necesitamos hacer efectivo. Habrá que profundizar en la interrelación entre la vocación laical y la presbiteral (Bacher Martínez, 2015), para evitar la secularización del laicado, así como la clericalización de la Iglesia (Gera, 2006, p. 100), lo cual termina generando la reducción del concepto de Iglesia.

Este contexto de crisis institucional de la Iglesia católica, agravada por una crisis del sacerdocio, se halla atravesado por la distancia que existe entre los discursos oficiales de la misma en cuanto a ellos y las realidades concretas que se viven en las comunidades. Jorge Costadoat afirma: “La versión sacerdotal del cristianismo, a saber, la que pasa por una persona sagrada y por estructuras sacralizadas, no puede continuar. No es que la Iglesia no necesite presbíteros. Sin embargo, la misión de éstos es, junto con todo el pueblo de Dios, anunciar el evangelio, ir lejos, superar la introversión, no excluir, constituirse en ‘Iglesia en salida’” (Costadoat, 2022, p. 34-38). Dado que la gran mayoría del pueblo de Dios son los fieles laicos, y que un porcentaje creciente de ellos se aleja de la institución, este problema parece acuciante (EG, 102). Probablemente gran parte de la solución a esta crisis de la Iglesia se halle ligada a una concreción efectiva de los discursos sobre la sinodalidad y la igual dignidad bautismal que la sustenta, en la vida concreta en las comunidades locales. El distanciamiento existente entre esos dos parámetros no hace más que pronunciar la desinstitucionalización actual de la fe.

Sin embargo, como afirma C. Schickendantz: “en nuestras crisis están latentes nuestras oportunidades” (2013, p. 11). Y un camino es la conversión pastoral que hoy se plantea como un estado permanente de reforma. No solo nuevos métodos, sino conversión permanente, salir a las periferias. Toca a todo y a todos, siendo una conversión de la conciencia y la praxis. Para ello la Iglesia deberá perder el miedo a abandonar las estructuras caducas que no favorezcan la transmisión de la fe, evitando esa tentación siempre vigente de sacramentalizar las estructuras.

En este punto la participación de los laicos en el discernimiento, toma de decisiones, planificación y ejecución (eclesiología en clave sinodal) es una de las palancas fuertes de cambio y empuje que necesita la Iglesia. Todos somos pueblo de Dios evangelizador. Esta es una afirmación que se impone desde el Concilio Vaticano II, en donde el punto de partida para la comprensión eclesial y jerárquica dentro de la Iglesia pasó de ser la celebración eucarística (el culto), a la misión del pueblo de Dios, reconociendo prioridad ontológica al pueblo en su totalidad (Madrigal, 2012, p. 278; Luciani, 2024, p. 64). Esto está ligado a la concepción del *sensus fidei* como asociado a *todo* el cuerpo eclesial, haciéndolo así mismo, de hecho partícipe de la *tria munera Christi*. “Hoy en día la maduración de esta teología del *sensus fidei* y su correspondiente práctica aparecen como un elemento fundamental de la eclesiología porque habilita la *reciprocidad necesaria* entre todos los fieles, sin excepción, sobre la base de la participación de todos ellos en los procesos de *ser y hacer* Iglesia Pueblo de Dios” (Luciani, 2024, p. 66).

La vocación en con-vocación entre los diversos sujetos y funciones implica un cambio radical del modelo eclesiológico, no solo una renovación, en donde se deben cambiar las dinámicas y el manejo del poder, en donde se invierte la pirámide preciliar eclesial. El obispo está en medio del pueblo fiel. Lo que viene primero es el pueblo de Dios. En él, el Papa es uno de los fieles, aunque con una misión especial y una función concreta. Todos somos fieles y gozamos de la misma dignidad bautismal y lo primero es el pueblo de Dios. Hará falta crear “hechos eclesiológicos” que vayan transformando las dinámicas eclesiales, abriendo caminos y puertas que quizás los meros discursos teológicos no han logrado abrir. Debemos tener muy presente lo que afirma R. Polanco: “Mientras más fiel sea la Iglesia a su constitución revelada y dejada por Jesucristo, pero también a las mociones actuales del Espíritu, mayor será su irradiación evangélica y su fruto misionero” (Polanco, 2014, p. 29).

La cuestión de las mujeres

Como parte inherente al tema del laicado en la Iglesia emerge la situación de las mujeres. Son significativos los aportes de la teología feminista, la cual ha puesto en evidencia las relaciones de injusticia que ha sufrido la mitad de la humanidad a causa de las negativas consecuencias de actitudes y estructuras patriarcales con las que el propio cristianismo ha contribuido. A pesar de que en sus enseñanzas ha elevado la posición de las mujeres reconociendo su igual dignidad con el varón ante Dios, resuena al respecto cuando en los hechos, deja claro que estas fuertes afirmaciones parecen no tener eco aún en las prácticas concretas (Arabome, 2012, p. 133). Debe-

mos cambiar esa concepción de una identidad laical pasiva, en la que las mujeres y los descartados de la sociedad son particularmente invisibilizados, promoviendo el constante estado de misión al cual convoca el papa Francisco en la Exhortación *Evangelii Gaudium* (Bacher Martínez, 2015, p. 585).

Como hoja de ruta para el trabajo durante la segunda sesión del Sínodo de la sinodalidad, el papa Francisco habló de “desmasculinizar la Iglesia”. Cabe preguntarse que implicaría dicha afirmación o anhelo. En primer lugar se encuentra en relación a la constatación de la necesidad de que “Abrirse a la presencia femenina en la Iglesia y *desmasculinizarla* son movimientos interdependientes. Tanto es así que, en la reflexión del Papa, la necesidad de abandonar el enfoque masculino surge del camino del *Sínodo sobre la sinodalidad* que en su Instrumentum laboris desea ‘un mayor reconocimiento y promoción de la dignidad bautismal de las mujeres’” (Colagrande, 2024).

De allí se desprende, entre otras, la necesidad de continuar profundizando sobre el ministerio diaconal, particularmente el femenino (Zagano, 2018; Noceti, 2017; Martínez Cano et al., 2019; Lohfink, 1980). La teóloga colombiana Isabel Corpas de Posada que ha trabajado sobre una teología de los ministerios, y particularmente sobre la exclusión de las mujeres del sacramento del orden, entiende esta situación en la Iglesia como una rotunda situación de inequidad como consecuencia de una estructura clericalizada de la Iglesia, que viene desde el primer milenio de su historia y que se basa en una *sacerdotalización* de sus dirigentes a partir de la reforma gregoriana (2024, p. 1). Aunque la teóloga reconoce los significativos pasos dados por el papa Francisco nombrando mujeres en cargos directivos en los organismos vaticanos, hace patente también el hecho de que aún persiste una constante preocupación con no “clericalizar” a las mujeres en la búsqueda de lograr una mayor participación en las toma de decisiones. Esta preocupación termina por buscarles un “espacio propio”, el cual la autora mira con sospechas ya que se trata siempre de “un espacio que prolonga el que tradicionalmente han ocupado, el espacio doméstico, distinto y separado del espacio que los hombres ocupan, espacio de poder y, en la Iglesia, de poder sagrado recibido en el sacramento del orden. Un espacio que a las mujeres no les está permitido transgredir” (2024, p. 1). Por otro lado, este temor a *clericalizar* es parcial, ya que solo aparece cuando se trata de buscar modos de participación de las mujeres en las instancias de poder, pero no parece preocupar cuando de los hombres se trata. Pues con la mencionada *sacerdotalización* de la Iglesia se llegó a la consiguiente “clericalización de los ministerios”, causa por la que “las mujeres fueron excluidas de las funciones de liderazgo y servicio que habían ejercido en las comunidades neotestamentarias” (2024, p. 2).

Si bien la postura teológica en cuanto a los ministerios de la teóloga en cuestión no es necesariamente compartida por todas las teólogas mujeres, sí lo es su preocupación por la necesidad de buscar modos efectivos de concreción de la participación femenina en la Iglesia de modo equitativo, “para que la sinodalidad sea más que una palabra novedosa en la Iglesia” (2024, p. 2). Es significativa la invitación del papa Francisco a dos teólogas mujeres a compartir en una reunión del consejo de cardenales que asesora al pontífice, sobre el “principio mariano y petrino” de Von Balthasar. Luego de que las teólogas se expresaran sobre la necesidad de “desmasculinización” de la Iglesia y de los límites del pensamiento de von Balthasar, el papa escribió:

Nos dimos cuenta, especialmente durante la preparación y celebración del Sínodo, que no habíamos escuchado suficientemente las voces de las mujeres en la Iglesia y que la Iglesia tenía mucho que aprender de ellas. Es necesario escucharnos recíprocamente para desmasculinizar la Iglesia. [...] Se necesita paciencia, respeto recíproco, escucha y apertura para aprender los unos de los otros para avanzar como un único pueblo de Dios, rico en diferencias pero que camina unido. (Francisco, 2024; Corpas de Posada, 2024, p. 2)

Este cambio de un paradigma regido por el clericalismo a uno más sinodal y participativo, implica deconstruir imaginarios sobre los modelos de relación entre hombres y mujeres que no condicen con la reforma en marcha. Para ello la presencia y la participación de las mujeres desde los diversos espacios, en cada comunidad, en cada Iglesia local, desde las más recónditas periferias, se convierte en uno de los aspectos clave de los que depende la reforma. Quizás aunque una conciencia real comienza a darse al respecto, la institución como tal no parece hasta hoy tomar conciencia de los pasos necesarios a dar. Cuando el papa Francisco insiste en desarrollar una mejor comprensión de la “dimensión femenina de la Iglesia”, debería dar cuenta de que no es una reflexión que deba quedar en el grupo de cardenales que lo asesora, o en una comisión designada especialmente para ello. Lo importante es que esa reflexión, en diálogo con ellos, parta, sin embargo, de las propias mujeres, y en todas las instancias de la vida eclesial, si queremos hacerlo *sinodalmente*. Atinadamente, el mismo papa Francisco expuso, que debe haber más mujeres en la Comisión Teológica Internacional (Cernuzio, 2023). Asimismo, debe haber también una verdadera disposición a escucharlas, a formarlas y que sean ellas formadoras, en los seminarios, en las parroquias, y en cada espacio de vida eclesial.

Durante unas Jornadas de Teología del Instituto Teológico de Murcia, celebrado bajo la premisa: “La mujer en la teología”, Cristina Inogés Sanz afirma: “en este momento, el futuro de la Iglesia está ligado, guste o no, al lugar que la mujer ocupe en

la misma”. En esta nueva conciencia, comenta la teóloga española, es importante que procuremos “conseguir entre todos, no como ley de obligado cumplimiento, sino como normalidad asumida desde nuestro bautismo, que la mujer en la Iglesia sea vista, tratada y respetada en paridad con el hombre, será la prueba de fuego en que vamos madurando en la fe, en la manera de asumir el mensaje de Cristo”. Siendo esta teóloga miembro de la Comisión Metodológica del Sínodo de la Sinodalidad, entiende, sin embargo, que aunque se están produciendo ciertos cambios en la Iglesia, “ya que hoy entran mujeres en los consejos episcopales, otras se encuentran en puestos institucionales hasta ahora reservados a los sacerdotes. Son cambios sonados, pero son pocos, lentos y sin proyección”. En esta misma alocución, la teóloga si bien reconoce el esfuerzo del papa Francisco, hace al mismo tiempo una importante afirmación al hablar sobre el reciente intento de visibilización de las mujeres en cargos relevantes: “esto, aunque a simple vista no lo parezca, es una interpretación de las Escrituras en clave totalmente evangélica. Porque Francisco, que no ha descubierto la pólvora con este comportamiento, se limita a actuar con la normalidad de Jesús en el evangelio, sí está revolucionando esa estructura tradicional (en el peor sentido) acostumbrada a que la única presencia de mujeres por algunas zonas vaticanas era para limpiar”. Para ello se hace necesario, por parte de todos los que nos llamamos cristianos, “una labor de concienciación y formación que permita descubrir la teología bautismal de forma profunda”. Según la autora nosotras mismas tenemos el derecho y la obligación de darnos ese lugar si la Iglesia oficial no nos lo da, y sostiene: “hay que hablar al pueblo de Dios”(Inogéz Sanz, 2022).

Si bien en el pontificado de Francisco se han cuestionado en numerosas ocasiones los estereotipos de género machistas tanto en las relaciones Familiares como eclesiales, es importante reconocer que más allá de los discursos sobre reforzar la participación y contribución femenina, es necesario tomar conciencia de que en las prácticas eclesiales aún nos encontramos lejos de la igualdad. Es aquí donde las teólogas mujeres merecen especial participación, al igual que cada mujer en la Iglesia, en la diversidad de sus vocaciones, desenmascarando “lenguajes idealizadores que perpetúan las desigualdades y para construir una Iglesia que sea verdaderamente pueblo de todos y todas” (Colagrande, 2024).

Nuevas formas de entender los roles en la Iglesia: comprender la Iglesia como sujeto orgánico

¿Qué sucede en la Iglesia cuando constata las divergencias manifiestas en las sociedades en cuanto a sus vivencias de la fe, de sus creencias y de sus efectivas formas de

vivirlas? Ante la tentación de culpar a la secularización y continuar reflexionando en un círculo cerrado de jerarquía “masculinizada” (Colagrande, 2024), se abren nuevos caminos, que ya estaban dados por los documentos conciliares del Vaticano II. Pero ahora es como si se hubieran vuelto a abrir sus páginas, y las volvemos a escuchar en un contexto diferente, que ha madurado numerosas “rebeldías” y cambios. En este sentido darle oídos a las investigaciones que desde la sociología de la religión nos brindan un aporte tan rico como desafiante, acaso productor de muchos temores dentro de algunos sectores de la organización eclesial, es una enorme oportunidad de crecimiento comunitario a nivel universal como local. Los discursos ya han comenzado a “rodar”. Acabamos de finalizar el *Sínodo sobre la sinodalidad* buscando dar cuenta y comprender mejor qué queremos cuando nos proponemos una Iglesia constitutivamente sinodal.

El conocer mejor a los interlocutores del mensaje católico (Rosolino, 2023, p. 109), reconociendo la nueva autonomía manifiesta en los creyentes de diversas maneras, podrían ser vistas como grandes ventajas a la hora de pensar y poner en marcha los cambios en la predisposición de los fieles en su totalidad para formar parte de una comunidad más participativa, comprometida, responsable y consciente de su santidad ciertamente personal, pero fundamentalmente como pueblo, en comunión. Estas nuevas realidades que describen las investigaciones nos presentan una gran esperanza, porque solo en un suelo bien preparado es posible sembrar. Y en este sentido, esta notable autonomía de los creyentes de la cultura actual (Rosolino, 2023, p. 114), podrá ser el principio sobre el cual los cambios en la vida práctica de las comunidades a los que aspira la reflexión sobre una Iglesia sinodal comiencen a darse de manera efectiva.

Al mismo tiempo, la categoría de pueblo de Dios por la que optó el concilio Vaticano II para referirse y definir la Iglesia, nos ofrece una oportunidad para descubrir el bautismo y la dignidad que otorga a los fieles como “*criterio vinculante y estructurante* para la reconfiguración de la identidad de todos los sujetos eclesiales –*christifideles*– y los modos relacionales entre ellos” (Luciani, 2024, p. 41). El teólogo venezolano Rafael Luciani va a afirmar:

Con ello, se estaba apuntando a la emergencia de una hermenéutica que partía de concebir a la Iglesia como un *conjunto orgánico*, es decir, que, esa totalidad que es el Pueblo de Dios, carecería de sentido y no existiría sin la interacción necesaria y recíproca de cada fiel respecto de los otros para el funcionamiento del *conjunto*. En la interacción permanente de todos los *Christifideles* se va generando un tejido relacional que los va *vinculando* entre sí y *completando* de modo orgánico. De este modo se van constituyendo en un único pueblo de Dios, incluido ahí el colegio

episcopal y el sucesor de Pedro. Todos en igualdad de derechos y deberes. (Luciani, 2024, p. 42)

Por lo tanto, a partir de esta concepción del pueblo de Dios, se está afirmando al mismo tiempo: la igualdad que otorga la dignidad del bautismo, tanto como una desigualdad funcional de los fieles, en razón de su funcionamiento como conjunto orgánico. Lo primero es la dignidad que brota de la perspectiva espiritual que viene del Bautismo, y en segundo lugar la diversificación que se da por las funciones propias de cada fiel (Luciani, 2024, p. 46). En esta concepción es importante destacar la necesidad de cada miembro del pueblo de Dios no puede ser ni actuar sin el otro. Se trata del mismo concepto de santidad: ya que somos santos en función de la participación de la santidad del único santo, como pueblo santo. No se trata de una unidad inclusiva y representativa de fieles a modo de “homogeneización o pacificación que anule las diferencias y las tensiones entre los fieles”. Conforman una unidad orgánica aunque diferenciada, que se funda en que “la diversidad de funciones existe en relación a la unidad de la misión” (Luciani, 2024, p. 51).

Segunda propuesta: conversión profunda

Creencias, prácticas y pertenencias

El papa Francisco exhorta en *Evangelii Gaudium* –documento programático de su pontificado– a una *conversión eclesial*, aludiendo a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo (EG 26b). Allí “el tema de la conversión eclesial lleva al de la *reformatio* de la Iglesia como exigencia de ‘conformarse’ a la forma Christi en una dinámica de discernimiento y purificación de lo que la ‘deforma’” (Borras, 2022, p. 804). Como expone Alphonse Borras, ha habido desde el comienzo del pontificado de Francisco una variación en el uso de los términos “reforma” y “conversión” en relación a la Iglesia.

Con su creciente frecuencia, la palabra «conversión» ha adquirido una extensión de significado en los documentos romanos, relegando (¿una vez más?) al olvido católico el término «reforma» que parecía tener el viento en popa al comienzo del presente pontificado. Adquiere en esta etapa un significado más amplio que el inducido por la Escritura, a saber, el retorno al camino correcto (A. T.) o el cambio total de pensamiento y acción (N. T.), ambos referidos a una renovación completa del «yo individual». En el lenguaje del papa Francisco, la palabra va sin embargo más allá de lo estrictamente personal para incluir una dimensión colectiva e incluso institucional que se refiere al «nosotros» de todo el santo pueblo de Dios y

de todos los fieles. A estas alturas, se convierte entonces en sinónimo de reforma. (2022, p. 806)

Estableciendo el paso de lo individual a lo colectivo y relacionando la “conversión personal”, con la “conversión pastoral” y la “conversión institucional”. “La conversión sinodal es un proceso colectivo en el que cada uno está ciertamente involucrado personalmente, pero *no sin* los demás” (2022, p. 807). Aunque el autor se decanta por el término de “reforma”, ya que no hace necesario el tener que aclarar lo colectivo, yo opto por el de “conversión”, por ser el preferido por el papa Francisco y las subsiguientes elaboraciones en torno a la sinodalidad.

Ahora surge la pregunta: ¿Qué conversiones nos reclama la cultura secular actual al modo de ser Iglesia que estamos viviendo? ¿Cómo podemos, como Iglesia, sentirnos interpelados desde las personas *sin filiación religiosa*?

Las numerosas y variadas investigaciones que se han dado en torno a la religión en América Latina y especialmente en Argentina (Rosolino, 2023, p.108), demuestran que aunque no todos los que se encuentran distanciados de la Iglesia como institución hoy, han sido necesariamente parte de ella con anterioridad, el hecho de que hoy la vivencia religiosa de un número creciente en la sociedad argentina y de la región, no se encuentre atraído por la misma, si debe llamarnos la atención. Especialmente en cuanto a la pregunta por la adecuación de nuestra misión como cristianos en el mundo actual. El hecho de que las personas que se declaraban “sin religión” en el censo de 1960 era de un 1,6%, haya pasado a ser de un 18,9 % en 2019, debe ser una señal de alerta, siendo el segmento de la sociedad que más ha crecido en las últimas décadas (Esquivel et al., 2020). ¿Cuáles son las causas que han llevado a ese grupo a crecer un 17% en tan solo 60 años?

