



Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

HACIA UN LENGUAJE DE LA ALTERIDAD
UNA LECTURA DE MICHEL DE CERTEAU SOBRE EL
LENGUAJE RELIGIOSO EN TEOLOGÍA CATEQUÉTICA

Thèse présentée par Loreto MOYA MARCHANT sous
la direction du Professeur Henri DERROITTE en vue de
l'obtention du grade de Docteur en Théologie

Louvain-la-Neuve
Janvier 2012

¿Sabías que la religión es un lenguaje?
Un modo de hablar sobre el mundo...
En todo, la presencia de la esperanza y del sentido...
La religión es tapiz que la esperanza construye con palabras.
Y sobre estas redes las personas se entienden.
Y, se entienden sobre palabras amarradas unas a las otras.
¿Cómo es que las palabras se amarran?
Es simple.
Con el deseo.
Sólo que, algunas veces las redes de amor se convierten en mortajas de miedo.
Redes que pueden hablar de vida y pueden hablar de muerte.
Y todo se hace con las palabras y el serlo.
Por esto, para entender la religión, es necesario entender el camino del lenguaje.

(Rubem ALVES, *O suspiro dos oprimidos*)

A mi familia –Gabriela, Fernando,
Gabyta, Maño, Camila, Andrea,
Enrique, Erica, Mike,
Vicente, Fernandito y Renato–
por su cariño y alegría.

Agradecimientos

Al terminar este trabajo deseo agradecer a la Universidad Católica de Lovaina y a su Facultad de teología por acoger y confiar en este proyecto. Todos sus integrantes, docentes y administrativos, han hecho estos años más amables con su apoyo y calidez humana. Agradezco a la Fundación *Sedes Sapientiae* por su ayuda que me ha permitido realizar estadías en Louvain-la-Neuve para llevar a cabo mi formación doctoral.

No solo gratitud sino también una inmensa admiración tengo por mi director de tesis, Henri Derroitte, quien me ha acompañado en la distancia, animando y estimulando esta investigación.

Mi reconocimiento también a quienes han acompañado este trabajo con sus lecturas críticas y conversaciones estimulantes: Marcela Lobo, Mike van Treek, Cristóbal Jiménez, Andrea Moya y Luis Jiménez.

Agradezco también a mi familia por su compañía constante y a Mike por su generosidad, amor y sostén. A mis amigos en Bélgica que hicieron más liviana la distancia y que con generosidad me acogieron. A los amigos de Chile gracias por su cariño y compañía.

Introducción

Elección del tema

El lenguaje es un tema de gran importancia en teología catequética. De hecho es muy difícil encontrar un manual o una reflexión sobre catequesis que no aborde en algún momento la importancia del lenguaje para la transmisión del mensaje cristiano. Así lo vemos, por ejemplo, en el *Directorio General para la catequesis* de 1997, en el cual se encuentran diversas afirmaciones en relación al lenguaje sobre todo en referencia a que dentro de la pluralidad de culturas, se debe buscar un lenguaje que permita la transmisión de la fe discerniendo siempre la fidelidad a la Escritura y la Tradición de la Iglesia. Es así que cuando el texto trata como apartado el tema del lenguaje lo hace en relación a la inculturación, afirmando que ésta es, en ciertos aspectos, obra del lenguaje y siguiendo *Gaudium et Spes* 19, recuerda que la catequesis tiene la misión de encontrar el lenguaje adaptado para niños y jóvenes, pero también el «lenguaje de los estudiantes, de los intelectuales, de los hombres de ciencia; lenguaje de los analfabetos y de las personas de cultura elemental; lenguaje de los minusválidos, etc.»(DGC 208).

Vemos entonces que el tema del lenguaje no es marginal en catequesis y que su importancia para la transmisión de la fe es reconocida. Nuestro interés no se centra, entonces, en dejar en evidencia la importancia que el lenguaje tiene en catequesis, sino más bien en abrir una reflexión sobre lo que está en juego cuando se habla de lenguaje en catequesis. La transmisión de la fe se realiza por medio de un lenguaje el cual nos abre una constante dificultad, pues nos encontramos, por un lado, con corrientes conservadoras que frente a los nuevos paradigmas modernos creen que sólo se necesita revestir el lenguaje, suponiendo que la adaptación no toca el mensaje. Por otro lado, las corrientes liberales se esfuerzan en ajustar el lenguaje a la

altura de las inteligencias contemporáneas aún cuando esto signifique sacrificar o vaciar el contenido del mensaje¹.

Estudiar el lenguaje en teología catequética significa para nosotros abrirnos a descubrir el rol que el lenguaje tiene en la transmisión de la fe superando el interés en la pregunta de cuál es el mejor lenguaje para esta transmisión e insertándonos en una visión dinámica del lenguaje donde la catequesis no *da* un lenguaje para decir la fe sino que *abre* a experiencias personales, comunitarias y sociales que suscitan un encuentro con Alguien y entre otros.

Para realizar esta investigación optamos por un autor principal que no fuera un especialista de teología catequética de manera que pudiésemos mirar con aires nuevos y ojos despiertos esta problemática. Luego de repasar diversos autores contemporáneos de teología, decidimos elegir al jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986) como el eje desde donde comprenderíamos el lenguaje y sus diversas dimensiones. Michel de Certeau es un autor todavía poco trabajado por la teología aún cuando sus obras y su nivel de reflexión están a la altura de la reflexión contemporánea. Este hecho motiva esta investigación, pues creemos que es una manera de poner en la palestra el pensamiento de este autor que ha reflexionado seriamente sobre la inteligibilidad del cristianismo en un mundo moderno. Asimismo, la riqueza de sus reflexiones nace de la diversidad de lugares desde donde la elabora, pues como veremos en nuestra investigación, Michel de Certeau estuvo constantemente traspasando límites lo que se refleja en sus diversos lugares de interés como la historia de la mística, los movimientos sociales, el psicoanálisis, etc. Este cruce de saberes hace que el pensamiento del autor no sea simple ni fácil de abarcar y que exija tomarlo en su globalidad investigando las diversas áreas desde donde trabajó de manera de ser fiel a su pensamiento y complejidad.

Es desde el pensamiento de Michel de Certeau que deseamos entonces realizar un diálogo con la teología catequética. Teniendo conciencia de que esta área ha vivido un renacer con el impulso del Concilio Vaticano II, los documentos posteriores dedicados a la renovación de la catequesis y la reflexión de teólogos de todo el mundo, hemos decido optar por tres grandes teólogos catequéticos como son Emilio Alberich, André Fossion y Thomas H. Groome.

La elección de estos autores se fundamenta en primer lugar por ser teólogos de distintos países que permiten, por lo tanto, conocer otras realidades. Es así que Alberich, español, nos abre a la realidad y a autores latinos; Fossion, autor belga, lo hace al mundo franco-parlante y Groome, Irlandés radicado en Estados Unidos, a la visión anglosajona.

¹ Cf. Cl. GEFFRÉ, *La révélation hier et aujourd'hui*, págs. 97-99.

Pero por sobre todo, estos autores nos interesan, en segundo lugar, por su vasta experiencia sobre temas de catequesis que los han llevado a desarrollar una teología catequética fundamental que nos permite no sólo centrarnos en cómo ellos han tratado explícitamente el tema del lenguaje en teología catequética sino en cómo ellos comprenden la tarea de la catequesis, su relación con la Iglesia, con la comunidad, con la cultura, etc. y desde allí reflexionar y presentar las dinámicas que propician lenguajes significativos y que permiten el encuentro y comunicación con otros. En tercer lugar, la opción por estos autores se ha basado en la diversidad que presentan al momento de realizar sus reflexiones sistemáticas. Así, como veremos en esta investigación, cada autor desarrolla su teología catequética desde diferentes acercamientos teológicos, a saber, Alberich lo hace desde un acercamiento eclesiológico, Fossion desde una antropología teológica y Groome desde una perspectiva de teología fundamental.

Para llegar a presentar este diálogo entre el pensamiento de Michel de Certeau y los autores de catequesis sobre el lenguaje en teología catequética hemos realizado un camino que pasamos a describir a continuación.

Plan de trabajo

Nuestro plan se desarrollará en cuatro partes que nos permitirán ir dando los pasos necesarios para comprender la complejidad de nuestro tema de investigación y la de nuestros autores.

La primera parte de nuestra investigación nos inserta en la complejidad y actualidad de la problemática del lenguaje en teología. Creemos importante mostrar que el tema del lenguaje no compete solamente a la teología catequética sino a todas las áreas de la teología. Comenzaremos, entonces, presentando una sección sobre la crisis del lenguaje teológico en un mundo postmoderno, mostrando diversas explicaciones de esta crisis que lleva a muchos a afirmar que este lenguaje es pesado, añejo e inteligible.

El concilio Vaticano II significa, entre muchas otras cosas, una renovación en la teología, la cual se abre a otras ciencias para actualizar y avanzar en sus reflexiones. Dentro de esta renovación, presentamos la recepción que la teología ha hecho del giro lingüístico filosófico por medio del giro hermenéutico y giro pragmático. Presentamos sus principales características teniendo consciencia que ambos giros no se pueden comprender separadamente pues ambas se complementan. Creemos que aproximarnos a la problemática por medio de estas dos tendencias permitirá mostrar la importancia que tiene asumir nuevos

paradigmas que permitan reflejar el dinamismo de la fe y su pluralidad de lenguaje. Así, descubriremos que la teología hermenéutica permite desplazar la comprensión del *intellectus fidei* como acto de la razón especulativa por medio de explicaciones metafísicas a un *comprender hermenéutico* que asume la historicidad de toda verdad y comprende a todos los hombres como sujetos que interpretan. Por su parte, la teología que acoge el giro lingüístico-pragmático permitirá acercarnos al lenguaje desde el horizonte de la acción comunicativa descubriendo la fuerza performativa y auto-implicativa del lenguaje religioso.

Cerraremos esta primera parte presentando dos teologías llamadas contextuales –teología feminista y teología latinoamericana– que nos permitirá ampliar nuestros horizontes teológicos y donde la pregunta por el lenguaje también es reflexionada de manera seria. Estas teologías son dos esfuerzos de pensar la fe desde aquellos que continuamente la historia ha ignorado, a saber, las mujeres y los pobres, es decir, los insignificantes, apostando que con ellos y desde ellos es posible también decir a Dios. Nos interesa en estas secciones poder reflejar las implicancias que tiene pensar un lenguaje sobre Dios desde la experiencia de las mujeres y/o de la experiencia de pobreza e injusticia lo que nos permitirá abrir la mirada y descubrir otros lugares desde donde se realiza la teología.

Esta primera parte nos permitirá ya descubrir y afirmar la relevancia de nuestro tema en teología catequética y las diversas y profundas aristas que significa pensar el creyente como seres hermenéuticos y por lo tanto protagonistas de su caminos de fe.

La segunda parte de esta investigación estará dedicada a lectura de Michel de Certeau para lo cual hemos construido un corpus de trabajo a partir de dos criterios: que el corpus refleje el pensamiento del autor en sus líneas más propias y profundas y que vaya al encuentro de los tópicos tratados en teología catequética, especialmente en relación al lenguaje.

Para establecer este corpus, en un primer momento, hemos seleccionado a partir de la bibliografía completa del autor² sus obras principales para asegurar un marco de lectura que diera cuenta del pensamiento más auténtico de Michel de Certeau y en un segundo momento, seleccionamos los escritos más pertinentes para establecer alguna relación con la teología catequética.

Una vez que constituimos el corpus provisorio de su obra que iríamos a analizar, comenzamos la lectura y el fichaje sistemático de las obras

² Esta bibliografía completa ha sido realizada por Luce GIARD y se puede encontrar en: *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, págs. 191-243.

seleccionadas. El resultado de este paso fue el establecimiento de una base de datos informática compuesta por 635 fichas bibliográficas³. En cada una de estas fichas, además de los datos bibliográficos básicos, se registró un tema primario y un tema secundario, con el fin de ayudar a la posterior sistematización y análisis de la información.

Es de esta manera que llegamos a determinar el lenguaje como un tema que relucía con fuerza y que abarcaba también otros temas importantes en Michel de Certeau como es la alteridad y la cultura. Es así que hemos realizado una relectura de estos textos para presentar una sistematización de sus obras descubriendo que no sólo en textos sobre el cristianismo el autor trata el tema del lenguaje sino también en escritos sobre la cultura. Este largo camino realizado para entrar al pensamiento del autor ha permitido no sólo quedarnos con los textos sobre cristianismo sino ampliar nuestra presentación a otras dimensiones de su pensamiento que enriquece su comprensión del lenguaje. Este recorrido nos ha permitido entrar en el pensamiento del autor con libertad y presentándolo desde nuestra lectura personal, queriendo –dentro de lo posible– dejar hablar a Michel de Certeau. Las citas que utilizamos son traducción personal al español y el texto original estará a nota al pie de página. Esta decisión se tomó con el consentimiento de la *Comisión de acompañamiento* de la Facultad.

De esta manera dos grandes capítulos abarcarán la presentación de esta segunda parte de la investigación. El primer capítulo será un primer acercamiento a la persona y reflexión de Michel de Certeau presentando su biografía y mostrando los principales ejes desde donde articula su pensamiento sobre la historiografía, la cultura y la teología. El segundo capítulo se concentra en su reflexión sobre el lenguaje para lo cual comenzaremos mostrando su estudio sobre el lenguaje en la cultura, sobre todo en el movimiento francés de 1968 y exponiendo los principales ejes de su estudio sobre la historia de la mística. Luego entraremos de lleno en sus escritos que revelan la preocupación por definir un nuevo modo de inteligibilidad para el cristianismo en un mundo moderno. Es desde este interés que Michel de Certeau se pregunta por la pertinencia del lenguaje de la fe, por las prácticas cristianas y por el lugar del creyente en la sociedad. Descubriremos que la preocupación por el *otro* es uno de los ejes principales de su pensamiento. Es la carencia del *otro* que mueve al místico a buscar y querer comunicarse con aquello que le falta, es la necesidad de hacer un lugar para el *otro* que lleva a Michel de Certeau a postular una cultura en plural y es porque el *otro* está al centro de la revelación que el

³ Las fichas han sido realizadas en un programa computacional. Se ha desarrollado una base de datos adecuada especialmente para este trabajo.

cristiano no puede ser verdaderamente cristiano si no está en relación con los demás. Así, esta sección nos permitirá descubrir los ejes centrales del pensamiento del autor que nos llevará a postular tres dimensiones del lenguaje: dimensión personal, cultural y comunitaria, desde las cuales expondremos las dinámicas del lenguaje según Michel de Certeau.

La tercera parte de nuestra investigación es un acercamiento al lenguaje religioso en la reflexión contemporánea de teología catequética, que como hemos informado más arriba, se concentrará en el pensamiento de tres autores de teología catequética contemporánea, a saber, Emilio Alberich, André Fossion y Thomas H. Groome. Tres hombres que han dedicado su vida a reflexionar y estudiar sobre la importancia de la catequesis en la vida de la Iglesia y de las consecuencias nefastas que tiene para ella una catequesis que no reflexiona sobre sí misma y las oportunidades que se revelan para la renovación eclesial y social cuando se comprende la catequesis como lugar teológico. Deseamos presentar en esta tercera parte de la tesis los ejes principales desde donde cada autor realiza su teología catequética. Asimismo, sintetizaremos la reflexión sobre el lenguaje comenzando por mostrar el lugar que cada autor da a la alteridad de Dios y de los otros, para luego detenernos en la dimensión personal, cultural y comunitaria del lenguaje. Con esta sistematización deseamos entrar en diálogo en nuestra cuarta parte con Michel de Certeau.

La cuarta parte y final de nuestra reflexión la hemos titulado *Una lectura decerteautiana sobre el lenguaje religioso en teología catequética*. Deseamos acá poner en diálogo el pensamiento de Michel de Certeau con el de los autores de catequesis sobre el lenguaje a través de un método sistémico que nos permitirá poner en relevancia las interacciones, las posibilidades y límites que surgen entre ellos. El pensamiento de Michel de Certeau estimula la reflexión catequética a repensarse sobre su relación con la sociedad, el lugar que se da a los otros y al Otro abriendo nuevas posibilidades de pensar el lugar que ocupa el lenguaje en la vida catequética. Dentro de este diálogo revaloraremos además la labor que ha realizado la teología catequética contemporánea en estos últimos decenios y para ello incluiremos en estas secciones el pensamiento de otros autores de catequética, pues deseamos mostrar que muchos de los temas presentados son también pensados y trabajados por otros teólogos.

Este diálogo lo centraremos desde tres ópticas que incluyen las dimensiones que hemos trabajado en la parte dos y tres de esta tesis, a saber, la dimensión personal, cultural y comunitaria del lenguaje. Así, en un primer momento presentaremos *una catequesis en alteridad* donde es la relación con el Otro y los otros como necesarios pero

imposibles de abarcar que guiará el diálogo, viendo los lugares de catequesis que suscitan esta conciencia de esta necesidad y dependencia de los otros, con todos sus riesgos y desafíos. En un segundo momento presentaremos una reflexión en torno a *una catequesis en la unión en la diferencia* en la cual a partir de esta dialéctica desarrollada por Michel de Certeau reflexionaremos sobre cómo comprender la unión y la diferencia y sus consecuencias para el lenguaje religioso que es un lenguaje particular con intencionalidad universal. Finalmente expondremos las reflexiones en torno a *una catequesis propiciadora de rupturas instauradoras* que toca de fondo las repercusiones en el lenguaje religioso de la participación cultural y la inteligencia de la fe a la cual la catequesis invita y propicia.

Este trabajo de tesis lo cerraremos presentando nuestras conclusiones finales destacando sus principales resultados y algunos elementos de apertura a nuevas investigaciones.

Parte I

**Aproximación a la problemática
del lenguaje en teología**

Dios se revela a los seres humanos para comunicarse con ellos y lo hace a la manera humana, para que nosotros podamos comunicarnos con él (cf. DV12). Esta relación que surge está mediada por el lenguaje que hace posible llevar a cabo esta comunicación. La teología puede ser pensada, entonces, como la disciplina que propicia y reflexiona de manera crítica la revelación de Dios, por medio de Jesucristo, la cual es acogida en comunidad.

Por este motivo hemos querido comenzar nuestra investigación aproximándonos a la problemática del lenguaje en la teología, pues creemos que es importante mostrar que la pregunta por el lenguaje sobre Dios no le compete solamente a la catequética sino que es una cuestión fundamental que interesa a todas las áreas de la teología.

De esta manera, esta primera parte desea presentar qué se pone en juego cuando un lenguaje teológico se vuelve insignificante y vacío y mostrar, asimismo, algunas tendencias de la teología contemporánea que intentan reflexionar en el complejo escenario que la modernidad da a las religiones.

En primer lugar, entraremos a esta problemática desde la crisis que el lenguaje teológico experimenta, pues aunque hay consenso de su importancia, se afirma también que se vive una crisis pues el lenguaje se ha vuelto incomprensible y no comunica. La modernidad significó para todas las ciencias un volver a pensarse desde un nuevo paradigma y la teología no quedó eximida de esta tarea, es así que gracias al impulso del Concilio Vaticano II muchos teólogos han entrado en diálogo con otras ciencias para proponer una reflexión sobre Dios a la altura de un mundo contemporáneo. Esta renovación se aprecia en todas las áreas de la teología y hemos decidido ilustrarla con la recepción en teología del giro lingüístico vivido por la filosofía. Por esta razón presentaremos en segundo lugar las características generales de este giro lingüístico a partir de lo que hemos denominado el *giro hermenéutico* y el *giro pragmático* y que no se pueden comprender independientemente, pues ambos tienen lugares comunes. Creemos que aproximarnos a la problemática por medio de estas dos tendencias permitirá mostrar la importancia que tiene asumir nuevos paradigmas que permitan reflejar el dinamismo de la fe y su pluralidad de lenguaje. Así descubriremos que la teología hermenéutica permite desplazar la comprensión del *intellectus fidei* como acto de la razón especulativa por medio de explicaciones metafísicas a un *comprender hermenéutico* que asume la historicidad de toda verdad y comprende a todos los hombres como sujetos que interpretan. Por su parte, la teología que acoge el giro lingüístico-pragmático permitirá acercarnos al lenguaje desde el horizonte de la acción comunicativa descubriendo la fuerza performativa y auto-implicativa del lenguaje religioso.

Cerraremos esta primera parte presentando dos teologías con las que deseamos abrir aún más el tema del lenguaje en teología. Por medio de la presentación de la teología feminista y la teología latinoamericana, deseamos mostrar que la inquietud por buscar un lenguaje significativo e incluyente está presente en todos los ámbitos, pues como hemos dicho anteriormente, lo que está en juego en el tema del lenguaje es la comunicación de la revelación de Dios. Estas teologías son dos esfuerzos de pensar la fe desde aquellos que continuamente la historia ha ignorado, a saber, las mujeres y los pobres, es decir, los insignificantes, apostando que con ellos y desde ellos es posible también decir a Dios.

Capítulo 1

La crisis del lenguaje en teología

Cuando nos referimos a la tarea de la teología existe consenso en afirmar que ella debe dar razón de la fe cristiana y que a partir de las Escrituras, debe hablar coherentemente de Dios¹. Por esta razón, en cuanto comunicadora de la Buena Noticia en cada cultura y a cada ser humano, la teología se ve desafiada constantemente a revisar los discursos con los cuales da razón de esta fe.

Pero junto con esta concepción del rol de la teología, existe también consenso en que este discurso ha entrado en crisis ya que «nuestro lenguaje de fe se presenta como una teología burocrática, esotérica e incomprensible²», que causa entre otras cosas, un gran desconcierto entre hombres y mujeres que intentan comunicar su fe. Esto lo vemos en padres no saben cómo hablar de Dios a sus hijos; profesores de religión que anhelan un lenguaje que sea apropiado para que sus estudiantes comprendan y se entusiasmen con la Buena Noticia de Jesús; sacerdotes que realizan homilías carentes de sentido y alejadas de las experiencias de los creyentes, o que frente a situaciones dolorosas o límites, desean consolar o explicar con un lenguaje que no está a la altura de las circunstancias³.

¹ Cf. J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, pág. 1337.

² J. HAERS, *Le langage chrétien peut-il être entendu aujourd'hui ?* pág. 67 : « Notre langage de foi se présente comme une théologie bureaucratique, ésotérique et incompréhensible ».

³ Cf. V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, pág. 211; cf. A. TORNOS, *Síntomas y causas de la crisis actual del lenguaje religioso*, pág. 165.

Nos preguntamos, entonces, cómo explicar esta evidente crisis que vive un lenguaje que debería permitir dar razón de nuestra fe y organizar las significaciones religiosas. Responder esta pregunta no es fácil y muchos teólogos han intentado hacerlo, sin embargo, deseamos presentar algunas causas que permitirán ver distintas y complejas aristas del problema, siendo conscientes de que al ser un problema tan profundo, es difícil abarcarlo en su totalidad.

En primer lugar, esta crisis se puede explicar por la falta de significatividad de este lenguaje, la cual no se explica solo por una falta de traducción o de adaptación de los textos al lenguaje moderno, si fuere eso, la superación de la crisis no sería difícil de realizar pues bastaría una versión moderna de las Escrituras⁴. Su explicación es mucho más compleja pues se debe «a la pérdida del sentido de los usos lingüísticos empleados en los lenguajes de fe⁵» y que refleja la dificultad de hablar de Dios en una cultura secularizada que no acepta una lógica metafísica ni verdades venidas desde lo alto eximidas de verificación. Esta crisis entonces «no es otra cosa que una cristalización especialmente llamativa de la quiebra del hecho religioso en general en la civilización occidental⁶».

Mantener un lenguaje tradicional que entra en conflicto con los nuevos paradigmas lingüísticos hace que este lenguaje se vuelva insignificante, pues las personas no ven conexión entre sus experiencias y este lenguaje. Schillebeeckx ejemplifica este hecho mostrando cómo la afirmación el término bíblico *soberanía de Dios* es ininteligible ya que la teocracia es impensable en la sociedad actual, por lo que necesita una traducción que abra a los hombres y mujeres al mensaje evangélico del Reino de Dios⁷. Pero no es la única, pues existen numerosas formulaciones sobre Dios que están marcadas por esta falta de significatividad como lo son la imagen de un Dios castigador, el origen de la humanidad a partir de una pareja perfecta, etc.⁸

Este primer acercamiento a las causas de la crisis del lenguaje teológico nos lleva, en segundo lugar a profundizar en el conflicto que se descubre entre la peculiaridad históricamente ambigua de Jesús y las expectativas y aspiraciones religiosas de cada cultura. La doctrina cristiana en algunos momentos de la historia ha intentado mostrarse

⁴ Cf. V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, pág. 212; cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia*, pág. 178.

⁵ V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, pág. 212.

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia*, pág. 180; cf. Cl. GEFFRÉ, *L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux*, pág. 575.

⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La crisis del lenguaje religioso*, pág. 199.

⁸ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, pág. 71.

como a-histórica, con autonomía de las condiciones sociales, como si incluso las Escrituras estuvieran redactadas desde una supuesta objetividad, pero es imposible seguir sosteniendo esta visión, pues la fe no existe en estado puro sino al contrario, ella es dada en la historia e interpretada desde la peculiaridad de cada época y por ello que hablar del lenguaje de la fe es sobre todo una tarea histórica y hermenéutica⁹. Que el lenguaje sea histórico significa que cada cultura tiene la posibilidad de decir su fe desde su cosmología y sus experiencias, pues si se cree en que *Jesús es el Señor* de la historia, nuestros contextos se transforman en lugar de Dios, pues «no hay transmisión del lenguaje cristiano sin interpretación creadora [la cual] estará necesariamente condicionada por lo que consideramos como nuestra experiencia histórica¹⁰». Parte entonces de la crisis a la cual hacemos alusión se genera por ignorar la historicidad de la fe, que como hemos visto, lleva a mantener a toda costa un lenguaje sin sentido; asimismo, está la dificultad de proponer un lenguaje comprensible siendo fieles a la tradición, pues renovar el lenguaje tradicional de la fe significa tocar el contenido y no sólo los enunciados, lo cual hace parecer más fácil ignorar esta necesidad lingüística de la tradición¹¹.

Todas estas reflexiones nos llevan en tercer lugar a reflexionar sobre un hecho al que todo lenguaje teológico se ve enfrentado, a saber, que ningún lenguaje alcanza a abarcar la infinitud de Dios, las experiencias de Dios sobrepasan nuestro lenguaje y por lo tanto no hay discurso sobre Dios que pueda autodeterminarse como único y completo. La objetivación de lo divino lleva muchas veces a deformar la imagen de Dios, incluso convirtiéndolo en ídolo, como lo es cada vez que se desea hablar de un Dios tan cercano que interfiere en la realidad, «reduciéndolo a la categoría de ser mundano¹²».

La teología, consciente de esta realidad se esfuerza por reconciliar un lenguaje apofático con el catafático, el misterio y la afirmación. Este es un problema estructural pues es una tarea imposible la de «hablar de lo esencial e intrínsecamente no-mundano con un lenguaje mundano –el único que tenemos– es decir, hablar de lo Trascendente con un lenguaje

⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La crisis del lenguaje religioso*, págs. 198-199; cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia*, pág. 184; cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, pág. 70.

¹⁰ Cl. GEFFRÉ, *L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux*, pág. 576: «il n'y a pas de transmission du langage chrétien sans réinterprétation créatrice [...] celle-ci sera nécessairement conditionnée par ce que nous avons considéré comme notre expérience historique ».

¹¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La crisis del lenguaje religioso*, pág. 196; cf. Cl. GEFFRÉ, *L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel et religieux*, pág. 575.

¹² A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, pág. 64.

modelado sobre realidades empíricas¹³». Esta carencia de un lenguaje que logre abarcar la realidad de Dios hace que el discurso sobre Dios deba tener consciencia de su provisionalidad y pluralidad, abriéndose a las diversas formas que la lingüística ofrece como la narración, el símbolo, la profecía, etc. Asimismo la teología deberá renunciar a la ilusión de un discurso acabado pues sería reducir a Dios y a su misterio en expresiones conceptuales históricas por lo que deberá siempre recordar que ella es «un camino siempre incompleto hacia una verdad más plenaria¹⁴».

Estos tres caminos de explicación sobre la crisis del lenguaje teológico nos dejan ver la complejidad de este sujeto en teología y reflejan que el discurso sobre Dios se ve limitado desde su propia estructura pero asimismo, profundiza esta crisis el ignorar la historicidad de la revelación y la necesidad de interpretación.

¹³ A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, pág. 65; cf. V. VIDE, *Lenguajes de Dios*, pág. 221; cf. B. SESBOÜÉ, *Croire*, pág. 72.

¹⁴ Cl. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, pág. 83 : « est donc un chemin toujours inachevé vers une vérité plus plénière ».

Capítulo 3

Aperturas

Antes de terminar esta primera parte de nuestra investigación que tiene por objetivo abrirnos a la complejidad de nuestro sujeto de estudio, a saber, el lenguaje religioso en Michel de Certeau en una lectura catequética contemporánea, deseamos presentar dos secciones que podríamos denominar más bien marginales dentro de la teología oficial como lo son la teología feminista y la teología latinoamericana, las cuales también se insertan en el trabajo teológico de preguntarse sobre el rol que el lenguaje tiene en la transmisión y reflexión del mensaje cristiano. Creemos que abrirnos a estas disciplinas enriquece esta presentación pues, como veremos, son dos áreas que además de preguntarse por cómo hablar de Dios hoy, se esfuerzan por darse visibilidad en un mundo teológico masculino y occidental.

1. Teología feminista

En esta sección deseamos adentrarnos a las reflexiones que desde mediados del siglo XIX han surgido sobre el lugar que las mujeres tienen y están teniendo en los discursos teológicos. La teología feminista debe su existencia a los movimientos feministas de mediados del siglo XIX que lucharon por los derechos de las mujeres, así, «las primeras sufragistas defendían la existencia de un Dios liberador de los oprimidos llevando en una mano la Biblia y en la otra el código de derecho civil¹». Son mujeres que reconociéndose marginadas de las esferas públicas y religiosas, comienzan a pensarse con la certeza de que ellas son capaces, al igual que los varones, de pensar a Dios desde sus realidades, sus experiencias y su inteligencia.

Dentro de las numerosas y diversas tendencias que se han desarrollado en los últimos decenios, se comparte la constatación de

¹ I. GÓMEZ, *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, pág. 4.

que la Iglesia ha sido y sigue siendo construida desde el pensamiento masculino y que por lo tanto, es necesario crear espacios para que todos aquellos que han sido marginados en esta construcción puedan tener un lugar para decir su experiencia de Dios. Una definición de teología feminista nos entrega Elizabeth Johnson quien afirma:

Entiendo por teología cristiana feminista la reflexión sobre Dios y sobre todos los seres a la luz de Dios; una reflexión presente conscientemente en el conjunto de mujeres en el mundo, que valora explícitamente su genuina humanidad al tiempo que denuncia y critica su persistente violación a través del sexismo, paradigma omnipresente de relaciones injustas².

La historia del cristianismo está marcada por el lugar preponderante del hombre³ que ha causado dos hechos significativos y marcantes en la tradición cristiana a saber, que la mujer ha sido considerada en inferioridad respecto al varón y que lo masculino ha permeado las representaciones de lo sagrado. Así, la teología feminista relee de manera crítica el dualismo cuerpo-alma con el que Padres de la Iglesia, Agustín y Tomás de Aquino, entre otros, asumieron y explicaron en desmedro de las mujeres. Este último es la referencia máxima del androcentrismo eclesial pues se sumaba a la idea de que era la semilla del varón que contenía todo el poder de una nueva vida y que cuando se engendraban hijas significaba que el hombre no estaba en su mejor forma al momento del coito. Las mujeres son consideradas entonces como algo defectuoso y de segundo orden por lo que tienen un nivel intelectual más bajo, son incapaces de optar por el bien y por lo tanto necesitan ser gobernadas por los hombres que son superiores⁴. De esta manera, la tradición cristiana ha dado al hombre, dado su superioridad, los roles de pensar y celebrar a Dios.

Es así como las imágenes que se han creado para hablar de Dios están marcadas por este androcentrismo que ha continuamente marginado a

² E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, pág. 24. (Énfasis personal).

³ En esta sección cuando hablemos de *hombre* estaremos refiriéndonos al *varón* y no en su sentido genérico.

⁴ Cf. H. MEYER-WILMES, *Naturaleza de la mujer e identidad femenina*, pág. 447; cf. E. JOHNSON, *La que es*, págs. 44-45; cf. I. GEBARA, *Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos*, pág. 178; cf. I. GEBARA, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, págs. 208-210. El libro de Rosemary Radford RUETHER, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*, trata sobre la figura de un Dios varón en teología que marca todos sus tratados: eclesiología, moral, mariología, cristología, etc. y es considerado como un clásico de la teología feminista.

las mujeres de los espacios teológicos. El giro hermenéutico es acogido por la teología feminista quien ha desarrollado una hermenéutica de la sospecha. Como hemos visto anteriormente, la hermenéutica propicia espacios para que cada persona descubra nuevas figuras históricas que permitan actualizar el evento fundador. Este espacio es acogido por mujeres que desean contestar una interpretación histórica que ha instalado un lenguaje y sistemas simbólicos androcéntricos que han dejado de lado a las mujeres, quienes no han tenido el «poder de dar nombre a las cosas, a sí mismas, al mundo y en última instancia al misterio divino, sin hacer otra cosa que aceptar los nombres dados por quienes las gobiernan⁵». La hermenéutica se presenta así como un espacio abierto también para los silenciados.

La teología feminista está comprometida a pensar nuevas formas de interpretación de la tradición que incluya a las mujeres y esto significa hacer una lectura crítica de las opresiones buscando nuevas alternativas en la historia y sabiduría que se ha ocultado. En este camino, pensar un lenguaje desde las mujeres es un esfuerzo que teólogas de todas las tendencias feministas hacen y su importancia radica en que si se afirma que el lenguaje forma mundos, un lenguaje androcéntrico sólo creará mundos masculinos sin otro espacio para las mujeres que el de la sumisión. Elizabeth Johnson postula que el problema del lenguaje sobre Dios es que los términos masculinos son usados exclusivamente, literalmente y patriarcalmente.

Que sea *exclusivo* significa que aunque la Biblia presente metáforas femeninas o de la naturaleza, se ha optado solamente por imágenes masculinas para referirse a Dios llegando, incluso, a la masculinización del Espíritu Santo. Asimismo, se usa el símbolo masculino de modo *literal* acrítico, olvidando que los nombres Padre e Hijo sólo designan relaciones y no la esencia de éstos. Y aunque muchos teólogos afirmen que no se debe tomar literalmente, causa molestia cuando se intenta hablar de Jesús como Madre, pues lo que era una analogía se ha convertido en parte esencial de Dios. Finalmente, la autora aborda el lado *patriarcal* del lenguaje sobre Dios que queda en evidencia pues éste toma la forma de aquellos que en una sociedad patriarcal tienen el poder, a saber, Rey de Reyes, Señor de Señores, que aunque tenga algunos rasgos de misericordia sigue siendo una patriarquía benevolente⁶.

⁵ E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, págs. 47-48.

⁶ Cf. E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, págs. 56-58.

Este diagnóstico del lenguaje religioso es compartido por otras teólogas que al igual que Johnson se esfuerzan en buscar una alternativa a este lenguaje patriarcal. De esta manera, Dorothee Sölle afirma que si bien a Dios lo podemos llamar madre o hermana, el lenguaje de la naturaleza puede aportar una visión no autoritaria, un lenguaje teológico que no tenga resonancia de dominación como *viento vivificante, agua de vida, luz*⁷. La teóloga brasileña Ivone Gebara afirma que el lenguaje debe ser diverso y en eso se funda su belleza, un nuevo lenguaje nace de un nuevo tipo de relaciones entre los seres humanos y entre ellos con la naturaleza⁸. La poesía y otras manifestaciones del arte, serían un nuevo lenguaje que permitiría romper con el antropocentrismo y androcentrismo de la tradición cristiana⁹. La teóloga Ute Seibert acoge la expresión de *teo-poesía* de Sölle para referirse al lenguaje de Dios pues la poesía permite expresar de mejor manera las experiencias más profundas de los seres humanos, como lo hacen los Salmos, el Cantar de los cantares y otros escritos. Para Seibert el lenguaje a Dios como el canto, la oración y la alabanza «es lenguaje poético, el lenguaje del arte, de los cantos, la música, la danza; textos y lenguajes que van más allá del “logos” y que buscan expresar el misterio que nos habita y que habitamos¹⁰». Asimismo, se ha realizado un esfuerzo por pensar a un Dios corpóreo, integrando en la teología feminista una revalorización del cuerpo, el cual, sobre todo el cuerpo de la mujer, ha sido calificado como fuente de pecado y de debilidad¹¹. La experiencia de trabajar con mujeres da cuenta de que las palabras no son suficientes para formular las experiencias que en muchos casos son vivencias de sufrimiento, violencia y abandono. Por esta razón recuperar el cuerpo como lugar de experiencia y reflexión permite el surgimiento de palabras propias que para Seibert permitirían desconstruir la teología patriarcal y las relaciones de violencias, haciendo surgir una teología de la diversidad y la contradicción, teologías que tomen en cuenta el cuerpo «no como objeto de la teología, sino como su fuente e inspiración¹²».

⁷ Cf. D. SÖLLE, *Padre, poder y barbarie*, pág. 409; cf. I. GÓMEZ, *Dios en la teología feminista. Estado de la cuestión*, pág. 20.

⁸ De aquí se funda el Ecofeminismo, donde Gebara es una de los referentes en América Latina.

⁹ Cf. I. GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, pág. 125; cf. I. GEBARA, *Ecofeminismo: algunos desafíos*, pág. 178.

¹⁰ Cf. U. SEIBERT, *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*, págs. 80-82.

¹¹ Cf. U. SEIBERT, *Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra*, pág. 189; cf. I. GEBARA, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, págs. 41.43.

¹² U. SEIBERT, *Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra*, pág. 200.

Todos estos trabajos de mujeres son necesarios para equilibrar los poderes tanto dentro como fuera de la Iglesia¹³ pues las imágenes de Dios son centrales e indispensables para el lenguaje teológico. Las mujeres desde la igualdad esencial que tienen con los hombres son «un nuevo canal específico para hablar de Dios, y el pensamiento recupera ciertos aspectos fundamentales de la doctrina de Dios, que de otro modo quedarían marginados¹⁴». Un largo camino queda por delante para que el sueño de un lenguaje común se dé y para ello será necesario romper con la idolatría masculina y el pecado estructural del sexismo que dé paso a la *ekklesia* en una conversión tanto de los individuos como de las estructuras eclesiales, pues como nos recuerda la teóloga Schüssler Fiorenza «no son las mujeres, sino los hombres, quienes excluyen a las mujeres de la fracción del pan y del acto de compartir la copa en la mesa eucarística de la comunidad¹⁵».

2. Teología Latinoamericana

Referirnos a la teología latinoamericana nos lleva a hablar de la teología de la liberación que acoge en sí un pensamiento teológico que nace desde la experiencia cotidiana de un continente heterogéneo pero unido por el deseo de liberación ofrecido por Dios.

La teología de la liberación puede comprenderse como la recepción en América Latina del Concilio Vaticano II quien invita a mirar y acoger el mundo con sus tristezas y alegrías. Cuando se observan las vivencias que el mundo latinoamericano vive, se aprecia «la injusticia secular e institucionalizada que somete a millones y millones de personas a inhumana pobreza¹⁶». Es esta experiencia de pobreza, de una pobreza no querida por Dios, que funda el pensamiento y el desarrollo de la teología de la liberación. Son los pobres y la pobreza uno de los elementos centrales de esta teología y tanto la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) como la de Puebla (1979), se esfuerzan por denunciar esta realidad de miseria vivida por hombres, mujeres y niños en el Continente, destacando por sobre todo que esta realidad no es natural sino que es fruto de inmensas injusticias sociales, no queridas por Dios

¹³ En esta sección nos hemos detenido en presentar la teología católica, sin embargo, la teología feminista se desarrolla en otras religiones como lo muestra la revista *Concilium* 263 dedicado a: *Diferencia en solidaridad. Teología feminista*; *Concilium* 288 dedicado a: *En el poder de la sabiduría: espiritualidades femeninas de lucha* y *Concilium* 316 dedicado a: *Voces de mujeres en las religiones del mundo*.

¹⁴ E. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, págs. 72-73.

¹⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, pág. 406.

¹⁶ R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*, pág. 18; cf. V. CODINA, *La fe de los insignificantes*, pág. 89.

y por lo tanto es un *pecado social* que la Iglesia debe denunciar y transformar¹⁷.

El trabajo de la teología comienza al momento de leer esta realidad a la luz de la Palabra, desde las fuentes de la revelación. Así, la Biblia es una piedra angular de la teología de la liberación y desde ella se realiza una comprensión teológica de la pobreza haciendo la distinción entre tres concepciones de pobreza: «la pobreza *real* como mal, es decir no deseada por Dios; la pobreza *espiritual* en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la *solidaridad* con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren¹⁸».

Este trabajo teológico permite superar una teología latinoamericana como repetición de la teología europea y crear una teología desde la realidad propia de un pueblo, lo que ha significado para la teología de la liberación precisar su interlocutor, que es el pobre, el «no persona, es decir, aquel que no es valorado como ser humano con todos sus derechos, comenzando por el que tiene a la vida y a la libertad en diversos terrenos¹⁹».

Es desde ellos y con ellos que la teología de la liberación se hace la pregunta por Dios, pero no por la existencia de Dios o por cuál es el verdadero Dios, sino cómo hablar de Dios desde la experiencia de sufrimiento del oprimido²⁰. Esta pregunta exige revisar los tratados teológicos para releerlos y reescribirlos desde la perspectiva del pobre. Son numerosos los teólogos que han realizado y continúan haciendo una relectura teológica que abarque todas las áreas de la teología desde la perspectiva de los pobres apuntando a la liberación de las opresiones que se experimentan en el andar²¹. La perspectiva de la liberación

¹⁷ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE AMÉRICA LATINA, *Documento de Puebla*, n° 28.

¹⁸ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pág. 28. (Énfasis del autor).

¹⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pág. 31; cf. D. IRARRÁZAVAL, *Teologías del sur: encarnadas y holísticas*, págs. 263-265; cf. G. GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, págs. 109-111; cf. P. TRIGO, *¿Ha muerto la teología de la liberación?* (parte 2), pág. 291.

²⁰ Cf. J. COSTADOAT, *Trazos de Cristo en América Latina*, pág. 31; cf. R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*.

²¹ Dentro de numerosos escritos latinoamericanos destacamos: C. MESTERS, *Dios, ¿Dónde está? Una introducción práctica a la Biblia*, E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*. R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*. G. GUTIÉRREZ, *Pobres y opción fundamental*. L. BOFF, *Jesucristo liberador*. L. BOFF, *Encarnación: la humanidad y la jovialidad de nuestro Dios*. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina; su significado para la fe y la cristología*. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*. P. RICHARD, *Teología de la liberación en la teología de la liberación*. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. A. QUIROZ, *Eclesiología en la teología de la liberación*. Cl. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*.

marca también esta teología y supone una «gran sensibilidad para captar y cultivar la dimensión celebrante y contemplativa de pueblos que encuentran en el Dios en quien creen al Padre y simultáneamente a la fuente por su reclamos por la vida y la dignidad²²».

Ciertamente, esta teología que nace en los años 60 del siglo precedente, ha vivido un desarrollo que no ha estado ajena a conflictos con la Iglesia romana²³ y los desarrollos económicos y tecnológicos que ha vivido el continente latinoamericano toca también su quehacer teológico²⁴. Es así que continuamente se vuelve a formular la pregunta por el pobre, por sus rostros, que ha llevado en los últimos decenios a poner un énfasis no exclusivo pero sí importante en la mujer y en los pueblos indígenas. Así, Gustavo Gutiérrez habla de una feminización de la pobreza pues son las mujeres «el sector más afectado por la pobreza y la discriminación, sobre todo si pertenecen a culturas o etnias postergadas²⁵». Arduo es también el trabajo teológico hecho con los pueblos originarios, estudiando la sintonía cotidiana de estos pueblos con lo sagrado, tarea que por mucho tiempo fue ignorado pues hay que recordar que «la humillación y el atropello que penetraron los españoles a la cultura andina, desgraciadamente, han sido perpetuados hasta nuestros días²⁶». Nace entonces con el impulso del Concilio Vaticano II *la teología andina* que desea realizar una teología *con* la cultura y no *de* la cultura, pues es en las diversas realidades del mundo que las semillas del Verbo están esparcidas y por ello es necesario estar al interior de la simbólica andina y desde allí, reflexionar y analizar el diálogo posible desde el cristianismo²⁷.

Cuando buscamos reflexiones sobre el lenguaje en la teología latinoamericana lo primero que destaca es su deseo por buscar una manera propia para hablar de Dios, pues los paradigmas occidentales han influido mucho en este continente pero no responde a la visión y experiencia de los hombres y mujeres del Sur, quienes piensan su fe desde sus historias y con sus cuerpos. De esta manera estas teologías «recalcan la relacionalidad [...] son diversos rostros creyentes que hablan desde “otras” modernidades y a favor de pequeñas esperanzas

²² G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pág. 35; cf. G. GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, pág. 115.

²³ Cf. P. TRIGO, ¿Ha muerto la teología de la liberación? (parte 1), pág. 46.

²⁴ La última Conferencia Latinoamericana y del Caribe *Aparecida*, celebrada el año 2007 dedica su segundo capítulo *Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad*, a la compleja realidad que se viven los pueblos.

²⁵ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios en América Latina*, pág. 107.

²⁶ M. TAPIA, *Teología andina en la perspectiva misiológicas*, pág. 45.

²⁷ Cf. D. IRARRÁZAVAL, *Deidad en la tierra; fe y teología andina desde la corporeidad*, págs. 15-16; cf. D. IRARRÁZAVAL, *El desafío intercultural y la teología andina*, pág. 2; cf. M. TAPIA, *Teología andina en la perspectiva misiológicas*, pág. 25.

que se globalizan²⁸». Así, un tipo de lenguaje que brota es el de las personas corrientes que con sus proyectos y sabidurías concretas van creando lenguajes, como son el lenguaje de las fiestas y de los ritos. Para el teólogo chileno Diego Irarrázaval, estos lenguajes que nacen de sectores medios y pobres «tienen mayor consistencia que el lenguaje posmoderno de elites que sobredimensionan lo diferente y fragmentario en cuanto tal²⁹».

En segundo lugar destacamos la reflexión sobre el lenguaje religioso que se ve desafiado por explicar a un Dios que es amor, dentro de un contexto de violencias, injusticias, guerras y desprecio a los derechos humanos. La reflexión bíblica Latinoamérica intenta responder esta pregunta a partir de dos lenguajes que los mismos textos revelan, a saber, un lenguaje de la justicia y de la gratuidad.

El *lenguaje de la justicia* brota sobre todo de los textos proféticos que recuerdan que la fidelidad a Dios no se puede separar del restablecimiento de la justicia y del derecho. El lenguaje profético es un lenguaje de justicia, que invita a compartir el amor que Dios tiene a hombres y mujeres, con una preferencia por los oprimidos y excluidos. La justicia de Dios debe ponerse en acción y la Biblia revela que estas acciones justas deben estar dirigidas a los pobres, siendo de esta misma práctica que proviene un lenguaje que permitirá hablar de Dios. El lenguaje de justicia es el reflejo de acciones de justicias, pues no se puede hablar de algo que no experimentamos. Así, la autocomunicación de Dios toma las formas de los contextos históricos concretos, que en América Latina y el Caribe son contextos de pobreza e injusticia³⁰.

El *lenguaje de la gratuidad* se refiere al amor gratuito de Dios que no es solo objeto de oración y contemplación sino también es una exigencia, pues la gratuidad de Dios pide respuesta. Por esta razón, la preferencia por los pobres viene de esta gratuidad de Dios, pues ellos están en una situación no querida por Dios y por lo tanto es una cuestión de justicia, de aquella que nace desde el interior, como respuesta al amor de Dios. Así, lenguaje de justicia y de gratuidad deben comprenderse unidos, pues si se separan pierden su contenido. Para Gustavo Gutiérrez la exigencia de la justicia es necesaria para que el lenguaje de la gratuidad no sea tangencial a la historia y al contrario,

²⁸ D. IRARRÁZAVAL, *Teologías del Sur: encarnadas y holísticas*, pág. 263.

²⁹ D. IRARRÁZAVAL, *Teologías del Sur: encarnadas y holísticas*, pág. 265.

³⁰ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios en América Latina*, pág. 114; cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, pág. 171.

hablar de gratuidad permite que el lenguaje de la justicia no caiga en una visión sesgada de la historia y de Dios³¹.

En estas dos características del lenguaje que brotan de la lectura latinoamericana de la Biblia, se aprecia una fuerza –parafraseando a Ladrière– performativa y auto-implicativa. El lenguaje de justicia implica vivirla, es decir, cuando se utiliza este lenguaje de justicia éste lleva en sí la invitación a vivir esa justicia. La fuerza de esta palabra involucra al locutor que a la vez, desea abrir y comprometer al auditor a vivir en justicia.