Las transformaciones en las creencias

Los estudios realizados muestran que se trata de un segmento de la población “que integra distanciamiento de las instituciones religiosas sin pérdida de religiosidad –creyentes sin religión institucional– con situaciones de increencia religiosa –agnósticos y ateos–” (Esquivel et al., 2020, p. 3). También es cierto, que dentro del grupo de las personas sin afiliación religiosa, no todos, ni la mayoría se encuentran en una situación de haberse alejado de la Iglesia, sino más bien, como consecuencia de haber sido criados en ambientes no religiosos o neutros. Este grupo social, demuestra un “desapego y ajenidad respecto de cualquier tipo de encuadramiento institucional”, pero no necesariamente una irreligiosidad. Y dentro del mismo tenemos tanto “de-

safiliados religiosos” como “quienes no reconocen un marco de referencia religioso en su pasado, conjunto que en la Argentina actual alcanza al 40% de esta población” (Esquivel et al., 2020, pp. 4-5).

Es interesante notar lo que relevaron las encuestas en cuanto a que “ un número considerable de quienes no adscriben a una religión se consideran creyentes en Dios” (“El 48, 3% sostiene una creencia en Dios”) (Esquivel et al., 2020, p. 10). Para nuestro análisis llama la atención que dentro de este marco poblacional (y entre no pocos considerados católicos también sucede), no frecuentan el culto, o lo hacen solo en ocasiones especiales, como casamientos o bautismos. Sin embargo, esto no significa una inexistencia de otro tipo de prácticas ligadas a lo sagrado, por lo general en torno al ámbito más intimista, como rezar u orar y hablar con los seres queridos ya fallecidos (Esquivel et al., 2020, p. 12). Otro dato relevante para la reflexión es el hecho de que son los jóvenes “quienes en mayores proporciones expresan la no identificación con alguna religión en particular”, siendo una constatación de que esta parte de la población “exhibe un crecimiento exponencial que pareciera proyectarse de modo exponencial” (Esquivel et al., 2020, p. 21).

Es verdad que este no es un grupo homogéneo, ni son los únicos a los que una conversión eclesial debe observar, sin embargo, nos habla de una situación humana vital, que más allá de sus causas, las cuales han de ser variadas y múltiples, merecen nuestro compromiso por buscar los mejores modos en que como seguidores de cristo podremos dar respuestas al hombre actual.

La sinodalidad como respuesta

En el *Documento Final del Sínodo para la Sinodalidad* encontramos una propuesta eclesial que se basa en buscar un regreso a las fuentes, en pos de un encuentro con el Resucitado de manera renovada. El Sínodo de la Sinodalidad define la “sinodalidad” como un principio constitutivo de la Iglesia que se centra en el camino conjunto de todos sus miembros, en la búsqueda de la voluntad de Dios. El corazón de la sinodalidad será su mutua dependencia (n. 13). Ciertos aspectos clave destacan en su definición. Se trata de un camino compartido que implica que todos los fieles caminen juntos, compartiendo sus experiencias, escuchándose mutuamente y discerniendo en comunidad. Para que este caminar sea fecundo será necesaria la participación activa de todos los miembros de la Iglesia, con plena conciencia de la dignidad de cada persona y su papel en la vida eclesial (Peña, 2019). En ella se enfatiza la importancia de una escucha activa no solo entre jerarquía y laicos, sino también entre diferentes gru-

pos, culturas y generaciones para construir una Iglesia más inclusiva y representativa. A partir de allí, deberá proponerse un discernimiento comunitario, que promueva un proceso donde se busque entender lo que el Espíritu Santo quiere para la Iglesia en un momento dado a través de la escucha de *todos* sus miembros como de los signos de los tiempos. Todo este camino tiene como propósito la misión compartida: la sinodalidad se vincula a la misión evangelizadora de la Iglesia, llevando a los miembros a actuar en unidad y cohesión para responder a los desafíos contemporáneos. A través de estos elementos, el Sínodo busca revitalizar la vida de la Iglesia y fortalecer su capacidad de ser un espacio de encuentro, esperanza y testimonio en el mundo como respuesta a la falta de credibilidad acaecida en las últimas décadas.

Uno de los conceptos clave en este proceso de caminar sinodal que ha quedado plasmado en el Documento Final, es el de la conversión, partiendo del reconocimiento del pecado dentro de la Iglesia y del hecho de que no somos dueños de la gracia, sino sus testigos (XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, n. 6). Ya desde los inicios de la comunidad cristiana, los seguidores de Cristo eran llamados “los del camino”. Una plena conciencia de que somos un pueblo caminante se encuentra presente en la Iglesia desde sus comienzos y en ese sentido hablar de una Iglesia sinodal constitutivamente, es volver a las fuentes. Y esta vuelta que comenzó ya en el Concilio Vaticano II, encuentra hoy la voluntad de hacerse una propuesta concreta de lo que la Iglesia debe ser. El hecho de que durante el sínodo se haya puesto en marcha ya el “método sinodal” de escucha, discernimiento y toma de decisiones en comunidad, será clave para activar este modo de entender y proceder eclesial, “como misioneros de la sinodalidad dentro de las comunidades de las que procedemos” (n. 9). Para ello será fundamental “una renovación de los órganos de participación” tanto como “cuidar la formación de todos, en el Pueblo de Dios, en la sinodalidad misionera” (n. 11).

A partir de esta valoración, se comprende la importancia de la misión evangelizadora en el mundo actual en donde está inserta la Iglesia, atravesando esta era digital de la humanidad. Aquella nueva autonomía en la vivencia de las creencias que mencionamos con anterioridad, puede encontrar en los nuevos “influencers católicos” y tantos otros evangelizadores en las redes, un contacto novedoso con el mensaje cristiano por fuera de los límites eclesiales a los cuales no frecuentan ni conocen, y en medios en los que la Iglesia como Institución no ejerce autoridad. Sin embargo, los fieles, tanto religiosos, sacerdotes, como laicos y laicas, logran llegar a tantos alejados o en las periferias, otorgando no solo una valiosa y desjerarquizada formación en la fe, sino también una aún no dimensionada visión de la Iglesia. En la red no hay jerarquías y “poder y autoridad fluyen del centro a la periferia” (Spadaro, 2014, p. 86).

Aunque esta no es la lógica que rige a la Iglesia católica ni su magisterio, no deberíamos menospreciar el potencial que estos medios representan en cuanto a una llegada a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, una instancia de formación y protagonismo laical (en donde laicos formados teológicamente brindan formación a otros), y como primer contacto con el anuncio evangélico. Al mismo tiempo es necesario no perder de vista la aclaración de Spadaro: “es necesario comprender la gramática de la red y la articulación de la autoridad en un contexto fundamentalmente horizontal, compartido, descentrado, que llama a cada uno a asumir la propia responsabilidad y el propio deber en la tarea del conocer” (2014, p. 89). Y para esto, el valor del testimonio es esencial en el sentido de una evangelización que no solo comparta contenidos de fe, sino que exprese y sea realmente testimonio de vida, que una a los oyentes a una verdadera experiencia y los oriente hacia una vida comunitaria. Es decir, testimonios de santidad. El propio Spadaro lo citará como “santos electrónicos” (2014, p. 89).

La importancia reconocida al Bautismo como la más alta dignidad del cristiano es la afirmación que para el Sínodo hace de fundamento a la Iglesia y a la propia sinodalidad. Es lo que hermana a todo el pueblo de Dios sin distinciones. “La sinodalidad es un camino de renovación espiritual y de reforma estructural para hacer a la Iglesia más participativa y misionera, es decir, para hacerla más capaz de caminar con cada hombre y mujer irradiando la luz de Cristo” (*Documento Final del Sínodo para la Sinodalidad*, n. 28). Recobrar la *santidad* de la gente corriente, y por tanto de *todos* los fieles en sus circunstancias ordinarias, y reivindicar la gracia de Dios que actúa en cada bautizado, es fundamento y capacidad para concretar los discursos en hechos. Una mayor conciencia de la dignidad bautismal, de la vocación a la santidad de todos los fieles, y su posibilidad real de llevarla a cabo en la vida diaria, solventada en una formación acorde, serán pasos seguros en el camino de una transformación eclesial efectiva.

Algunas conclusiones: Creer en la Iglesia católica. Las creencias religiosas, sus transformaciones y las repercusiones en la comprensión eclesial

Dado el panorama descrito en los estudios sociológicos sobre las creencias, la constatación de un creciente número de personas que se desafilian de la religión a pesar de continuar viviendo bajo sus creencias y valores, nos habla de un rechazo, sino personal, al menos cultural, no solo a la forma institucional de la Iglesia sino también a la conciencia de que es necesario entrar en relación comunitaria en ella para la sal-

vación. Si esto es así, deberíamos preguntarnos: ¿Qué Iglesia está viendo la sociedad? y más importante: ¿Qué Iglesia estamos viviendo?

La pregunta por la credibilidad eclesial busca plantear qué Iglesia estamos presentando al mundo, y qué salvación pretendemos acercar a él. Creemos en la Iglesia católica como comunidad de seguidores de Cristo, comunidad salvífica, que persigue el reino de Dios y su justicia, que busca ser reflejo del amor divino en el mundo. La pregunta por la Iglesia y su identidad no es vana entonces, porque se halla fuertemente asociada a su capacidad para transformar el mundo y llevar el mensaje de salvación que Cristo le encomendó. Entre numerosos posibles caminos o pistas de reflexión optamos por dos que creemos fundamentales, aunque con mucho camino aún por recorrer, para el propósito de renovación y conversión eclesial. El protagonismo del laicado y su conciencia de santidad, aunque son temas ya tratados en la teoría, no se perciben en las prácticas eclesiales ni en la autocomprensión que los fieles tienen de sí mismos (Bosch, 2018; Pellitero, 2004; Vargas, 2016; Azcuy, 2005; Delgado Galindo, 2016). Si la Iglesia no es relevante en las sociedades secularizadas de hoy es porque la presentación y las vivencias que se desprenden de ella, no son eficaces a la hora de responder a las necesidades de los hombres y mujeres del siglo XXI, o al menos lo va siendo cada vez menos si nos guiamos por las encuestas y estudios recientes en nuestro contexto. La participación y la pertenencia necesarias para que se de una verdadera comunión, y de allí su posibilidad de una vida sinodal, no alcanzan hoy su expresión fecunda.

Como sostiene O. C. Velez Caro: “sin una toma de conciencia de lo que todavía falta para que el laicado se sienta Iglesia y sea tratado como tal, un proyecto de sinodalidad no será posible” (Vélez Caro, 2022, p. 52). Ya en tiempos anteriores al concilio Yves Congar afirmaba certeramente: “el plan total de Dios no se agota en el principio jerárquico, sino que supone el complemento y la reciprocidad de un régimen comunitario, dependiendo de ambos la plenitud final” (Congar, 1965, p. 344). “Este nuevo talante eclesial se caracteriza por una nueva fraternidad: se trata de una eclesialidad adulta, sin menores ni miembros de segunda clase, en comunión y participación, más en circularidad y horizontalidad fraterna que en verticalidad piramidal” (Casaldáliga et al., 1992, p. 240). Nos encontramos ante el desafío de una verdadera inclusión en la Iglesia de tantas voces que hasta hace poco eran ignoradas. Y aquí es importante diferenciar *inclusión* de *integración* como explica Martínez-Gayol, si bien en la *integración* encontramos un movimiento de acogida del otro, se pretende más bien una adaptación del mismo a lo ya establecido. En cambio, al *incluir*, la presencia del otro provoca cambios en la comunidad, nos interpela y por tanto exige en quien

acoge una actitud más activa y comprometida, que dé lugar a la transformación, tanto en el que incluye como en el incluido. Aquí los procesos de inclusión de las mujeres en la Iglesia, podrían funcionar como experiencia de inclusividad con capacidad de “enriquecer y vitalizar el camino sinodal. Es decir, en la aportación de las mujeres al ideal inclusivo de la Iglesia” (2023, p. 59):

La inclusión supone una acogida que respeta la autonomía de lo incluido, que no lo diluye, ni le reserva un espacio ‘especial’ dentro, sino que le permite ‘fecundar’ la realidad donde es incluido [...]. Incluir es dejarse afectar, transformar, sin por ello desaparecer o perder las notas esenciales, pero dejando emerger lo ‘nuevo’ a partir de la diversidad de lo incluido. (Martínez-Gayol Fernández, 2023, p. 52)

Hoy hace falta promover en la vida de las iglesias una conciencia más plena de lo que significa ser santo para todos y cada uno, lo que se encuentra en estrecha conexión con la participación en la vida y misión eclesial de todo el pueblo de Dios. Por ello hace falta más que una renovación, una conversión, inspirada en una nueva forma de entendernos y percibirnos todos como Iglesia. En una profundizada conciencia de nuestra identidad y misión, junto a la transformación que ello conlleva en las diversas realidades eclesiales, escuchar con nuevos oídos la Palabra de Dios para este tiempo.

Bibliografía

- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Segunda sesión (2024, 2-27 de octubre). *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión Documento final*.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Documento de Aparecida*.
- Arabome, A. (2012). Género y eclesiología: autoridades, estructuras, ministerio, *Concilium*, 347, 133-143.
- Avenatti de Palumbo, C., Rollán, S. & Toutin, A. (2008). Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre los lenguajes sobre Dios para el siglo XXI, *Teología*, 96.
- Bacher Martínez, C. (2015). Identidad laical, lenguaje y misión. En V. R. Azcuy, J. C. Caamaño & C. M. Galli, *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía* (pp. 583-601). Ágape.
- Bacher Martínez, C. (2015). Emergencia de sujetos, discursos e imaginarios eclesiales. En M. Trejo & R. Hermano, *La reforma en la Iglesia en tiempos de discernimiento* (pp. 91-105). Fundación Amerindia.
- Borras, A. (2022). ¿Qué caminos nos abre ‘Episcopalis communio’ de cara a una reforma sinodal de la Iglesia católica? *Estudios Eclesiásticos*, 97(381-382), 801-839.
- Bosch, V. (2018). La vocación cristiana laical: renovar el mundo con Cristo. *Scripta Theologica*, 50(2), 407-432.
- Bueno de la Fuente, E. (2018). *Eclesiología del papa Francisco. Una Iglesia bautismal y sinodal*. Fonte.
- Casaldáliga, P. & Vigil, J. M. (1992). *Espiritualidad de la Liberación*. Envío.
- Cernuzio, S. (2023). *Francisco: La Iglesia es mujer, hay que ‘desmasculinizarla’*. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2023-11/papa-audiencia-comision-teologica-internacional.html>
- Colagrande, F. (2024). Desmasculinización, el Magisterio a prueba, *L'Osservatore Romano*, 2, marzo. <https://www.osservatoreromano.va/es/news/2024-03/dcm-003/desmasculinizacion-el-magisterio-a-prueba.html>
- Congar, Y. (1965). *Jalones para una teología del laicado*. Estela.
- Corpas de Posada, I. (2024). ¿Desmasculinizar la Iglesia? Un aporte a la teología de los ministerios eclesiales. *Observatorio Latinoamericano de la Sinodalidad. Reflexiones*, marzo, 1-2.

- https://observatoriosinodalidad.org/wp-content/uploads/2024/07/Isabel-Corpas_Desmasculinizar-la-Iglesia.pdf
- Costadoat, J. (2021). Sinodalidad, pero en un cristianismo no sacerdotal. *Revista CLAR*, 4, 125-132. <https://comuni.clar.org/public/magazine/revista-clar-no-1-2022.pdf>
- Costadoat, J. (2022). ¿Son un obstáculo para la sinodalidad los sacerdotes? *Mensaje, sept.*, 34-38.
- Delgado Galindo, M. (2016). La misión evangelizadora de los fieles laicos en el magisterio del papa Francisco. *Revista Teología*, 121 (LIII), 111-126.
- Ellacuria, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Sal Terrae.
- Esquivel, J. C., Funes, M. E. & Prieto, S. (2020). Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la Argentina, *Sociedad y Religión*, 55(XXX), 1-24.
- Fitz Herbert, A. (2024). *Lejos de los estereotipos: algunos datos llamativos sobre los sin religión en Argentina*. Informe 6. CECAP.
- Francisco, Papa (2018). *Exhortación Apostólica Gaudete et Exultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco, Papa (2024). *El Papa: No hemos escuchado lo suficiente las voces de las mujeres en la Iglesia*. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2024-02/papa-francisco-prefecio-libro-desmasculinizar-la-iglesia-2024.html>
- Gera, L. (2006). Reflexión sobre clero y laicado. En V. R. Azcuy, C. M. Galli & M. Gonzalez, M. (Comps.) (2006), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* (pp. 95-102). Ágape.
- Gera, L. (1998). *Conferencia de 1998 sobre Iglesia y Sociedad en vísperas del tercer milenio, con motivo de la I Jornada de Pastoral Social (29 y 30 de mayo de 1998) que tuvo como lema «La Doctrina Social de la Iglesia en vísperas del Tercer Milenio»*. <https://www.youtube.com/watch?v=DCApjSm7cGk>
- Gilbert, P. (2022). Michel De Certeau y la teología. *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.es/2022/07/01/michel-de-certeau-y-la-teologia/>
- Giraud, G. L. & Rosales, A. M. (2018). Descongelamiento apasionado de la pastoral católica. Compartiendo intuiciones. *Anatellei*, 40, 70-79.
- Inogés Sanz, C. (2022, 7 de marzo). Cristina Inogés: “Las mujeres tenemos voz, no tenemos que esperar a que nos concedan permiso para hablar”. *Vida Nueva Digital*. <https://www.vidanuevadigital.com/2022/03/07/cristina-inoges-las-mujeres-tenemos-voz-no-tenemos-que-esperar-a-que-nos-concedan-permiso-para-hablar/>

- Johnson, E. A. (2004). *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Herder.
- Johnson, E. A. (2016). *Rico en misericordia. Teología al servicio del pueblo de Dios*. Sal Terrae.
- Lohfink, G. (1980). Diáconos femeninos en el Nuevo Testamento. *Diakonia*, 11, 385-400. https://tobias-lib.ub.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/104008/LohfinkG_134.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Luciani, R. (2024). La reconfiguración de las identidades y las relaciones de los sujetos eclesiales en una Iglesia Pueblo de Dios. *Revista Teología*, 61(143), 39-75.
- Madrigal, S. (2012). *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. San Pablo.
- Mallimaci, F. (Dir.). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C. & Irrazábal, G. (2019). Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes religiosas en la Argentina. Sociedad y religión en movimiento. *Informe de Investigación*, 25.
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C. & Giménez Béliveau, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión*, 30(55), 1-31.
- Martínez Cano, S. & Soto Varela, C. (2019). *Mujeres y diaconado. Sobre los ministerios en la Iglesia*. Verbo Divino.
- Martínez-Gayol Fernández, N. (2023). El principio 'inclusión' en la sinodalidad. En E. Estévez López & P. Depalma, *Ventanas a la sinodalidad* (pp. 49-84). Verbo Divino.
- Morello, G. (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. EDUCC.
- Noceti, S. (2017). *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*. Sal Terrae.
- Pellitero, R. (2004). La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado. *Scripta Theologica*, 2(36), 471-507.
- Peña, C. (2019). Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia. *Ius Canonicum*, 59(118), 731-765. <https://doi.org/10.15581/016.118.005>
- Peña García, C. (2020). Ministerialidad laical en una Iglesia sinodal. En R. Luciani & M. T. Compte (Coords.), *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco* (pp. 172-183). PPC.
- Polanco, R. (2014). El papa Francisco indica un camino. *Mensaje*, 63(632), 25-29.