Al finalizar, deseamos detenernos en la reflexión que la teología andina hace del lenguaje. Para entrar en la lógica andina, es necesario conocer la manera de comprender el mundo y a sí mismos, la cual se puede resumir en la frase *todo vive*, pues todo viene de Dios creador, por lo tanto las personas no son dueñas de la naturaleza, sino responsables de ella³². Es decir, es la Vida y sus manifestaciones el centro desde donde se explica todo lo demás. Las comunidades andinas enseñan a pensar la fe de otra manera, «no una fe del sujeto orientado hacia realidades sagradas, sino que más bien es la comunidad que comprende simbólicamente a Dios y su relación con la humanidad³³». Es así que el lenguaje simbólico fuertemente presente en estos pueblos, por su polivalencia, ofrece espacios de libertad y de felicidad que permiten hablar de lo humano y lo divino.

El lenguaje religioso andino ciertamente está siendo pensado, reformulado por sus encuentros con la modernidad, la cual muchas veces se presenta como una posibilidad de dejar atrás una vida precaria y difícil. Las voces andinas –nos recuerda el teólogo Irarrázaval– son voces de personas de ciudades y zonas rurales que «intercalan la lucha por sobrevivir, empleo inestable, solidez familiar y asombrosas fiestas³⁴».

El lenguaje andino puede ser caracterizado por ser un lenguaje que nace de los *ritos*, que son el corazón de las comunidades y que no son considerados como un paréntesis en la vida. Así, una reunión de teología comenzará con oraciones, pidiendo permiso a la Tierra, a la cual se le ofrece vino y coca; de esta manera los andinos dicen que «el rito es una fuerza para seguir caminando, un modelo de acción comunitaria, un hacerse sujetos de la celebración, una mística espiritual

³¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios en América Latina*, pág. 115; cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, pág. 175.

³² Cf. M. TAPIA, *Teología andina en la perspectiva misiológicas*, pág. 34.

³³ D. IRARRÁZAVAL, *Deidad en la tierra; fe y teología andina desde la corporeidad*, pág. 23.

³⁴ D. IRARRÁZAVAL, *La población andina genera liberación*, pág. 56.

que vivifica la cultura andina, un lugar para hacer teología³⁵». Esta teología es realizada en torno a la oración pues pensamiento y espiritualidad no se viven en dos momentos independientes; la tarea entonces de la teología es que estos pueblos puedan pensar su fe – porque tienen el derecho y el deber de hacerlo– desde su matriz que es la espiritualidad.

Asimismo, el lenguaje andino se basa en que *la comunicación cultural conlleva liberación*. La gente andina tiene una visión holística del mundo: todo está conectado y se complementa, de esta manera, no existen los compartimentos que vemos en la sociedad occidental donde lo religioso es de la esfera personal, lo social se relaciona con redes de poder, etc. Por esta razón, la cultura y la historia no son dos mundos separados y la reflexión de fe involucra toda la condición humana, preocupándose de realizar una mirada integral en todos los diálogos sobre las problemáticas del hombre actual³⁶.

Finalmente se debe reconocer que el lenguaje andino tiene sus propios *modos de hablar de Dios* los cuales tienen rostros y significados propios. Por ejemplo, los sectores aymaras tienen sus entidades sagradas: «*achachilas* (abuelos) y *awichas* (abuelas), *wak'as* (lugares venerados) y *uywiris* (protectores del hogar)³⁷»; asimismo, es sagrada la amistad, el respeto, donde se destaca la relación con la Tierra, pues es a partir de ella que se descubre a Dios, quien está en todas partes. La persona de Cristo y su mensaje son acogidos por quechuas y aymaras, quienes hablan de la presencia de Jesús en el caminar del pueblo, sin embargo, el Espíritu del cristianismo no se acoge con la misma fuerza.

Estos aspectos del lenguaje andino, develan que a Dios se le descubre y se experimenta en la vida cotidiana, además, Dios no puede ser cosificado o definido, sino que se experimenta en el camino de la historia, en el caminar de la comunidad, en caminar que también es hermenéutico, pues cada hombre y cada mujer está llamado a interpretar la experiencia de Dios, de un Dios que vive junto a su pueblo.

Al terminar esta aproximación a la problemática del lenguaje en teología revalidamos su importancia y lo mucho que está en juego en el deseo de proponer un discurso sobre Dios que pueda articular la vida de los cristianos con el lenguaje que nos abre a realidades y renueva las relaciones. En esta exposición con la cual hemos deseado ilustrar esta

³⁵ D. IRARRÁZVAL, *La población andina genera liberación*, pág. 57.

³⁶ Cf. D. IRARRÁZVAL, *La población andina genera liberación*, pág. 58; cf. M. TAPIA, *Teología andina en la perspectiva misiológicas*, pág. 33.

³⁷ D. IRARRÁZVAL, *La población andina genera liberación*, pág. 59.

problemática, descubrimos que la crisis que se vive a nivel de lenguaje es real y que la secularización acelera el malestar y la necesidad de reflexionar sobre cómo hablar de Dios con y para las personas que viven su fe en un mundo postmoderno.

Asimismo, destacamos la gran influencia que el giro lingüístico vivido por la filosofía ha tenido en la teología, donde sólo de manera de ejemplo y sabiendo que hay muchas otras vías de acceso, entramos a los principios de la teología hermenéutica y la teología pragmática. Ambas son puertas de entradas a temas muy complejos y con discusiones abiertas, pero que permiten descubrir nuevas vías para pensar el lenguaje, sobre todo superando la idea de que el lenguaje es sólo un instrumento que describe una realidad. Hemos visto que el lenguaje es mucho más que eso, que es acción, que hay juegos de lenguajes, que influye en las representaciones y que, por lo tanto, una crisis de lenguaje no es sólo que no tenemos las buenas palabras para decir a Dios sino que se adormece la dinámica de la fe y de las relaciones entre los seres humanos con Dios. Es en esta línea que la teología latinoamericana y feminista toman en serio la reflexión de un lenguaje sobre Dios, buscando desde su particularidad y marginalidad un lenguaje que permita a mujeres y a todo ser humano que vive la exclusión pensar a Dios desde sus realidades.

Estos descubrimientos y valoración del rol del lenguaje nos sirven para preparar nuestro camino pues veremos que para Michel de Certeau el lenguaje tampoco se reduce a la simple enunciación, sino que se refiere a las relaciones humanas, las relaciones con Dios y con la sociedad. Con este *background* que nos ha permitido valorar la importancia de nuestro tema en teología entraremos a continuación a la presentación del pensamiento de Michel de Certeau.

Parte II

**Lectura de selección de textos de
Michel de Certeau**

La segunda parte de nuestra investigación constituye una pieza fundamental, pues nos concentraremos en el pensamiento de Michel de Certeau y más específicamente en su reflexión sobre el lenguaje religioso.

La lectura de la vasta obra del autor nos permitió apreciar la complejidad de su pensamiento puesto que recorre diversas áreas del saber. Hemos decidido, en consecuencia, que para favorecer una comprensión más cabal y profunda sobre el lenguaje religioso en nuestro autor, realizaremos un camino un poco más largo pero que permitiera comprender la complejidad de su pensamiento al mismo tiempo que adentrarnos progresivamente en su pensamiento.

Michel de Certeau se caracteriza por ser un hombre que pasa, que se mueve por distintos ámbitos de estudio y de personas; hombre curioso, intelectualmente inquieto por lo cual no permite ser encasillado en ninguna área de estudio, llegando a ser incluso, como se ha dicho, un hombre que importuna¹.

Hemos optado por centrarnos en aquellos temas que son más característicos de nuestro autor, pero también que ayudan y aportan a nuestra indagación. El primer capítulo está dedicado a una presentación global de Michel de Certeau. En un primer momento, ofrecemos una breve *biografía* en la que destacamos su camino de formación tanto religioso como intelectual, los lugares en los cuales se desempeñó como profesor o investigador así como sus diversos estudios.

Un segundo momento está dedicado a tres áreas en las cuales Michel de Certeau ha aportado de manera generosa. La primera es la *historiografía*, acá expondremos su visión de ella destacando el concepto de operación historiográfica. La segunda área es su visión de la *cultura*, dónde presentaremos cómo la comprende y los componentes que, según él, la forman como una cultura en plural. La tercera y última área en la cual nos detendremos es en su *quehacer teológico* donde veremos cómo concibe la tarea de la teología y cómo la revelación es la que permite y exige creatividad y audacia en la reflexión teológica.

En nuestro segundo capítulo entraremos de lleno al tema del lenguaje religioso según Michel de Certeau. Para ello, en un primera sección, presentaremos la reflexión que a partir del evento de mayo del 68, nuestro autor desarrolla en torno a la palabra y al poder que ésta tiene, mostrando la importancia no sólo de hacer circular la palabra, sino también de la importancia de las organizaciones sociales para que la palabra que se ha tomado tenga pertinencia pública. En una segunda sección, expondremos el trabajo que Michel de Certeau realizó en torno

¹ Cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exile*, pág. 131.

al lenguaje y la mística presentando la figura del místico como aquél que circula buscando la experiencia del Otro para luego expresarla. Asimismo, veremos la enunciación mística como una práctica del lenguaje que busca decir a Dios utilizando el lenguaje ya existente.

Luego de estas dos secciones, presentaremos una sección destinada a describir la *problemática del lenguaje* a partir de cuatro ejes que se complementan y profundizan: el regionalismo cristiano, la manera de acoger los cambios sociales e institucionales, el bilingüismo y una falla en la comunicación. Por medio de ellos podremos descubrir el fundamento que Michel de Certeau da al malestar que muchos cristianos experimentan frente a un lenguaje religioso que no da sentido a sus vidas como es el caso del bilingüismo que el creyente experimenta al no poder conciliar el lenguaje de la fe, recibido por la tradición, con el lenguaje que utilizan en su vida cotidiana. Luego de esta presentación desarrollaremos una nueva sección la *teología de la diferencia*, donde profundizaremos algunos de los conceptos ya tratados en nuestro primer capítulo sobre el quehacer teológico y avanzando en otros temas que son centrales, pues para Michel de Certeau la alteridad está al centro de su pensamiento sobre el lenguaje religioso. De esta manera, nos detendremos en la pertinencia de una apología de la diferencia, los fundamentos bíblicos de ella y el concepto de *permisión*, que exige una inteligencia siempre nueva de la fe.

En nuestra última sección, veremos cómo partiendo del hecho de que Dios es otro necesario e inaccesible y que además tenemos la necesidad de otros, el lenguaje religioso es un lenguaje de la diferencia en el cual distinguimos tres momentos o características, a saber, que el lenguaje religioso tiene una dimensión personal, cultural y comunitaria. Y es desde estas tres dimensiones que comprenderemos el lenguaje religioso y desde las cuales avanzaremos en nuestra investigación.

Capítulo 1

Recorrido intelectual de Michel de Certeau

El primer capítulo presenta tanto la persona como el pensamiento de Michel de Certeau. Para realizar esta tarea, nos detendremos en su biografía, donde deseamos presentar los principales lugares por los cuales circuló movido por sus diversos y múltiples intereses, para luego recorrer tres lugares en los cuales nuestro autor se desempeñó durante su vida, a saber, su trabajo historiográfico, sus reflexiones sobre la cultura y sus aportes sobre el rol de la teología y sus grandes desafíos.

Por medio de estos tres ejes de nuestra investigación podremos descubrir las variadas áreas científicas que Michel de Certeau recorrió. Con todo, podemos decir que la pluralidad y alteridad son dos categorías que permiten transitar entre aquellas áreas interrelacionándolas creativamente.

1. Esbozo biográfico de Michel de Certeau

Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nació el 17 de mayo de 1925 en Chambéry, Francia. Su familia estaba compuesta por sus padres, Marie-Antoniette y Hubert y sus tres hermanos, Jean, Marie-Amélie y Hubert, siendo Michel el mayor.

En octubre de 1944, a los 19 años, entra al gran seminario de San Sulpicio, en Issy-les-Moulineaux. Allí, en un ambiente muy austero, recibe una formación clásica: dos años de filosofía y tres de teología en los cuales Michel de Certeau sobresale por su inteligencia, su amor por la lectura y su buena relación con los demás seminaristas. Sus

profesores de esa época también destacan su tozudez al momento de defender sus ideas al igual que su personalidad un poco pretenciosa¹.

En octubre de 1947 comienza su formación teológica en Lyon, en el Instituto Católico. En esta facultad, que se caracterizaba por su apertura a la «nueva teología», Michel de Certeau conoció a Henri de Lubac y a Antoine Chavasse, quienes tuvieron gran influencia en su formación. En estos años, además de los estudios de teología, se interesa en aprender ruso, participa en un seminario dedicado estudiar a Marx y en 1949 sigue estudios de filosofía en Grenoble, conociendo en profundidad la obra de Leibniz². En ese mismo año, luego de haber recibido el subdiaconado abandona el seminario de Lyon. Esta distancia no la toma por dudar de su vocación sacerdotal sino más bien para ser fiel a la búsqueda del lugar en el cual deseaba vivir su sacerdocio. Así, vacilaba entre los Cartujos, motivado por su intensa espiritualidad y deseo de transformación, y la Compañía de Jesús, a la cual finalmente ingresa deseoso de misionar en China (cuestión que nunca se llevó a cabo).

Allí debió comenzar su formación desde cero. A fines de 1949 con 24 años en Laval, Mayenne, Michel de Certeau comienza su noviciado. En el año académico 1953-1954 pasa por el escolástico de Chantilly donde en un ciclo reducido de filosofía, participa en un seminario sobre la fenomenología del espíritu dedicado a la lectura de Hegel. Luego, en París, comienza un diplomado consagrado a la mística y el apostolado en Louis Lallemant, jesuita del siglo XVII. En 1955-1956 realiza un año de teología en Lyon y en julio de 1956 es ordenado sacerdote por el cardenal Gerlier. Su primer verano de sacerdocio lo pasa en una modesta parroquia a las afuera de París. Desde allí escribe una carta a su maestro de Lubac:

Todos obreros o de un medio obrero, ricos solamente delante de Dios, las dificultades y miserias que descubro día tras día, asumidas en una vida que me hace sonrojar de la mía. Es como si escamas me cayeran de los ojos y como si yo encontrara a Jesucristo después de haberlo buscado [durante] mucho tiempo y vanamente allí donde no estaba, en mi soledad. Es un extraño «oficio» esto de ser cura: dar aquello no hemos encontrado y encontrar así dándolo a Aquel que siempre viene³.

¹ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 34-36.

² Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 38-46.

³ Carta de Michel de Certeau a Henri de Lubac, 22 de agosto 1956, Archivos de la Compañía de Jesús, Vanves. En: F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs.

Una vez terminada su formación, Michel de Certeau comienza un viaje que lo lleva a diversos lugares estudiando, enseñando, descubriendo y creando. Presentaremos, a continuación, aquellos intereses que marcan el pensamiento de nuestro autor quien es reconocido por su espíritu de caminante, pasando por distintas ciencias y grupos de investigación.

Un lugar privilegiado y amado por nuestro autor fue la historia de la mística. Michel de Certeau dedicó mucho trabajo a su reflexión sobre la historiografía y sobre la historia de la mística, consagrando buena parte de su estudio a místicos pertenecientes a la Compañía de Jesús. En 1960 defiende su tesis doctoral dedicada a Pierre Favre, colaborador directo de San Ignacio. Asimismo, realizó un concienzudo y erudito trabajo sobre Jean Joseph Surin, sin abandonarlo jamás⁴.

Su participación en la revista jesuita *Christus* entre 1956 y 1967, le resulta una gran oportunidad para ahondar en esta disciplina. Es también durante estos años que nuestro autor comenzó su participación en la escuela Lacaniana pudiendo apreciarse varios desplazamientos en sus reflexiones. Van surgiendo en él nuevos intereses como la inteligibilidad del mensaje cristiano, la dialéctica presencia-ausencia, entre otros. Luego de su ordenación sacerdotal en 1956 Michel de Certeau publica en esta revista sus primeros artículos como *Le pèlerins d'Emmaüs*, *Aspects de la prière*, entre otros⁵. En estos se pueden ya descubrir los temas que estarán presentes en gran parte de su literatura como por ejemplo, la figura del *passeur* y la dialéctica de la *presencia-ausencia* y la *oración* como encuentro con Dios que es «el fruto de un lenguaje común a Dios y al hombre que se dirige a él, y se abre en un actuar, en una alteridad y una alteración como fuente de movimiento, de salida de sí mismo⁶». En estos escritos se aprecia

69-70 : « Tous ouvriers ou de milieu ouvrier, riches seulement devant Dieu, des difficultés et de misères que je découvre jour après jour, pris dans une vie qui me fait rougir de la mienne. C'est comme si des écailles me tombaient des yeux et comme si je trouvais Jésus-Christ après l'avoir trop longtemps et vainement cherché là où il n'est pas, dans ma solitude. C'est un étrange "métier" que celui de curé : donner ce que l'on n'a pas et trouver ainsi en le donnant Celui qui vient toujours ». (Énfasis personal).

⁴ Su trabajo sobre la historiografía lo expondremos en nuestro próximo punto y sobre historia de la mística lo presentaremos en nuestro capítulo 2.

⁵ M. DE CERTEAU, *Les lendemains de la décision. La «confirmation» dans la vie spirituelle*, en *Christus* 14 (1957), págs. 187-205; M. DE CERTEAU, *Les pèlerins d'Emmaüs*, en *Christus*, 13 (1957), págs. 56-63; M. DE CERTEAU, *L'expérience du salut chez Pierre Favre*, en *Christus*, 17 (1958), págs. 75-92; M. DE CERTEAU, *L'ascension*, en *Christus* 22 (1959), p. 211-220).

⁶ F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pág. 79 : « est le fruit d'un langage commun à Dieu et à l'homme qui s'adresse à lui, et s'ouvre sur un agir, sur une altérité et une altération comme source de mouvement, de sortie de soi ».

claramente que la reflexión de Michel de Certeau está orientada hacia su preocupación de hacer el cristianismo más inteligible y permitir al cristiano vivir en el mundo con una mayor lucidez. Durante estos años, el tema de la *alteridad* va tomado fuerza en sus escritos.

Un segundo tópico sobre el cual Michel de Certeau aportó y reflexionó fue el evento de Mayo de 1968⁷. Nuestro autor se concentra en observar los movimientos sociales que se han generado a raíz de este evento y desde la tribuna de la revista *Etudes*, a la cual ingresa luego de abandonar *Christus*, nuestro autor comienza sus publicaciones analizando el Mayo francés al mismo tiempo que este se desarrolla. Sus análisis se caracterizan por ser planteados desde diversas perspectivas pues siempre se esforzó por «recoger cada momento histórico en la multiplicidad de sus componentes y la contradicción de sus conflictos⁸».

En el ámbito universitario, nuestro autor no se limitó a la enseñanza en Facultades de Teología. Es invitado, después de los eventos del Mayo francés a Paris-VIII-Vincennes donde impartió un curso en el departamento de psicoanálisis y de historia, dando cursos sobre Jean de Léry y sobre Brasil. De 1972 a 1978, Michel de Certeau comienza a impartir en Paris-VII-Jussieu, en el departamento de antropología, un seminario sobre antropología cultural, en el que los participantes destacaban la libertad de teorías y de expresión⁹. Al mismo tiempo, Michel de Certeau enseña, desde 1968 y en semestres reducidos, en la universidad de California, en San Diego, Estados Unidos. En 1978 se instala por casi 6 años en Norte América. Allí enseña, entre otras: la *práctica de textos* en Greimas, Lévi-Strauss, Lacan; *el Discurso místico al final del siglo XVI y las relaciones de la historia con el psicoanálisis*. No debe sorprender que durante estos años Michel de Certeau haya recorrido varias ciudades de Estados Unidos participando en congresos y seminarios.

En 1983 nuestro autor se enfrenta a dos nombramientos simultáneos. En Estados Unidos, es elegido profesor titular en un rango elevado y en Francia es nombrado profesor titular en la *École des hautes études en sciences sociales*, en Paris. Es este último nombramiento que Michel de Certeau acepta haciéndose cargo de la cátedra de *Antropología histórica de las creencias*¹⁰.

⁷ Este tópico lo desarrollaremos al momento de presentar la visión de Michel de Certeau sobre la cultura en este capítulo.

⁸ L. GIARD, *La culture au pluriel*, pág. I : « ressaisir chaque moment historique dans la multiplicité de ses composantes et la contradiction de ses conflits ».

⁹ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 392-404.

¹⁰ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 405-426.

Podemos apreciar que nuestro autor gusta de explorar diversas áreas más allá de las fronteras disciplinarias habituales. Así como enseñó en diversos departamentos y universidades, Michel de Certeau fue solicitado para realizar diversas investigaciones en las que destacan, por ejemplo, el informe que le encarga el Directorio General de la investigación científica y técnica de Francia por medio de Augustin Girard, responsable del Servicio de estudios e investigaciones en el Secretariado del Estado en la cultura, quien le pide definir las problemáticas de investigación y de acción sobre la cultura para poder orientar las políticas de acción del gobierno. Esta investigación tiene como resultado la publicación de los dos tomos de *L'invention du quotidien*¹¹. Otro ejemplo de su dedicación en este campo es la investigación demandada a Michel de Certeau junto a Luce Giard, por el ministro de la cultura que tiene como resultado el estudio titulado *L'ordinaire de la communication*¹².

Aquejado de un cáncer de páncreas, es operado el 31 de julio de 1985. Aún cuando padecía un estado avanzado de esta enfermedad, Michel de Certeau animó su seminario en la *École des hautes études en sciences sociales* hasta diciembre de 1985. Luego de despedirse de sus cercanos, muere el 9 de enero de 1986, después de medio siglo de vida.

2. El recorrido intelectual de Michel de Certeau

Presentar a Michel de Certeau sólo desde sus escritos y reflexiones teológicas no haría justicia a su camino y aporte intelectual. Por esta razón, deseamos detenernos en tres ámbitos a los cuales dedicó su trabajo intelectual lo que nos permitirá, para el objetivo de nuestra tesis, lograr una visión amplia de nuestro autor, valorando su versatilidad y constatando una vez más la profundidad y complejidad su pensamiento. Para ello, nos detendremos en tres dominios trabajados por nuestro autor, intentando reflejar los ejes centrales de su pensamiento.

El primer dominio en el cual nos detendremos está dedicado al trabajo Michel de Certeau como historiador. Allí queremos presentar la original visión que él tiene sobre la historiografía destacando la *operación historiográfica*, en donde se conjugan un lugar, una práctica y la escritura. El segundo dominio es su concepción de cultura así como sus componentes, destacando su opción por una cultura en plural y los

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien I. Arts de faire* (Folio-essais, 146), Paris, Gallimard, 1990; cf. M. DE CERTEAU, L. GIARD y P. MAYOL, *L'invention du quotidien II. Habiter, cuisiner* (Folio-essais, 238), Paris, Gallimard, 1994.

¹² Cf. M. DE CERTEAU y L. GIARD, *L'ordinaire de la communication*, Paris, Dalloz, 1983.

conceptos de táctica y estrategia. Finalmente, el tercer dominio lo constituye su quehacer teológico en el cual destacaremos su reflexión sobre la tarea de la teología, la relación entre la tradición y la novedad y el lugar de la alteridad en el desarrollo de la reflexión de la fe y de la autoridad dentro de la institución religiosa. Estos tres ejes serán nuestros ejes hermenéuticos desde los cuales presentaremos el pensamiento de Michel de Certeau sobre la inteligibilidad de la fe en el mundo actual.

2.1. Michel de Certeau, historiador

La historia es la fuente desde donde Michel de Certeau desarrolla su quehacer intelectual, por esta razón, deseamos presentar –de manera sucinta– su visión sobre la historiografía. Este recorrido lo haremos en dos etapas. En la primera desarrollaremos los grandes hitos que marcan su opción por la historia como sus elecciones historiográficas. En la segunda parte, presentaremos su visión del concepto de historiografía exponiendo, en un primer instante, las ideas centrales de su concepción de historia para descubrir allí que nuestro autor no entiende la historia como algo «lineal», sino más bien como un sistema de relaciones. En un segundo instante, expondremos lo central de lo que Michel de Certeau llama «operación historiográfica», en la cual se conjugan, como hemos dicho, un *lugar*, una *práctica* y la *escritura*.

A. Encuentro con la historia

Cuando le preguntaban a Michel de Certeau cuál era su profesión, él respondía que era historiador, y más preciso historiador de la espiritualidad¹³. Al recorrer sus escritos descubrimos la veracidad de esta afirmación al reconocer que la historia es el eje desde donde desarrolla su quehacer intelectual. En particular, el autor dedicó toda su vida a la investigación de la historia de la mística. Fue su objeto de estudio más profundo y querido, «aquel que le inspira incesantes desplazamientos intelectuales, el punto focal alrededor del cual su reflexión se reorganiza incesantemente¹⁴».