- Rosolino, G. (2023). La religión vivida en América Latina. Una interpelación a la teología, la pastoral y la espiritualidad. En Sociedad Argentina de Teología, *La Tierra en herencia (cf. Sal 37). Los desafíos de una ecología integral a la teología* (pp. 107-118). Ágape.
- Schickendantz, C. (2017). Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco. *Medellín*, 43(168), 293-312.
- Schickendantz, C. (2013, 9 de abril). *Reformas en la Iglesia. Una mirada desde una universidad de inspiración cristiana* [Discurso apertura de ciclo académico]. Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Schickendantz, C. (2012). Creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia. Hacia una reforma institucional en el actual contexto cultural. *Congreso Continental de Teología. La Teología de la liberación en prospectiva*, 1, 249-272.
- Sierra, A. M. (2017). Vida sacramental, vida cotidiana y construcción de humanidad. Entre el clericalismo y la madurez del laicado. En H. Rodríguez Osorio (Comp.), *Interpelaciones del papa Francisco a la teología hoy*. PPC.
- Sobrino, J. & Wilfred, F. (Eds.). (2005). ¿Cristianismo en crisis? *Concilium* (311).
- Spadaro, A. (2014). *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Herder.
- Vargas, C. A. (2016). La vocación laical en el contexto actual. *Medellín. Biblia, teología y pastoral para América Latina y el Caribe*, 37(146), 249-265. <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/83>
- Vélez Caro, O. C. (2022). Laicado y sinodalidad. *Perspectiva Teológica* 1(54), 45-65.
- Zagano, P. (2018). *Sábado Santo. Un argumento a favor de la restauración del diaconado femenino en la Iglesia Católica*. Verbo Divino.
- Zollitsch, R. (2011). Futuro de la Iglesia, Iglesia para el futuro. En M. Heimbach-Steins, G. Kruip & S. Wendel (Eds.), *Iglesia 2011: un resurgimiento imprescindible. Argumentos para el Memorando*. Herder.

Capítulo 5

ESPIRITUALIDADES SIN RELIGIÓN: VALOR, CONTRIBUCIÓN Y DESAFÍOS DE LAS NUEVAS BÚSQUEDAS ESPIRITUALES DURANTE LA ERA DIGITAL

Dorocía Rojas-Aróstica

Introducción

¿Qué busca el ser humano cuando se aleja de las religiones que marcaron su historia y de las promesas del progreso moderno? En un mundo profundamente marcado por la digitalización, la diversidad cultural y el sufrimiento compartido por la humanidad y el entorno natural, las nuevas espiritualidades nacen no como una moda pasajera, sino como un grito de búsqueda y sentido ante las insuficiencias de las respuestas heredadas. En particular, en América Latina, el incremento de personas que se identifican como “sin religión”, pero que siguen manteniendo creencias tradicionales, refleja una transformación del ámbito espiritual, donde el sincretismo y las prácticas alternativas responden a una búsqueda renovada de sentido.

Estas nuevas espiritualidades no dependen de dogmas inmutables ni de jerarquías institucionales; en cambio, se orientan hacia la experiencia personal y la autonomía individual, buscando redescubrir lo sagrado sobre todo en la naturaleza y el cosmos. Este enfoque posiciona al ser humano como parte integral del “todo cósmico”, en una síntesis de immanencia y trascendencia. Surge así una primera cuestión: ¿pueden estas espiritualidades ofrecer una comprensión verdaderamente integral de la existencia humana o, por el contrario, corren el riesgo de fragmentarla al enfatizar excesivamente la relación con el cosmos?

Sin pretender un retorno a las formas tradicionales de religiosidad, estas espiritualidades parecen encontrar su fuerza en la capacidad de reinventar lo sagrado, adaptándose a un mundo en constante transformación. Se plantea entonces una segunda interrogante: ¿lograrán, en su adaptación al entorno digital y ante su apertura a la innovación, mantener una visión integral del ser humano? O, como ocurre en la

experiencia digital, ¿existirá el riesgo de una fragmentación que desdibuje las relaciones *cosmoteándrica* entre lo divino, lo humano y lo cósmico, inherentes a la persona humana en cuanto tal?

Este capítulo explorará estas cuestiones, acercándose al valor, los alcances y los posibles límites de las nuevas espiritualidades en su intento de resignificar lo sagrado y su impacto en la experiencia humana actual.

Datos estadísticos de las nuevas dimensiones de lo espiritual

Las transformaciones en las creencias y prácticas espirituales reflejan una evolución constante en la manera en que las personas abordan lo sagrado. La *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas* en Argentina (2019) revela un aumento significativo en el número de individuos que, aunque se consideran no religiosos, siguen manteniendo creencias que conectan con tradiciones cristianas y con una variedad de nuevas prácticas. Los datos revelan una compleja interacción entre la fe cristiana y las creencias de aquellos que se declaran “sin religión” (no religiosos, agnósticos y ateos), borrando las fronteras que solían separar ambos mundos. De hecho, *Jesucristo* es una figura en la que creen 3 de cada 10 personas sin afiliación religiosa, mientras que la creencia en *Dios* es compartida por una proporción similar. Incluso figuras como la *Virgen María*, los *ángeles* y el *Espíritu Santo* encuentran cabida en este sector, con 2 de cada 10 no religiosos manifestando algún tipo de fe en ellas. La *vida después de la muerte* y el *Diablo* también resuenan, con 3 y 2 de cada 10, respectivamente, mostrando que las nociones de bien, mal y esperanza en una vida más allá siguen siendo significativas para una parte considerable de este colectivo (Mallimaci et al., 2019).³

Simultáneamente, el horizonte de creencias de los “no religiosos” también tiene una presencia notable entre los cristianos. La *energía*, un concepto asociado a espiritualidades alternativas, es aceptada por 8 de cada 10 católicos y 5 de cada 10 evangélicos, lo que muestra una búsqueda de trascendencia que va más allá de las enseñanzas de estas Iglesias. La creencia en la *suerte*, vista como una fuerza caprichosa que puede influir en los eventos cotidianos, es compartida por 7 de cada 10 católicos y 3 de cada 10 evangélicos. Incluso fenómenos como los *ovnis* captan la atención de 3 de cada 10

³ Los porcentajes presentados en *La Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas* han sido redondeados a una escala del 1 al 10 y transformados a cantidades de individuos para facilitar la interpretación de los datos.

católicos y 1 de cada 10 evangélicos, mientras que el recurso a *curanderos* es seguido por 3 de cada 10 católicos y 1 de cada 10 evangélicos. La *astrología*, es una creencia sostenida por 4 de cada 10 católicos y 1 de cada 10 evangélicos, lo que evidencia la penetración de lo esotérico dentro de la fe cristiana. Figuras populares como el *Gau-chito Gil* también reflejan esta intersección entre lo religioso y lo espiritual cotidiano, siendo venerado por 3 de cada 10 católicos y 1 de cada 10 evangélicos (Mallimaci et al., 2019).

Este entrecruzamiento de creencias, para nada insignificante, pone de manifiesto la vitalidad y diversidad de las búsquedas espirituales contemporáneas. La frontera entre lo que solía considerarse estrictamente “religioso” y lo que se clasifica como “no religioso” es hoy mucho más permeable y dinámica. Hoy existe un paisaje espiritual en constante transformación, donde lo tradicional y lo nuevo coexisten y se influyen mutuamente. Ejemplos claros de esta realidad se pueden observar en países como Brasil y Chile, donde estudios recientes han revelado cómo las personas, especialmente los jóvenes, han comenzado a transitar entre religiones institucionalizadas y formas de espiritualidad más fluidas y eclécticas.

Marcelo Ayres Camurça, en su artículo *Os ‘Sem Religião’ no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas* (2017), denomina “pos-religioso” a un fenómeno caracterizado por el individualismo, el tránsito religioso, la desinstitucionalización y la pertenencia religiosa múltiple, y que se refleja claramente en los censos de población del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) de 2010. Este fenómeno, presente en Argentina, se observa en jóvenes con una edad promedio de 26 años. Sin embargo, mientras en Argentina los jóvenes sin religión suelen tener mayor nivel educativo y habitar en zonas urbanas, en Brasil este fenómeno se concentra en sectores pobres y periféricos, desafiando la noción de que la pobreza está invariablemente ligada a una religión cristiana. Por su parte, Chile exhibe un patrón propio y revelador. Según la *Encuesta Nacional Bicentenario* de 2021, aunque un 42% de los chilenos todavía se identifica como católico, el país ostenta el mayor porcentaje de personas que se consideran sin religión en América Latina, alcanzando el 37% (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2021). Más aún, en la encuesta de 2023, el 44% de los jóvenes chilenos entre 18 y 34 años se declara sin religión o ateo, aunque la creencia en Dios sigue creciendo, llegando al 77% (Pontificia Universidad Católica de Chile, 2023). Este grupo, definido como “jóvenes religiosos sin religión”, manifiesta indiferencia hacia las instituciones religiosas, pero mantiene un imaginario espiritual ecléctico que refleja un proceso de individuación en sus creencias y prácticas.

Este proceso de individuación en las creencias no solo se expresa en quienes se identifican como “sin religión”, sino también dentro de las propias tradiciones religiosas. En Argentina, por ejemplo, 7 de cada 10 católicos y personas sin religión prefieren una relación personal con lo divino, mientras que entre los evangélicos, 6 de cada 10 optan por la experiencia religiosa en el templo. La asistencia regular a servicios religiosos es baja tanto entre católicos y evangélicos como entre quienes se identifican como sin religión, lo que evidencia un desapego general hacia las formas institucionalizadas de la espiritualidad y los vínculos comunitarios como medios para vivir la propia fe (Mallimaci et al., 2019). Esta tendencia puede entenderse como un “cuentapropismo” espiritual, en el que la búsqueda de lo sagrado se desarrolla fuera de los marcos institucionales y cobra sentido en experiencias individuales y subjetivas.

El auge de esta espiritualidad no institucionalizada ha despertado un creciente interés en el ámbito académico. Los estudios realizados por Juan Cruz Esquivel subrayan que el crecimiento del segmento *sin religión* ha generado un renovado debate en Europa y en Estados Unidos, donde se emplean términos como *non-religion*, *irreligión*, *religious nones* y *unaffiliated* para describir a este grupo. No obstante, Esquivel advierte que agrupar a todos estos individuos bajo una sola categoría puede simplificar enormemente su diversidad. Este colectivo abarca trayectorias muy diversas: algunos provienen de familias creyentes, otros solo interactúan esporádicamente con ambientes religiosos, mientras que otros navegan entre varias tradiciones espirituales. Lejos de constituir un bloque homogéneo, estos “no afiliados religiosamente” tienden a mantener creencias y prácticas espirituales móviles y flexibles, que contrastan claramente con las posiciones más definidas de los ateos o los agnósticos. Por ello, Esquivel sostiene que la desinstitucionalización no basta para capturar la totalidad de su identidad espiritual, ya que no considera las cosmologías religiosas que aún los influyen ni el hecho de que solo ciertas tradiciones religiosas han monopolizado determinados bienes espirituales. En tal caso, propone profundizar en su particular visión de la espiritualidad, caracterizada por la libertad individual para establecer una relación personal con lo sagrado, al margen de la obediencia a instituciones o doctrinas percibidas como rígidas, ofreciendo así una nueva forma de habitar lo trascendente en el mundo moderno (Esquivel, 2021).

La crisis de la divinidad y el progreso: un mundo desencantado

Este cuestionamiento sobre la diversidad y la identidad de los “no afiliados religiosamente” no solo revela las limitaciones de agrupar a este segmento bajo una única

etiqueta, sino que también se inscribe en una discusión más amplia sobre el futuro de la religión en la modernidad. En efecto, el avance del secularismo, impulsado por el progreso científico, la razón crítica y la creciente autonomía individual, ha fortalecido la idea de que la religión perdería relevancia en el mundo moderno. Durante los últimos dos siglos, la premisa del declive religioso ha sido central en la reflexión académica, con figuras como Comte, Feuerbach, Freud y Marx que han concebido la religión como una forma de alienación –intelectual, antropológica, psíquica y socioeconómica– que obstaculiza el progreso. Se asumía que la expansión del conocimiento científico y una racionalidad crítica guiarían a la humanidad hacia un estadio de mayor claridad, dejando atrás las ilusiones religiosas que habían sido predominantes en el pasado. Este proceso secularizador ha ido acompañado de la expectativa de una progresiva desaparición de lo religioso en las sociedades modernas, generando un contexto en el que la desacralización de la vida cotidiana parecía inevitable.

Friedrich Nietzsche, en *La gaya ciencia* (1882), condensó este espíritu con la proclamación de la “muerte de Dios”. Un acto simbólico que señalaba el agotamiento de una concepción particular de lo divino, junto con la pérdida de un punto de referencia trascendental que había guiado el desarrollo de la humanidad. Con el colapso de Dios, lo religioso dejaba de tener un papel central en la vida social y cultural, abriendo un horizonte vacío y desprovisto de las certezas que antes daban sentido a la existencia humana. Con Nietzsche podemos interpretar este fenómeno como el fin de la cristiandad, pero también como una oportunidad para que el ser humano, como “espíritu libre”, explorara nuevas formas de habitar el mundo. Este horizonte incierto ofrecía posibilidades inexploradas para una nueva manera de vivir el sentido en el vacío dejado por la pérdida de las viejas certezas (Nietzsche, 2018). En esta línea, Antonio González, en *La muerte del Dios vivo* (2019), afirma que la muerte de Dios señala el agotamiento de la concepción monoteísta de lo divino, lo que evidencia que la idea “Dios” había cumplido su función civilizadora en el cristianismo occidental. Este agotamiento se hizo más evidente en el siglo XX, especialmente tras los eventos de la Segunda Guerra Mundial, cuando el declive de la práctica religiosa en muchas sociedades occidentales parecía confirmar la muerte de Dios y el fin del monoteísmo como formas dominantes de estructurar la vida espiritual. El genocidio del pueblo judío en Auschwitz, como evento que marcó el punto más bajo de la civilización occidental, reveló tanto la brutalidad inherente en la aplicación de una racionalidad técnica desprovista de valores éticos trascendentes como la crisis final de la fe en el progreso humano (Adorno, 1984). Este horror, que desbordaba cualquier explicación teológica al desafiar las categorías tradicionales de bondad y providencia divina,

expuso las insuficiencias de la racionalidad moderna para contener las catástrofes generadas por su propio avance.

La secularización reflejó la crisis de las instituciones religiosas tradicionales y la pérdida de confianza en las promesas de un futuro más justo y racional. Auschwitz, como símbolo del fracaso de la modernidad, hizo visible la contradicción entre los avances técnicos y científicos y el vacío moral que permitió su instrumentalización al servicio del exterminio. La crisis de la fe en el progreso y la muerte del Dios cristiano avanzaron paralelamente, evidenciando que ni la tradición judeocristiana ni la modernidad racionalista ofrecían soluciones definitivas a los problemas humanos. Esta crisis, en su dimensión religiosa y secular, influyó en las instituciones y también condujo al surgimiento de nuevas formas de espiritualidad que se alejan de las religiones monoteístas y las estructuras religiosas establecidas.

El surgimiento de una nueva religiosidad

El filósofo francés Frédéric Lenoir interpreta el surgimiento de nuevas formas de religiosidad contemporánea a la luz de la crítica romántica, enraizada en la corriente idealista alemana llamada *Naturphilosophie*. El romanticismo, al cuestionar la cosmovisión materialista y mecanicista que había dominado la modernidad occidental, ofrece una alternativa filosófica y teológica que busca restaurar una concepción del mundo que no se limite a la fría cuantificación de la realidad. Dicha corriente reacciona frente al desencantamiento del mundo, término acuñado por Max Weber para describir el efecto deshumanizador del capitalismo y la modernidad, donde la realidad ha sido reducida a estadísticas y cálculos, despojando al ser humano y al cosmos de su riqueza simbólica y espiritual. En contraposición, el romanticismo aboga por un “reencantamiento del mundo”, donde el cosmos ya no es simplemente un objeto de estudio científico, sino un organismo viviente, profundamente conectado con el ser humano y lo divino. Esta propuesta romántica no solo invita a reconectar con el entorno natural, además postula la unidad fundamental entre lo humano, lo cósmico y lo sagrado, sugiriendo que la verdadera realización humana está en experimentar intensamente estas relaciones tanto a nivel individual como en el ámbito social. Esta cosmovisión tiene un profundo eco en las nuevas espiritualidades contemporáneas, que buscan recuperar la dimensión trascendental de la vida, en contraste con la racionalidad desprovista de espíritu que ha caracterizado a gran parte de la modernidad (Lenoir, 2005).

El resurgimiento espiritual de la década de 1970, a pesar de las predicciones sobre el inevitable declive de la religión en la modernidad, representa un claro ejemplo de

cómo este anhelo de reconexión espiritual nunca desapareció del todo. Al contrario, lo que se observa es una proliferación de nuevos movimientos religiosos, incluidas las denominadas sectas, que capturaron el interés de amplios sectores de la sociedad. Este renacimiento espiritual se reflejó en el notable crecimiento del pentecostalismo protestante y la renovación carismática católica, así como en el surgimiento de nuevas comunidades religiosas, la popularización de concentraciones masivas alrededor de figuras como el Papa y la introducción del budismo en Occidente. Igualmente, la expansión del fundamentalismo dentro de las religiones monoteístas, el auge del pensamiento mágico, la astrología y las prácticas adivinatorias contribuyeron a conformar un paisaje religioso que contradice las premisas clásicas sobre el declive de lo religioso en la modernidad. El éxito del movimiento *new age* es quizás el ejemplo más emblemático de esta eferescencia, señalando que, en lugar de desaparecer, la religiosidad ha adoptado nuevas configuraciones, más flexibles y abiertas a la experiencia individual (Lenoir, 2005).

El teólogo español A. Cordovilla describe este cambio como un verdadero cambio de paradigma, indicando que la era marcada por el luto ante la “muerte de Dios” ha dado paso a una etapa caracterizada por una nostalgia y revalorización de la dimensión religiosa. Según Cordovilla, el resurgimiento de la cuestión de Dios en los últimos tres siglos es una señal clara de que la religión, en vez de ser un vestigio arcaico de la premodernidad, sigue desempeñando un papel relevante tanto a nivel personal como social (Cordovilla Pérez, 2012). Estas nuevas configuraciones de religiosidad, denominadas “nueva espiritualidad” o “nuevas espiritualidades”, se caracterizan por un menor rigor doctrinal que los credos históricos, pero conservan una profunda creencia en un cosmos animado por una *Energía* o *Espíritu divino*, que muchas veces se identifica con una presencia inmanente en la naturaleza. Esta transformación en el panorama religioso contemporáneo subraya que la religiosidad sigue siendo un elemento central en la búsqueda de sentido, reconfigurando las relaciones entre lo humano, lo sagrado y lo cósmico (Lenoir, 2005).

Nuevos horizontes espirituales: entre el individualismo y la trascendencia

Es preciso definir qué entendemos por “nueva” espiritualidad. Esta noción de “nueva” implica, sin necesidad de mayor reflexión, un distanciamiento de las religiones tradicionales y, en este caso, de espiritualidad. Lo que emerge es una recomposición radical de lo religioso, manifestada de manera significativa al final de la modernidad. Este proceso, alineado con el espíritu moderno, busca reafirmar la autonomía

del *yo*, el individuo que anhela una experiencia espiritual que lo confirme en su singularidad. Sin embargo, esta transformación revela una paradoja notable: a pesar de su intento de retorno a lo espiritual, estas nuevas formas de religiosidad rechazan tanto la racionalidad fría y mecanicista que ha caracterizado a la modernidad como las estructuras jerárquicas y doctrinas normativas de las religiones tradicionales. En este contexto, resuenan las preguntas de Emile Durkheim sobre si las “religiones individuales” podrían llegar a ser la forma predominante de vida religiosa, hasta el punto de que cada persona construya su propio culto en su fuero interior (Durkheim, 2007). Si este individualismo religioso se consolidara como la característica definitoria de la experiencia espiritual, estaríamos ante una transformación del concepto de religión.

La religión, en su esencia, ha sido siempre una realidad social y comunitaria, que requiere un compromiso con una tradición que trasciende al individuo. Por ello, antes de explorar las características distintivas de estas “nuevas espiritualidades”, es fundamental distinguir entre “religión” y “religiosidad”. La “religiosidad”, en su sentido clásico, ha sido entendida como la experiencia de vinculación con el Misterio divino, que, aunque se experimenta en la interioridad, se reconoce como trascendente y superior a ella. Este vínculo no solo implica una relación personal, sino también una pertenencia comunitaria institucionalizada. De este modo, la religión, en su sentido pleno, ha sido una realidad de doble vinculación: con el Misterio que trasciende al individuo y con la comunidad de fe que lo encarna. En la confluencia de estos dos elementos es donde se puede hablar propiamente de “religión”. No obstante, las nuevas espiritualidades rompen con este modelo. Cada vez más personas afirman la posibilidad de una relación con lo trascendente sin una pertenencia comunitaria o institucional, es decir, una espiritualidad desvinculada de una religión tradicional. Esta es quizás su característica más distintiva. Pero, señalar que estas espiritualidades no constituyen religión en el sentido clásico no implica negar su legitimidad como una búsqueda genuina de sentido. Quienes defienden estas nuevas espiritualidades insisten en trazar una clara distinción entre “religión” y “espiritualidad”, argumentando que es la espiritualidad, y no la religión institucional, la que ofrece un acceso más auténtico y profundo al Misterio. Por eso, para respetar tanto a los creyentes “sin religión” como a los creyentes “con religión”, resulta más adecuado considerar estas manifestaciones no como religión, sino como “camino espirituales” y, por ello, es más apropiado hablar de un resurgimiento de nuevas espiritualidades que de un resurgimiento de lo religioso (Sánchez Oranto & Igbokwe, 2024).

Ahora bien, a lo largo de la historia, espiritualidad y religión han estado profundamente entrelazadas, pues todas las religiones han cultivado algún tipo de espiritua-

lidad como expresión concreta de la fe. Para algunos, ambas pueden ser entendidas como los polos subjetivo y objetivo de la experiencia religiosa: mientras la religión estructura la relación con lo trascendente a través de instituciones, enseñanzas, prácticas y normas éticas comunitarias, la espiritualidad remite a la vivencia interior y personal de esa relación (Sánchez Oranto & Igbokwe, 2024). Por esta razón, no se puede concebir una religión sin espiritualidad, aunque sí puede hablarse de espiritualidad sin religión. Con todo, esta independencia no radica tanto en la naturaleza subjetiva de la espiritualidad sino en la capacidad de trascender los marcos institucionales. Más que una experiencia aislada, la “espiritualidad” es el término que mejor captura los diversos caminos por los que avanza la gracia de Dios, los esfuerzos del ser humano, el dinamismo de la historia y el destino de la creación. En este sentido, es una noción más inclusiva, capaz de englobar todos los senderos que conducen al ser humano hacia su destino final. A diferencia de la religión, la espiritualidad no ha sido monopolizada ni atrapada por doctrinas rígidas o servilismos históricos; se ha mantenido libre, capaz de expresarse a través de distintas visiones de la realidad y empleando múltiples lenguajes:

La espiritualidad es como una “carta de navegación” en el mar de la vida del hombre: la suma de los principios que dirigen su dinamismo hacia “Dios”, dicen algunos; hacia una sociedad más justa o hacia la superación del sufrimiento, dicen otros. Podemos, pues, hablar de la espiritualidad budhista, aunque los budhistas no hablen de Dios; así como de una espiritualidad marxista, aunque los marxistas sean alérgicos al lenguaje religioso. El concepto tan amplio de la palabra “espiritualidad” expresa más bien una forma de vida, de acción, de pensamiento, etc., no ligada a una doctrina, denominación o religión determinadas, aunque sus presupuestos son fácilmente reconocibles (Panikkar, 2015a, p. 23).

Esta amplitud del concepto de espiritualidad, no circunscrita a una religión, ha dado lugar a múltiples formas de vivencia espiritual. Diversos autores han intentado clasificar estas espiritualidades en categorías que reflejan su grado de alejamiento de las religiones monoteístas. La primera categoría incluye la aceptación de una divinidad personal sin adherencia a una religión establecida. El *deísmo moderno* es un ejemplo representativo, ya que concibe a Dios como un creador que, tras establecer el universo, se desvincula de los asuntos humanos. Los deístas reconocen la existencia de lo divino, pero rechazan las estructuras religiosas institucionales, los rituales y los textos sagrados, optando por una espiritualidad individual basada en la reflexión ética. La segunda categoría se caracteriza por una concepción de lo divino como una fuerza impersonal, desvinculada de lo religioso. El *taoísmo filosófico* ilustra esta perspectiva, donde el *tao* se entiende como una fuerza abstracta que guía el orden natural del

universo sin asumir las características de un dios personal. La espiritualidad taoísta se centra en la alineación con el *tao* a través de la simplicidad y el *wu wei* (acción sin esfuerzo), sin involucrar rituales o prácticas religiosas. Finalmente, la tercera categoría representa una postura que rechaza tanto la divinidad como la religión, pero reconoce una dimensión espiritual en la vida. El *ateísmo espiritual* es un claro ejemplo de esta corriente, donde se valora la dimensión espiritual a través de la naturaleza, la creatividad y el asombro ante la existencia, a pesar de negar cualquier entidad sobrenatural. Una referencia contemporánea es el *mindfulness* secular, una técnica derivada del budismo que se ha secularizado en contextos laicos. El *mindfulness*, centrado en la atención plena al momento presente, facilita una conexión profunda con uno mismo y con el entorno, sin necesidad de adherirse a creencias religiosas o divinas (Sánchez Oranto & Igbokwe, 2024).

El *self* y el cosmos vivo: componentes distintivos de las nuevas espiritualidades

Más allá de las clasificaciones dadas, las nuevas espiritualidades han desarrollado una representación en la que el *self* adquiere un rol clave en la relación con lo sagrado y el cosmos. De acuerdo con Alejandro Frigerio, quien sigue los estudios de Houtman, Heelas y Achterberg, el principal postulado de las espiritualidades denominadas “post-cristianas” es la creencia de que en los niveles más profundos del *self* (yo profundo y verdadero) reside una chispa divina, esperando ser despertada para reemplazar al *self* socializado. Conectar con este *self* no es un proceso rápido, sino que requiere un prolongado desarrollo personal. Esta conexión con el *self* divino posibilita una experiencia sagrada que vincula holísticamente al individuo con el cosmos, permitiendo la superación del estado de alienación (Frigerio, 2016). Esta idea también es mencionada en el documento *Jesucristo, portador del agua de la vida* del Consejo Pontificio de la Cultura y del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, aunque desde una postura crítica. Según estas nuevas espiritualidades, las personas nacen con una chispa divina que las une a la totalidad cósmica, por lo que son esencialmente divinas, participando en distintos niveles de conciencia. En este sentido, el ser humano es visto como co-creador de su propia realidad, pero debe emprender un camino espiritual para comprender su lugar en el cosmos. Prácticas como el yoga, el zen, la meditación trascendental o los ejercicios tántricos son percibidas como medios para despertar este *self* y alcanzar una plenitud personal (Consejo Pontificio de la Cultura- & Consejo Pontificio para el Dialogo Interreligioso, 2003).

En estas nuevas espiritualidades, existe una tendencia hacia la revalorización de las religiones ancestrales o precristianas. Estas tradiciones son apreciadas por su autenticidad y relación directa con prácticas espirituales que algunos consideran menos influenciadas por las transformaciones introducidas por el legrado judeocristiano. De aquí deriva el respeto y el retorno a los antiguos ritos agrícolas, los cultos a la fertilidad y las devociones a *Gaia* o “Madre Tierra”. *Gaia* se presenta como una alternativa femenina frente a la tradicional concepción del Dios Padre, ofreciendo una representación divina que encarna lo sagrado en la naturaleza. Esta figura femenina de lo divino, como “Alma del mundo” (principio vital), desafía las nociones patriarcales que históricamente han asociado lo divino con una perspectiva masculina dominante (Lenoir, 2005). Sin embargo, la divinidad en estas espiritualidades no es un ser personal ni trascendente, ni el Creador que sostiene el universo con su providencia. Se trata, a grandes rasgos, de un Dios impersonal, entendido como una fuerza, energía o espíritu inmanente al mundo, formando una unidad cósmica. Cuanto más distante se encuentra el individuo de una tradición religiosa monoteísta, mayor es la inclinación a rechazar la noción de un Dios personal, lo que explica el éxito de algunas espiritualidades orientales, así como el creciente interés en la Cábala judía y los místicos cristianos como Juan de la Cruz o el maestro Eckhart, y los místicos musulmanes como Ibn Arabí, quienes subrayan el carácter incognoscible y profundamente inefable de lo divino (Lenoir, 2005).

En la misma línea de pensamiento, la idea de un “universo vivo” impregna estas nuevas espiritualidades, donde el cosmos deja de ser un mecanismo frío y distante, como lo concebía la visión mecanicista de la modernidad, y se comprende como un organismo dinámico y simbólico, lleno de significado. Todo en el universo está interconectado: astros, planetas y seres vivos participan en una vasta red de relaciones de influencia mutua. En este marco, la importancia de la astrología y los ovnis, evidenciada por su notable aparición en el ranking de la *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas* en Argentina, se vuelve comprensible. La astrología recupera su lugar como un saber que busca desentrañar los vínculos entre los movimientos cósmicos y la vida humana, sugiriendo que los eventos celestes afectan la existencia terrenal de manera causal –aunque sutil–, y simbólica, reflejando arquetipos y significados más profundos que trascienden lo físico (Lenoir, 2005). Análogamente, las creencias en los ovnis y en la existencia de seres extraterrestres también cobran sentido dentro de esta cosmovisión, donde el universo es un espacio habitado por múltiples formas de vida y consciencia. Las visitas de entidades extraterrestres pueden ser interpretadas no solo como encuentros tecnológicos o materiales, sino

como manifestaciones de una sabiduría superior que desafía nuestra comprensión limitada del cosmos. Estos seres, en tanto que parte de esta red cósmica viva, podrían actuar como guías o mediadores de una realidad más amplia, cumpliendo un rol similar al de los antiguos dioses o espíritus en las cosmologías premodernas. Así, la creencia en los extraterrestres se alinea con la idea de que el cosmos no es solo un escenario físico, al contrario, es un tejido espiritual en el que se revela un propósito cósmico más amplio, invitando a la humanidad a redescubrir su lugar y misión en este vasto organismo viviente que es el universo.

La esencia mística del ser humano

Llegados a este punto, tras haber reconocido la existencia de caminos espirituales que tienden a la unión de lo humano con un universo vivo y en constante dinamismo, resulta imprescindible reflexionar sobre la persistencia de la búsqueda de la trascendencia, sentido, armonía y felicidad. Aun cuando las religiones tradicionales han perdido para muchos la capacidad de ofrecer certezas y seguridad, el anhelo de lo sagrado no se ha extinguido. Este impulso hacia lo trascendente, hacia el equilibrio interior y el destino último, no puede ser sofocado por el declive de la tradición judeocristiana. El ser humano, en su esencia, no puede escapar de su inclinación profunda hacia algo que lo trasciende. En este esfuerzo por crear nuevos itinerarios espirituales, no nos encontramos ante una tendencia cultural emergente, sino ante la expresión de una búsqueda constitutiva propia del ser humano en cuanto tal.

El teólogo español Juan José Tamayo sostiene que la espiritualidad no es un “añadido” opcional ni un aspecto marginal de la existencia, sino una dimensión esencial, inherente al ser humano de la misma manera que lo son su corporeidad, sociabilidad, capacidad de praxis, subjetividad, historicidad, racionalidad, eticidad y orientación proyectiva y utópica. La espiritualidad, por tanto, no es un elemento accesorio ni una construcción cultural circunstancial, es una realidad constitutiva e indisoluble de la condición humana (Tamayo, 2024). Pese a ello, esta visión contrasta con una larga tradición teológica que ha interpretado la relación entre lo humano y lo divino desde una lógica de separación, considerando la gracia como un don externo que se impone al ser humano. Al respecto, Karl Rahner, en su tiempo criticó la antropología occidental que durante siglos interpretó la gracia sobrenatural desde una perspectiva “excentricista”, es decir, como un elemento ajeno a la naturaleza humana. Desde esta óptica, la espiritualidad, entendida como respuesta humana a la gracia divina o apertura a ella, ha sido relegada a un plano secundario, percibida como un añadido superfluo a la comprensión de lo humano.

La gracia como añadido externo, hunde sus raíces en la concepción del ser humano como una “naturaleza pura”, autosuficiente y completa en sí misma, sin necesidad de Dios para alcanzar su plenitud. Desde este punto de vista, lo trascendente queda relegado a un ámbito ajeno a la existencia humana, y donde lo divino se percibe como una imposición que limita la autonomía. Esta visión ha fomentado la separación radical entre el ser humano y la creación, estableciendo una jerarquía en la que las otras formas de vida son consideradas inferiores. Sin embargo, Rahner advierte que esta interpretación es reductiva y no responde al sentido profundo de la existencia. Para él, la relación entre el ser humano y la divinidad no es una imposición externa, sino un dinamismo intrínseco a la creación. Si Dios desea comunicarse a sí mismo, quiere compartir su propio ser con la criatura, su amor gratuito no se impone, sino que suscita una respuesta. Así lejos de ser un ser cerrado en sí mismo, el ser humano está constituido para recibir y responde a esta gracia. Su verdadera identidad no se basa en una autosuficiencia absoluta bajo la idea de “naturaleza pura” o “sujeto” autónomo, sino en su apertura a la trascendencia y en su vínculo con el conjunto de la creación. Por ello, la condición humana es una constante aspiración hacia lo sagrado, una búsqueda del encuentro con lo divino en la vida cotidiana (Rahner, 1963).

En un enfoque similar, aunque enmarcado en una teología intercultural abierta al diálogo interreligioso, el teólogo hindú-catalán, Raimon Panikkar apuntará a que el ser humano es un *Homo mysticus*, aunque él no emplee exactamente esta expresión. En otras palabras, el ser humano es, por naturaleza, un ser místico. La mística, en este contexto, se refiere a la “plenitud de la Realidad” o a la “experiencia de la Vida”. Esta Realidad o Vida de la que participa el místico adquiere diversos significados: desde el “sentimiento oceánico” hasta la sensación biológica de vivir, pasando por la experiencia de Dios, de Cristo, del amor o incluso del ser. En el cristianismo, la experiencia de la vida o de la realidad es la experiencia de Dios en cuanto dador de vida y soporte de la realidad, puesto que nuestra vida no vive por sí misma, sino que participa de la vida. La espiritualidad, por su parte, es el camino mediante el cual el ser humano se prepara para esta experiencia plena de la vida. Acentuar la noción de mística significa reconocer que la condición humana no se reduce a su dimensión terrenal y concreta, al contrario, incluye una dimensión trascendental, un sentido divino que la conecta con el misterio profundo de la existencia. La verdadera vocación del ser humano radica en ser un puente entre lo terrenal y lo divino, entre el cosmos y Dios, habitando en el umbral de esta comunión mística que define su atributo más auténtico (Panikkar, 2005).

Desde esta mirada, la existencia humana no puede entenderse de manera aislada, sino como una realidad relacional donde lo humano, lo cósmico y lo divino se entre-

lazan de manera inseparable. Panikkar expresa esta concepción a través de la *intuición cosmoteándrica*, que supera toda dualidad y revela la estructura trinitaria, *perijorética*, presente en todo. Veámoslo:

No hay tres realidades: Dios, el Hombre y el Mundo; pero tampoco hay una, o Dios, u Hombre o Mundo. La realidad es cosmoteándrica. Es nuestra forma de mirar lo que hace que la realidad nos parezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro. Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la realidad, para hacer avanzar la historia para continuar la creación. No se trata de que el Hombre esté trabajando duramente aquí abajo, mientras Dios le supervisa desde las alturas con vistas a recompensarle o castigarle y, que el Mundo permanezca impasible a las elucubraciones de la mente humana. Hay un dinamismo un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budistas dharmak ya, por citar sólo un par de ejemplos. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad (Panikkar, 1998, p. 93).

La intuición cosmoteándrica, en la teología de Panikkar, es una experiencia mística que trasciende el análisis lógico, manifestándose como una visión sintética que unifica el conocimiento con el sujeto cognoscente. Esta experiencia es inefable y surge cuando se revela la interrelación profunda entre el cognoscente, lo conocido y el acto de conocer. El ser humano percibe la realidad en su totalidad, abarcando tres dimensiones: lo trascendente (metafísica), lo consciente (noética) y lo empírica (física). No se trata de una simple división tripartita, sino de una única realidad con tres dimensiones constitutivas: lo divino, lo humano y lo cósmico. Esta modalidad de acceso a la experiencia suprema de la realidad está presente desde antiguo. La tradición filosófica y teológica reconoce que el ser humano accede a la realidad a través de tres dimensiones: lo sensible, lo mental y lo místico, conceptos presentes tanto en la tradición griega *ta aisth tá*, *ta no tá* y *ta mystika* como en la védica *dhbhbhautika*, *dhidaivika* y *dhby tmika* (Panikkar, 1998). San Buenaventura retoma esta estructura y la vincula a tres formas de conocimiento: el “ojo de la carne”, que percibe lo material; “el ojo de la razón”, que accede al conocimiento intelectual; y el “ojo de la contemplación”, que nos introduce en lo trascendente. Todo conocimiento, según él, es una forma de *illuminationis*, donde la luz exterior ilumina los sentidos, la luz interior ilumina la mente, y la luz divina permite la contemplación de lo trascendente (Wilber, 1994).

Según Panikkar, el acceso a la experiencia plena de la realidad se ha visto obstaculizado por el racionalismo moderno, que ha reducido al ser humano a su capacidad de pensar, confinándolo a la categoría de un “bípedo racional” (según la definición

boeciana de la persona como sustancia individual de naturaleza racional). Esta reducción ha atrofiado su dimensión contemplativa, esencial para su realización integral, fragmentando su existencia y separando su vida espiritual y mística de su cotidianidad (Panikkar, 1999). Como consecuencia, la mística, que es constitutiva de la naturaleza humana, ha sido marginada y reservada para unos pocos “iluminados”, mientras el resto de la humanidad se ve condenada a una existencia “descuartizada”, es decir, fragmentada, sin una unidad interna que conecte su ser con su hacer (Panikkar, 2015b).

Esta perspectiva parcial ha llevado, además, a una cultura de la especialización. Al confinar al ser humano a su capacidad racional, se ha promovido la idea de que la religión y la mística son campos separados de la vida ordinaria, especializaciones reservadas a expertos en lo sobrenatural, al igual que otras disciplinas académicas. Así, la mística ha sido relegada al ámbito privado, y la religión ha sido excluida del espacio público, donde se considera que Dios es una hipótesis prescindible. En este marco, la “persona religiosa” ha sido apartada de la esfera política y social, bajo la exigencia de no contaminar el debate público con sus creencias.

Panikkar denuncia esta fragmentación y sus efectos, advirtiendo que tanto la filosofía como la religión se han convertido en disciplinas especializadas, cuando en realidad deberían formar parte constitutiva de la vida humana. La separación entre lo religioso y lo racional es, a su juicio, un error análogo a la idea de que existen “hombres no religiosos”, de la misma manera que sería un absurdo hablar de “hombres no racionales”. Ambos enfoques distorsionan la comprensión integral de lo que significa ser humano. Frente a esta visión reduccionista, Panikkar propone recuperar una noción más amplia de la mística, que no solo abarque la interioridad individual, sino que restituya al ser humano su carácter relacional. No es suficiente concebir al individuo como una entidad aislada; es necesario entenderlo como un entramado de relaciones. Del mismo modo que en la Trinidad las personas divinas se definen por sus relaciones mutuas de donación y recepción, también el ser humano es una red de relaciones. En esta estructura interconectada de lo real, donde todo está en relación con todo, el individuo no desaparece, pero su identidad solo cobra sentido en función de los lazos que lo constituyen. Sin esos hilos que lo unen al todo, el nudo –es decir, la persona– dejaría de existir. Por lo tanto, en su naturaleza más profunda, la persona humana es *transindividual*: su ser está determinado y constituido por su relación con la totalidad de la realidad (Panikkar, 2015b).