Michel de Certeau se dedicó especialmente a la época de la primera modernidad de Europa –siglos XVI-XVIII– tiempos confusos, «donde la tradición cristiana se fracturaba en Iglesias rivales, cuando los más

¹³ Cf. L. GIARD, *Un style particulier d'historien*, pág. 7.

¹⁴ L. GIARD, *Un style particulier d'historien*, pág. 12 : « [...] celui que lui inspira d'incessants déplacements intellectuels, le point focal autour duquel inlassablement se réorganisait ».

lúcidos veían oscurecerse los signos de Dios¹⁵». Este contexto impulsa en los místicos una búsqueda interior de Dios ya que en el mundo no se le podía encontrar. De esta manera, nuestro autor se apasiona investigando cómo un grupo social, en un momento de deserción de las creencias religiosas, es capaz de crear espacios de libertad que le permitan de una manera distinta seguir creyendo¹⁶.

Cuando leemos sobre el camino que de Certeau recorrió en su formación y en su vida, vemos dos hechos importantes que marcan el interés y el método con el que nuestro autor abordó la historia de la mística.

Por un lado, está el encuentro de Michel de Certeau con Jean Orcibal, quien era reconocido por su austeridad y su gran erudición. Dentro de sus especializaciones destacan: la mística reno-flamenca en Europa moderna, el jansenismo y Fenelón. Desde 1950 Orcibal impartía, sólo para un grupo reducido, un seminario de historia en la V sección de la *Ecole pratique des hautes études* que desde 1952 fue consagrado a *la historia del catolicismo moderno y contemporáneo*¹⁷. Desde 1957 hasta 1966 –exceptuando el año 1963-1964– Michel de Certeau asiste regularmente a este seminario destacando por su vasto conocimiento sobre la historia de la mística. Al segundo año de seminario, Orcibal le da la posibilidad de realizar una exposición sobre Pierre Favre y en 1959-1960 es invitado a presentar sus trabajos sobre Jean-Joseph Surin. Debemos destacar en este punto que estos años de trabajo y asistencia al seminario ofrecido por Orcibal marcan a nuestro autor en su forma de trabajar. Michel de Certeau aprende las más estrictas reglas de la erudición filológica, la cual es «profundamente histórica, valorizando la noción de contexto contra aquella de influencias largamente utilizadas en la historia de las ideas y evitando los puntos de vista sistemáticos a fin de hacer aflorar la pluralidad¹⁸».

Por otro lado, La Compañía de Jesús es una gran impulsadora del trabajo histórico de nuestro autor al encargarle el estudio de la historia de la institución. Esta tarea fue realizada con la disciplina y la erudición que caracteriza a nuestro autor. Dentro de muchas de sus obras destacan *El Memorial*, tesis doctoral en ciencias religiosas en la Sorbona

¹⁵ L. GIARD, *La culture au pluriel*, pág. I : « où la tradition chrétienne se fracturait en Églises rivales, quand les plus lucides voyaient s'obscurcir les signes de Dieu ».

¹⁶ Cf. L. GIARD, *La culture au pluriel*, pág. II.

¹⁷ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 90-91.

¹⁸ F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pág. 93 : « [...] profondément historique, valorisant la notion de contexte contre celle d'influences largement utilisée dans l'histoire des idées et évitant les points de vue systématiques afin de faire affleurer la pluralité ».

dedicada a Pierre Favre (1506-1546), la *Correspondance* de Surin¹⁹ (1600-1665), publicación que obtuvo elogios por su trabajo y dedicación.

B. Hacer historia

Como hemos visto anteriormente, Michel de Certeau dedicó gran parte de su vida a la investigación histórica y en especial a la historia de la mística. En esta sección, presentaremos la visión que nuestro autor tiene de la historiografía, de lo que significa *fabricar historia*. Primero, veremos que de Certeau toma distancia de los historiadores clásicos superando la idea de la historia perfecta; segundo, veremos de manera sucinta las principales características de la operación historiográfica.

B1. La historia como un sistema de relaciones

Michel de Certeau se interesó sobre el ejercicio que significa *hacer o fabricar* la historia y dentro de este dominio, se caracteriza por desligarse de la corriente historiográfica clásica, la cual se presenta como un grupo cerrado, poseedora de la verdad y centrada en el producto y en los hechos.

Así, nuestro autor postula que la historia lineal no existe. Para él, el trabajo histórico es un trabajo de correlación, que a través de multiplicación de trazos y de invención de hipótesis es capaz de instaurar un sistema de relaciones. Así, se presenta una conexión entre estructuras y ausencias, que es la base de la problemática del discurso historiográfico, pues por un lado, esta ciencia necesita una herramienta conceptual donde el funcionamiento sea precisado con prácticas analíticas de tipo estructuralista y, por otro lado, reenvía continuamente a la ausencia que ella representa²⁰. Esto lo podemos ver, por ejemplo, cuando Michel de Certeau define el texto histórico como: «una *organización* semántica destinada a decir al *otro*: una estructuración ligada a la producción (o manifestación) de una ausencia²¹».

El trabajo de correlación propuesto por nuestro autor exige abrirse a otras ciencias. Si nos detenemos en la lectura que hace de la historia cultural y social, descubriremos que la realiza entrecruzando diversas disciplinas y métodos, asociando a la historia y a la antropología tanto

¹⁹ J.-J. SURIN, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par M. DE CERTEAU, DDB, Coll. Bibliothèque européenne, Paris, 1966.

²⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre*, pág. 48.

²¹ M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre*, pág. 48 : « Une *organisation* sémantique destinée à dire *l'autre* : une structuration liée à la production (ou manifestation) d'une absence ». (Énfasis del autor).

los conceptos como los procedimientos de la filosofía, la lingüística y el psicoanálisis. A Michel de Certeau lo impulsa el deseo de abordar cada momento histórico en la multiplicidad de sus componentes y en la contradicción de sus conflictos²².

B2. La operación historiográfica

En el libro *La Escritura de la historia*²³ Michel de Certeau presenta la historia como una operación histórica. Esta manera de comprenderla lo lleva a definirla «como la relación entre un *lugar* (un reclutamiento, un medio, un oficio, etc.), los *procedimientos* de análisis (una disciplina) y la construcción de un *texto* (una literatura)²⁴». La operación histórica se refiere entonces, a la combinación de un lugar social, de prácticas y de una escritura. Tomaremos pues, estos tres ejes para profundizar la concepción de historiografía de nuestro autor.

La historia se realiza en un lugar social

No hay investigación histórica si no es situada en un lugar determinado. La cultura, la economía, la política de cada época marca la manera de escribir historia. De Certeau se inscribe así en el cuestionamiento de la objetividad de la historia que parte en los años 30 con los trabajos de Raymond Aron quien le retiró a la historia el privilegio de pretender reconstruir la «verdad» del pasado por medio de «hechos» históricos²⁵.

Al integrar esta manera de comprender la investigación histórica, donde el lugar tiene un rol fundamental, Michel de Certeau se detiene a examinar la tarea del historiador y el trabajo de análisis de los discursos históricos.

Por un lado, se debe asumir, con las consecuencias que implica, que el historiador no es neutro al momento de analizar los hechos históricos sino que está influenciado por opciones que ha realizado antes de comenzar una observación. Cada historiador ha elegido en su vida y en su formación una multiplicidad de filosofías individuales que influyen en su trabajo. Por otro lado, al ser el estudio histórico el producto de un lugar²⁶, es necesario analizar los discursos históricos tomando consciencia de la institución que está detrás de cada estudio histórico,

²² Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, págs. I-II.

²³ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire* (Folio-Histoire, 115), Paris, Gallimard, 1975.

²⁴ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 78 « le rapport entre une *place* (un recrutement, un milieu, un métier, etc.), des *procédures* d'analyse (une discipline) et la construction d'un *texte* (une littérature) ». (Énfasis del autor).

²⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, págs. 79-80.

²⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 88.

la cual, en la mayoría de los casos, permanece oculta²⁷. Es más, para nuestro autor, un discurso dicho científico que no habla de su relación al cuerpo social no podría articular una práctica y dejaría de ser científico. Esto es central en el trabajo del historiador pues «esta relación al cuerpo social es precisamente el objeto de la historia²⁸».

Avanzando en su reflexión Michel de Certeau plantea que el lugar tiene una doble función. La primera es que el lugar *permite*, pues, como hemos dicho anteriormente, a partir del lugar se realizan producciones e investigaciones. La segunda función es que el lugar *prohíbe*, es lo que hace que otro tipo de investigación sea imposible de realizar ya que excluye del discurso todos los postulados –económicos, sociales y políticos– que no se desean integrar.

A partir de estas premisas, Michel de Certeau comprende el texto histórico como «una nueva interpretación, el ejercicio de métodos propios, la elaboración de otras pertinencias, un desplazamiento en la definición y uso del documento, un modo de organización de características, etc.²⁹» Así, es la operación de un conjunto de prácticas que es enunciada en un texto histórico.

Como hemos visto, para nuestro autor la historia está configurada por el sistema en el cual se elabora y está determinada por una fabricación localizada en un punto de este sistema. Tomar conciencia de esto permite a la historiografía «escapar de la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción y que, así, desconocería la historia donde ella está insertada³⁰».

La historia es una práctica

Hacer historia es, para nuestro autor, una práctica. Es por medio de técnicas de producción que la historia se organiza en un lugar y en el tiempo. Así, el historiador hace historia, artificializa la naturaleza, «él participa en el trabajo que cambia la naturaleza en medio ambiente y

²⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 86.

²⁸ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 85 : « cette relation au corps social est précisément l'objet de l'histoire ».

²⁹ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, págs. 87-88 : « une nouvelle interprétation, l'exercice de méthodes propres, l'élaboration d'autres pertinences, un déplacement dans la définition et l'usage du document, un mode d'organisation caractéristique, etc. ».

³⁰ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 95 : « d'échapper à l'inconscience d'une classe qui se méconnaîtrait elle-même comme classe dans des rapports de productions et qui, par là, méconnaîtrait la société où elle est insérée ».

modifica, de esa manera, la naturaleza del hombre³¹». La historiografía, a través de sus métodos, trata objetos físicos como papeles, piedras, etc. que permiten distinguir cómo se organizaba una sociedad. Sin embargo, ella no se limita a esto sino que la investigación histórica es capaz de ejecutar una articulación entre la naturaleza y la cultura, es decir, los elementos del campo de lo natural que ella extrae los puede transformar en cultura. De esta manera, la historiografía se puede catalogar de científica si ella es una operación que cambia el «medio» e impulsa una transformación³².

La práctica varía en el transcurso del tiempo. En algún momento son los objetos físicos el centro de las investigaciones, en otra época son los archivos –exigiendo un método de organización, clasificación y análisis– los que permiten un gran desarrollo y avance en la historiografía³³. A Michel de Certeau, por ejemplo, le toca enfrentarse con la aparición de los computadores personales y los efectos que tiene sobre el análisis de datos. El uso del computador en el trabajo del historiador permite tratar un número indefinido de información y eso hace que la investigación cambie de frente pues la atención gira hacia las distancias que revelan las combinaciones lógicas de las series³⁴. De esta manera, la preocupación no se centra en los *restos* del pasado para llegar a una síntesis que permita comprender el presente, más bien la investigación parte de una formalización de un sistema presente para dar un lugar a los restos. Pero no es el computador el que genera este movimiento, es cierto que lo acelera, pero esto viene de un cambio que está fuera de la historiografía contemporánea pero que la afecta. Frente a una sociedad que gusta de las generalizaciones, que construye medios de centralización, etc. el trabajo del historiador no está centrado en crear una historia global sino que éste «viene a circular *alrededor* de las racionalidades adquiridas. Él trabaja en los márgenes. Desde este punto de vista, se transforma en un roedor³⁵».

Esta práctica de la historia con un interés en los márgenes, se comprende desde la relación que estos trabajos tienen con las totalidades supuestas permitiendo aportar en precisión dentro de las investigaciones. Para nuestro autor, la práctica de la historia se

³¹ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 98 : « Il participe au travail qui change la nature en environnement et modifie ainsi la nature de l'homme ».

³² Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, págs. 99-100.

³³ El desarrollo de las diversas prácticas en la historiografía puede ser consultado en: M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, págs. 100-106.

³⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 109.

³⁵ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 109 : « Il en devient à circuler *autour* des rationalisations acquise. Il travail dans les marges. À cet égard, il devient un rodeur ». (Énfasis del autor).

especifica en la función que la historia tiene en el conjunto de las ciencias actuales. Esta concepción deja atrás las nociones de un método histórico que proporcionaba objetos auténticos al conocimiento; de un lugar central –como en el siglo XIX– que buscaba, a partir de la fuerza histórica, la realidad que había perdido su substancia ontológica³⁶. La práctica histórica busca, para de Certeau, intervenir «sobre el modo de una experimentación crítica de los modelos sociológicos, económicos, psicológicos o culturales³⁷».

La historia es escritura

Como hemos presentado anteriormente, la historiografía está en relación a un lugar y a una práctica³⁸. A continuación, nos detendremos en la tercera y última característica que Michel de Certeau da a la historiografía, a saber, el paso de la práctica a la escritura pues esta ciencia debe tener una representación.

Se ha afirmado anteriormente que no hay escrito histórico cuando no se explicita la relación a un cuerpo social o a una institución del saber. Sin embargo, existe una representación: «el espacio de una configuración debe ser compuesta³⁹». Michel de Certeau clasifica el paso de la práctica a la escritura como algo extraño pues la escritura se transforma –siguiendo a H.-I. Marrou– en «servidumbre». La califica de esta manera ya que «la fundación de un espacio textual provoca una serie de distorsiones en relación a los procesos de análisis⁴⁰».

De esta manera, pareciera existir una contradicción entre el discurso y las reglas de la práctica⁴¹. Michel de Certeau, se pregunta si la escritura de la historia es más bien la imagen invertida de la práctica. Este cuestionamiento nace al percibir que los escritos históricos esconden su relación con las prácticas, las cuales son políticas y comerciales. Por esto que nuestro autor habla de los escritos de historia como «espejos de la historia», es decir, es un escrito que es ilusorio que dice «otra cosa por la inversión del código de las prácticas». Así, la escritura histórica es controlada por las prácticas que de ella resultan, siendo ella misma una práctica social⁴². Además de esta relación

³⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 110.

³⁷ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 110: «sur le mode d'une expérimentation critique des modèles sociologiques, économiques, psychologiques ou culturels ».

³⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 119.

³⁹ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 119 : « l'espace d'une configuration doit être composé ».

⁴⁰ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 120 : « la fondation d'un espace textuel entraîne une série de distorsions par rapport aux procédures de l'analyse ».

⁴¹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 120.

⁴² Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 121.

ambivalente por su naturaleza de escritura de espejo, la escritura de la historia es performativa. Ella da espacio a lo que falta y a lo que ella esconde; asimismo, juega el rol de rito de entierro, construye un sepulcro para lo muerto. Todo esto permite por un lado, hacer lugar a lo muerto pero también, por otro lado, permite redistribuir el espacio de los posibles⁴³.

C. Freud y la historia

Un último punto que deseamos presentar es la lectura que Michel de Certeau hace de Freud y la historia. La década de los 70 se caracteriza por una lectura freudiana de la realidad. De esta manera a través del psicoanálisis se comienza a explicar y a entender las diversas áreas de la vida. La historia se ve también afectada por esta nueva ciencia destacando el historiador Alain Besançon quien toma el psicoanálisis y lo lleva al espacio de la historiografía⁴⁴.

Sin embargo, Michel de Certeau es crítico de la instrumentalización de Freud que se vive en aquella época. Tanto en la etnografía como en historiografía se utilizan muchos conceptos analíticos corriendo el riesgo de transformarse en una nueva retórica⁴⁵. Pensando que estos conceptos se puede utilizar en cualquier medio, «no es difícil de *les piquer* en las regiones oscuras de la historia [...] Se les coloca allí donde una explicación económica o sociológica deja un *resto* [una diferencia]⁴⁶».

Nuestro autor se preocupa de respetar las reglas de la historiografía, y es así que en su artículo *Psychanalyse et histoire*⁴⁷ se refiere a las convergencias y diferencias de estas dos ciencias y que a continuación presentamos.

Para Michel de Certeau, son dos estrategias del tiempo que se afrontan. Por una lado, el psicoanálisis con su centro en el regreso de lo reprimido, hace que entren en juego la noción de tiempo y memoria, «la conciencia siendo a la vez la máscara tramposa y el trazo efectivo de eventos que organizan el presente⁴⁸». Es el pasado que se hace presente

⁴³ Cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 140.

⁴⁴ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 345-346.

⁴⁵ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, págs. 347-348.

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, pág. 341 : «il n'est pas difficile de les piquer sur les régions obscures de l'histoire [...] On les case là où une explication économique ou sociologique laisse un *reste* ». (Énfasis del autor).

⁴⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *Psychanalyse et institutions : la fondation de l'ordre dogmatique*, en *L'écrit du temps* 11 (1986), p. 104-106.

⁴⁸ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse. Entre histoire et fiction*, pág. 86 : « la conscience étant à la fois le masque trompeur et la trace effective d'événements qui organisent le présent ».

de manera reprimida en el presente. El pasado ocupa un lugar en el presente, lo muerto frecuenta lo vivo⁴⁹. Así, la memoria es el lugar donde se realizan dos operaciones: el olvido y el trazo *mnémico*, es decir, el regreso de lo olvidado.

Por otro lado, la historiografía postula un corte entre presente y pasado. Como hemos visto en este apartado, esta ciencia es el resultado de las relaciones entre el saber y el poder entre el lugar presente (las técnicas de interpretación, de investigación, etc.) y los lugares donde son conservadas (museo, archivo, etc.). En la historiografía se puede apreciar una continuidad entre los operadores y objetivos, sin embargo, hay también una diferencia entre ellos, que se justifica principalmente en el deseo de ser objetivo. Así, el espacio que la historiografía organiza es dividido y jerarquizado, teniendo lo propio –el presente de una práctica– y lo otro –un pasado estudiado⁵⁰.

De esta manera, tanto el psicoanálisis como la historiografía tienen maneras distintas de distribuir el espacio de la memoria pensando de otra manera la relación entre pasado y presente. «La primera reconoce el uno *en* el otro; la segunda coloca lo uno *al lado* de lo otro⁵¹» y esta relación que es tratada por el psicoanálisis como imbricación, la historiografía la comprende como correlación, en el modo de lo sucesivo.

Sin embargo, estas dos maneras de concebir el tiempo se mueven en el terreno de cuestiones análogas. Para Michel de Certeau, ambas buscan «investigar principios y criterios a nombre de los cuales comprender las diferencias o asegurar la continuidad entre la organización actual y las configuraciones actuales⁵²». Ambas quieren, a través del pasado, hacer comprensible el presente.

Podemos concluir nuestra primera sección destacando las siguientes ideas: En primer lugar, vemos que Orcibal es una de las personas que tuvo gran influencia en el método que Michel de Certeau utiliza en sus investigaciones pues lo forma en la importancia de la noción de contexto y pluralidad. En segundo lugar, descubrimos que la Compañía de Jesús también aporta en la inmersión de nuestro autor en el trabajo histórico al encargarle el estudio de la historia de la Congregación.

⁴⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse. Entre histoire et fiction*, pág. 85.

⁵⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse. Entre histoire et fiction*, pág. 85.

⁵¹ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse. Entre histoire et fiction*, pág. 87 : « La première reconnaît l'un *dans* l'autre ; la seconde pose l'un *à côté* de l'autre ». (Énfasis del autor).

⁵² M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse. Entre histoire et fiction*, pág. 86 : « rechercher des principes et des critères au nom desquels comprendre les différences ou assurer des continuités entre l'organisation de l'actuel et des configurations anciennes ».

Pero Michel de Certeau no sólo investigó sobre la historia de la mística y de la Compañía sino que también se interesó en reflexionar sobre la epistemología de la ciencia histórica. Por esto, en tercer lugar, podemos concluir que en su reflexión historiográfica se separa de la corriente clásica postulando una ciencia más dinámica e interdisciplinaria. En esta misma línea y en cuarto lugar, podemos destacar la relación que Michel de Certeau presenta entre *lugar*, *práctica* y *escritura*. La combinación de estos tres ejes es lo que está en juego en la operación historiográfica. En quinto lugar, subrayamos la comprensión de historiografía como una operación que modifica el medio e impulsa una transformación permitiendo redistribuir el espacio de los posibles. Finalmente, este recorrido por el quehacer histórico de Michel de Certeau nos llevó a descubrir que aunque tiene una manera distinta de distribuir el espacio de la memoria, tanto la historiografía como el psicoanálisis, realizan el trabajo y el esfuerzo por hacer comprensible el presente valiéndose del pasado.

2.2. Michel de Certeau y la cultura

Para conocer cómo concibe la cultura nuestro autor, daremos tres pasos que intentarán ir mostrando la riqueza de este concepto. En una primera sección examinaremos los componentes que caracterizan lo *cultural*. En una segunda sección expondremos el valor que de Certeau otorga a la dimensión plural de la cultura, pues según nuestro autor debemos superar una cultura homogénea, nacida de una minoría. Para culminar este punto, en una tercera sección abordaremos el concepto de «táctica» por el cual de Certeau intenta visibilizar las acciones cotidianas generadas por un grupo minoritario en una cultura hegemónica.

A. La cultura y sus componentes

Michel de Certeau es un gran observador de su tiempo y está interesado en comprender el comportamiento de la sociedad, específicamente el de sus estructuras económicas y políticas, de las cuales, en teoría, resulta la vida y el comportamiento de los ciudadanos.

Pero abarcar el tema de la cultura no es simple, pues es un concepto complejo que connota un trabajo que se realiza en toda la extensión de vida social separándose de una comprensión de la cultura como un conjunto de valores⁵³.

La cultura no tiene un único significado. Así, podemos reparar en el hecho que utilizamos la palabra cultura para designar, por ejemplo, los

⁵³ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 166.

rasgos del hombre culto; el patrimonio de las obras que deben preservarse; la imagen, la percepción o la comprensión del mundo propio de un lugar o un sistema de comunicación, entre otros⁵⁴. Sin embargo, cuando Michel de Certeau habla y trabaja la cultura la entiende, inspirado de E. B. Tylor, como «los comportamientos, instituciones, ideologías y mitos que comprenden los cuadros de referencia y del cual la unidad, coherente o no, caracteriza una sociedad diferenciándola de las otras⁵⁵».

Como acabamos de ver, la cultura es entendida como todo aquello que caracteriza una sociedad, con sus instituciones e ideologías. Michel de Certeau hace su análisis desde la cultura europea de la mitad del siglo XX.

En su estudio sobre la cultura, el autor reflexiona en torno al adjetivo *cultural* pues es común referirse a la acción cultural, a centro cultural, a política cultural, entre muchas otras⁵⁶. Nuestro autor presenta cuatro aspectos que producen lo cultural.

El primer componente es la *valorización del saber*, pues la sociedad europea se caracteriza por la sobrevaloración de la racionalidad científica y técnica que tiene como consecuencia que el trabajo humano se centra en la preparación, la organización o el control de la producción⁵⁷.

La *restauración de la vida privada en relación a la vida profesional* es el segundo componente de lo cultural. En la vida occidental hay rastros de sociedades tradicionales los cuales deben adaptarse a las exigencias que impone una sociedad tecnolozada. La restauración que se anhela nace de la convicción colectiva de que debe existir una conexión entre el trabajo productivo y el desarrollo personal. Estos no son dos ámbitos independientes, sino que se relacionan entre sí. De esta manera, investigaciones y debates buscan un espacio donde puedan reubicar las instituciones de la vida privada en la sociedad buscando nuevos estilos de vida⁵⁸.

El tercer componente que forma lo cultural es *la sociedad del espectáculo*. Los poderes económicos y la racionalidad organizan la capacidad de producir y esto afecta la cultura pues se folclorizan las

⁵⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 167-168.

⁵⁵ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 168: «les composants, institution, idéologies et mythes qui composent des cadres de référence et dont l'ensemble, cohérent ou non, caractérise une société à la différence des autres». Cf. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, 1871.

⁵⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 168.

⁵⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 170.

⁵⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 171.

representaciones culturales y las instancias ideológicas se transforman en espectáculos. Así, de la posibilidad de crear y a las fiestas quedan excluidos los que no forman parte del poder económico. Esta mayoría excluida es sólo receptora de *cultura* transformando al pueblo en público⁵⁹.

Finalmente, la transformación de «la cultura» en «lo cultural» es el cuarto componente. Para Michel de Certeau cuando en el lenguaje *la cultura* se convierte en *lo cultural* es síntoma «de la existencia de una bolsa donde se acumulan los problemas que una sociedad ha dejado de lado sin saber cómo tratarlos⁶⁰». Esto hace que la cultura no tenga relación con las estructuras sociales, con los cambios o conflictos que vive la sociedad y por lo tanto, se le da a la cultura una autonomía indiferenciada y blanda.