Si volvemos nuestra mirada hacia los aportes de las nuevas espiritualidades, es indudable que han redescubierto la apertura del ser humano al cosmos, acentuando

la búsqueda de una experiencia directa con lo divino, entendido como la esencia universal de la realidad, energía o “alma del mundo”. En esta renovada sensibilidad, se ha destacado la profunda interrelación entre el ser humano y el cosmos, subrayando la immanencia de lo divino en la totalidad de la existencia. Las nuevas espiritualidades han traído a primer plano la unidad esencial que conecta todas las formas de vida, rescatando una intuición antigua que a veces la modernidad había dejado de lado. Pero aquí radica la tensión fecunda: aunque estas corrientes de pensamiento recalquen la dimensión cósmica de la realidad –dimensión igualmente fundamental en la intuición cosmoteándrica–, a menudo lo hacen en detrimento de las otras dimensiones de la realidad. La visión cosmoteándrica que Panikkar propone no es simplemente una ampliación de lo cósmico, es una mirada totalizadora que integra sin disociar lo divino, lo humano y lo cósmico en una interrelación íntima e indisoluble. No es suficiente contemplar el cosmos sin considerar la dimensión humana y divina, ni es posible comprender lo divino sin su manifestación en el cosmos y en el ser humano.

El mérito de estas nuevas espiritualidades es indiscutible, pues han logrado reavivar la conciencia de que el ser humano no está aislado en el universo, por el contrario, es parte de una comunidad cósmica. Este redescubrimiento ha traído consigo una ética renovada y una responsabilidad profunda hacia la creación. Las espiritualidades ecológicas, en particular, han sabido unir la intuición cósmica con una conciencia moral que llama al ser humano a cuidar del mundo natural. En este sentido, comparan con Panikkar la convicción de que lo ético, lo afectivo y lo cósmico no pueden ser tratados como dimensiones separadas. Como bien lo expresa el papa Francisco en *Laudato Si'*, en su llamado a cuidar nuestra “Casa Común”, estas espiritualidades han hecho visible una visión holística que aboga por la interconexión de toda la creación. Sin embargo, aún queda el desafío de ir más allá, de no caer en el peligro de reducir la realidad solo a su aspecto cósmico, sino de abrazar la totalidad de lo real, donde lo divino, lo humano y lo cósmico forman un todo indivisible. La verdadera mística no fragmenta, antes bien unifica; no selecciona, sino que abarca.

El impacto de la era digital en la mística y en la espiritualidad

En la era digital, la mística como experiencia plena de la realidad y la espiritualidad como camino para alcanzar esa experiencia adquieren nuevas complejidades. Las nuevas espiritualidades han encontrado en la tecnología un medio para ampliar sus horizontes, permitiendo que la búsqueda espiritual sea más accesible y personalizada.

Las plataformas digitales han eliminado barreras físicas y culturales, facilitando el acceso a tradiciones y prácticas diversas en tiempo real. En este sentido, la tecnología refleja la interconexión cósmica, permitiendo una experiencia espiritual que trasciende de las limitaciones del espacio y tiempo. Esta expansión ha dado lugar a una “nueva cosmología”, donde lo sagrado se manifiesta en lo trascendente y en las redes de relaciones que constituyen el universo.

Por otro lado, esta libertad de exploración también trae consigo desafíos. La fragmentación de la experiencia espiritual es uno de los riesgos más grandes: la espiritualidad puede convertirse en un ejercicio aislado, desconectado de la comunidad viviente y de la tradición que han sostenido la fe a lo largo del tiempo. Lo divino, percibido como una energía inmanente, corre el riesgo de perder su poder transformador, reduciéndose a una experiencia meramente psicologizada, incapaz de generar comunión o impacto social. La crítica de Remedios Zafra a la era digital resuena con claridad aquí: el tecnocapitalismo exagera la desconexión, promoviendo un individualismo competitivo donde el “yo” se erige como el centro. Las redes sociales, con su estructura orientada hacia el éxito y la visibilidad, alimentan una espiritualidad que, en muchos casos, se subordina al número de seguidores o “likes” (Zafra, 2021). Este individualismo es la antítesis de la espiritualidad comunitaria, donde el prójimo y el encuentro con el otro son fundamentales para una experiencia espiritual que se deja impactar por estos procesos culturales, pero que no se desentiende de su tradición.

Esta tendencia a la fragmentación no solo afecta la experiencia espiritual individual, también redefine la estructura misma en la que se desarrolla la vida religiosa. La distinción entre lo analógico y lo digital introduce un cambio de paradigma: mientras que la espiritualidad tradicional ha estado arraigada en la comunidad creyente y en la continuidad histórica, las nuevas espiritualidades han enfatizado la interconexión cósmica. En contraste, la espiritualidad digital se construye en la inmediatez, la hiperconectividad y la lógica algorítmica. Esto desafía la noción cosmoteándrica que hemos propuesto, donde dios, hombre y mundo se presentan como dimensiones interdependientes que co-crean la realidad, y no como entidades separadas.

La espiritualidad digital, surgida en este escenario, ofrece nuevas formas de acceso y participación, al tiempo que introduce el riesgo de reducir la vivencia espiritual a un simulacro descontextualizado. Al priorizar la imagen y la interacción rápida, lo digital puede debilitar la riqueza de las relaciones profundas que constituyen el núcleo de una espiritualidad auténtica. La realidad no es solo una red de datos interconectados;

es un entramado vivo donde lo divino, lo humano y lo cósmico se entrelazan y se transforman mutuamente en una danza continua de creación.

No obstante, esta misma realidad nos invita a explorar nuevas formas de comunión que trasciendan las limitaciones de la interacción virtual. En lugar de rechazar la tecnología, la espiritualidad contemporánea debe asumir el reto de habitar este nuevo espacio sin perder de vista su dimensión relacional. La clave no está en oponer lo digital a lo analógico, sino en reconocer que la verdadera experiencia mística no se agota en la conexión virtual, ya que exige una comunión auténtica entre el ser humano, lo divino y el cosmos. En consecuencia, la era digital no debe ser vista como un obstáculo, sino como una oportunidad para profundizar nuestra comprensión de la interconexión de toda existencia.

Conclusión

Los datos de la *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas* en Argentina (2019) nos muestran que, incluso entre quienes se identifican como “sin religión” o “sin filiación religiosa”, persiste una búsqueda de lo trascendente. Ahora bien, estas estadísticas no alcanzan a reflejar la totalidad de la experiencia espiritual, que no puede reducirse a cifras. Los números que señalan el declive del cristianismo católico y el crecimiento del cristianismo evangélico no son, necesariamente, indicadores de una pérdida de lo sagrado, sino de una transformación religiosa.

Las nuevas espiritualidades, surgidas como respuesta a la insatisfacción con las religiones tradicionales y a la crisis de la modernidad, ofrecen una visión valiosa del ser humano en su relación con un cosmos vivo. Sin embargo, a la luz de la intuición cosmoteándrica, el desafío es no reducir la espiritualidad a la relación entre el ser humano y el cosmos, desatendiendo los vínculos con lo humano y lo divino. Si la espiritualidad contemporánea aspira a ser verdaderamente integral, debe abarcar la totalidad de la realidad.

En la era digital, donde la realidad tiende a fragmentarse y descontextualizarse, las nuevas espiritualidades como aquellas enraizadas en tradiciones religiosas deben evitar la simplificación de la experiencia mística. La auténtica vivencia espiritual exige la comunión plena entre los seres humanos, la divinidad y el cosmos, más allá de las conexiones virtuales.

Lejos de ser un sustituto, la era digital puede ser una oportunidad para redescubrir la totalidad de la realidad, integrando lo tangible con lo intangible. Solo una espiri-

tualidad que reconozca la interconexión profunda entre todas las dimensiones de la existencia podrá ofrecer una comprensión auténtica del ser humano en sintonía con la visión cosmoteándrica de Panikkar.

Bibliografía

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. (2.ª ed.). Taurus.
- Ayres Camurça, M. (2017). Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e Trânsito entre Religiões Institucionalizadas. *Estudos de Religião*, 31(3), 55-77.
- CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA- & CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIALOGO INTERRELIGIOSO. (2003). *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la «Nueva Era»*.
- Cordovilla Pérez, Á. (2012). *Crisis de Dios y crisis de fe: Volver a lo esencial*. Sal Terrae.
- Esquivel, J. C. (2021). Religiously Disaffiliated, Religiously Indifferent, or Believers without Religion? Morphology of the Unaffiliated in Argentina. *Religions*, 12(7), 1-20.
- Frigerio, A. (2016). La ¿”nueva”? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209-231.
- González Fernández, A. (2019). *La muerte del Dios vivo*. Google Docs. https://drive.google.com/file/d/1sFgaZhqIsyLtyKduMC0QzqutUnM1PZ2l/view?usp=drive_open&usqp=embed_facebook
- Lenoir, F. (2005). *Las metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Alianza Editorial.
- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C., & Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina. Informe de Investigación, nº 25* (PDF). CEIL-CONICET.
- Nietzsche, F. (2018). *La gaya ciencia*. Verbum.
- Panikkar, R. (1998). *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*. Siruela.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Trotta.
- Panikkar, R. (2005). *De la mística: Experiencia plena de la Vida*. Herder.
- Panikkar, R. (2015a). *Obras completas. Tomo 1.2. Mística y espiritualidad. Espiritualidad, el camino de la vida* (Vol. 2). Herder.
- Panikkar, R. (2015b). *Obras completas. Tomo I.1. Mística y espiritualidad. Mística, plenitud de vida* (Vol. 1). Herder.
- Pontificia Universidad Católica de Chile. (2021). *Encuesta Nacional Bicentenario 2021: Religión*. <https://encuestabicentenario.uc.cl/content/uploads/2024/01/Encuesta-Bicentenario-2021-Religion.pdf>
- Pontificia Universidad Católica de Chile. (2023). *Encuesta Nacional Bicentenario 2023: Religión*. https://encuestabicentenario.uc.cl/content/uploads/2024/05/2023_EB_RELIGION.pdf

Rahner, K. (1963). *Escritos de teología: Vol. I*. Taurus.

Sánchez Oranto, A., & Igbokwe, A. (2024). ¿Renacimiento espiritual hoy? Vida consagrada y nuevas espiritualidades. *Vida Religiosa*, 136(2).

Tamayo, J. J. (2024). *Hacia una espiritualidad liberadora*. Heder.

Wilber, K. (1994). *Los tres ojos del conocimiento*. Kairós.

Zafra, R. (2021, octubre 1). La lentitud es subversiva porque favorece algo en crisis: La concentración. *ABC CULTURAL*. https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-remedios-zafra-lentitud-subversiva-porque-favorece-algo-tesis-concentracion-202110010824_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.abc.es%2Fcultura%2Fcultura%2Fabci-remedios-zafra-lentitud-subversiva-porque-favorece-algo-tesis-concentracion-202110010824_noticia.html

Capítulo 6

IGLESIA SINODAL MISIONERA
HACIA Y DESDE LAS PERIFERIAS EXISTENCIALES
Religión vivida y conversión pastoral

Guillermo Rosolino

Introducción

Las propuestas teológico-pastorales que desarrollaremos tienen como punto de partida el análisis de los datos sociológicos sobre los cambios en las experiencias religiosas en el contexto social argentino y latinoamericano, evaluados a la luz de la revelación y las enseñanzas de la Iglesia (tanto universales como latinoamericanas), así como en la reflexión teológica reciente y la necesidad de establecer algunas orientaciones que guíen la acción pastoral de la Iglesia en el nuevo milenio. En lo dicho, se da por supuesta la actualidad y vigencia del método teológico-pastoral ver-juzgar-actuar (Palafox Cruz-Bacher, 2024), aunque no se descartan los aportes de otros métodos que también han tenido su recepción creativa en América Latina, en el ámbito de la Teología pastoral o Teología práctica, en las últimas décadas (Cerdeña-Planas/Cortés, 2024). Las categorías teológicas que estructuran la reflexión son las que más han resonado en el magisterio reciente del papa Francisco y de los obispos latinoamericanos: iglesia en salida, iglesia hospital de campaña, iglesia sinodal misionera, discípulos misioneros, periferias existenciales, primer anuncio, religiosidad y espiritualidad popular, conversión pastoral de las comunidades y estructuras pastorales (Congregación para el Culto, 2020). Las categorías sociológicas que son asumidas, no sin un sentido crítico y pastoral, corresponden a las siguientes: “sin religión”, “nones” o “sin filiación religiosa” (que incluye ninguna religión, ateo y agnóstico), católica y evangélica (CONICET, 2019; Cruz Esquivel, 2020), religión vivida (Morello, 2020). En primer lugar, se presentan los cambios producidos en las vivencias religiosas en las dos últimas décadas (1); en segundo lugar, se desarrolla el marco teórico teológico-magisterial desde donde se realiza el momento de discernimiento e iluminación de la situación

dada (2); en tercer lugar, se proponen orientaciones para acción pastoral hacia y desde las periferias, en la perspectiva de una conversión pastoral de las comunidades y las estructuras en clave de una Iglesia sinodal misionera.

La religión vivida: transformaciones y tendencias en el inicio del siglo XXI

Religión en Argentina en las dos últimas décadas

En las dos últimas décadas se han intensificado los estudios sociológicos sobre la religión en América Latina; no solo en cantidad y calidad sino también en diversidad de enfoques, tanto cuantitativos cuanto cualitativos (retomo en este apartado mi aporte titulado *La religión vivida en América Latina. Una interpelación a la Teología, la pastoral y la espiritualidad*, 2023). Por su envergadura y proyección temporal cabe destacar la *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* (CEIL-CO-NICET, 2008) y su secuela el *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Mallimaci, 2013), que tienen continuidad en la *Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina. Sociedad y religión en movimiento*, publicada en 2019. Ambas Encuestas y el Atlas se constituyen en fuentes de investigación fundamentales para comprender el panorama de las creencias en Argentina. En cuanto al enfoque de la religión vivida, si bien contamos con varios aportes, cabe destacar el de un equipo de investigación internacional liderado por Gustavo Morello y una de sus publicaciones: *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica* (2020).

En el primer momento se hace foco en lo que los investigadores del CEIL-CONICET han denominado religión en movimiento, e.d., en las transformaciones acaecidas en las creencias y actitudes religiosas en Argentina entre la primera y la segunda encuesta, es decir, la última década aproximadamente. Desde una perspectiva comparativa, los cambios advenidos entre la encuesta de 2008 y la de 2019 se pueden sintetizar así:

se registra un decrecimiento del catolicismo, un incremento en las adhesiones evangélicas y del segmento que se reconoce sin filiación religiosa. Al mismo tiempo, se advierte la consolidación del proceso de individuación religiosa: las y los creyentes se relacionan con Dios por su propia cuenta, en su mayoría no frecuentan los espacios y las celebraciones religiosas institucionalizadas, sin que ello suponga ausencia de prácticas religiosas y espirituales, en tanto éstas tienden a concentrarse en el ámbito de la intimidad (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 2).

Las tres tendencias reflejadas en esta conclusión son relevantes para la Teología, la espiritualidad y la acción pastoral porque definen de manera concreta el perfil de los interlocutores del mensaje católico. Por un lado, el decrecimiento del catolicismo y el crecimiento evangélico interpelan sobre el contenido del mensaje y el modo de la acción pastoral que la Iglesia católica está llevando a cabo. ¿Qué diferencias hay entre la vida y el mensaje de las comunidades evangélicas y de las comunidades católicas que inclinan la balanza hacia una mayor adhesión a las primeras? Por otra parte, el proceso sostenido de individuación y el creciente proceso de desafiliación interpelan sobre en qué medida estamos teniendo en cuenta dichos procesos en el contenido del mensaje y en la planificación pastoral. ¿El mensaje y las acciones pastorales ordinarias y extraordinarias toman nota del creciente proceso de individuación, desafiliación y cuentapropismo? ¿De qué manera el mensaje y la acción pastoral acompañan a los cuentapropistas en esa situación de frontera, e.d., entre autonomía respecto del mandato institucional y pertenencia *sui generis*?

Si queremos ahondar en el mapa de la religiosidad argentina, otro registro relevante es que el catolicismo “conserva una mayoría atenuada en el marco de un campo religioso cada vez más pluralizado: el 62,9% de los habitantes se definen católicos/as.” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 4). Este contexto de creciente pluralismo religioso y de diversas concepciones de la vida, impacta fuerte en el imaginario y la identidad del católico más identificado con la institución. Por otra parte, se consolida un dato que ya era significativo en la primera encuesta de 2008; se trata del 18,9% que se considera sin filiación religiosa alguna. Si ya en la primera encuesta este porcentaje era digno de consideración, su incremento porcentual en una década marca una tendencia que reclama todavía mayor atención. No solo se trata de un grupo que crece por sí mismo, esto es sin referentes institucionales como sacerdotes y pastores, sino que su incidencia es mayor en las nuevas generaciones; si en el extremo etario de 65 años o más solo alcanza el 7,7%, en la franja 18 a 29 años ocupa el 24,7%, en la de 30 a 44 el 23%, en la de 45 a 64 el 13,7%; en términos totales de población activa es una cifra inocultable y una tendencia cultural sostenida en el tiempo. “Cabe señalar que uno de cada cuatro argentinos entre 18 y 29 años no se identifica con ninguna religión” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 5). Mientras el catolicismo decrece entre los más jóvenes es inversa “la situación de los evangélicos y los sin filiación religiosa: no superan el dígito entre los más adultos y se robustecen a medida que la población es más joven” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 5).

El mapa macro lo completa el grupo que se considera evangélico/a con un 15,3% en crecimiento respecto de 2008 que alcanzaba un 9%. Se trata del único grupo religioso que creció, en cambio los Testigos de Jehová/Mormones pasaron de 2.1% a 1.4% en 2019; tomando en cuenta las prácticas proselitistas de estos dos grupos, su descenso llama la atención. ¿Qué es lo que marca la diferencia entre el único grupo religioso que crece y los otros, incluido el catolicismo, que reciben menos adhesiones? ¿Se trata del mensaje, o las prácticas pastorales o las estructuras institucionales o una mezcla de las tres? El proceso a tener en cuenta es el siguiente, los “sin filiación religiosa crecieron en un 67,3% en el mismo período (del 11,3% al 18,9%), mientras que el engrosamiento de los evangélicos correspondió al 70% en una década (del 9% al 15,3%).” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 8). Una variable a tener en cuenta, para la región centro, es que “son los y las personas sin filiación religiosa quienes principalmente se ven vigorizados/as en contraposición con la caída en las adhesiones al catolicismo” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 8).

Las encuestas de 2008 y 2019 ofrecen un mapa macro de la afiliación y desafiliación religiosa en Argentina en la última década, aún resta profundizar en la religión vivida en el contexto de una creciente desinstitucionalización, especialmente respecto de la religión mayoritaria, e.d., el catolicismo.

Religión vivida en América Latina, una tendencia consistente

La religión vivida en Argentina y América Latina se trasluce mejor con un análisis cualitativo; dado que las encuestas de CEIL-CONICET tienen un enfoque cuali y cuantitativo también ofrecen un aporte en este campo cuando recogen información relacionada con las creencias de los argentinos y las prácticas religiosas. Las creencias de los argentinos se enfocan en figuras religiosas de raíces judeocristianas: Jesucristo y Dios en un 80%, pero también la energía tiene su lugar con un 76%. Entre los tres grandes grupos de creyentes se observan variaciones, “mientras que los y las católicos/as creen en primer lugar en Jesucristo, Dios y la Virgen, los y las evangélicos/as privilegian a Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo, y los y las sin filiación religiosa creen en primer lugar en la Energía, la Suerte y los OVNI” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 10). La comparación con los datos de 2008 permite observar que la mayoría de las creencias, en Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo han descendido en 10 puntos porcentuales; y la creencia en la Virgen cayó 16 puntos. Por otra parte, aumentó la creencia en la energía y en la astrología, mientras se mantuvo estable la creencia en el diablo (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Beliveau, 2020, 10-11).

En el caso del catolicismo la adscripción religiosa viene dada fundamentalmente por tradición familiar; la “religión de los padres es un dato significativo: el 95,1% de los/as católicos/as es hijo/a de madre católica, y el 91,4% lo es de padre católico” (Giménez Béliveau, Fernández, 2020, 102). No extraña que 7 de cada 10 argumenta como motivo de adhesión la transmisión de sus padres; en contraste con el 13,4% que reconoce como motivo el sentido de la vida y el 9,9% los valores e ideas que transmite la fe católica. No es un dato menor que estando bautizados el 99,1%, el 93,9% bautizaría a sus hijos y que la gran mayoría, un 73,3% elige el ritual religioso para iniciar su vida matrimonial. Esta tendencia no va en detrimento del cuentapropismo (Giménez Béliveau, Fernández, 2020, 107-108).

Si bien 8 de cada 10 argentinos creen en Dios, 6 de cada 10 se relacionan con Dios por su propia cuenta; en el caso de los católicos el 65,4% son cuentapropistas, este último porcentaje aumenta al 69,6% entre los que no tienen afiliación religiosa. El cuentapropismo religioso es un fenómeno muy característico del mapa de creencias religiosas en Argentina.

La asistencia al culto como una variable para evaluar la religiosidad en las personas, sigue siendo importante siempre y cuando se combine con otras prácticas religiosas. Según la encuesta de 2019 “casi 3 de cada 10 personas no asiste nunca al culto, poco más de 4 de cada 10 asiste sólo en ocasiones especiales y la asistencia frecuente (más de una vez por semana, una vez por semana y una o dos veces al mes) alcanza el 27%” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Béliveau, 2020, 12). La asistencia frecuente al culto alcanza entre los católicos al 25,5%, la mitad 53,9% asiste solo en ocasiones especiales. De 2008 a 2019 la asistencia frecuente al culto desciende del 35,2% al 27%, permanece una minoría que concurre más de una vez por mes a las celebraciones religiosas. De hecho “El 12,7% concurre a misa una o dos veces al mes, y el 12,9% lo hace una vez por semana y más” (Giménez Béliveau, Fernández, 2020, 107).

La decreciente asistencia al culto contrasta con la prioridad que tienen las prácticas religiosas en la intimidad; tres prácticas se destacan: “rezar u orar (77,2%), leer la Biblia u otro libro religioso (41,2%) y hablar con los seres queridos difuntos (40,7%)” (Mallimaci, Cruz Esquivel, Giménez Béliveau, 2020, 14). Un 27,7% concurre a peregrinaciones, fiestas o encuentros espirituales, en tanto un 26,2% confiesan y comulgan. Estos registros precisos sobre las prácticas religiosas más frecuentes no son muy tenidos en cuenta en la planificación pastoral y, por otra parte, interpelan de una u otra manera las propuestas de espiritualidad y la reflexión teológica.

El proceso de individuación de las creencias y prácticas religiosas, el cuentapropismo, el distanciamiento de los mandatos institucionales es la expresión predominante en la religiosidad argentina y latinoamericana. En la obra *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina*, Gustavo Morello propone una tesis que refleja con meridiana claridad esta situación: “en Latinoamérica, hay más religión que lo que esperaban los secularistas, pero de un tipo distinto del que desearían los líderes religiosos. Si miramos la religión tal como la practican los latinoamericanos, descubrimos cambios, pero no necesariamente disminución” (Morello, 2020, 20). Esta tesis que encuentra fundamentos importantes en la investigación conjunta de un equipo conformado por investigadores de Argentina, Uruguay y Perú, en vinculación con el *Boston College*, implica también una revisión de los marcos teóricos de la Sociología de la religión. Esta usa categorías configuradas en las culturas religiosas del Atlántico del Norte que no siempre son capaces de reflejar las dinámicas propias de la religiosidad latinoamericana. Por ello, el enfoque propuesto implica mirar “la religión desde el margen (Latinoamérica) y desde abajo (desde los pobres)” para alcanzar un diagnóstico más preciso y poner en juego herramientas conceptuales más apropiadas (Morello, 2020, 20). Uno de los rasgos de Latinoamérica es que “Mucha religiosidad se da fuera de las iglesias (Ameigeiras, 2008; Blancarte, 2000; De la Torre, 2012; Martin, 2009, Romero, 2008; 2014). No en contra de ellas, pero tampoco necesariamente dentro de ellas” (Morello, 2020, 22). Si por un lado es reconocible una mayor diversidad religiosa, “en la mayoría de los países hay tres opciones: católicos, protestantes (que en América Latina son fundamentalmente pentecostales y evangélicos), y los no-afiliados” (Morello, 2020, 23). La mayoría de los estudios se enfocan en aspectos institucionales, por ello Morello aclara: “opté por investigar lo religioso tal como lo practica la gente que viven en las ciudades y por desarrollar herramientas académicas que nos ayuden a comprender mejor la religiosidad local” (Morello, 2020, 23).

Si bien la muestra con la que se trabajó es “intencional y no-aleatoria” en la que están sobre-representados los estratos sociales más bajos, hay un equilibrio en lo que hace a género y edad. Las entrevistas se realizaron entre noviembre de 2015 y enero de 2017. Los resultados son los siguientes; en Córdoba el 61% se identifica como católico, el 8% como protestante y casi el 29% como no-afiliado; en Montevideo el 43% como católico, el 15% como protestante, y el 37% como no-afiliado; en Lima, el 78% como católico, el 15,7% como protestante, el 3% como no-afiliado (Morello, 2020, 28). La obra de Morello tiene un interés particular porque se enfoca en el “estatus socioeconómico bajo –el de los pobres–”. (Morello, 2020, 32). Morello explica el motivo de esta opción en la postura de algunos colegas para quienes la

opinión de los pobres tiene poco que aportar a conocimientos universales; para ello solo cabría encuestar a las elites educadas que tienen capacidad crítica: “Para hacer ciencia universal los pobres no deben ser estudiados; pues bien, ¡los pobres son más del 70% de la población mundial!” (Morello, 2020, 34). ¿Qué encontramos cuando analizamos la religión de América Latina desde los pobres? es la pregunta que motiva la investigación y orienta a tomar distancia de la religión organizada desde categorías sociológicas establecidas. En el enfoque de la religión vivida se pone de manifiesto que “la religión es una construcción social personalizada, que ayuda a las personas a dar sentido a la vida cotidiana”, más que un conjunto de dogmas “son un *collage* que las personas confeccionan con elementos de otras tradiciones, modificados y re-significados por los actores, y relacionados con otras elecciones en el ámbito político y económico” (Morello, 2020, 64).

El enfoque de la religión vivida tiene en común con el estudio de la religiosidad popular porque ambas “privilegian la mirada sobre quienes practican la religión” poniendo de relieve “la autonomía del creyente”. Desde este enfoque “La religión popular de América Latina muestra una característica moderna, una religiosidad autónoma de la institución, y es a la vez practicada por sujetos que consideran la realidad como diseñada por poderes suprahumanos” (Morello, 2020, 69). Las conclusiones generales conducen a dos percepciones, en primer lugar la “religión como una relación en construcción” como característica de la práctica religiosa; en segundo lugar al concepto de “modernidad encantada” (Morello, 2020, 217). En cuanto relación en construcción la religión vivida es una realidad en movimiento, histórica, cultural, encarnada; aunque se trata de una relación muy personal no es individualista pues incluye a otros. “Los participantes asisten a reuniones, aprenden prácticas en casa (muchos en esta muestra a través de sus abuelas), hacen una peregrinación y celebran con otros” (Morello, 2020, 219). En general las prácticas religiosas están vinculadas a la propia tradición a la vez que son influenciadas por otras tradiciones y por la experiencia personal de la modernidad vivida; por este camino se tamiza la “experiencia personal de dios” (Morello, 2020, 220). El ejemplo más gráfico que aporta la investigación es el de María, una cordobesa de 59 años cuyo altar principal consiste en una pequeña gruta de Nuestra Señora de Lourdes, pero en otro lugar, “un sistema de audio comparte espacio con San Expedito y una Estrella de David. El avión y la gruta, San Expedito y el reproductor de CD simbolizan la presencia cotidiana de la modernidad y religión en la vida de María” (Morello, 2020, 18). Por su parte, la categoría de “modernidad encantada” pretende dar cuenta de la modernidad vivida en América Latina y abarca a todo el espectro de creencias: “‘Encantamiento’ nombra la relación

con el poder suprahumano que da sentido y estructura la vida de los participantes, más allá de los contornos de las tradiciones religiosas” (Morello, 2020, 225). La modernidad vivida es “encantada” porque a la vez que se reconoce el lugar de la ciencia y el desarrollo tecnológico, “la religión tiene un papel en la esfera pública”. Es decir, para las personas “hay una fuerza suprahumana personal, creadora de todo, que tiene un plan y nos protege” (Morello, 2020, 226). Con modernidad encantada se destacan algunas cuestiones: “que la religiosidad debe estudiarse dentro y también fuera de las instituciones religiosas y (cuando esto se hace) la religiosidad se revela como un sitio fecundo para explorar la agencia humana” (Morello, 2020, 228).

Los “sin filiación religiosa”

Los sin filiación religiosa se consolidan como la primera minoría “religiosa” del país (Rosolino, 2017); el desafío consiste en “analizar un proceso complejo que integra distanciamiento de las instituciones religiosas sin pérdida de religiosidad -creyentes sin religión institucional- con situaciones de increencia religiosa -agnósticos y ateos” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 3). Inicialmente los estudios se enfocaron en las transformaciones de las creencias y quedaron relegados los estudios sobre “quienes no creen o no se identifican con religión alguna” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 4). La delimitación y el término que identifique a esta población no son sencillos, por ello la elección de un término “que engloba y a su vez describe la auto-identificación de este segmento de la sociedad en términos religiosos: sin filiación religiosa” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 5). Las cifras ponen de manifiesto el universo que se está analizando “el 16,7% son agnósticos, el 31,7% son ateos y el 51,6% está conformado por aquellos que respondieron no poseer ninguna religión” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 6). Por otra parte, queda claro que “nos encontramos frente a una diversidad desde el punto de vista socioeducativo, etario, de género, lugar de residencia, así como en lo que respecta a las percepciones, prácticas y actitudes frente a cuestiones de agenda pública” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 7). No obstante “Un número considerable de quienes no adscriben a una religión se consideran creyentes en Dios. Ello indica la presencia de creencias independientes de los marcos institucionales, que construyen una religiosidad propia, en muchos casos tomando elementos de varias religiones” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 2020, 10). Cuando se enfocan las creencias de los sin filiación religiosa se percibe una clara diversidad “el 71,6% cree en la energía, el 55,2% en la suerte, un 36,8% en los ovnis y un 34% en la vida después de la muerte y en la astrología. Incluso 3 de cada 10 creen en Jesucristo” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 10). En relación con la participación en

el culto “Un 70,8% directamente nunca concurre y un 28% solo en ocasiones especiales. Sumados, conforman el 98,8% del segmento” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 12). En lo que respecta a actividades el 18,2% de los sin filiación religiosa reza u ora al menos una vez por mes; “los ateos, menos activos en estos rubros, son quienes más juegan o apuestan en juegos de azar (la quiniela o el bingo en Argentina): el 13,2% lo hace al menos una vez por mes” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 12). Entre los que se autoidentifican como agnósticos, ateos y no religiosos se “destacan la creencia en Dios, la energía, la suerte, los ovnis y la vida después de la muerte; así como la práctica de rezos, conversaciones con difuntos, el yoga y los juegos de azar” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 21-22). Además, es de suma importancia que “Las tendencias generales del segmento, especialmente en relación con su distribución generacional, nos indica que éste será probablemente un conjunto que seguirá creciendo en los próximos años” (Cruz Esquivel, Funes, Prieto, 22).

Una investigación reciente explora más en profundidad los rasgos de los denominados sin religión en Argentina, mostrando cómo y en qué medida se alejan de los “estereotipos” ligados a esa población. Según Fitz Herbert, por lo general dejaron las prácticas recibidas de la familia al concluir el secundario, motivadas por una percepción más fuerte del pluralismo cultural, ya sea por la incorporación a la vida universitaria u otros contactos sociales (Fitz Herbert, 2024). Otros motivos de distanciamiento son la incoherencia de los líderes religiosos y de las personas religiosas en general, como también el creciente individualismo y desconfianza en las instituciones en cuanto tales, el supuesto conflicto e incompatibilidad entre ciencia y religión bastante presente en las redes sociales. Por demás, dicho informe corrobora y también matiza los estudios más conocidos: entre los sin religión hay muchos creyentes y algunos practicantes; algunos de los sin religión tienen una valoración positiva de las instituciones religiosas; la formación científica no siempre aparta de la religión; muchos de los sin religión tienen creencias sobrenaturales y prestan atención al comportamiento moral de los religiosos; la ausencia de religión es más probable entre los que no tuvieron educación religiosa y, finalmente, el ateísmo no es una identidad relevante en Argentina como sucede en Estados Unidos y algunos países europeos (Fitz Herbert, 2024).

Discípulos misioneros para una Iglesia sinodal en salida, hacia y desde las periferias existenciales

Las categorías teológicas que estructuran la reflexión son las que más han resonado en el magisterio reciente del papa Francisco y del magisterio latinoamericano:

iglesia en salida, iglesia hospital de campaña, iglesia sinodal misionera, discípulos misioneros, periferias existenciales, primer anuncio, religiosidad y espiritualidad popular, conversión pastoral de las comunidades y estructuras pastorales. Aunque no se desarrollen todas y cada una de dichas categorías, su entrelazamiento permite tomar tres o cuatro como referencia de todas.

La categoría “discípulos misioneras” propuesta por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño ha penetrado progresivamente el discurso eclesial en las últimas décadas. Los obispos optaron por la expresión concisa “discípulos misioneros” en lugar de la más detallada “discípulos y misioneros” con el fin de fortalecer la identidad cristiana en su doble dimensión. Es decir, enfatizar que ser misionero es una condición intrínseca de los discípulos. Esta expresión se repite cincuenta y tres veces en el documento, pero lo esencial radica en su capacidad para estructurar el discurso del magisterio de Aparecida. En la primera parte titulada “La vida de nuestros pueblos hoy”, sus dos capítulos se construyen sobre dicha categoría: cap. 1. “Los discípulos misioneros” presenta la condición y características de estos; el cap. 2. “Mirada de los discípulos misioneros” sobre la realidad, expone la visión eclesial sobre el transcurrir del pueblo de Dios en América Latina en el inicio del segundo milenio. La segunda parte lleva como título “La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros” y sus cuatro capítulos desarrollan distintos tópicos relativos a la categoría: cap. 3. “La alegría de ser discípulo misionero para anunciar el Evangelio de Jesucristo”, cap. 4. “La vocación de los discípulos misioneros a la santidad”, cap. 5. “La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia”, cap. 6. “El itinerario formativo de los discípulos misioneros” (CELAM, Documento final de Aparecida, 2007). El Documento final de Aparecida se detiene a describir a cada uno de los miembros del pueblo de Dios en su específica vocación de discípulos misioneros, así “Los obispos, discípulos misioneros de Jesús Sumo Sacerdote” (CELAM, 2007, nn. 186-190), “Los presbíteros, discípulos misioneros de Jesús Buen Pastor” (CELAM, 2007, nn. 191-200), “Los párrocos, animadores de una comunidad de discípulos misioneros” (CELAM, 2007, nn. 201-204), “Los diáconos permanentes, discípulos misioneros de Jesús Servidor” (CELAM, 2007, nn. 205-208), “Los fieles laicos y laicas, discípulos y misioneros de Jesús Luz del mundo” (CELAM, 2007, nn. 209-215), “Los consagrados y consagradas, discípulos misioneros de Jesús Testigo del Padre” (CELAM, 2007, nn. 216-224). En este contexto, el documento de Aparecida tiene también en cuenta a “Los que se han dejado la Iglesia para unirse a otros grupos religiosos”, y propuestas pastorales para contrarrestar dichos procesos; las propuestas consisten en reforzar cuatro ejes de acción pastoral: a) La experiencia religiosa, b) La vivencia comunitaria,

c) La formación bíblico-doctrinal, d) El compromiso misionero de toda la comunidad. El CELAM ha realizado recientemente un balance significativo que merita ser conocido e implementado (CELAM, 2022, *Nuestras deudas con Aparecida. Balance 15 años después*; CELAM, 2023, *La misión de la iglesia en los países de América Latina*).

La categoría discípulo misionero remite a la comunidad de los discípulos de Jesús que comparte la misión con el Maestro a la vez que aprenden e internalizan sus enseñanzas. A diferencia de las escuelas rabínicas de su época, Jesús invierte aspectos fundamentales de su dinámica; en primer lugar, no son los discípulos los que eligen al Maestro para servirlo en su día a día y recibir sus enseñanzas, por el contrario, es Jesús el que los elige en los contextos y situaciones vitales en que ellos se encuentran, por ello Jesús les recuerda “No son ustedes los que me eligieron a mí sino Yo el que los elegí a ustedes” (Cf. Jn 15, 9-17). Por otra parte, no se trata de concurrir a un lugar determinado donde funciona la escuela rabínica de Jesús, se trata de seguir a Jesús que dedica su tiempo a recorrer Galilea para anunciar e la Buena noticia del Reino de Dios, quien lo sigue tiene que estar preparado porque “el Hijo del hombre no tiene donde recostar su cabeza” (Cf. Mt 8, 20-22). Para el círculo más estrecho de discípulos, se trata de un seguimiento radical que implica dejar atrás casa, familia, bienes, como expresa el apóstol Pedro “nosotros lo hemos dejado todo. ¿Qué recibiremos a cambio?” (Cf. Mt 19, 27-30). Sin embargo, esta pertenencia radical a la comunidad de los discípulos no se configura como una identidad cerrada, sectaria o privilegiada; por el contrario, a los discípulos de Jesús se les exige una pertenencia radical a la vez que una apertura radical; como lo expresa de manera magistral Meier “a este grupo radical se le enseña a estar radicalmente abierto a otros, incluso a los situados al margen de la sociedad.” (Meier, 2013, 98). En la antigüedad, los grupos que se caracterizaban por una identidad radical muchas veces expresaban su desprecio por los que no pertenecían al grupo, y jamás compartían comida en común con extraños; en cambio, los discípulos de Jesús comparten una comunidad abierta, incluso hacia los que viven en los márgenes de la sociedad y la cultura de su tiempo.

En el documento final del Sínodo de la sinodalidad (2021-2024) la expresión más frecuente es la de “Iglesia sinodal” que aparece en treinta y cinco oportunidades, a ella está estrechamente ligada la condición de “Iglesia sinodal misionera” que aparece en nueve oportunidades. La categoría Iglesia sinodal ya había tenido su protagonismo en la Asamblea eclesial hecha en América Latina y el Caribe (CELAM-ASAMBLEA ECLESIAL, 2022). Más allá de estas referencias explícitas, está claro que la dimensión misionera de la Iglesia sinodal está fuertemente arraigada en el documento final. Ya el título del documento es muy orientador en este sentido “Paso a paso, hemos

comprendido que en el corazón del *Sínodo 2021-2024. Para una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión* hay una llamada a la alegría y a la renovación de la Iglesia en el seguimiento del Señor, en el compromiso al servicio de su misión, en la búsqueda de los modos para serle fiel” (XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos. Segunda Sesión, 2024, n. 3).⁴

La “Iglesia sinodal misionera” ocupa la escena central de la reflexión eclesial reciente. ¿Qué significa una Iglesia sinodal? ¿Cuáles notas la caracterizan en el contexto eclesiológico marcado por el Concilio Vaticano II? “La Iglesia sinodal puede describirse recurriendo a la imagen de la orquesta: la variedad de instrumentos es necesaria para dar vida a la belleza y a la armonía de la música, dentro de la cual la voz de cada uno mantiene sus propios rasgos distintivos al servicio de la misión común” (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 42). Es claro que se trata de poner de manifiesto la diversidad y la armonía como la expresión más acabada de la comunión y esto, en contraste con una comunión entendida como uniformidad. “Pero sobre todo hemos experimentado que son las relaciones las que sostienen su vitalidad, animando sus estructuras. Una Iglesia sinodal misionera necesita renovar ambas cosas” (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 49). El desplazamiento cae ahora sobre la dinámica de las relaciones, de los diversos vínculos que dinamizan la vida eclesial para constituir la en dinámica sinodal.