B. De una cultura en singular a una cultura en plural

Michel de Certeau muestra una cultura marcada por las características de la sociedad moderna que se esfuerza por proponer una cultura única que permita tener un solo sistema de referencia y significación para los integrantes de la sociedad. Sin embargo, nuestro autor considera que esta concepción es una amenaza a la creatividad misma.

Frente a una cultura *singular* nuestro autor propone una cultura en *plural* pues, frente a la pluralidad de culturas, no es sostenible el deseo de un sistema de referencia y de significación homogéneo. Según nuestro autor, es encontrando lo plural lo que permite y asegura que una sociedad tenga vitalidad y fuerza de intervención⁶¹. Es más, frente a la unificación económica, la cultura debe diferenciar.

En el mundo intelectual también se puede descubrir una tendencia a la singularidad, a pensar y proponer una interpretación unitaria, a pensar finalmente, en una cultura singular. El lugar desde el cual hablamos es relevante, además, no se debe ignorar que todos hablamos desde algún lugar y esa alteridad no la podemos eliminar⁶². Por lo tanto, en las discusiones de investigadores aparecen en los discursos los lugares desde donde se habla y este lugar comienza a convertir el

⁵⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 172.

⁶⁰ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 172 : « de l'existence d'une poche où refluant les problèmes qu'une société a en reste, sans savoir comment les traiter ».

⁶¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 122.

⁶² Para Michel de Certeau el lugar es « l'ensemble de déterminations qui fixent ses limites à une rencontre de spécialistes, et qui circonscrivent à qui et à quoi il leur est possible de parler quand ils traitent entre eux de la culture » : M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, págs. 193-194.

contenido intelectual en un modelo totalizante. Pues, como dice Michel de Certeau «la *cultura singular* traduce *lo singular de un medio*⁶³».

La cultura singular, entonces, conlleva siempre la ley de un poder. Pero frente a la fuerza que desea unificar y que niega sus límites y el de los otros, debe oponerse una resistencia. Para nuestro autor, se debe combatir esta fuerza con la resistencia de la cultura plural.

C. Las prácticas cotidianas

Como vimos anteriormente, la cultura en singular lleva a pensar en que sólo un grupo minoritario la genera y que la mayoría sería receptora de cultura. Michel de Certeau supera esta visión postulando una cultura plural, sin embargo, nace la pregunta ¿Dónde, entonces, se realiza la cultura? Nuestro autor es claro «para que haya verdaderamente cultura, no es suficiente ser autores de prácticas sociales; es indispensable que estas prácticas sociales tengan significación para aquel que las efectúa⁶⁴».

Inspirado es esta premisa, nuestro autor invita a mirar las creaciones anónimas que no son capitalizables⁶⁵. Así, vuelve su mirada a lo cotidiano, estudiando las prácticas culturales. Más allá de denunciar el negocio cultural como principal opio del pueblo, nuestro autor pone su interés «sobre las astucias, la inteligencia siempre en alerta de los utilizadores de los grandes negocios culturales, sobre la pluralidad y la invención de los modos de apropiación de los actores⁶⁶». Es así como se interesa en las maneras de hacer, en las prácticas cotidianas pues frente a la producción racionalizada y centralizada existe, según nuestro autor, otro tipo de producción, la cual se denomina *consumo*. A Michel de Certeau le interesa la manera de emplear los productos pues es allí donde el consumidor se convierte en un ente activo superando la sumisión⁶⁷.

Existe, según el autor, la marginalidad de la mayoría, es decir, ya no son pequeños grupos los que crean cultura, sino que la mayoría se ha convertido en no-productores de cultura. Sin embargo, esto no significa que esta mayoría sólo consuma lo que se le ha dado, pues para Michel

⁶³ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 198 : « la culture au singulier traduit le singulier d'un milieu ». (Énfasis del autor).

⁶⁴ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 121 : « Pour qu'il y ait véritablement culture, il ne suffit pas d'être auteur de pratiques sociales ; il faut que ces pratiques sociales aient signification pour celui qui les effectue ».

⁶⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. VII.

⁶⁶ F. DOSSE, Michel de Certeau. *Le marcheur blessé*, pág. 495 : « sur les ruses, l'intelligence toujours en alerte des utilisateurs des grandes machines culturelles, sur la pluralité et l'inventivité des modes d'appropriation des acteurs ».

⁶⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. XXXVII.

de Certeau, esta mayoría, a través de tácticas, se movilizan creando microlibertades y activando redes que superan las fronteras de la influencia de poderes sobre la multitud anónima⁶⁸.

Para profundizar en esta comprensión de la relevancia de las prácticas es fundamental comprender la diferencia que el autor establece entre *la estrategia y las tácticas*. Michel de Certeau define por un lado, la estrategia como «el cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerzas que son posibles del momento cuando un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, una armada, una ciudad, una institución científica) es aislable⁶⁹».

Por otro lado, la táctica es comprendida como «la acción calculada que determina la ausencia de un propio⁷⁰», es decir, la táctica no tiene lugar propio, sino que es una acción en el lugar del otro. Ella «se insinúa, fragmentariamente, sin comprenderlo [el espacio del otro] enteramente, sin poder tenerlo a distancia⁷¹». Así, la estrategia tiene un lugar que se puede conocer, tiene un afuera; sobre este modelo se ha construido la racionalidad política, económica y científica. Al contrario, la táctica sólo tiene como lugar aquel del otro y por eso depende del tiempo y de las posibilidades que se presentan y dentro de este modelo se encuentran numerosas prácticas cotidianas como hablar, leer o cocinar⁷².

Para comprender mejor la diferencia entre estrategia y táctica, Michel de Certeau la explica a partir del campo polemológico. Donde combaten fuertes y débiles la estrategia es el lugar de los fuertes, el lugar del poder y al tener un lugar propio tiene la posibilidad de tener una mirada panóptica desde donde puede transformar las fuerzas extranjeras en objetos observables y por lo tanto, controlables⁷³. La táctica, en cambio, es el lugar de los débiles. Ella es el movimiento que se hace en el terreno del enemigo sabiendo que son observados. Está llamada a estar atenta al enemigo, a utilizar las fallas de las estrategias aprovechando las ocasiones. Ella es astucia, es el arte del débil.

⁶⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. XIII.

⁶⁹ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. 59 : « le calcul (ou la manipulation) des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable ».

⁷⁰ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. 60 : « l'action calculée que détermine l'absence d'un propre ».

⁷¹ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. XLVI : « elle s'y insinue, fragmentairement, sans pouvoir le tenir à distance ».

⁷² Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, págs. XLVI – XLVII.

⁷³ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, págs. 56-60.

Otro ejemplo de ejercicio táctico aparece en el análisis de la praxis eucarística de los indígenas latinoamericanos durante la colonización de sus territorios por los españoles. Los indios celebraban la eucaristía tal como se les había enseñado pero para ellos esta celebración tenía un sentido totalmente diferente al que los conquistadores querían imponer. Dentro de la obligatoriedad del rito, los pueblos indígenas podían vivir una libertad gracias a su astucia⁷⁴. Michel de Certeau da prioridad a las maneras de apropiación, a las astucias que, por medio de las acciones cotidianas, convierten a la mayoría en actores y constructores de cultura.

Este modelo de estrategias y tácticas permite, según nuestro autor, comprender las maneras de hacer de los consumidores. La estadística, por ejemplo, clasifica, calcula y crea categorías para explicar el consumo. Sin embargo, ella no es capaz de estudiar las trayectorias de los consumidores. Así, aunque los consumidores se mueven dentro de los parámetros dados, esta manera de circular la realizan de manera heterogénea⁷⁵. «Ellos [las trayectorias] circulan, van y vienen, desbordan y derivan en un relieve impuesto, movimiento espumoso de un mar entre las rocas y los laberintos de un orden establecido⁷⁶».

Al concluir esta parte dedicada a la visión que Michel de Certeau tiene sobre la cultura, lo primero que podemos destacar es que este término es complejo y nuestro autor la entiende como todo aquello que caracteriza una sociedad, con sus instituciones e ideologías. Lo segundo a destacar es la denuncia que realiza sobre la cultura singular, la cual intenta instalarse en la sociedad, amenazando directamente la creatividad. Michel de Certeau impulsa a descubrir una cultura plural pues es la diversidad lo que asegura la vitalidad y fuerza de intervención en la sociedad. Finalmente destacamos en forma de conclusión, la visión positiva que nuestro autor tiene de la cultura pues afirma que, por medio de las tácticas, tanto hombres como mujeres pueden, en sus prácticas cotidianas, crear cultura superando todo tipo de pasividad.

2.3. Michel de Certeau y su quehacer teológico

Hablar de Michel de Certeau en cuanto teólogo no es algo del todo común. Si miramos las publicaciones, los congresos, estudios, y otros escritos realizados sobre el pensamiento de nuestro autor

⁷⁴ Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, pág. 498.

⁷⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. 57.

⁷⁶ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. 57: «Elles circulent, vont et viennent, débordent et dérivent dans un relief imposé, mouvance écumeuses d'une mer s'insinuant parmi les rochers et les dédales d'un ordre établi».

descubriremos que no es la reflexión sobre la inteligibilidad del mensaje cristiano el tópico más desarrollado.

Sin embargo, de Certeau ha dedicado una buena parte de su reflexión a diversos temas que hacen referencia a la preocupación de la vida de los cristianos en su relación con el mundo, a la Iglesia en cuanto institución y al ejercicio de la teología. Según Joseph Moingt la obra de Michel de Certeau puede ser considerada teológica puesto que esta tiene como «objeto esencial la historia del "hablar de Dios"» tanto en el pasado como en el presente destacando el don que caracteriza a nuestro autor, saber, el de ser un observador perspicaz de los movimientos teológicos de su época⁷⁷. Su teología es leída como una *teología del exilio* no en cuanto acabada o en una etapa de decaimiento sino más bien comprendida desde su vocación crística, es decir, «un llamado a dejar las justas del dogma, los campos cerrados de lo religioso, la embriaguez de la piedad⁷⁸» girando la mirada hacia los lugares en los cuales Dios se hace presente como la angustia y las interrogaciones que se plantean los hombres de cada época.

A. La tarea de la teología

En diversos artículos y en relación a distintos temas, nuestro autor reflexiona sobre el rol que la teología y los teólogos deben tener en una sociedad que ya no es cristiana sino moderna y plural. Las reflexiones de Michel de Certeau sobre este tema se insertan en su constante interés y curiosidad sobre la cultura moderna y las modificaciones que se viven tanto en las instituciones como en la vida de los creyentes⁷⁹. Para Claude Geffré, existe en Michel de Certeau una «fábula teológica» que nos hace creer que el cristianismo es siempre “pensable” y siempre “vivable” en un mundo irremediamente *postcristiano*⁸⁰.

La teología ha sufrido un desplazamiento en los últimos siglos. En el pasado, afirma nuestro autor, la teología era quien proporcionaba un discurso capaz de dar sentido a toda una sociedad de manera global, pero hoy está lejos de cumplir esta tarea⁸¹. El paso de una sociedad

⁷⁷ Cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 132.

⁷⁸ J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 133 : « un appel à quitter les joûtes du dogme, les champs religieux, les enivresments de la piété ».

⁷⁹ Cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 159. Para Provencher, Michel de Certeau se esfuerza de hacer pensable el cristianismo al margen de la teología, en: Cf. N. PROVENCHER, *La théologie dans une Église en déclin*, pág. 183.

⁸⁰ Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 160 : « “fable théologique” qui nous fait croire que le christianisme est toujours “pensable” et toujours “vivable” dans un monde irrémédiablement *postchrétien* ». (Énfasis del autor).

⁸¹ Como lo hemos presentado y profundizado en la primera parte de esta investigación.

llamada cristiana hacia una sociedad moderna hace que el orden ontológico desde el cual se estructuraba el pensamiento se desmorone y que la Iglesia y la teología deban buscar una nueva manera de estar presentes y ser pertinentes en el mundo moderno⁸².

En esta labor de reencontrar un lugar en la sociedad secular, la teología intentó por varios siglos mantener el modelo del Medioevo en la cual la patrística y la escolástica fundamentan toda reflexión teológica ignorando la insignificancia que este lenguaje tenía en las iglesias modernas. Es recién a fines del siglo XIX que la teología escolástica deja de ser el referente último de la enseñanza y reflexión teológica⁸³.

Puesto que, según Michel de Certeau, la teología articula una experiencia, ella combina el rigor del logos con la alteridad de Dios, de manera de elucidar «la violencia que Dios nos hace revelándonos una verdad que nosotros ignoramos en nosotros y que no poseeremos jamás⁸⁴». Desde esta afirmación, podemos concentrarnos a lo menos en dos ideas que se refieren a la labor de la teología en la vida de la Iglesia y de los cristianos, a saber, que el mensaje cristiano debe ser capaz de comunicarse y que este mensaje está afectado por la tensión siempre presente entre tradición e innovación.

La transmisión y comunicación de la Buena Noticia significa hacer inteligible el mensaje, de manera que los cristianos de cada época puedan descubrir en él un lugar de sentido, un discurso interpelador. Michel de Certeau afirma que la teología no ha sabido responder a las exigencias y desafíos que la sociedad moderna le ha planteado y dentro de estos, uno de los grandes problemas que plantea es «la imposibilidad teórica de formular una interrogación radical en el lenguaje delimitado por un grupo⁸⁵». Es necesario, entonces, que la teología se preocupe y propicie espacios comunes con la vida cotidiana de los creyentes. Es cierto que buscar este lugar en la sociedad es difícil para la Iglesia y que cada vez más se ve, según nuestro autor, que los cristianos dejan de ser practicantes en la medida que son más creyentes, mostrándose así un

⁸² Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 253 ; cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, págs. 162-163. La investigación realizada por nuestro autor sobre la mística la desarrollaremos con detención en nuestro capítulo 2.

⁸³ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 254. En la primera parte de esta investigación hemos mostrado que en este siglo, dentro de otros avances, se desarrolló el giro lingüístico que afecta la manera de comprender el lenguaje y su relación con el mundo.

⁸⁴ M. DE CERTEAU, *L'articulation du « dire » et du « faire »*, pág. 37.

⁸⁵ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 255 : « l'impossibilité théorique de formuler une interrogation radicale dans le langage délimité par un groupe ». Cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 138.

déficit en la pertenencia eclesial pues los símbolos que ella propone no dicen nada relevante. Se crea así una desarticulación de los actos de creer y los signos objetivos de la fe⁸⁶.

En la misma línea, la Iglesia ha dejado de ser dadora de sentido en una sociedad laica porque intenta mantener su cuerpo institucional alejándose de aquellos lugares donde se debe buscar este sentido como es el mundo del trabajo, el de los pobres y oprimidos, en palabras de nuestro autor «la vida del pueblo es la mediación social de sentido⁸⁷». La Iglesia deja de ser así, un cuerpo de sentido. Es aquí donde de Certeau toca una cuestión modular: «los cristianos son los viudos de la institución eclesial⁸⁸». Desde esta perspectiva, es necesario que el Absoluto de la existencia cristiana esté siempre incluido en la comunicación social, que en su expresión este Absoluto no sea traicionado por un vocabulario imaginario o inarticulado, sino al contrario que sea un lenguaje que cuestiona el presente siendo siempre una palabra creyente⁸⁹.

En este marco, Michel de Certeau pone dos exigencias a la teología. La primera es la necesidad de repensar cómo se ha elaborado la relación fundamental entre una opción particular, como es la praxis cristiana, con las formas religiosas, políticas o intelectuales, que tomaron en el pasado la praxis y la consciencia de una sociedad⁹⁰. La tradición devela, según nuestro autor, dos hechos importantes. En primer lugar, muestra que hay una relación necesaria de la opción cristiana con aquello que no es, pues «[r]econocerse *particular* es reconocer la existencia del otro, signo de Dios “más grande”⁹¹». Así, la teología está llamada a testimoniar a Dios en cuanto otro y de esta manera hacer pensable el cristianismo como religión de la alteridad⁹². En segundo lugar, esta tradición muestra que siempre hay una tensión entre los lugares

⁸⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 255 ; cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 11.18.

⁸⁷ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 255 : « la vie du peuple es la médiation sociale du sens » ; cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 11.30 ; cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 163.

⁸⁸ M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 28-29 : « les chrétiens soient les veufs de l'institution ecclésiale ».

⁸⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'articulation du « dire » et du « faire »*, pág. 37.

⁹⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 257 ; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, págs. 150.152.

⁹¹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 257 : « Se reconnaître particulier, c'est reconnaître l'existence de l'autre, signe du Dieu "plus grand" ».

⁹² Cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 169. Según P. ROYANNAIS, « Certeau construit la rationalisation de la foi de telle sorte qu'en aucun cas Dieu et les articles de foi ne puissent être considérés comme des objets de savoir », en : *Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire*, pág. 514.

particulares desde donde la tradición habla y la historia global. Esta confrontación, imposible de superar, es la que nos permite reinventar de manera creativa y rigurosa un lenguaje cristiano⁹³. En esta lógica, se debe estar atento frente a una teología de estado que desee presentar un saber como universal.

La segunda exigencia, es la urgencia y necesidad de «una participación efectiva en la sociedad presente, de una complicidad con sus ambiciones y sus riesgos, de un compromiso en los conflictos⁹⁴». Es esta acción la que permitiría las reinenciones de la tradición. Así, el cristiano tiene un rol crítico en la sociedad y está llamado a denunciar cada vez que se intente presentar como verdad una estructura política, social o científica⁹⁵.

Avanzando en nuestra presentación sobre el quehacer teológico de Michel de Certeau y en coherencia con las exigencias planteadas a la teología, queremos detenernos en algunos conceptos claves a fin de profundizar en el pensamiento teológico de nuestro autor. Estos conceptos que desarrollaremos a continuación, serán retomados en nuestro tercer capítulo dedicado al lenguaje religioso según Michel de Certeau.

B. La tradición

Como acabamos de ver, la tarea de la teología, según Michel de Certeau, se puede resumir en la exigencia siempre nueva de hacer inteligible el mensaje cristiano en cada época. De esta manera, un tema que surge con fuerza y que lleva siempre a grandes debates es la relación entre esta tarea de repensar, de reactualizar el mensaje de Jesucristo y su relación con la tradición, con todas las manifestaciones que durante la historia del cristianismo han intentado actualizar la buena noticia de los evangelios.

La experiencia de muchos cristianos revela que no es fácil aceptar lo nuevo. De hecho, nuestro autor sostiene que hay un temor frente a lo diferente pues sentimos que ello nos amenaza. Por esta razón, ha existido siempre un esfuerzo por borrar lo que nos distingue desarrollando más aquello que nos une. De esta manera, la unidad es un concepto que la teología ha trabajado incesantemente durante siglos ya

⁹³ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, págs. 257-258 ; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, págs. 138-139.

⁹⁴ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 258 : « d'une participation effective à la société présente, d'une complicité avec ses ambitions et ses risques, d'un engagement dans ses conflits ».

⁹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 258 ; cf. M. DE CERTEAU, *De la participation au discernement*, pág. 523 ; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 137.

que buscar aquello que nos une permitiría mantener la unidad de la Iglesia⁹⁶.

Pero Michel de Certeau postula que este deseo de unidad es una fuerza que ha estado siempre contradicha con los hechos. Así, podemos ver que en la historia del cristianismo las confrontaciones y las tensiones han sido una constante. Sólo basta con recordar el conflicto que Hechos de los apóstoles nos narra entre Pedro y Pablo y las batallas conciliares que se generaban en la búsqueda de la verdad. Estas tensiones, que en muchos casos pueden llegar a ser bastante violentas, han estado también presentes en las comunidades y en las órdenes religiosas⁹⁷.

Lo anterior no significa abandonar el deseo de unidad, sino más bien entenderlo como «el trabajo del Espíritu que no cesa de reunir personalizando⁹⁸». Así, se da este quehacer siempre complejo de conservar la unidad sabiendo que ella está siempre por hacer.

Sin embargo, se aprecia una obsesión por buscar una identidad entre el pasado y el presente lo que lleva a querer justificar desde los relatos bíblicos realidades presentes, como por ejemplo el fenómeno de la secularización como si una realidad necesitara de ornamentos bíblicos para existir con legitimidad en el pensamiento de hoy⁹⁹. Michel de Certeau, desde su visión de historiador, afirma que la tradición se fabrica y que en distintos ámbitos de la sociedad también se vive esta tensión entre preservar la tradición y el espíritu de renovación¹⁰⁰. Así, en cada época los cristianos están interpelados por la misma fe a «reconocer a Dios allí donde ella [la fe] no la distingue aún y a inventar una respuesta inspirada por el Espíritu del Verbo encarnado en una historia¹⁰¹».

Así, para nuestro autor, el pasado viene a nosotros alterándonos y no podemos acogerlo sino es desde nuestro presente, es decir, «[e]l presente *elige* el pasado, lo fabrica, lo delimita, lo ilumina¹⁰²». Pero aún

⁹⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, págs. 81-82.

⁹⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et division des catholiques*, págs. 365-367; cf. M. DE CERTEAU, *Comme un voleur*, págs. 26s.

⁹⁸ M. DE CERTEAU, *Unité et division des catholiques*, págs. 366-367 : « le travail de l'Esprit qui ne cesse de rassembler en personnalisant ».

⁹⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 100. Esta idea la desarrollamos con mayor atención en nuestro capítulo 2 de esta segunda parte.

¹⁰⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre*, págs. 31-32; cf. M. DE CERTEAU, *La révolution fondatrice, ou le risque d'exister*, pág. 90.

¹⁰¹ M. DE CERTEAU, *Comme un voleur*, pág. 40 : « à reconnaître Dieu là où elle [la foi] ne le distinguait pas encore et à inventer une réponse inspirée par l'Esprit du Verbe incarné dans une histoire ».

¹⁰² J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 138 : « [l]e présente *choisit* le passé, le façonne, le délimite, l'enlumine ». (Énfasis del autor).

cuando la tradición es hecha, se aprecia en grupos de la Iglesia, una valoración a tradiciones por la antigüedad del saber, sacralizándola y convirtiéndola en absoluta, única y continua¹⁰³.

Michel de Certeau, como ya hemos esbozado, se esfuerza en desmitificar esta concepción de tradición mostrando que toda tradición se debe comprender desde la cultura y el lenguaje de cada época de manera que ella está compuesta de *rupturas instauradoras* que permiten la transmisión y la innovación.

Esta capacidad de *hacer* tradición en cada momento de la historia viene dado por la relación que el cristianismo tiene con el evento fundador que es Jesucristo¹⁰⁴. Es por medio del concepto de *permisión* que Michel de Certeau funda la exigencia del cristianismo de innovación y reactualización del mensaje. Este concepto «indica la relación que liga un evento fundador con las formas sucesivas y diferentes del cristianismo¹⁰⁵». Es Jesucristo, en cuanto evento fundador, que *permite* o *autoriza* la existencia de una Escritura plural y comunitaria, que permite la tradición. Así, cada reflexión y manifestación del cristianismo se ve enfrentada tanto a la fidelidad como a la diferencia con el evento que permite¹⁰⁶. De esta manera, la tradición no debe comprenderse como un museo de objetos culturales o reliquias del pasado. Desde la noción de *permisión*, las desconfianzas que se perciben dentro de algunos grupos de la iglesia frente a los cambios deberían desaparecer y, aún más, la idea de restaurar la tradición como remedio para los males que vive hoy la Iglesia debería quedar obsoleta, pues este movimiento impediría la *inventativité* de la fe. Los cristianos están llamados a considerar el pasado no para conservarlo sino más bien para hacer el cristianismo pensable en la cultura de cada época ya que «la vida de la tradición no habita el pasado, la tradición vuelve a la vida por

¹⁰³ Cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 139.

¹⁰⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, pág. 1200.

¹⁰⁵ M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, pág. 1201: «indique la relation qui rattache à un événement fondateur les formes successives et différentes du christianisme». El concepto de *permission* es presentado en profundidad en el capítulo 3 de esta segunda parte. Interesante es la relación que Claude Geffré plantea, a partir de esta concepción de *permission*, entre la escritura de la historia y la escritura de la teología pues en ambos casos «hay siempre una relación a un origen ausente y esto es justamente la ley de una producción de sentido que conjuga al mismo tiempo fidelidad e invención» en: Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 171: «il y a toujours rapport à une origine manquante et c'est justement la loi d'une production de sens qui conjugue ensemble fidélité et invention».

¹⁰⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, págs. 1200-1202; cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, págs. 170-171.

la decisión comunitaria que la saca del pasado para darle la novedad del presente¹⁰⁷».