Ser Iglesia sinodal exige, pues, una verdadera conversión relacional. Debemos aprender de nuevo del Evangelio que el cuidado de las relaciones no es una estrategia o una herramienta para una mayor eficacia organizativa, sino que es la forma en que Dios Padre se ha revelado en Jesús y en el Espíritu. Cuando nuestras relaciones, incluso en su fragilidad, dejan traslucir la gracia de Cristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu, confesamos con nuestra vida nuestra la fe en Dios Uno y Trino. (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 50)

No obstante, la dinámica sinodal no puede ser centrípeta por muy necesaria y rica que sea, su dinamismo misionero reclama un movimiento centrífugo en la línea de una Iglesia en salida, hacia las periferias existenciales. Por ello, “En una Iglesia sinodal misionera, bajo la guía de sus Pastores, las comunidades podrán enviar y sostener a quienes ha sido enviados. Por tanto, se concebirán a sí mismas principalmente al servicio de la misión que los fieles llevan a cabo en la sociedad, en la vida familiar y laboral, sin centrarse exclusivamente en las actividades que tienen lugar en su interior y en sus necesidades organizativas” (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 59). Ello requiere la

⁴ En adelante XVI AGOSO. SS

promoción de diversos ministerios laicales, ministerios que no requieran el sacramento del Orden tanto instituidos como no instituidos (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 66).

En el marco de la diversidad de miembros y ministerios, todos enfocados en la misión eclesial, teólogos y teólogas en el ejercicio de la teología tienen su rol particular:

En la Iglesia sinodal y misionera “el carisma de la teología está llamado a desempeñar un servicio específico [...]. Junto con la experiencia de fe y la contemplación de la verdad del Pueblo fiel y con la predicación de los Pastores, la teología contribuye a la penetración cada vez más profunda del Evangelio. Además, ‘como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial’” (CTI, n. 75), (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 67).

En sintonía con el acento puesto en la diversidad y la dinámica sinodal que debe caracterizar la vida eclesial, se incorporan algunos acentos nuevos sobre su talante acogedor y la necesaria rendición de cuentas de aquellos que ocupan un lugar de autoridad: “Si la Iglesia sinodal quiere ser acogedora, la rendición de cuentas debe convertirse en una práctica habitual a todos los niveles. Sin embargo, quienes ocupan puestos de autoridad tienen una mayor responsabilidad a este respecto y están llamados a rendir cuentas a Dios y a su Pueblo” (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 99). La rendición de cuentas de la jerarquía eclesial es un punto muy frágil todavía en la Iglesia postconciliar y se considera uno de los factores que ha detonado la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia; por lo tanto, la rendición de cuentas por parte de la jerarquía es un componente central de la reforma de las estructuras y sus dinámicas en una Iglesia sinodal.

Por otra parte, la Iglesia del siglo XXI se ha hecho más fuerte en la conciencia de la pluralidad de las culturas en las que camina el pueblo de Dios en los pueblos de la tierra. La misma elección de una Papa latinoamericano es expresión de ello. En este camino, se requiere reconocer más decididamente el valor de esa diversidad, un reconocimiento en la conciencia eclesial toda, pero también de su estatuto teológico y canónico. El camino sinodal realizado entre octubre de 2021 y octubre de 2024 dejó huellas significativas en los participantes del Sínodo y en las comunidades que siguieron el proceso.

En el proceso sinodal, las siete Asambleas Eclesiales Continentales, celebradas a comienzos de 2023, representaron una novedad significativa y son un legado que hay que valorar como una forma eficaz de poner en práctica la enseñanza del Concilio sobre el valor de “cada gran territorio sociocultural” en la búsqueda de “una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana” (AG 22). Su estatuto teológico y canónico, así como el de las agrupaciones continentales de Con-

ferencias Episcopales, deberá clarificarse mejor para poder explotar su potencial para el ulterior desarrollo de una Iglesia sinodal. (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 126)

Finalmente, en continuidad con una conciencia eclesial más lúcida respecto de su diversidad y pluralidad interna, es necesario desarrollar el reconocimiento de la diversidad cultural en la que está inserta. Sin renunciar al anuncio de la Buena noticia de la salvación obrada en Cristo, y sin perder de vista la centralidad de su figura histórica y pascual, los discípulos misioneros caminan en la historia junto a hombres y mujeres que tienen creencias diversas e incluso que no se identifican con una religión determinada. Como hemos podido analizar en la primera parte de este artículo, hoy es una tendencia consolidada la de aquellos que asumen posiciones agnósticas, ateas, pero sobre todo que se definen sin filiación religiosa, aunque de hecho compartan algunas creencias y prácticas religiosas de las confesiones cristianas.

En este camino, una Iglesia sinodal se compromete a caminar, en los diferentes lugares donde vive, con creyentes de otras religiones y con personas de otras convicciones, compartiendo gratuitamente la alegría del Evangelio y acogiendo con gratitud sus respectivos dones, para construir juntos, como hermanos y hermanas todos, en un espíritu de intercambio y ayuda mutua (cf. GS 40), la justicia, la fraternidad, la paz y el diálogo interreligioso. (CTI, n. 75) (XVI AGOSO. SS, 2024, n. 123)

Orientaciones para una acción pastoral segmentada, desde y hacia las periferias

En el ámbito de la acción pastoral los desafíos no son menores; los resultados de la Segunda Encuesta de 2019 muestran que la única adscripción religiosa en ascenso es la evangélica, y que el porcentaje de quienes se autoidentifican como “sin religión” es el grupo que más creció.

Los sin filiación religiosa crecieron en un 67,3% en una década (del 11,3% al 18,9%); esta información inicial, como proceso cultural sostenido, se refuerza si tenemos en cuenta las franjas etarias en el que predomina, y el hecho de que no está impulsado por actores sociales precisos, como sacerdotes y/o pastores. Este impactante proceso cultural y segundo segmento sociocultural después del catolicismo es poco tenido en cuenta en la planificación pastoral; por lo general, no hay acciones pastorales orientadas a conectar e interactuar con quienes, distanciados más decididamente de los mandatos institucionales, viven sin una referencia precisa a creencias propias de la tradición judeo-cristiana. Ellos y ellas constituyen un signo de los tiempos y una

periferia existencial que cuestiona el quehacer pastoral de la Iglesia en sus estructuras y dispositivos pastorales.

Además, la pandemia cambió actitudes y prácticas sociales en todos los ámbitos de la vida; el laboral, el entretenimiento, el vincular y también el religioso. Fueron muchos los estudios y las reflexiones teológico-pastorales que se hicieron en dos años y son dignos de ser recuperados. En línea general, dado que el ambiente digital forma parte de la vida cotidiana como una expresión distinta y a la vez prolongación de las relaciones territoriales, quizás habría que pensar la pastoral siempre en modalidad híbrida, es decir, con acciones territoriales y, a la vez, con acciones virtuales que se acompañen y potencien mutuamente. Para ello, es importante la distinción establecida en el artículo dedicado al tema entre una auténtica evangelización digital, que implica un habitar la red y comunicarse en la cultura propia de la virtualidad (es lo que Pablo Oio desarrolla como Pastora digital), de un uso meramente publicitario del espacio virtual para difundir la pastoral ordinaria, casi exclusivamente vinculada a los sacramentos y sacramentales (es lo que se entiende como digitalizar la pastoral). Una pastoral híbrida debería ser transversal a todas las acciones pastorales que realiza la Iglesia sinodal en salida misionera.

El contexto pastoral arriba delineado habilita pensar algunas orientaciones pastorales que respondan a las diversas situaciones y trayectorias vitales de las identidades creyentes actuales y sus respectivas tendencias. Por ello, se proponen tres orientaciones de acción pastoral que pueden guiar una propuesta pastoral que se haga cargo del momento histórico y los desafíos presentes. En primer lugar, es necesario desarrollar una pastoral segmentada, es decir, con acciones pastorales que tengan en cuenta las tendencias fundamentales que reflejan las encuestas: un núcleo pequeño de creyentes bien identificados con su fe católica y con las acciones pastorales ordinarias, en particular las sacramentales; un grupo más amplio que continúa sintiéndose identificados con los símbolos fundamentales de la tradición católica y vinculado con la religiosidad popular, pero cuentapropistas en su religión vivida, poco interesado en las propuestas sacramentales de la Iglesia en distinta medida: más propensos a celebrar el Bautismo y la primera comunión, y participar de las celebraciones centrales del calendario litúrgico, pero menos afectos a la misa dominical y a los otros sacramentos. Y un grupo en crecimiento notorio que se inclina a la no afiliación religiosa, aunque conserva la adhesión a algunos símbolos cristianos tradicionales junto a otras creencias ajenas a la tradición cristiana como la energía, la suerte, los ovnis, la vida *post mortem*, la astrología, etcétera. Una segunda orientación de la acción pastoral tiene que ver con una Iglesia sinodal misionera en salida que ocupa más el espacio

público territorial y virtual, y se tensiona pastoralmente hacia y desde las periferias. Una tercera orientación implica una pastoral más kerigmática y desacramentalizada. A continuación, desarrollamos cada una de las orientaciones sugeridas.

Una pastoral segmentada según las tres formas más frecuentes de religión vivida

Una pastoral segmentada atenta a las tres formas más frecuentes de religión vivida; en especial al segmento que se proyecta como de mayor crecimiento en la próxima década. “Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos” (Mt 28,19), es el *leitmotiv* que Galli toma para desarrollar la concepción de una Iglesia sinodal misionera en América Latina (Galli, 2021, 31); ese mandato se constituye en el fundamento teológico firme para desplegar una pastoral segmentada capaz de llegar a todos en su propio itinerario de búsqueda existencial y trascendental.

Un segmento o círculo más pequeño de creyentes católicos identificados con la Iglesia institucional y sus propuestas pastorales, vive su fe en torno a los sacramentos y las acciones características de la religiosidad o piedad popular. Aunque todavía hoy está presente en algunos actores pastorales una mirada de sospecha y desinterés por las expresiones propias de la religiosidad popular, a pesar de su creciente valoración en el magisterio latinoamericano y en la enseñanza y acciones pastorales del papa Francisco. Las expresiones “espiritualidad popular” y “mística popular” no solo constituyen un reconocimiento del valor de estas expresiones religiosas, sino que las constituyen en tesoros y fuentes para potenciar y enriquecer la vida de fe del “pueblo fiel de Dios”, como gusta denominarlo el papa Francisco. Por lo tanto, es necesario que las acciones pastorales acompañen e impulsen este estilo de religión vivida, recuperando y potenciando sus fortalezas y reorientando aquellos componentes que pueden contrastar con los valores evangélicos como el pensamiento mágico o el fanatismo. Pero, sobre todo, aprovechar el potencial testimonial y evangelizador (Fernández, V. M, 2004), porque muy probablemente hay mucha expresión latente de religiosidad popular que no se ha desplegado aún. En cuanto a las vivencias más institucionalizadas e integradas en la vida sacramental, se plantea no solo la necesaria atención sino también un proceso de conversión pastoral tal como lo está impulsando el sínodo sobre la sinodalidad y, no en menor medida, la Iglesia de América Latina y el Caribe desde Aparecida (Purita, Rosolino, 2022). Una conversión pastoral que implica desprenderse de formas pastorales caducas, pero sobre todo impulsar aquellas que sean capaces de configurar una Iglesia sinodal misionera (Congregación para el culto, 2020). Este proceso se ha encontrado y encuentra con enormes resistencias, resistencias típicas de toda organi-

zación y comunidad humana a las que les cuesta procesos de transformación y actualización. El mayor problema reside en el tiempo y esfuerzo que se dedican a mantener estructuras y acciones pastorales que ya no son efectivas en su misión evangelizadora y, a su vez, la dificultad para ser creativos e imaginar propuestas nuevas.

Un segmento o círculo más amplio de creyentes que se identifican como católicos, pero su religión vivida está marcada por la desinstitucionalización y el cuentapropismo; es decir, se identifican con los símbolos fundamentales de las creencias católicas, pero se sienten distantes de los mandatos y las formas institucionales, en particular de los sacramentos y preceptos de la Iglesia católica. Viven su fe a su manera, priorizando las acciones religiosas individuales y privadas, en particular la oración personal, la lectura religiosa, y devociones vinculadas a la piedad popular. Una expresión suele ser representativa de esta actitud “yo creo en Dios, o en Jesucristo, pero no en la Iglesia”. En la pastoral ensayada a partir del concilio Vaticano II se han diseñado cursillos de preparación para el Bautismo, tanto para padres como para padrinos, y de preparación para el sacramento del matrimonio. No tengo presente que se haya hecho una evaluación de la efectividad de estas intervenciones pastorales, especialmente a mediano y largo plazo. Sin duda, no han revertido la tendencia al cuentapropismo, y el proceso de desinstitucionalización que se ha agudizado en las décadas posteriores al concilio. Sus objetivos de fundamentar y consolidar la vida sacramental de los creyentes no se han cumplido, posiblemente por la estrechez del mensaje que acentúa más lo informativo que lo experiencial, y por el contraste con un proceso cultural de largo alcance, es decir, el acento puesto en lo individual y personal. Se ha procurado sacramentalizar e institucionalizar, descuidando el cultivo de los estilos y formas de religión vivida que cada uno de esos creyentes tiene. Sería mucho más fecundo procurar conectar con sus experiencias de fe, recuperar las prácticas religiosas con las que se sienten identificados y realizar propuestas pastorales enriquecedoras de las mismas. Si estos creyentes rezan con una frecuencia diaria ¿cómo hacer para acompañar esas prácticas y enriquecerlas?; si acostumbran a leer la Biblia o textos religiosos ¿cómo hacer para acompañar estas prácticas y enriquecerlas? ¿Qué otras acciones pastorales no convencionales se pueden imaginar para fortalecer la experiencia espiritual de este grupo y fortalecer su adhesión a los símbolos cristianos católicos? Como observa Meier, los discípulos seguidores de Jesús configuran algo así como tres círculos, el más estrecho constituido por los doce y aquellos que lo siguen en su misión itinerante, un segundo círculo de aquellos que no lo siguen cotidianamente pero apoyan su misión y están plenamente identificados con ella, por caso, María, Marta y su hermano Lázaro; y un tercer círculo de interesados y curiosos que solo tienen una comunicación esporádica y ocasional pero manifiestan

interés por la predicación del nazareno. En la acción pastoral, sería conveniente considerar estas diferentes formas de adhesión y pertenencia.

Un dato no menor arroja la encuesta, el único grupo religioso que ha crecido son los cristianos evangélicos; es decir, los símbolos cristianos siguen siendo significativos y atraen, pero esto sucede cuando el talante del mensaje es capaz de conectar con las búsquedas y necesidades de las personas. Sin duda, el dinamismo de las comunidades evangélicas, con una carga menor de institucionalidad, conecta mejor con las tendencias cuentapropistas, pero también su mensaje más vivencial y testimonial, que formal e informativo, como suele ser el de la catequesis y las homilias católicas.

Un segmento en franco crecimiento, los que se perciben sin filiación religiosa pero no sin búsquedas existenciales trascendentes y espirituales. El rápido y contundente ascenso de este segmento permite avizorar un futuro de cercano y mediano plazo marcado por esta tendencia, salvo que un cisne negro impacte en la cultura regional y global. Si bien el ascenso de la ultraderecha y algunos de sus posicionamientos ultratradicionalistas en materia religiosa ha irrumpido recientemente, es difícil imaginar un regreso generalizado a este tipo de perfiles; en otros términos, la tendencia a una espiritualidad sin religión, o sin afiliación religiosa caracterizada, por la mixtura de creencias o sincretismo sigue ganando terreno entre las generaciones jóvenes. En ese sentido, pueden considerarse periferias existenciales respecto de la propuesta central de la Iglesia católica, que manteniendo en América Latina y el Caribe un porcentaje aún elevado de adhesión a sus símbolos religiosos, experimenta un desgranamiento y debilitamiento progresivo. Por ello, de consolidarse esta tendencia y la del crecimiento de las comunidades evangélicas, la cultura católica pasaría a constituir una posición marginal respecto de la cultura general. Si es acertado este horizonte de mediano y largo plazo urgen los interrogantes en torno a cómo llegar con el mensaje de la Buena noticia del Reino de Dios a estos destinatarios. La complejidad del escenario hace sospechar sobre la necesidad de una mirada compleja a la hora de imaginar propuestas y, a la vez, un necesario ejercicio de ensayo y error. Tanto en el artículo dedicado a la espiritualidad como en el que aborda la reflexión eclesiológica se ofrecen reflexiones y propuestas vinculadas a este segmento, a este perfil de religión vivida marcado por la desafiliación religiosa. Aquí la orientación central consiste en sintonizar con las búsquedas e intereses existenciales y trascendentes de estas personas, comprender por qué seleccionan determinados símbolos y prácticas y descartan otras. Pero también cabe la pregunta de cómo hacer más significativos los símbolos centrales de la fe católica cuando parecen débiles o irrelevantes para ellos. Por ejemplo, ¿en qué medida la representación del Dios Uno y Trino puede estar en conexión con la representación de

una energía que aglutina y sostiene todo? El teólogo reformado Wolfhart Pannenberg aporte valiosas sugerencias al respecto (Rosolino, 2024), especialmente en su concepción sobre la relación entre la idea de Dios y el mundo como un todo. Pero también hay otros vínculos a explorar, por ejemplo, la práctica relevada en los sin afiliación religiosa de diálogo con los difuntos, que, por otra parte, constituye una conducta religiosa típica de las sociedades tribales y chamánicas. También para el catolicismo la creencia en la comunión de los santos está vinculada a la posibilidad de una conexión y comunicación con los difuntos; sería interesante explorar más sobre el potencial de las celebraciones del día de todos los santos y todos los difuntos, en relación a la conexión con los que se posicionan como creyentes sin filiación religiosa. La vigencia de la fe en la “comunión de los santos”, tal como lo muestra la teóloga Elizabeth Johnson, y lo articula con la religiosidad popular y la teología del pueblo la teóloga Alina María Rosales, son valiosas vetas para seguir explorando. En este espacio, más que formular propuestas específicas se pretende despertar el interés y los interrogantes que surgen entre las prácticas comunes a los creyentes sin filiación y la propuesta del mensaje católico.

Una pastoral sinodal misionera hacia y desde las periferias habitando el espacio público territorial y virtual

Una pastoral sinodal misionera hacia y desde las periferias habitando el espacio público territorial y virtual, en constante conversión pastoral (Fernández, 2010; Galli, 2024). El nodo de esta orientación está constituido por dos tensiones, la configuración de una Iglesia sinodal misionera hacia y desde las periferias (Madrigal, 2019, 133), y capaz de habitar de manera nativa tanto el espacio territorial cuanto el virtual o digital (Rosales Busch, Rosolino, 2022). La primera quizás sea la más desafiante, un reciente aporte teológico pastoral del CELAM orienta la tarea eclesial *Hacia una Iglesia sinodal en salida hacia las periferias*, (CELAM, 2022). Si, por un lado, el hacia resalta del dinamismo centrífugo deseado para toda la comunidad eclesial y se trata de un movimiento fuertemente impulsado por el Papa Francisco, por otro, deja en penumbras un dinamismo opuesto pero complementario, porque en todo estilo sinodal se trata de escuchar a las periferias y de caminar con el pueblo de Dios que habita las periferias existenciales; es decir, hay un movimiento desde las periferias que debe impactar en el núcleo eclesial. Tal como en la teología de la liberación se había planteado, no solo se trata de una opción por los pobres, sino también desde los pobres y con los pobres. De ese modo, la comunidad eclesial misionera se constituye como Iglesia samaritana en empatía activa y efectiva con los más vulnerables que, lamentablemente, son cada día más en número y en condiciones de vulnerabilidad.

A su vez es necesario afianzar la conciencia de que, en el siglo XXI, de la era digital de la humanidad, la Iglesia ya no habita solo el territorio, sino que habita y necesita habitar más el espacio virtual o digital (Rosales Busch, Rosolino, 2022). Aquí no hay un dilema, pero sí una necesaria ampliación de horizontes, no se pueden pensar las acciones pastorales exclusivamente para el territorio y usar la red solo como cartel publicitario; más bien se trata de habitar el espacio virtual asumiendo su lógica y perfil cultural propio. No en vano se habla de un nuevo continente a evangelizar, esto es, el continente digital. Aquí hay un enorme potencial, no solo por el alcance que tiene la red de redes sino por la posibilidad de reflejar una nueva imagen de Iglesia, una Iglesia efectivamente sinodal caracterizada por una “cultura eclesial marcadamente laical” (CELAM, 2022, 110). Si bien en las redes hay muchos *influencers* católicos pertenecientes a la jerarquía y a la vida consagrada son muchos más los laicos y laicas; es decir, la imagen global de Iglesia que se percibe en la red es menos jerárquica y más laical, y esto no es poco en la cultura actual. Pero no solo eso, el estilo de comunicación es menos formal, menos empaquetado, más descontracturado y efectivo. No solo el estilo, también el contenido del mensaje conecta más directamente con las audiencias propias de las redes en buena medida juveniles. Por las exigencias propias de la comunicación en las redes el discurso es breve, va al grano y es actual, aborda cuestiones vitales. Es cierto que también hay una porción de *influencers* católicos de corte ultraconservador que no tienen menos impacto, pero sus audiencias son más bien adultos y adultos mayores nostálgicos, con excepciones. La imagen eclesial predominante en las redes sociales es la de una Iglesia en sintonía con las culturas contemporáneas que se reflejan en la red, una Iglesia fresca, apasionada en la comunicación del mensaje preponderantemente laical y moderadamente jerárquica. En la red ya es posible percibir una Iglesia sinodal misionera en construcción constante, sin pausas; por ello, es un gran acontecimiento que el sínodo de la sinodalidad haya acogido las iniciativas de los *influencers* católicos para que se desarrolle dentro del sínodo y en paralelo con él, un sínodo digital. La acogida y la realización del sínodo digital evidencia una conciencia eclesial a la altura del siglo XXI y de la era digital. Por otra parte, el magisterio del papa Francisco ha vuelto reiteradamente, en los dos últimos años, sobre la cuestión de la inteligencia artificial, su impacto en la sociedad y la cultura y los desafíos éticos que ello conlleva. Todo hace pensar que una iglesia híbrida, habitando el territorio y el espacio virtual es el camino por seguir en el siglo XXI, potenciando así una Iglesia sinodal misionera.

Mientras se escriben estas líneas, el jesuita Antonio Spadaro (Spadaro, 2025), referente de la ciberteología abrió el debate sobre la necesidad de una teología rápida para atravesar la dinámica cultural impulsada por la era digital que es rápida y disruptiva; se

han hecho eco algunos teólogos de renombre como Bruno Forte y Giuseppe Lorizio, e incluso el psiquiatra y psicoanalista Vittorio Lingiardi para quien ser rápidos significa valorar la inquietud. Spadaro plantea que en tiempos de cambios vertiginosos se requiere una Teología rápida, intuitiva, capaz de comprender los movimientos en curso, y orientar el pensamiento y el mensaje para estar a la altura de los tiempos que corren. No sabemos qué alcance puede tener la propuesta, pero sí se puede reconocer que está orientada en la necesidad de pensar teológicamente el ritmo vertiginoso de cambios que impone la revolución digital y la era de la inteligencia artificial.

Una pastoral más kerigmática y desacramentalizada

En el contexto de los procesos de secularización, desinstitucionalización, individuación y religión vivida sin filiación se plantea la necesidad de recuperar el primer anuncio de la fe cristiana (Morlans, 2009, 131-153; Theobald, 2019); esto vale en el contexto europeo fuertemente secularizado, pero también para América, en sus distintas regiones de distinta manera. “Entendemos por primer anuncio la acción pastoral que intenta proponer el corazón del Evangelio -Jesucristo resucitado, restablecedor de nuestro vínculo de amor con el Padre- al corazón de todas aquellas personas que quieran escuchar” (Morlans, 2009, 183). Una pastoral kerigmática se concentra en el anuncio del núcleo de la fe cristiana como Buena noticia para dar vida a nuestros pueblos, según la expresión de Aparecida; Morlans contempla diversas modalidades según las circunstancias y los destinatarios, desde las conocidas misiones populares al uso de los medios de comunicación social, incluso los videojuegos (Morlans, 2009, 131-158). En contraste con una pastoral centrada en los sacramentos, una pastoral más kerigmática tiene como objetivo primario despertar el interés por Jesucristo y por el mensaje cristiano, mostrar su significado y relevancia para la vida y provocar una adhesión consciente y comprometida. Se trata de una adhesión renovada de aquellos que han recibido su bautismo y su fe por transmisión familiar, pero que se han distanciado del marco institucional por diversos motivos; pero también puede tratarse de una recepción y adhesión nueva, porque se da por primera vez el encuentro con el kerigma cristiano. Una adhesión que, en el contexto anteriormente descrito, no será adhesión total a todos los mandatos y preceptos institucionales católicos, pero sí una sintonía firme con el núcleo del mensaje del Evangelio. Bajo esta mirada, vuelve a cobrar valor la conveniencia de una pastoral segmentada, flexible en su mensaje y expectativas, sensible a los itinerarios y búsquedas existenciales de quienes reciben el mensaje. En contraste con ello, una pastoral sacramentalizadora, que aquí significa centrada en los sacramentos, buscará una rápida adhesión a los preceptos institucio-

nales. Esto no significa que la adhesión a la vida sacramental esté fuera del horizonte de una pastoral kerigmática, pero no es su objetivo inmediato; se requiere la paciencia para esperar el proceso y el itinerario de las personas.

Una pastoral kerigmática y desc sacramentalizada requiere nuevas formas y espacios de comunicación, formas y espacios que no son necesariamente nuevos, pero requieren una renovada valoración y frecuentación. Pueden ser representaciones artísticas como murales, representaciones teatrales o de otro tipo, sin caer necesariamente en la obvia representación religiosa del pesebre y el *via crucis*, que solo toca a quienes están más involucrados con los símbolos cristianos. El papa Francisco propone cultivar una “cultura del encuentro”, es una propuesta con profundas raíces evangélicas y que sale al paso de la fragmentación y de las grietas sociales que son moneda corriente en las sociedades actuales. ¿Cómo proponer una cultura del encuentro para aquellos que tienen cierta afinidad con los valores evangélicos, pero los disuade la carga institucional del mensaje? Si reconocemos el espíritu festivo de nuestros pueblos, el aprecio por la música compartida y el encuentro, en contraste con el de otros continentes, se pueden proponer encuentros fraternos capaces de acoger la riqueza y diversidad que suelen encontrarse en las comunidades territoriales. El corazón de estos encuentros estaría en el valor de la fraternidad universal en la diversidad de sus formas y expresiones, a la vez, sería una oportunidad y una ocasión para explicitar brevemente las conexiones de la fraternidad universal con el núcleo de la fe cristiana. El mismo nombre de la encíclica del Papa Francisco es un gran lema para impulsar estos espacios de encuentro en la diversidad: *Fratelli tutti*. Estos mismos encuentros pueden constituirse en punto de partida para una pastoral del acompañamiento de personas vulnerables en sus diversas situaciones, por su condición de adultos mayores en condiciones de soledad, de enfermedad, de droga dependencia, etcétera.

Conclusiones

El camino recorrido implicó tres pasos; el primero, conocer los procesos de transformación de la vivencia religiosa tal como lo están relevando la actual sociología de la religión desde diversos enfoques, el dato fundamental queda reflejado en el subtítulo de la segunda encuesta “Sociedad y religión en movimiento”, el movimiento que despierta mayor interés es el crecimiento de los que viven experiencias religiosas, pero sin afiliación alguna y con escasa vinculación institucional. El segundo paso dado consistió en identificar y discernir en el caminar de la Iglesia en el siglo XXI los grandes impulsores del movimiento de renovación y reforma, especialmente durante

el gobierno del papa Francisco; en este paso la comprensión de la Iglesia como Iglesia sinodal misionera hacia las periferias y desde las periferias cobra un protagonismo inédito y tiene potentes implicancias de reformas pastorales y estructurales; este proceso sinodal en curso tiene el potencial de realizar cambios institucionales en la perspectiva de una Iglesia con una cultura más marcadamente laical y menos jerárquica, aunque no sin jerarquía. El tercer paso consiste en ofrecer algunas orientaciones pastorales capaces de llevar adelante, profundizar y poner en práctica una pastoral eclesial *aggiornata*, capaz de hacerse cargo de los actuales desafíos del anuncio de la buena noticia. Por otra parte, transversal a las tres orientaciones formuladas se espera que la Iglesia del siglo XXI se perciba a sí misma, a la vez como comunidad territorial y comunidad virtual, habitando ambos espacios y adecuando el mensaje a cada uno.

Bibliografía

- Congregación para el Culto (2020). *Instrucción. La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html>
- CEIL-CONICET (2008). Primera encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas. Programa Sociedad, Cultura y Religión, www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf
- CELAM (2022). *Nuestras deudas con Aparecida. Balance 15 años después*, CELAM: Bogotá.
- CELAM-ASAMBLEA ECLESIAL (2022). *Hacia una Iglesia sinodal en salida hacia las periferias*. <https://celam.org/producto/hacia-una-iglesia-sinodal-en-salida-a-las-periferias/>
- CELAM (2023). *La misión de la iglesia en los países de América Latina*. <https://celam.org/lamision-de-la-iglesia-en-los-paises-de-america-latinal/>
- Comisión Teológica Internacional (2018). *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
- Fernández, V. M., (2004). A treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de “Seguimos caminando”, *Revista Teología*, n° 85, 117-122
- Fernández, V. M., (2010). *Conversión pastoral y nuevas estructuras. Lo tomamos en serio*. Ágape Libros: Buenos Aires
- Fitz Herbert A. (2024). *Lejos de los estereotipos: algunos datos llamativos de los sin religión en Argentina*. (CECAP: Buenos Aires.
- FRANCISCO y XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS (2024). *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final*, <https://www.synod.va/es/news/documento-final-de-la-xvi-asamblea.html>
- Galli, C. M., (2014). *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, 4 ed, Ágape Libros. Buenos Aires
- Galli, C. M., (2021). *La Iglesia en salida misionera por el desborde del Espíritu. Ponencia en la Asamblea*. CLAR
- Galli, C. M., (2024). *El Espíritu Santo y nosotros*. Ágape Libros, Buenos Aires
- Giménez Béliveau, V. y Soledad Fernández, N., (2020). «Católicos y católicas: sus creencias, prácticas y opiniones en Argentina (2019)», *Revista Sociedad y Religión* 55, vol. XXX, 97-120.

- Madrigal, S. (Ed.) (2019). *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Texto y comentario del documento de la Comisión Teológica Internacional*, BAC: Madrid.
- Mallimaci, F. (Dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos: Buenos Aires.
- Mallimaci, F., Cruz Esquivel, J. y Giménez Béliveau, V. (2020). «Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la segunda encuesta nacional de creencias y actitudes religiosas en Argentina», *Revista Sociedad y Religión* 55, vol. XXX, 2, 1-31.
- Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, V.; Esquivel, J.C. & Irrazábal, G. (2019). *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. <https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/Infografi%25C-C%2581a-Encuesta-Religi%25C3%25B3n-1.pdf>
- Meier J. P., (2013). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III. Compañeros y competidores*, EVD: Estella (Navarra).
- Morello, G., (2020). *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina*, EDUCC, Córdoba.
- Morlans, X., (2009). *El primer anuncio. El eslabón perdido*, Madrid: PPC
- Purita, K., Rosolino, G., (2022). «Sinodalidad, ministerialidad y liderazgo. Su complementariedad y sinergia», en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Busco a mis hermanos (Gn 37,16). Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia semper reformanda*. Ágape Libros, 469-483.
- Rosales Busch, A., Rosolino, G. (2022). La iglesia en la era digital. ¿Cómo hacer Ciberteología “desde” América Latina y Argentina? *Anattelei – Se levanta* (47), 7-19.
- Rosolino, G. (2017). «‘Indiferentes religiosos’ ¿Una periferia existencial actual? ¿Un signo de los tiempos? Reflexión teológico-pastoral», en Sociedad Argentina de Teología, *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, Ágape Libros, 437-452.
- Rosolino, G. (2023). “La religión vivida en América Latina. Una interpelación a la Teología, la pastoral y la espiritualidad”, en SAT, *La tierra en herencia (Sal 37). Los desafíos de la ecología integral a la Teología*. Ágape Libros, 469-482.
- Rosolino, G. (2024). “Pensar lo humano en un mundo transhumanista. Aproximación al método interdisciplinar de Pannenberg y Scannone”, en SAT, *‘Abi tienen al hombre’ (Jn 19,5) ¿Hacia nuevos identidades de lo humano?* Ágape Libros, 35-60.
- Spadaro, A. (2025). La proposta. In questo tempo dei cambiamenti vorticosi serve una teologia “rapida”, <https://www.avvenire.it/amp/chiesa/pagine/e-il-tempo-dei-cambiamenti-vorticosi-perche-se?s=03>

Theobald, CH., (2019). La pastoralidad de la teología Para una transformación kerygmática y hermenéutica de la teología sistema, Revista Teología n° 129, 171-193.

EPÍLOGO

Pablo “discutía en la sinagoga con los judíos y con los que adoraban a Dios, y también lo hacía diariamente en la plaza pública con los que pasaban por allí. Incluso, algunos filósofos epicúreos y estoicos dialogaban con él. Algunos comentaban: ‘¿Qué estará diciendo este charlatán?’ y otros: ‘Parece ser un predicador de divinidades extranjeras’, porque Pablo anunciaba a Jesús y la resurrección. Entonces lo llevaron con ellos al Areópago y le dijeron: ‘¿Podríamos saber en qué consiste la nueva doctrina que tú enseñas? Las cosas que nos predicas nos parecen extrañas y quisiéramos saber qué significan’. Porque todos los atenienses y los extranjeros que residían allí, no tenían otro pasatiempo que el de transmitir o escuchar la última novedad. Pablo, de pie, en medio del Areópago, dijo: Atenienses, veo que ustedes son, desde todo punto de vista, los más religiosos de todos los hombres. En efecto, mientras me paseaba mirando los monumentos sagrados que ustedes tienen, encontré entre otras cosas un altar con esta inscripción: ‘Al dios desconocido’. Ahora, yo vengo a anunciarles eso que ustedes adoran sin conocer. El Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él no habita en templos hechos por manos de hombre, porque es el Señor del cielo y de la tierra” (He 17, 17-24).

SOBRE LOS AUTORES

Flavio Borghi. Docente investigador en la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Licenciado en Comunicación Social y magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea. Director de la Cátedra Libre Modernidad y Religión Aproximaciones Socioculturales a través del Cine. Profesor titular de Antropología Cultural en la Licenciatura en Psicología (UCC). En la EDUCC ha publicado *La religiosidad de la cultura postmoderna* (2006) y *La peste en el cine* (2021). Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8279-3478>

Marcos Alejandro López Ábalos SDB. Profesor de Filosofía. Bachiller en Teología. Licenciado en Teología Dogmática. Estudiante del Doctorado en Teología (UCC). Becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALA). Docente y estudiante adscrito al proyecto de investigación radicado en la Universidad Católica de Córdoba “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la teología, la pastoral y la espiritualidad”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0398-6955>

Pablo Damián Oio es monje de la Santa Cruz y de la Madre de Dios. Licenciado y Profesor en Psicología. Licenciado en Educación Religiosa. Cursa la Maestría Civil en Teología y la Licenciatura Eclesiástica en Teología en la UCC. Estudiante adscrito del equipo de investigación “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la teología, la pastoral y la espiritualidad”. En la misma universidad es estudiante adscrito del equipo de investigación: “El futuro de la humanidad: implicaciones científicas, filosóficas y teológicas”. Misionero Digital: @francisco_damian_oio Colaborador del Dicasterio para la Comunicación de la Santa Sede. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8325-2948>

Dorocía Rojas-Aróstica. Religiosa del Instituto de Hermanas de la Sagrada Familia de Urgell. Licenciada en Teología Dogmática y magíster en Teología (Universidad del Salvador). Cursa el Doctorado en Teología en la UCC. Estudiante adscripta al proyecto de investigación “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la teología, la pastoral y la espiritualidad”. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9399-314X>

Alina María Rosales. Docente investigadora en la Universidad Católica de Córdoba. Teóloga laica y católica. Profesora en Ciencias Sagradas (Instituto Católico Superior, Córdoba). Licenciada en Ciencias Religiosas (UCC). Magíster en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (UCC). Docente de la UCC. Desde 2012 forma parte de diversos proyectos de investigación en la misma universidad en torno a los temas: creencias religiosas, teología feminista, mariología, eclesiología y desinstitucionalización de la fe. En la actualidad es integrante de dos equipos de investigación: “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la teología, la pastoral y la espiritualidad” (Director: Dr. Guillermo Rosolino - UCC-Unidad asociada al CONICET-) y “Teologías hechas por mujeres. Epistemología (eco)feminista, interseccionalidad y enfoques metódicos teológico-prácticos” (Directora: Dra. Virginia R. Azcuy - UCC-Teologanda). Participante del grupo de enlace para la cooperación entre el Programa Teologanda y la UCC. Miembro de la Fundación Teologanda y de la Sociedad Argentina de Teología. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4812-3419>

Guillermo Rosolino. Docente investigador en la Universidad Católica de Córdoba. Licenciado en Teología (Roma), doctor en Teología (Nápoli), sacerdote de la Arquidiócesis de Córdoba. Docente titular de Antropología Cristiana en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales y de Psicología de la Religión en la Facultad de Ciencias de la Salud (UCC), docente y coordinador de la Maestría en Teología de la UCC. Publicó en la EDUCC: como autor “La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia” en 2004, y como editor “Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal, en 2007; ha publicado más de treinta artículos en revistas y partes de actas de encuentros académicos. Director de cuatro proyectos de investigación de la UCC desde 2011. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>

Creencias religiosas en la era digital es fruto de la investigación multidisciplinar de un equipo de docentes de la Universidad Católica de Córdoba que estudia las transformaciones de las creencias religiosas desde hace un poco más de una década. Hay tres diferenciales que caracterizan a esta propuesta respecto de muchas otras; en primer lugar, el punto de partida de la reflexión teológico-pastoral son los datos sociológicos cualitativo-cuantitativos, que los estudiosos de los fenómenos religiosos están aportando a una mejor comprensión de las transformaciones de las creencias religiosas en el siglo XXI; en segundo lugar, el marco teórico eclesiológico, que habilita el discernimiento teológico pastoral, está construido sobre la autoconciencia eclesial de la última década consolidada en torno a la visión de una Iglesia sinodal en salida misionera hacia las periferias y desde las periferias. Por lo tanto, de una Iglesia que necesita una conversión pastoral de sus estructuras y métodos, y una reforma institucional; en tercer lugar, porque las propuestas teológico pastorales piensan la Iglesia como una comunidad híbrida, es decir, a la vez territorial y digital, habitante del territorio y habitante del espacio digital, en este sentido se incorpora una visión teológica reciente denominada por lo general como ciberteología.



**UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CÓRDOBA**
JESUITAS