C. La alteridad

El recorrido realizado sobre los ejes principales en el pensamiento de Michel de Certeau nos ha permitido percibir que el tema de la alteridad, tanto de Dios como de los hombres, es fundamental en la comprensión que nuestro autor tiene de las relaciones interpersonales y de las estructuras sociales y eclesiales. Para Giard, «la relación al otro engendraría en él [Michel de Certeau] un interés sin límites por lo plural de las sociedades, de las culturas, de los relatos y de los tiempos de la historia¹⁰⁸».

Desde este prisma queremos presentar cómo afecta en la reflexión teológica de nuestro autor la consideración de la alteridad. Nos focalizaremos para ello sobre dos temas. Primero presentaremos que para el pensamiento de Michel de Certeau el cristianismo debe ser el testimonio de aquello que está ausente y tiene, por tanto, como consecuencia la multiplicidad de manifestaciones y discursos. Segundo, veremos que la alteridad, el reconocimiento de los otros y del Otro afecta la visión que se tiene de la autoridad dentro de la Iglesia¹⁰⁹.

C1. El cristianismo tocado por la alteridad

Como ya hemos podido vislumbrar en esta sección dedicada al pensamiento teológico de Michel de Certeau, la alteridad juega un rol principal en su quehacer intelectual. En su quehacer teológico, el otro se vuelve una de las claves hermenéuticas de su pensamiento¹¹⁰.

El cristiano basa su fe en otro que no se puede ver ni poseer. Dios, en cuanto Otro, es irreductible y necesario. De esta manera nuestro autor

¹⁰⁷ J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 139 : « la vie de la tradition n'habite pas le passé, la tradition reprend vie par la décision communautaire qui l'arrache au passé pour lui donner la nouveauté du présent ».

¹⁰⁸ L. GIARD, *Cherchant Dieu*, pág. 17 : « le rapport à l'autre engendrait chez lui un intérêt sans limites pour le pluriel, des sociétés, des cultures, des récits et des temps de l'histoire ».

¹⁰⁹ En nuestro capítulo 3 de la segunda parte, que versa sobre *El lenguaje religioso según Michel de Certeau*, desarrollaremos otras aristas de este tema en el apartado dedicado a *La teología de la diferencia*. Interesante es también el artículo de R. LEMIEUX, *Théologie de l'écriture et écriture théologique : l'invention de l'autre*, en *Laval théologique et philosophique*, 58 (2002), págs. 221-241 el cual está en sintonía con la visión de Michel de Certeau de que la teología se sitúa en el dominio de la reflexión del Otro.

¹¹⁰ Cf. M. GONZÁLEZ, *Michel de Certeau: recorridos por el «creer» y sus constelaciones contemporáneas*, págs. 522-523.

plantea que la existencia de una alteridad representa una ruptura fundadora pues Dios, al presentarse como creador, se separa de la creatura presentándose como otro¹¹¹. Desde este principio, entonces, se debe comprender tanto la relación del hombre con Dios como de los hombres entre sí.

Para nuestro autor, Dios actúa entre nosotros a la manera de los discípulos de Emaús, es decir, es un desconocido que llega hacia nosotros, que entra a nuestra casa a la manera de un ladrón¹¹². Esta alteridad de Dios exige a los cristianos dar un lugar a este Otro esforzándose siempre en no hacer de Dios un ídolo identificándolo a aquello que nos gusta. Así, según Michel de Certeau, podemos descubrir a Dios como otro en la brutalidad de los conflictos, en el dulzor de la oración o en la ternura del amor¹¹³. Estos tres movimientos permiten que tomemos distancia y le demos a Dios ese espacio que necesita para presentarse como alguien distinto a nosotros¹¹⁴.

En la misma línea, Michel de Certeau, muestra que así como el hombre debe dar este espacio a Dios para reconocerlo como diferente, Dios también toma distancia del hombre impidiendo ser aferrado. Así es, por ejemplo, la experiencia del misionero que sabiendo que Dios está presente en el pueblo que misiona, no sabe ni cómo ni dónde encontrarlo. Al misionero, hombre que predica en nombre de Dios, Dios se le esconde¹¹⁵. Esto marca lo fundamental de la fe cristiana, a saber, que «Dios se mantiene como el desconocido, aun cuando nosotros creemos en él, permanece extranjero para nosotros, en la profundidad de la existencia humana y de nuestras relaciones¹¹⁶».

Todo lo anterior significa que la relación con los otros diferentes a mí es el lugar en el cual el hombre se puede relacionar con Dios. Tal vínculo «se inaugura bajo el signo de verdadero encuentro, en la amistad y la confianza recíproca¹¹⁷».

Para el cristiano, la fe, la esperanza y la caridad son los lugares que permiten y producen la alteridad necesaria tanto para el encuentro con Dios como con los hombres. Así, la fe se ve enfrentada a la necesidad del otro para existir, un otro que ella no puede pretender poseer. Michel de

¹¹¹ Cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pág. 37.

¹¹² Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 401.

¹¹³ Cf. M. DE CERTEAU, *Le temps des conflits*, pág. 89.

¹¹⁴ Sobre la alteridad de Dios ver nuestro capítulo 2 en esta misma parte.

¹¹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La conversion du missionnaire*, pág. 523.

¹¹⁶ M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 401 : « Dieu reste l'inconnu, alors même que nous croyons en lui ; il demeure l'étranger pour nous, dans l'épaisseur de l'expérience humaine et de nos relations ».

¹¹⁷ M. DE CERTEAU, *La conversion du missionnaire*, pág. 525 : « s'inaugure sous le signe d'une vraie rencontre, dans l'amitié et la confiance réciproques ».

Certeau postula que la alteridad vivida por la fe cristiana no tiene un lugar propio ya que ella se ejerce en el elemento del otro¹¹⁸. De esta manera, la fe no cesa de reconocer a Dios como diferente lo que permite poder encontrarlo allí donde se le creía ausente por ejemplo, en las actividades sociales, en las luchas por la justicia y en todas las actividades de la vida¹¹⁹.

La caridad, por su parte, «abre al creyente la posibilidad misma de “hacer la verdad” pero sin que el cristiano pueda conquistar al otro ni tampoco apropiarse de la verdad que viene del prójimo¹²⁰». Así, Michel de Certeau ve esta virtud teologal como parte central que permite las relaciones humanas. El «amor a los enemigos» se ha entendido muchas veces como una negación de los conflictos o de los enemigos, sin embargo, nuestro autor afirma que enfrentarse a un conflicto permite la diferenciación y es acá que la caridad articula tanto el polo que desea hacer como si los enemigos no existieran como el polo que postula que frente a las divergencias irreductibles el diálogo es inútil¹²¹. Así, la caridad «establece la comunidad sobre la base de diferencias respetadas, pero reconocidas indispensables tanto unas como las otras [...] de manera que la unión y la diferenciación crecen juntas¹²²».

Finalmente, la esperanza hace al hombre caminar hacia un porvenir y el futuro se presenta como una alteridad por lo que la marcha es desequilibrada «por la espera de este otro inaccesible que es el futuro y sin quien, sin embargo, el presente no tendría sentido¹²³».

De esta manera, Michel de Certeau presenta un modelo teológico desde el cual un principio de discernimiento se impone tanto a la teoría como a la práctica, a saber, que «[t]odo signo cristiano reenvía tanto a aquello que le es *extranjero* como a aquello que le es no obstante *necesario*¹²⁴». Es a partir de la resistencia de Pablo frente a Pedro que

¹¹⁸ Cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 38-65.

¹¹⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 404; cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pág. 66.

¹²⁰ M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pág. 38 : « qui ouvre au croyant la possibilité même de “faire la vérité”, mais sans que le chrétien puisse conquérir l'autre ni donc se saisir de la vérité qui en lui vient du prochain ».

¹²¹ Cf. M. DE CERTEAU, *Le temps des conflits*, págs. 78-79 ; Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 404.

¹²² M. DE CERTEAU, *L'étranger*, págs. 404-405 : « établit la communauté sur la base de différences respectées, mais reconnues indispensables les unes aux autres [...] de sorte que l'union et la différenciation croissent ensemble ».

¹²³ M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pág. 38 : « par l'attente de cet autre insaisissable qu'est le futur et sans qui, pourtant, le présent n'aurait pas de sens ».

¹²⁴ M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 405 : « [t]out signe chrétien renvoie à ce qui lui est *étranger* comme à ce qui lui est pourtant *nécessaire* ». (Énfasis del autor).

Michel de Certeau postula, entonces, que la no-identidad es el modo sobre el cual se elabora la comunión¹²⁵.

C2. Las autoridades

Durante este recorrido hemos visto que la actualización del mensaje cristiano en cada época se fundamenta en la persona misma de Jesús quien *permite* la *inventativité* de la fe. A partir de la concepción de *permisión*, vemos que la pluralidad no es algo que afecte o desmedre la unidad sino al contrario, ella es parte constitutiva del cristianismo. Asimismo, en este apartado estamos descubriendo que el lugar de la alteridad en el discurso teológico de Michel de Certeau es constitutivo ya que el cristianismo es entendido como el testimonio de aquello que está ausente, de aquello que nos falta.

Así, cada manifestación del cristianismo debe ser reflejo de la creatividad de cada época y de cada grupo y se debe estar atento a dar espacio a la multiplicidad de formas, de discursos, de experiencias. En este apartado, veremos cómo desde esta visión decerteautiana del cristianismo el concepto de autoridad también es afectado pues una autoridad mono-centralizada no respondería a esta exigencia de pluralidad de manifestaciones.

Según Michel de Certeau, la reflexión cristiana está marcada por la articulación entre el singular de Dios y el particular de la historia, la cual exige conjugar siempre ambas realidades siendo fiel tanto al Único como a la variedad de manifestaciones¹²⁶.

La autoridad es una figura que está marcada por la ausencia que la funda. Esto se puede apreciar en el hecho que tanto en las escrituras, las tradiciones, los concilios, el papa, entre otros, aquello que los permite, les falta. Esto hace que en la base de cada una de estas manifestaciones esté por un lado, la necesidad de los otros, lo cual exige que se genere una relación entre ellos, y por otro lado, la necesidad relacionarse también con el Otro que autoriza¹²⁷.

Para Michel de Certeau «[l]a autoridad “autoriza” [...] Ella *hace posible* aquello que no es. En este título, ella “permite” otra cosa¹²⁸» y por lo tanto abre a nuevas experiencias y estilos de existencias. Se desprende entonces el doble carácter de la autoridad, a saber, ella es necesaria y permite. La autoridad así, permite la acción, pone en acción, moviliza, origina y al mismo tiempo aquello que lo pone en movimiento

¹²⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 405.

¹²⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 268.

¹²⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, pág. 215.

¹²⁸ M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 271 : « [l]'autorité “autorise” » [...] Elle *rende possible* ce qui ne l'était pas. A ce titre, elle “permet” autre chose ».

es algo que le falta, es una ausencia¹²⁹. En el acto de la fe, la autoridad se revela bajo la forma paradójica de «aquello *sin* quien no sería posible vivir y pensar¹³⁰» y lo podemos apreciar en el actuar de Jesús que nos narran los evangelistas.

Vemos que Jesucristo tenía una clara conciencia de ser un enviado del Padre, que él no era *sin* el Padre y asimismo sabía que necesitaba a los otros para que su tarea se llevara a cabo. De esta manera, no impuso su autoridad en un solo discurso y eso se recoge en la pluralidad de testimonios evangélicos que conforman los cuatro testamentos¹³¹. La praxis cristiana, entonces, es la manifestación de aquello que falta de la manifestación de Jesús la cual a su vez no está completa. Así, vemos en la persona de Jesucristo que el permiso nace de un límite, es decir, Jesús permite porque se limita. Es con su muerte que *permite* las comunidades cristianas, otras obras que reactualicen su mensaje, otro tipo de lenguaje, etc. De esta manera Jesús «coloca su propio límite a la vez como *lo serio de su particularidad histórica [...] y como la posibilidad de los otros, [...] como la articulación fundamental de la relación con Dios y de la relación con los otros*¹³²».

Dentro de esta lógica, la autoridad tiene el rol de permitir que la articulación entre la Autoridad y la diversidad de testimonios sea posible, debe así, evitar toda reducción de Jesucristo y de su mensaje puesto que no se le puede cautivar en ningún tiempo, lugar o autoridad eclesial¹³³. Michel de Certeau postula, entonces, la necesidad de pensar esta articulación desde una autoridad en plural, la cual distingue de la autoridad en singular. Esta última se caracteriza por cerrar un saber o un grupo en sí mismo y crea una historia cerrada, una leyenda

¹²⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, págs. 271-272; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 155; cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, págs. 174-175; cf. M. GONZÁLEZ, *Michel de Certeau: recorridos por el «creer» y sus constelaciones contemporáneas*, págs. 525-527.534; cf. P. ROYANNAIS, *Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire*, pág. 522.

¹³⁰ M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 272 : « *ce sans quoi il ne serait pas possible de vivre et penser* ». (Énfasis del autor). Una reflexión más detallada sobre el significado de *pas sans* se presenta en nuestro segundo capítulo.

¹³¹ Cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 153.

¹³² M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 274 : « *pose sa propre limite à la fois comme le sérieux de sa particularité historique [...] et comme la possibilité des autres, [...] comme l'articulation fondamentale de la relation avec Dieu et de la relation avec les autres* ». (Énfasis del autor). Cf. P. ROYANNAIS, *Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire*, pág. 525.

¹³³ Cf. M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 275; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, pág. 153.

que se impone y que lleva a no ser creída. De esta manera domina qué leer, qué pensar, qué hacer haciendo acrecentar su poder¹³⁴.

Al contrario, la autoridad entendida en plural reenvía los unos a los otros y se inserta en la lógica de permitir, de autorizar y no de cerrar. «Ella manifiesta así que ella *no es sin* los otros y esta relación necesaria designa ya su rol en relación a la estructura comunitaria de la Iglesia¹³⁵». Esta visión de la autoridad permite ver las diversas autoridades como la escritura, la tradición patristica, el papa, los concilios, etc. no como fragmentos inmóviles de la historia sino que en movimiento. Dar espacio a todos, articular las autoridades sin negarlas representa, según Michel de Certeau, la estructura de la Iglesia puesto que «cada autoridad abre un espacio al relevo que garantizan otras autoridades o constelaciones históricas diferentes¹³⁶».

Esta circulación de las autoridades no significa un movimiento indefinido. Lo interesante de esta manera de comprender la autoridad es que evita que alguna autoridad se convierta en ideología, «la circulación de una autoridad a otra *prohíbe la detención* en alguna parte¹³⁷». Así, no es *suficiente* sólo la palabra del papa o la experiencia de una comunidad. Esta visión de autoridad exige a la Iglesia generar lugares de construcción de discursos y de saberes que sean plurales. La teología es uno de los lugares que debe generar estos espacios plurales. Que el exégeta y el sistemático abran sus fronteras de conocimiento, que se creen espacios de discusión sin exclusión, en otras palabras, que la teología deje de lado su arrogancia para que, haciendo una teología que incluya a todos, pueda pensar e inventar un lenguaje creíble y significativo¹³⁸.

Nuestro autor plantea además el problema que no sólo afecta a la Iglesia sino a toda la sociedad, a saber, que el pluralismo se desarrolla cada vez más por el lado del *decir* pero desaparece en el *hacer*¹³⁹. La

¹³⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 281.

¹³⁵ M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 282 : « Elle manifeste ainsi qu'elle n'est pas sans d'autres et cette relation nécessaire désigne déjà son rôle par rapport à la structure communautaire de l'Eglise ». (Énfasis del autor). Cf. Cl. GEFFRÉ, *Le non-lieu de la théologie*, pág. 173.

¹³⁶ M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 282 : « chaque autorité ouvre un espace au relais qu'assurent d'autres autorités ou des constellations historiques différentes ».

¹³⁷ M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, pág. 282 : « la circulation d'une autorité à l'autre interdit l'arrêt quelque part ». (Énfasis del autor).

¹³⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *Autorités chrétiennes*, págs. 282-283; cf. J. MOINGT, *La théologie de l'exil*, págs. 153-155.

¹³⁹ M. GONZÁLEZ recuerda que para Michel de Certeau «Una creencia deja de existir cuando decir y hacer se disocian por completo» en *Michel de Certeau: recorridos por el «creer» y sus constelaciones contemporáneas*, pág. 521.

autoridad en plural ayuda a no seguir profundizando en esta desarticulación pues supera la visión de una autoridad que domina, que fija la verdad dentro de los límites de un poder y que utiliza la doctrina para mantener su autoridad. Desde la imagen de Pentecostés, Michel de Certeau reafirma esta postura pues recuerda que el espíritu no llegó sólo a uno de los discípulos sino a toda la comunidad, todos fueron colmados del Espíritu Santo y enviados a hablar, es decir, a hacer circular la Palabra.

Terminamos así este primer capítulo en el cual hemos descubierto la persona de Michel de Certeau, sus intereses intelectuales, su formación y los diversos lugares en los cuales ejerció su faceta de investigador y de docente. El recorrido intelectual que hemos presentado en este capítulo nos ha permitido conocer no sólo las principales áreas de investigación a las cuales nuestro autor dedicó gran parte de sus estudios, sino además pudimos descubrir ciertas claves de comprensión de su pensamiento. Así, en su trabajo historiográfico, descubrimos su comprensión de historia la cual se aleja de toda idea de la historia perfecta, entendiéndola más bien como un sistema de relaciones en la cual se entrecruzan estructuras y ausencias. Sus reflexiones en torno a la cultura se centran en la promoción de una cultura en plural que permita abrir espacios a todos los actores de la sociedad mostrando cómo las prácticas cotidianas son un lugar de hacer cultura. Finalmente, en su quehacer teológico, descubrimos una concepción de teología plural, abierta a las realidades que viven los hombres y mujeres en su vida cotidiana y abierta al Otro y a los otros, sin los cuales no es posible una experiencia cristiana.

Capítulo 2

El lenguaje religioso según Michel de Certeau

Luego de ir paso a paso conociendo el pensamiento de Michel de Certeau, entramos ahora en el tema que convoca nuestra investigación, a saber, la comprensión del lenguaje religioso que presenta nuestro autor.

Como anunciábamos en nuestra introducción, este segundo capítulo estará compuesto de varias secciones. La primera estará dedicada a la reflexión que Michel de Certeau realiza sobre el rol que el lenguaje jugó en el evento del mayo francés. Si bien su relación con el lenguaje religioso no es evidente a primera vista, creemos que es importante descubrir ciertas dinámicas que se dan cuando aquellos que la sociedad ha silenciado *toman la palabra*. Más adelante estas dinámicas nos servirán para reflexionar sobre lo que significa tomar la palabra en catequesis. La segunda sección expone la reflexión sobre el discurso místico. Deseamos describir la relación del místico con su deseo de nombrar lo indecible y para ello presentamos las grandes hitos de la historia de la mística que también nos aportará para nuestra reflexión sobre el lenguaje en catequesis, pues descubriremos un aspecto fundamental de todo lenguaje sobre Dios, a saber, que este lenguaje tiene una falla en su origen mismo, pues la realidad de Dios es inabarcable en el lenguaje humano.

Con estos dos antecedentes de la comprensión que Michel de Certeau tiene sobre el lenguaje, entraremos al rol que el lenguaje en tiene en la esfera religiosa, puesto que la experiencia del creyente sólo existe si ella se inscribe en una práctica y en un lenguaje. Por esta razón, deseamos presentar en la tercera sección la problemática del lenguaje religioso que nos permitirá descubrir la importancia de reflexionar sobre este tópico viendo lo que está en juego en el deseo de un lenguaje pertinente

para cada época de la historia. La cuarta sección estará dedicada a mostrar la reflexión que Michel de Certeau realiza sobre la teología de la diferencia, pues veremos que para hablar del lenguaje religioso debemos dar espacio al Otro y a los otros, y sin embargo, la diferencia asusta y el deseo de unidad muchas veces se confunde con el de homogeneidad. Finalmente, en la quinta sección, presentaremos tres dimensiones desde donde podemos sistematizar las reflexiones del autor sobre un lenguaje de la diferencia, a saber, la dimensión personal, cultural y comunitaria.

1. El lenguaje en la cultura

En este primer apartado, nos dedicaremos a descubrir la reflexión que nuestro autor realizó sobre el lenguaje y la cultura. Para realizar esta tarea nos concentraremos en los escritos que Michel de Certeau realizó sobre el evento que afectó a la sociedad francesa en mayo de 1968, el cual fue calificado por nuestro autor como *toma de la palabra*.

1.1. El evento de Mayo del 68 y la liberación de la palabra

Michel de Certeau compara la toma de la Bastilla en 1789 con el mayo francés de 1968. La comparación indica la envergadura de lo que nuestro autor considera la liberación de una palabra prisionera.

Esta liberación se aprecia, por ejemplo, en el hecho que por un lado, las autoridades e instituciones se silenciaron frente a las manifestaciones de los estudiantes y obreros y que, por otro lado, las voces adormecidas despertaron, comenzaron a hablar, tomaron la palabra, se hicieron visibles, se hicieron sujetos. Así, la posibilidad de tomar la palabra se transforma en un derecho, el cual es reservado al individuo, a aquel que habla en nombre propio¹.

De esta *toma de la palabra* se pueden desprender dos movimientos, a saber, uno de apertura y otro de cierre. El primero se distingue por una apertura a la experiencia directa de la democracia, a la necesidad de pensamiento crítico, a la legitimidad de una participación creadora y responsables de todos. El segundo movimiento se caracteriza por indicar aquello que se rechaza: un saber detenido donde el aprendizaje hace de aquellos que la adquieren los instrumentos de un sistema, una autoridad que impone su lenguaje, etc.²

¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 40.42.

² Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 42.

Asimismo, otra particularidad de este evento fue que «una multitud se hizo poética»³. Es la palabra que se libera y comienza a circular dando vida a nuevas relaciones que permiten volver a los diálogos fundamentales y esenciales. Se habla de la felicidad, la sociedad, del arte, del saber y de la política. Las barreras se destruyen y aquellos que siempre habían vivido como espectadores a la sombra de especialistas, son ahora actores autorizados para hacer discursos apasionados⁴.

El mayo francés es un evento que marca la historia reciente de Francia y que marca también el pensamiento de Michel de Certeau quien reflexiona sobre el lugar de la palabra en la sociedad, su fuerza y sus límites. A continuación deseamos poder esbozar las ideas articuladoras que nuestro autor realizó en torno al lenguaje y mayo del 68 que, como hemos visto anteriormente, la protagonista fue la palabra, su liberación.

1.2. Contestación del sistema de representación de Mayo 68

Las consecuencias de tomar la palabra son serias. Como hemos visto, significa una apertura a la democracia, es decir, a una participación responsable. Para Michel de Certeau, una de las grandes e importantes consecuencias es que el evento afecta a la estructura misma de la sociedad, su estabilidad se ve afectada. Así, Mayo del 68 no es, para nuestro autor, un evento que afecte la superficie, sino al contrario, tomar la palabra afecta directamente al sistema de representación⁵.

Para comprender qué significa lo anterior, debemos detenernos en cómo entiende Michel de Certeau la representación. Él postula que la representación tiene un triple carácter. El primero, es que hace manifiesta una totalidad que es inaccesible, el segundo carácter, es que ella es susceptible a un control y finalmente, como tercer carácter, tiene una función operatoria ejerciendo un cierto poder.

Así, y siguiendo a Julien Freund, nuestro autor plantea que la representación política es una figura real que es tomada por las personas al no poder manifestarse ellos mismos de manera directa⁶. Se genera, entonces, una relación particular entre los representados y la representación pues el primero no se yuxtapone al segundo, pero por medio de la representación los representados se hacen presente como

³ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 42 : « une foule est devenue poétique ».

⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 42-43.

⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 58-59.

⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 59.

totalidad, sin embargo, ninguno de ellos puede identificarse con su lenguaje común⁷.

De esta manera, se manifiesta la importancia de una coherencia interna en el sistema de representación, lo que permitiría tener claridad de los desplazamientos de este equilibrio que si bien es frágil, es fundamental⁸. Según nuestro autor, mayo del 68 nos recuerda la necesidad de este equilibrio pues genera una ruptura allí donde se articula lo representado y el representante. Lo que se cuestiona, entonces, es la relación de la sociedad con su lenguaje, el poder que ella tiene sobre él. Es «el lugar de una sospecha que retira a los representados de sus representaciones y abre el espacio de una distancia⁹».

Asimismo, el mayo francés nos demuestra una problemática que genera el lenguaje, a saber, que una experiencia que es totalmente nueva sólo puede decirse o expresarse por medio de un lenguaje ya existente, otorgándole un significado nuevo, «[u]n lenguaje social se transforma en “simbólico” allí donde recibe un estatus nuevo¹⁰». El lenguaje usado por los manifestantes no es un lenguaje creado por ellos, es un lenguaje conocido al que se le da un nuevo significado¹¹. Esto crea, según nuestro autor, un conflicto pues si bien el movimiento que hace surgir el evento de mayo del 68 nace desde las bases, con la intención de escapar y cuestionar las estructuras existentes, éste no tiene su propio lenguaje lo que permite descubrir «la disparidad entre una experiencia fundamental y el déficit de su lenguaje, entre la “posibilidad” de lo vivido y la “negatividad” de una expresión¹²». Es más, a los contestatarios se le criticaba la falta de bagaje intelectual pues en sus discursos sólo utilizaban una veintena de palabras tales como sociedad de consumo, represión, capitalismo, entre otras.

El hecho que un evento revelador, aunque con otra tonalidad, use un lenguaje conocido hace que el movimiento que se genera no sea fácil de percibir y que sea tramposo ya que puede llevar a algunos a querer leer los nuevos eventos desde el pasado, negando así toda posibilidad de novedad y postulando que «no puede pasar nada diferente a lo que

⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 60.

⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 60.

⁹ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 61 : « la place d'un soupçon qui retire les représentés de leurs représentations et ouvre l'espace d'un recul ».

¹⁰ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 55 : « [u]n langage social devient donc “symbolique” là où il reçoit un statut nouveau ».

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 45.53.63-64.

¹² M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 45 : « la disparité entre une expérience fondamentale et le déficit de son langage, entre la “positivité” d'un vécu et la “négativité” d'une expression ».

nosotros ya pensamos¹³». Michel de Certeau postula que el mayo francés invita a desconfiar de aquellos hábitos sociales o reflejos sociales que incitan a olvidar.

Para Michel de Certeau la sociedad puede cambiar, se puede experimentar un desplazamiento. Así, postula que mayo del 68 ha cambiado la concepción de la sociedad, tanto de las concepciones sobre ella como sus formas. Dentro de estas modificaciones sobresale la relación pedagógica pues en este lugar son muchas las relaciones que se generan (responsables y adherentes; consejo de directores y administrativo; gobernantes y gobernados) y todas ellas «se efectúan en el campo de un lenguaje *común*, pero afectado de un sentido *particular* por los agentes que están en posición de fuerza¹⁴».

El hecho de expresar la novedad con un lenguaje ya existente tiene una debilidad pues este lenguaje con uso nuevo puede ser fácilmente recuperado por el saber que se quería cuestionar¹⁵. Para de Certeau esto fue lo que sucedió en mayo del 68 y esto aclara también, cómo la palabra que fue liberada pudo ser retomada en tan sólo un mes por el poder que se combatía. Al explicar este hecho, nuestro autor plantea que tanto en la *toma de la palabra* como en el *regreso al orden* se puede apreciar un mismo fenómeno, a saber, una disociación entre poder y lenguaje. Por esta razón, Michel de Certeau, postula que para tomar la palabra y mantenerla es necesario tomar también el poder, «querer *decirse*, es comprometerse a hacer la “historia”¹⁶». Nadie puede hablar en nombre de otro, es necesaria la experiencia de tomar la palabra. Para esto, es indispensable crear un lenguaje propio, es decir, de tomar el poder de organizarse una representación¹⁷. Para Michel de Certeau, la identidad cultural se fundamenta en la autonomía política. Así, plantea que tomar la palabra no es solamente la posibilidad de contar, de narrar sino más bien es el principio constitutivo de la sociedad¹⁸.

De esta sucinta presentación queremos destacar tres ideas importantes en nuestro camino hacia una presentación del lenguaje religioso en Michel de Certeau. La primera idea a subrayar es que el lenguaje es parte fundamental de la sociedad. El lenguaje no sólo es una

¹³ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 54 : « rien ne peut se passer d'autre que ce que nous pensons déjà ».

¹⁴ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág 54 : « s'effectue dans le champ d'un langage *commun*, mais affecté d'un sens *particulier* par les partenaires qui son en position de force ».

¹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 64.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 67 : « vouloir se *dire*, c'est s'engager à faire “histoire” ». (Énfasis del autor).

¹⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, pág. 67.

¹⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 50-51.

manera de expresarse sino que está al centro de la articulación en el sistema de representación, lo que le exige ser un buen puente entre lo representado y el representante. Una segunda idea es que mayo del 68 muestra un déficit en el lenguaje. Si bien un lenguaje puede recibir un estatus nuevo, éste no es capaz de expresar una nueva realidad. Finalmente, y en sintonía con lo anterior, la reflexión que Michel de Certeau realiza del Mayo francés muestra la inseparabilidad entre palabra y poder. No basta sólo con tomar la palabra y liberarla, es necesario tomar también el poder, es decir, se hace indispensable tener la capacidad de organizar una representación.

2. El lenguaje místico

Michel de Certeau es reconocido por su trabajo sobre la historia de la mística. Ha sido un gran estudioso de esta ciencia, la cual ha sido su pasión desde el inicio de su vida como investigador. Recordemos que su tesis doctoral fue dedicada al místico jesuita Pierre Favre (1506-1546) y que además, realizó un gran trabajo sobre Jean Joseph Surin (1600-1665). Por lo mismo, la literatura dedicada al estudio sobre la mística es de gran abundancia, donde destacan *la fable mystique* y *Le lieu de l'autre* este último recoge más de una docena de artículos que nuestro autor ha dedicado tanto a la historiografía como a la historia mística.

Dentro de este vasto mundo, queremos centrarnos en dos puntos relevantes para nuestra tesis, en el primero, nos detendremos a descubrir qué es la ciencia mística y su camino de autonomía y en el segundo punto, mostraremos las reflexiones de Michel de Certeau sobre la enunciación mística, en la cual el lenguaje juega un papel relevante en el esfuerzo de enunciar una ausencia.

2.1. La ciencia mística

*Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certeza de aquello que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es eso, que no puede residir aquí ni contentarse de esto*¹⁹.

Abordar la ciencia mística es hablar de una ausencia, es desear realizar un discurso sobre lo oculto. Para Michel de Certeau esta ciencia

¹⁹ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 411 : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela ». (Énfasis personal).

tiene como base una falla en el lenguaje, puede desea explicar lo indecible. Así, en la ciencia mística «[u]na “ausencia” articula las antinomías y las paradojas que dicen la realidad mística aunque nunca ella es dada, localizable o verbalmente identificable a una expresión o a proposiciones²⁰».

Deseamos comenzar en primer lugar, deteniéndonos en la figura del místico quien, como lo expresa el epígrafe de la sección, es un andante que vive una experiencia del otro, el cual se muestra y se oculta. Su deseo, entonces, es poder comunicar esta experiencia, e incluso –como veremos en el próximo punto– hablar o escribir en nombre de otro.

Al examinar la figura del místico, nuestro autor recalca sus situaciones sociales y económicas. En los siglos XVI y XVII, los místicos pertenecen a regiones que viven en la recesión social y económica. Muchos forman parte de familias nobles en decadencia, como es el caso de Teresa de Ávila quien pertenecía a una hidalguía que ya no contaba con los privilegios ni cargos de antaño o Juan de la Cruz, que venía de una aristocracia en ruinas y desclasada. Asimismo, Michel de Certeau subraya que los místicos ingresan a congregaciones corruptas, las cuales eran consideradas como lugar de prueba y lugar que no asegura la salvación. Esto no significa una simpatía para con la decadencia, sino más bien la representación del cristianismo de la época. Se suma a esto la experiencia religiosa de la época que hacía que muchos sabios y teólogos espirituales optaran por trabajos que humillaran sus competencias por ejemplo: sirviendo a otros, haciéndose cargo de los animales y viviendo como paisanos. Esta manera de vivir surge como desconcierto de los intelectuales frente a un sistema de referencias enlodado y como respuesta a las traiciones que los místicos endosaban al clero²¹.

En segundo lugar, deseamos adentrarnos a la historia de la mística. Para Michel de Certeau, se puede hablar de ciencia mística sólo a partir del siglo XVII, cuando la teología mística se sustentiviza, es decir, se pasa de la teología mística a *LA* mística. Para comprender lo que significa este paso de la mística entendida como adjetivo a sustantivo, presentaremos el proceso que hizo posible este hecho ya que «esta

²⁰ M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre*, pág. 52 : « [u]ne “manque” articule des antinomies et des paradoxes qui disent la réalité mystique sans que jamais elle soit donnée, localisable ou verbalement identifiable à une expression ou à des propositions ».

²¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 37.43.

transformación de la mística en registro autónomo, se efectúa en el trabajo mismo del lenguaje²²».

La ciencia mística –*la mística*– se organiza alrededor de hechos extraordinarios creándoles un espacio propio²³. Si bien la figura de las santas y santos permanece, ellos se pasan a llamar místicos y además, se experimenta un cambio en el contenido. Los místicos o místicas siguen siendo personas extraordinarias aunque mutan sus características destacables. Así, sobresalen más por sus estados, sus conocimientos y su lenguaje desconocido y ya no por sus virtudes, sus *performances* o milagros²⁴. Los santos o místicos son aquellos que viven experiencias extraordinarias y que las dejan por escrito, tal como Denys l'Aréopagita o Teresa de Ávila, esta última considerada por Surin como la escuela de la teología mística²⁵. Según nuestro autor, «el santo que deviene místico recibe una función escriturística²⁶» instalándose así en el campo del lenguaje. Por esta razón, no debe sorprender que algunos místicos como Buenaventura en 1588 o Teresa de Ávila, canonizada en 1622, hayan sido nombrados Doctores de la Iglesia.

En este camino a ser una ciencia autónoma, es durante el Renacimiento que la mística vive su independencia definitiva. En esta época, existían dos binomios. El primero oponía la teología escolástica a la teología mística y el segundo, la oponía a la teología positiva²⁷. En este complejo proceso, los dos binomios se combinan dando forma al trío *escolástica, positiva y mística*. Cada disciplina va desarrollando su propio discurso con un lenguaje científico lo que las va separando cada vez más. Así la teología escolástica se forma a partir del aristotelismo y el nominalismo, la teología positiva se desarrolla en torno a las Escrituras y la patrística y la teología mística se relaciona al corpus dionisiano. Así, la heterogeneidad se hace evidente y cada una de ellas logrará su autonomía tomando una posición sustantiva²⁸.

La independencia mística recibe pronto un reconocimiento legal y en el paso del siglo XVI al XVII el teólogo místico se transforma en un místico y la teología mística en *la mística*. Es en medio de grupos alejados de la institución teológica y en forma de acusación que aparece

²² D. VIDAL, *Figures de la mystique : le dit de Michel de Certeau*, pág. 191 : « Cette transformation de la mystique en registre autonome, s'effectue dans le travail même de la langue ».

²³ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 138.

²⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 139.

²⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 139.

²⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 139 : « Le saint qui devient mystique reçoit une fonction scripturaire ».

²⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 147.

²⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 148.

este sustantivo²⁹. Sin embargo, a la mística se le acusa de haber nacido muy tarde, de ser innovadora y de usar un lenguaje poco inteligible. Así, la mística debió ocuparse en combatir a aquellos que denunciaban su estilo extravagante. Esto llevó a un gran trabajo de erudición para demostrar por un lado, que existía una tradición mística antigua y por otro lado, que las palabras nuevas no se contradecían con lo dicho en la antigua cristiandad³⁰. Gracias a este trabajo, la mística, durante el siglo XVII, se da una tradición y forma un cuerpo de trabajo coherente³¹.

Según Michel de Certeau, esta historia de la mística como ciencia tiene su importancia «en la irrupción de maneras de hablar, separación o resplandor en lo homogéneo de una tradición³²». Es en el lenguaje donde encontramos el punto neurálgico del trabajo místico y por esta razón, nos detendremos a continuación en el discurso místico.

2.2. La enunciación mística

A. Maneras de hablar

La mística como ciencia se designa como un lenguaje, pero siendo más preciso, es una práctica del lenguaje. Se puede afirmar, entonces que lo importante en el discurso místico no es el decir sino «las interrogaciones que se ponen en escena: ¿cómo hablar? ¿A quién hablar? ¿Quién habla?³³». Michel de Certeau postula que la mística es una «manera de hablar», un «*modus loquendi*» que se distingue de la teología la cual es un discurso sobre Dios.

Estas maneras de hablar han ido mutando en la medida que las sociedades han ido avanzando. Nuestro autor introduce el análisis de algunas de las prácticas en las que se enmarca esta nueva manera de hablar o *l'inventivité langagière mystique*. Dentro de las prácticas analizadas por de Certeau destacaremos las siguientes: en primer lugar, el postulado de una revelación. Esto marca la epistemología cristiana en el lenguaje como manera de articular el conocimiento místico pues se basa en el hecho de que Dios habla en la encarnación³⁴. Sin embargo, no siempre se ha dado naturalmente la convivencia entre el infinito y el lenguaje. Es más, la tradición greco-romana se caracteriza por una ausencia del lenguaje sobre un dios desconocido. No es sino después de

²⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 148-149.

³⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 153.

³¹ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág.155.

³² M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 155 : « à l'irruption de manières de parler, écarts ou éclats dans l'homogène d'une tradition ».

³³ F. CHAMPION, *La « fable mystique » et la modernité*, pág. 199.

³⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 158.

muchos siglos que la Iglesia acepta la paradoja cristiana del lenguaje místico. En el siglo XVI el lenguaje técnico de la mística se acerca más al gran silencio de la antigüedad que al éxito de la Edad Media³⁵.

En segundo lugar, las operaciones sobre los fragmentos de la unidad perdida. Con el paso del latín a los idiomas vernáculos se crea una separación en los trabajos, los medios y las naciones. El bilingüismo que se vive afecta la práctica del lenguaje y va derrumbando el mito de la existencia de un único idioma³⁶.

En tercer lugar, están los tránsitos y las traducciones. Con Carlos V se vive un gran tránsito tanto geográfico como lingüístico. Esto tiene como consecuencia que los textos comienzan a circular, a traducirse y a escapar de los límites de las universidades. Los idiomas van cambiando en la medida que van circulando y según nuestro autor, la mística tiene su origen en estas mezclas, «ella quiere ser el lenguaje que atravesase aquellos lenguajes»³⁷. Para de Certeau el hablar místico es fundamentalmente un «traductor», es un *passeur* que forma algo nuevo a partir de la operaciones sobre palabras extranjeras³⁸.

En cuarto y último lugar queremos destacar *una lingüística de las palabras*. Esta lingüística es heredera aristotélica de una lógica de los términos y se caracteriza por cortar el idioma (*la langue*) en palabras separando del campo donde se organiza el acto mental que la organiza³⁹. Así, hasta el siglo XV el «análisis del enunciado supone al verbo un rol determinante y una "influencia" sobre todas las otras expresiones nominales⁴⁰». Es en el siglo XVII, entonces, que el verbo es destronado liberando así las unidades semánticas. Así se impone una política del lenguaje que crea alianza entre los términos y cimientan la capacidad que tienen de mostrar. Este trabajo es movilizado por un lado, por la pregunta sobre qué tipos de tratados las palabras pueden pasar entre ellas y por otro lado, frente a la desontologización ockaniana, es movido por la pregunta de dónde las palabras pueden sacar su fuerza. Es en este contexto que la mística desarrolla su lenguaje

³⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 158-159.

³⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 159-162.

³⁷ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 162 : « la mystique veut être la langue traversière de ces langues ».

³⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 164.

³⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 171.

⁴⁰ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 171 : « l'analyse de l'énoncé suppose au verbe un rôle dominant et une "influence" sur toutes les autres expressions nominales ».

apoyándose en la hipótesis que «la “fuerza” de las palabras crece con su “discordia”⁴¹».

Es importante conocer estas prácticas que se vivieron en la sociedad occidental pues la mística es partícipe de todas estas mutaciones y aún más, ella fue pionera en algunas de estas mutaciones pues «la tradición monástica elaboró una “tecnología mental y pedagógica afín” fundada sobre la idea del progreso, idea, sabemos, es el fundamento mismo de la modernidad⁴²».

La mística tiene su manera propia de hablar. El lenguaje que utiliza, no es un lenguaje nuevo o artificial, la mística trabaja sobre un lenguaje que ya existe y atiende a las mutaciones que se gestan al interior del lenguaje. Así, la ciencia mística se constituye definiendo operaciones legítimas, es decir, formalizando las prácticas⁴³. Caracteriza el discurso místico el *oxímoron*, que pone en relación sintáctica dos antónimos, por ejemplo: «cruel y furiosa quietud»; «oscura claridad»; es decir, las expresiones místicas se forman por tropos, un estilo que da a una palabra un sentido distinto del que tiene. El oxímoron tiene la capacidad de mostrar más allá del lenguaje, para de Certeau es un «déictico: muestra aquello que no dice⁴⁴».

B. El conversar

El discurso místico concierne especialmente sobre una relación. Para Michel de Certeau, la mística es un anti-Babel, es la búsqueda de un hablar en común, la cual «cuestiona una teoría y una pragmática de la comunicación⁴⁵».

Dos cuestiones esenciales tratan los místicos: por un lado, está la oración y por otro lado, está la relación espiritual que pueden tener tanto en sus direcciones espirituales como con la institución. En ambas, está de fondo la comunicación -sea con Dios o con los otros- en cuanto acto y nuestro autor define esta realidad con la palabra español

⁴¹ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 174 : « la “force” des mots croît avec leur “discordie” ».

⁴² F. CHAMPION, *La « fable mystique » et la modernité*, pág. 198 : « la tradition monastique a élaboré une “technologie mentale et pédagogique affinée”, fondée sur l’idée de progrès, idée, on le sait, au fondement même de la modernité ».

⁴³ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 196.

⁴⁴ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 198-199 : « déictique: il montre ce qu’il ne dit pas ».

⁴⁵ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 216 : « elle met en cause une théorie et une pragmatique de la *communication* ». (Énfasis del autor).

conversar que permite designar tanto la oración como el intercambio oral⁴⁶.

El lenguaje místico ha sido motivo de estudio y debate en distintas épocas de la historia. La manera de comunicarse en la mística reenvía, según nuestro autor «al acto de la palabra (le *speech-act* de J.R. Searle) y a una función “ilocutoria” (J. L. Austin): el *Espíritu* es “aquel que habla” [...] es el locutor⁴⁷».

Esta comunicación está traspasada por una ruptura, los textos son producidos a partir de una ausencia. Si bien existen libros y discursos que intentan hablar de Dios, hay un silencio que no puede ser superado. Los místicos del siglo XVII –según Michel de Certeau– son santos que experimentan esta ruptura. Ellos experimentan la paradoja de, por un lado, percibir la ausencia del verbo por la ineficacia de la «letra» y por otro, tener la seguridad que esta ausencia debe hablar. Frente a la experiencia de que los que hablan no pueden dar lenguaje a lo ausente y que el que debería hablar pareciera que no habla, la pregunta que nace es sobre el escuchar. Juan de Ávila, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Surin, son algunos de los místicos que buscan ser entendidos, reflexionan cómo reconocer la voz del otro. Hablar y entender, es entonces el binomio que entra en juego en esta comunicación y a partir de ellos se crean los círculos del lenguaje⁴⁸.

Cómo hablar y cómo entender son las grandes preguntas de la mística y se refieren al conocimiento. En la historia de la mística, se ha dado gran importancia a la *invocatio*, que se comprende como postulado de una inteligencia que permitiría desarrollar una racionalidad de la fe. Al dar ella una formalidad a la mística, toma gran importancia el yo, es decir, el lugar desde el cual el místico se comunica y, de esta manera, la *experiencia* marca el campo de la alocución.

En el siglo XVII la mística, en cuanto ciencia separada de las otras disciplinas teológicas, es considerada como una ciencia práctica o de aplicación. Así, los textos místicos son estudiados con una nueva manera de proceder y a partir de cuatro puntos estratégicos.

El primero de ellos es que el acto presente de la palabra hace que se relativice el saber fundamentado sólo por el pasado. En palabras de Michel de Certeau: «nada de aquello que fue dicho ayer a otros puede

⁴⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 217.

⁴⁷ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 217 : « à l'acte de parole (*l'speech-act* de J.R. Searle) et à une fonction “illocutionnaire” (J.L. Austin) : l'*Esprit*, c'est “celui qui parle” [...] c'est le locuteur ». (Énfasis del autor).

⁴⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 217-219.

reemplazar aquello que yo puedo decir o entender aquí y ahora⁴⁹». El segundo punto estratégico es la relación ilocutoria que pone en relieve la relación entre el *yo* y el *tú*, la cual puede ser el contenido del discurso.

El tercer punto destaca el hecho que se establezca una red de convenciones entre el locutor y el receptor. «[U]na serie de operaciones contractuales recíprocas se substituyen en la jerarquización de los enunciados según su grado de validez»⁵⁰.

Finalmente, la manifestación de la actividad alocutoria en el discurso se ve en el privilegio dado a los elementos pragmáticos y subjetivos del lenguaje, «de manera que el lenguaje enunciado deviene el relato de las condiciones y modalidades de su propia enunciación»⁵¹.

Con esto, Michel de Certeau desea presentar los puntos más importantes que comprende la enunciación, entre los que destacan la *experiencia*, el *yo* y el *presente*. Así, se puede apreciar que la mística no sigue los parámetros de los otros dominios de la teología, sino más bien le preocupa de «*tratar el lenguaje común* [...] en función de la posibilidad para él de ser dicho»⁵².

Al analizar de qué manera un lenguaje se transforma en una red de alocuciones y de alianzas, Michel de Certeau pone atención por un lado, al corte que hay entre lo dicho y el decir. Para nuestro autor, «la mutación de lo “dicho” en un “decir” supone en efecto su distinción y el paso de un estatus del lenguaje a otro»⁵³. Por otro lado, el lenguaje es lo que permite un discurso dialogal, lo que posibilita que un *yo* y un *tú* se busquen.

Finalmente, Michel de Certeau presenta tres aparatos enunciativos que constituyen la escena de un relato místico. El primero es una separación previa al discurso que crea un contrato con los destinatarios, es el *querer* inicial. El segundo, es el lugar *vacío* que caracteriza el lugar de locución (el *yo*) y, para terminar, la representación de este lugar vacío que es tomada por una figura

⁴⁹ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 223 : « rien de ce qui a été dit hier à d'autres ne remplace ce que je puis dire ou entendre, ici et maintenant ».

⁵⁰ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 223 : « [U]ne série d'opérations contractuelles réciproques se substituent à la hiérarchisation des énoncés d'après leur degré de validité ».

⁵¹ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 223 : « de sorte que le langage énoncé devient le récit des conditions et modalités de sa propre énonciation ».

⁵² M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 224 : « *traiter le langage commun* [...] en fonction de la possibilité pour lui d'être parlé ». (Énfasis del autor).

⁵³ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 224 : « la mutation du “dit” en un “dire” suppose en effet leur distinction et le passage d'un statut du langage à un autre ».

narrativa que crea el marco de un relato⁵⁴, los cuales pasamos presentar a continuación.

Hemos visto que el primer dispositivo necesario para un discurso místico es la necesidad de un contrato previo entre los locutores que permitiría una comunicación. Es imprescindible que se cree una política de la enunciación que especifique las condiciones que permitirían la comunicación, es decir, que la elocución sea exitosa. Los místicos desean crear lugares en los cuales se dé esta relación importando más como hablar que lo que se dice. Por esto se crea tanto una condición previa como reglas de operaciones en relación al lenguaje en cuanto diálogo y conversación⁵⁵.

Michel de Certeau afirma que la condición de posibilidad esencial para establecer espacios de diálogo es el *querer*. Este *voló* conlleva en primer lugar que en la relación mística no hay espacio para personas que dudan, sino solamente están llamadas las personas que *quieren* participar de ella. En segundo lugar, el *voló* «constituye el *a priori* que el saber no puede dar⁵⁶». Así, este querer debe ser presente, práctico, concreto y absoluto. Para nuestro autor, el *voló* es la condición de posibilidad de la comunicación espiritual la cual revela la categoría heideggeriana del *no sin*.

Este postulado se diferencia, por ejemplo, del uso del lenguaje dado por la apologética, que utiliza desde el comienzo un lenguaje común para que sea admitido y comprendido por sus interlocutores queriendo lograr la adhesión de estos. Para Michel de Certeau, el *voló* no es el efecto de un discurso sino su *a priori*⁵⁷.

Una vez que es aceptado este acuerdo previo del *voló* cabe preguntarse ¿desde dónde se habla? Para nuestro autor, el discurso místico no está acreditado por verdades aceptadas o por una autoridad, sino «su valor está en el solo hecho que él se produce en el mismo lugar donde habla el Locutor, el Espíritu, *el que habla*⁵⁸». En el discurso místico el *yo* se manifiesta en forma de narración, siendo el lugar autorizado para hablar y/o narrar una experiencia⁵⁹.

Para explicar mejor el uso del *yo* como lugar de enunciación, Michel de Certeau presenta el prólogo de *La science expérimentale* -1663- de

⁵⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 224-225.

⁵⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 225-226.

⁵⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 227 : « constitue l'*a priori* que le savoir ne peut plus fournir ».

⁵⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 228.

⁵⁸ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 244 : « sa valeur tient au seul fait qu'il se produit dans la place même où parle le Locuteur, l'Esprit, *el que habla* ». (Énfasis del autor).

⁵⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, págs. 244-245.

Surin. A partir de este texto, nuestro autor desea precisar ciertas cosas del *yo* místico. En primer lugar, se puede desprender la dificultad de sostener el discurso por la sola experiencia del autor –el *yo*–. En segundo lugar, como el autor no tiene un estatus de privilegio desde donde hablar, el místico «se presenta en nombre de aquel que habla en él: lo Real⁶⁰». En tercer lugar, el místico debe mostrar que el lugar desde donde habla es el correcto, es decir, que tiene sus propias reglas de credibilidad. En cuarto lugar, el autor debe, por medio del mismo texto, dar credibilidad a su texto. Los místicos, ubicándose en una posición diferente a la enseñanza magisterial, quieren dar testimonio del mismo Dios que ésta. Es decir, tienen que demostrar al mismo tiempo que «ellos hablan de un lugar *diferente* (como “místicos”) y que ellos enseñan la *misma* inspiración (como “cristianos”)⁶¹». Este equilibrio, sin embargo, no es siempre logrado.

El *yo* se presenta como el lugar desde el cual el místico habla de otro. El *yo* sólo substituye a aquel que hace hablar, «sólo puede “tomar el lugar” que otros constituyen, aquel que fundó la enunciación pasada de los apóstoles o/y aquel que abre la escucha “atenta” de los creyentes⁶²».

En el mundo ya no se escucha el hablar de Dios, sin embargo, para los místicos esta presencia del hablar de Dios debe existir, no puede concebirse su ausencia. Por esta razón el discurso místico substituye transitoriamente su *yo* locutor al *yo* divino⁶³. Así, «el *yo* que habla (o que escribe) toma el relevo de la función enunciativa, pero en nombre de Otro⁶⁴».

Michel de Certeau postula que el *yo* que habla en nombre de otro necesita un espacio desde el cual hablar. En el discurso místico este espacio se configura desde una ficción de mundo desde el cual se producirá la ficción del sujeto hablante. Desde un modo imaginario se desarrolla el discurso. Para nuestro autor este espacio debe ser ficticio pues eso permite realizar diversas operaciones, articulando objetos, de manera de poder decir lo indecible⁶⁵. Se debe pensar este imaginario

⁶⁰ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 248 : « se présente au nom de ce qui parle en lui : le Réel ».

⁶¹ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 248 : « ils parlent d’un lieu *différent* (comme “mystiques”) et qu’ils relèvent de la même inspiration (comme “chrétiens”) ». (Énfasis del autor).

⁶² M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 256 : « Il ne peut que “prendre la place” que d’autres constituent, celle qu’a fondée l’énonciation passé des apôtres ou/et celle qu’ouvre l’écoute “attentive” de croyants ».

⁶³ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 257.

⁶⁴ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 257 : « le *je* parleur (ou écrivain) prend le relais de la fonction énonciative, mais en nombre de l’Autre ». (Énfasis del autor).

⁶⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 257.

como un espacio y más aún como generador, así es para el *volo* y el *yo* al mismo tiempo «su configuración [...] y su *espacio de enunciación*»⁶⁶.

Para Teresa de Ávila, lo que se enuncia es el *alma* y es a través del imaginario que el alma encuentra un lugar desde el cual hablar. El lugar ficticio permite que se comuniquen aquellos que no tienen lugar propio. En el comienzo de la obra «Las Moradas» de la Santa, muestra como

*la ficción o figuración de la «morada» (morada) instaure un cuadro susceptible de representar a la vez el decir dialogal de donde nace el sujeto creyente (el conversar) el hablar inaudible que hace eco a este decir (el alma), y el lenguaje que produce au jour estas operaciones del alma (el tratado espiritual)*⁶⁷.

Vemos así que Teresa funda en estos tres títulos –la oración, el alma y el discurso místico su obra en la cual abre un espacio ficticio para poder relacionarlos y de esta manera –según Michel de Certeau– el castillo de la obra es un espacio creado para poder describir las maneras, los paralelismos y las combinaciones que nacen entre ellos⁶⁸.

Para concluir esta parte dedicada a la mística y más específicamente al lugar que el lenguaje ocupa en ella presentaremos a modo de conclusión tres puntos que creemos relevantes para la empresa que se propone esta tesis.

La ciencia mística nace entre los siglos XVI y XVII independizándose de los otros dominios de la teología. Con este hecho, la mística puede desarrollar su propio lenguaje con el cual expresar su especificidad. Así, la mística se separa de un discurso teológico clásico y a través de un arduo trabajo puede crear un corpus que exprese su tradición. Asimismo, la mística en cuanto ciencia, se interesa en las maneras de hablar, pues es una práctica del lenguaje que ensaya en cada enunciado expresar una ausencia.

La ciencia mística está enmarcada en una historia concreta y en esta presentación hemos descubierto cómo las maneras de hablar están afectadas por los cambios que vive el lenguaje, por ejemplo, cuando el latín deja de ser un idioma único y unificador. Al realizar este recorrido

⁶⁶ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 258 : « leur configuration [...] et leur *espace d'énonciation* ».

⁶⁷ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 259 : « la *fiction ou figuration de la « demeure » (morada) instaure un cadre susceptible de représenter à la fois le dire dialogal d'où naît le sujet croyant (le converser), le parler inaudible qui fait écho à ce dire (l'âme), et le langage qui produit au jour ces opérations de l'âme (le traité spirituel)* ». (Énfasis personal).

⁶⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, pág. 259.

histórico, Michel de Certeau, quiere eliminar la concepción casi «angelical» que se tiene de la mística y del místico. Pues si bien es cierto que el místico es aquel que habla sobre Otro, lo hace trabajando sobre el lenguaje, creando su propia manera de hablar.

Finalmente, para nuestro autor, el discurso místico se refiere a una relación y para hacer posible una conversación es imprescindible que exista una comunicación. Los místicos están conscientes que esta comunicación está traspasada por una ruptura, pues hay un silencio que es imposible de superar. Así, la ciencia mística se preocupa no sólo de hablar o de expresarse sobre el Otro, sino también de poder escuchar su voz. De esta manera, el binomio hablar y escuchar está en la base de esta comunicación. Michel de Certeau presenta tres características de la enunciación mística, a saber, el *voló*, el *yo* y la *representación*, que permiten transmitir esta relación.

La comunicación tiene como condición de posibilidad un *voló*. Es una especie de contrato que no da espacio para la duda. Una vez que el acuerdo está establecido, Michel de Certeau presenta el *yo* como lugar desde el cual se realiza esta comunicación en forma de narración. Es a partir de una experiencia personal del Otro que el místico habla de Dios. En la mística, frente al silencio de Dios en el mundo, el *yo* locutor es substituido por el *yo* divino. Para poder hablar este *yo* que habla en nombre de otro, se crea un mundo ficticio que permite decir lo indecible. Así, en Teresa de Ávila, lo que habla es el alma, que por medio de un castillo crea el espacio ficticio donde la oración, el alma y el discurso místico se pueden relacionar.

Concluimos nuestro capítulo teniendo ya una visión de la manera en la cual Michel de Certeau comprende el lenguaje. Desde la cultura, descubrimos la necesidad de que el sistema de representación se exprese por un lenguaje que identifique a toda una sociedad, por lo tanto debe ser plural y abierto a todos. Asimismo, a partir del evento francés, descubrimos que tomar la palabra exige tomar también el poder, ya que lo contrario dificulta u obstaculiza la posibilidad de construir la historia. Por su parte, el lenguaje místico es para nuestro autor un antibabel que paradójicamente, es una relación afectada por una ruptura, pues esta comunicación se produce a partir de una ausencia.

3. La problemática del lenguaje

Michel de Certeau se ha interrogado sobre la relación entre el mensaje evangélico y la sociedad, sobre cómo hacer en cada momento de la historia un discurso inteligible de la fe que permita a hombre y

Parte III

**El lenguaje religioso
en la teología catequética
contemporánea**

La presentación que acabamos de realizar sobre el pensamiento de Michel de Certeau se inserta en nuestro interés por realizar una relectura sobre el lenguaje en teología catequética, de manera de descubrir en qué su pensamiento puede iluminar o favorecer ciertas comprensiones del lenguaje religioso.

Como parte de este camino, esta tercera parte de nuestra investigación estará destinada a conocer las propuestas catequéticas de tres teólogos contemporáneos de gran trayectoria en este ámbito de la teología. Emilio Alberich, André Fossion y Thomas H. Groome serán los autores principales que acompañarán nuestra reflexión y su elección se basa, además de sus brillantes carreras, en que son teólogos que han realizado una catequética fundamental con un número importante de publicaciones que permitirán a nuestra investigación buscar el rol que el lenguaje toma en esta tarea de transmitir la fe a hombres y mujeres en cada época de nuestra historia.

El primero de ellos es el teólogo salesiano Emilio Alberich. De origen español, nace en Algeciras (Cádiz), el 16 de enero de 1933. Es doctor en teología del Pontificio Ateneo Salesiano de Turín y realizó estudios catequéticos en la Universidad de Munich en 1969. Desde 1964 hasta 2005 trabajó como profesor de catequesis en la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pontifical Salesiana de Roma. Allí ejerció la función de director del Instituto de catequesis en dos ocasiones. La primera, de 1986 a 1989 y la segunda de 1989 a 1995. Después de esta experiencia fue nombrado decano de la Facultad de Ciencias de la Educación entre 1989 a 1995. Ha sido, además, presidente del Equipo europeo de catequesis en dos ocasiones: el primer período de 1974 a 1978 y el segundo de 1994 a 1998. Desde el año 2007 hasta la fecha es presidente de la Asociación Española de Catequetas. Alberich ha contribuido a la investigación de la catequesis y la enseñanza religiosa produciendo una vasta literatura que ha sido traducida a diversos idiomas como español, italiano, francés, alemán e inglés. Cabe destacar sus Manuales de catequesis, en los cuales expone de manera ordena, sintética, accesible y profunda los ejes principales de un nuevo modelo de catequesis. Dentro de sus publicaciones destacan: *Formas y modelos de catequesis con Adultos. Una panorámica internacional* (Estudios Catequéticos, 14), Madrid, CCS, 1996; *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental* (Claves cristianas, 15), Madrid, CCS, 2003; Emilio ALBERICH – Ambroise BINZ, *Catequesis de adultos. Elementos de metodología* (Claves cristianas, 16), Madrid, CCS, 2005 y Emilio ALBERICH – Henri DERROITTE – Jérôme VALLABARAJ, *Les fondamentaux de la catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006.

Luego presentaremos al teólogo jesuita André Fossion, belga, nacido en Leuze-Longchamps (Namur) en 1944. Es doctor en teología del

Instituto católico de París en 1989. Desde 1978 es profesor del Centro internacional de catequesis y pastoral Lumen Vitae. Allí fue director de 1992 a 2002. Asimismo, ha sido invitado a dar cursos a diversos países como Liban, Italia, Hungría, Québec, Colombia, entre otros. Es además responsable académico del polo «teología y sociedad» del Centro Interfaces en Namur. Es miembro del Equipo europeo de catequesis, del cual fue presidente de 1998 hasta el 2006. Los ejes centrales de sus investigaciones son teología y sociedad, la intercomunicación y el funcionamiento de los intercambios humanos y la pedagogía de ciencias religiosas. Esta vida dedicada a la investigación se reflejan en sus obras *La catéchèse dans le champ de la communication* (Cogitatio Fidei, 156), Paris, Cerf, 1990 ; *Dieu toujours recommencé* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae – Cerf – Novalis – Labor et Fides, 1997 y *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation* (Pédagogie catéchétique, 25), Bruxelles-Montreal, Lumen Vitae-Novalis, 2010.

Finalmente, presentaremos a Thomas H. Groome, nacido en County Kildare, Irlanda. Es doctor en teología y educación por la *Union Theological Seminary and Columbia University Teachers College*, en Nueva York. Es profesor de teología y educación religiosa en *Boston College*, donde preside el Departamento de educación religiosa y ministerio pastoral. Fue presidente de la Asociación de profesores e investigadores de educación religiosa. Es un escritor prolífero con más de 70 artículos en diversas revistas, dentro de sus libros destacan: *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry: the Way of Shared Praxis*, Oregon, Wipf and stock publishers, 1998; *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*, San Fran, Harper, 1980.

Como podemos apreciar, estos tres autores que hemos elegido son teólogos de gran trayectoria en el quehacer catequético y marcan una época contemporánea de renovación catequética. Asimismo, creemos que cada uno de ellos tiene una mirada particular de la acción catequética marcada por sus intereses teológicos. Es así que Alberich tiene una mirada más eclesiológica en su reflexión catequética; Fossion un tinte más antropológico y Groome es más influenciado por la teología fundamental. Estas visiones marcan sus reflexiones y permiten una profundidad mayor para nuestra investigación.

Es así que para realizar esta tercera parte de nuestra tesis presentaremos tres capítulos, uno para cada autor. Cada capítulo estará organizado de la siguiente manera: en primer lugar, presentaremos el diagnóstico que el autor realiza sobre la cultura actual haciendo énfasis en cómo los cambios culturales que se han vivido en los últimos años afectan el lugar que tiene la religión en la sociedad así como la manera de comprenderla. En segundo lugar descubriremos los fundamentos de

la catequesis que cada autor presenta, destacando los ejes principales de sus reflexiones. En tercer y último lugar, expondremos el rol que el lenguaje tiene en sus propuestas catequéticas por medio de cinco secciones. En la primera, presentaremos el diagnóstico que el autor realiza sobre el lenguaje en catequesis que nos ayudará a confirmar la pertinencia de nuestro tema y ver qué hay en juego cuando un lenguaje ya no es significativo y comprensible por los hombres y mujeres de hoy. Las secciones posteriores estarán divididas de la misma manera en que hemos presentado el tema del lenguaje en Michel de Certeau, es decir, la segunda sección estará dedicada a la *Alteridad*, descubriendo cómo se comprende la relación entre los seres humanos y de ellos con Dios; la tercera sección será para la dimensión *personal*, la cuarta para la dimensión *cultural* y finalmente, la quinta sección, para la dimensión *comunitaria* del lenguaje. Hemos optado por presentarlo de esta manera ya que esto nos permitirá mantener una coherencia en nuestra presentación y hará que en nuestra cuarta parte de nuestra investigación tengamos ya la estructura para poner en diálogo a nuestros autores principales.

Capítulo 1

La teología catequética de Emilio Alberich

Este primer capítulo está dedicado al pensamiento del teólogo español Emilio Alberich, sacerdote salesiano, que durante gran parte de su vida se ha dedicado a la investigación y enseñanza de la catequesis, tanto en Italia como en diversos continentes.

Para lograr nuestra empresa, a saber, conocer el rol que el lenguaje juega en la catequesis y su importancia para la transmisión de la fe, desarrollaremos el siguiente camino. En un primer momento, nos detendremos a presentar el diagnóstico que hace Alberich sobre el contexto social y religioso de nuestra cultura. Comprender y conocer los cambios a los cuales las sociedades han estado impuestas es importante pues influyen en el lugar que la religión tiene en el mundo y la manera de comprenderla.

En un segundo momento, expondremos la *teología catequética* de Emilio Alberich. Aquí varios son los puntos que desarrollaremos. En primer lugar presentaremos el *modelo renovado de Iglesia y de pastoral* propuesto por el autor, lo cual es relevante pues es en allí donde se inserta su visión catequética. En segundo lugar, expondremos la *identidad de la catequesis*, la cual está vinculada a la palabra de Dios, a la fe y a la Iglesia. Estos polos los presentaremos detenidamente para comprender en profundidad esta identidad. En tercer lugar, será el turno de la presentación de la *catequesis con adultos*, apartado en el cual Alberich ahonda sobre la identidad de la catequesis, presentando un nuevo modelo de adulto creyente, comunidades adultas en la fe y un proyecto renovado de Iglesia. Esta manera de comprender estos tres aspectos de la catequesis con adultos será de gran relevancia al momento de detenernos en las dimensiones del lenguaje.

Finalmente, en un tercer momento, estará consagrado al lenguaje religioso. Después del recorrido en la teología catequética de Emilio Alberich, haremos un relectura de manera de descubrir su visión del lenguaje en catequesis a través de cuatro dominios. En primer lugar, la visión de la alteridad que se puede desprender de su reflexión catequética; en segundo lugar la dimensión personal del lenguaje religioso, en la cual la catequesis tiene un rol importante para el encuentro fundante entre Dios y el creyente; en tercer lugar, la dimensión cultural, pues la relación con la cultura sirve de clave hermenéutica para comprender la vida de los cristianos; finalmente y en cuarto lugar, la dimensión comunitaria, en la cual, desde la concepción de *koinonía* que Alberich desarrollo descubriremos que la comunidad es el espacio por excelencia para crear un nuevo discurso sobre Dios que nazca desde las bases y con un lenguaje con sentido.

1. El contexto actual

Como anunciábamos recientemente, la teología catequética tiene como tarea de realizar una reflexión crítica desde el contexto de cada situación, de cada país, etc. De ahí se funda la necesidad de dar este primer paso, a saber, conocer cómo Alberich describe tanto el contexto social como el contexto religioso. Pues, como veremos durante el presente capítulo, esto permitirá comprender la propuesta de catequética que el autor plantea como una manera de superar tantas deficiencias de la catequesis de manera que el creyente pueda vivir armoniosamente su fe en el mundo actual.

1.1. El contexto social

Conocer el contexto social, los movimientos sociales que acontecen en nuestra época es imprescindible para comprender también los cambios que se viven al interior de la Iglesia, quien debe estar siempre abierta a acoger las experiencias de los hombres y mujeres de hoy.

Emilio Alberich es consciente de esta realidad y podemos descubrir en sus numerosos escritos que una correcta inculturación de la catequesis pasa tanto por tomar consciencia de la realidad como por tener simpatía para con ella¹. Tres son los factores a partir de los cuales el autor resume la realidad. El primer factor es de *orden sociopolítico y económico* que va generando un conjunto de cambios y

¹ Cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 24. Al referirse a la simpatía por el mundo, Alberich siempre hace referencia a Fossion quien propone esta mirada positiva sobre la cultura como base de la inculturación. Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 340-343.

transformaciones aceleradas que no son fáciles de acoger y asumir. El mundo actual es un mundo globalizado y la sociedad es heterogénea; existe un desequilibrio e injusticia en la distribución de la riqueza así como un enorme e intenso desarrollo científico y tecnológico y de las comunicaciones tanto sociales como mediática².

Un segundo factor son los *cambios culturales*. Como veremos en nuestro próximo punto, la acción pastoral está siempre condicionada por la realidad de cada cultura, en cada país y en cada región. Nuestro autor presenta algunas mega-tendencias que más o menos se pueden encontrar presentes en todos los continentes. Por un lado, están las transformaciones culturales relacionadas con la modernidad. Aquí, los valores y exigencias de la modernidad como la secularización, la racionalidad científica y técnica, la emergencia del sujeto, el sentido de la democracia y el deseo de participación, se presentan como retos para un diálogo efectivo entre la fe cristiana y la modernidad. Por otro lado, los cambios culturales relacionados con la posmodernidad, se caracterizan por la crisis de las ideologías y de los mega-relatos; el pensamiento débil; la crisis de los valores y de identidad; el gusto de la fragmentación, etc. Todos estos componentes que tienen, tanto aspectos positivos como negativos, deben ser también interpeladores para la Iglesia y su actuar³.

Por último, el tercer factor que puede responder a la crisis de la catequesis es la *transformación y ambigüedad de la religión*. Según Alberich, hoy nos enfrentamos a dos realidades. Por un lado, nos enfrentamos al hecho que la religión ha perdido su relevancia social y por otro, a un cierto retorno del sentimiento religioso. Por esto, nuestro autor prefiere hablar de una transformación o recomposición del hecho religioso más que de secularización o eclipse de lo sagrado⁴.

1.2. El contexto eclesial

Alberich plantea con fuerza que «el evangelio no se opone a las culturas, sino que, encarnándose en ellas, asume sus valores, sus aspectos positivos, las impregna y consagra⁵».

² Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 31; cf. E. ALBERICH, H. DERROITTE y J. VALLABARAJ, *Les fondamentaux de la catéchèse*, págs. 29-30; cf. E. ALBERICH, *Hacia una catequesis inculturada*, pág. 19.

³ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 31; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, págs. 15-20; cf. E. ALBERICH, *Hacia una catequesis inculturada*, pág. 19.

⁴ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 31; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, págs. 18-19.

⁵ E. ALBERICH, *Hacia una catequesis inculturada*, pág. 10.

Para lograr esta encarnación es necesario, como hemos postulado en nuestro punto anterior, conocer y comprender la cultura en la cual están viviendo y tomar conciencia que con un nuevo contexto social, económico y cultural, la situación religiosa también se renueva complejizándose. Presentamos a continuación algunas de las consecuencias que tiene en la religión los cambios culturales.

En primer lugar, encontramos la *pérdida de relevancia social de la religión en la sociedad secular* lo cual lleva muchas veces a que los jóvenes experimenten que se puede vivir sin religión sin que tenga una consecuencia grave en sus vidas. Es más, el autor plantea que la compleja situación cultural lleva a muchos a una crisis de identidad, lo que obliga a verificar, purificar y profundizar la propia identidad religiosa⁶.

Esta nueva situación religiosa se ve enfrentada –en segundo lugar– al *pluralismo cultural y religioso* que «presenta al cristianismo como una de las proposiciones y opciones posibles⁷». Al advertir esta realidad se genera gran sorpresa pues se descubre que son muchas las ofertas que son plausibles lo que genera un trabajo *extra* a la religión ya que debe convencer para conseguir adeptos. Este aspecto también tiene su desafío, pues obliga a reflexionar y elegir teniendo presente una verdadera libertad religiosa y el cristianismo está así emplazada a mostrar la validez y credibilidad.

En tercer lugar, Alberich postula que *frente a la crisis de las instituciones, la religión oficial se convierte en poco creíble*. La Iglesia como institución no goza de gran credibilidad, es más, se ve una división entre el mensaje que se transmite –el cual es aceptado por muchos– y la institución, la cual es rechazada considerablemente. La distancia cultural, la polarización del clero y la falta de comunicación son algunas de las causas de esta crisis. El desafío de esta realidad es que frente a la crisis de credibilidad, las Iglesias se sientan animadas, a la luz de la eclesiología de comunión y servicio, a pensarse y trabajar para superar esta dicotomía⁸.

⁶ Cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy: hacia una clarificación conceptual y terminológica*, pág. 47; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 32; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, pág. 21.

⁷ E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 168: «Le christianisme comme une des propositions et options possibles». (Énfasis del autor). Cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy: hacia una clarificación conceptual y terminológica*, pág. 47; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 32; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 18.

⁸ Cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 172; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 33; cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del*

En cuarto lugar se encuentra la *provisionalidad de la religión en la cultura moderna*. Como vimos anteriormente, la posmodernidad se caracteriza por la fragmentación y la crisis de valores. La religión se ve, entonces, reducida a un producto que se utiliza y se tira. Así también las adhesiones a la religión son parciales, fragmentarias. Lo positivo es este punto es la superación de algunos dogmatismos, la personalización de la fe y la revaloración de la experiencia⁹.

En quinto lugar encontramos que, ante la separación de la fe y vida, de la fe y la cultural, *la religión se vuelve in-significante*. Una especie de esquizofrenia religiosa es vivida por muchos hombres y mujeres en nuestros días debido al abismo entre la fe y la vida, las personas sienten que pertenecen a dos mundos diferentes en los cuales no tienen posibilidad ni de diálogo ni de encuentro. Asimismo surge con la modernidad un proceso de privatización que tiene como consecuencia una invisibilidad social de la experiencia religiosa¹⁰.

Por último, se hace referencia a *la cultura mediática*, en ella la religión es una realidad fluida, virtual y espectacular. Los medios de comunicación social, y los avances tecnológicos en esta área hacen que la experiencia religiosa quede como algo marginal e insignificante¹¹.

Para Alberich, estas seis ideas son la clave para comprender la crisis que vive la acción pastoral y catequética en el mundo de hoy. Como se puede apreciar, es un intento de explicación que involucra todos los ámbitos de la vida del hombre, que supera una mirada eclesial y que demuestra la complejidad del tema. Asimismo, esta realidad exige tomar nuevas opciones pastorales, entre las que destacan: la evangelización, la pastoral misionera, la inculturación, la personalización de la fe y las pequeñas comunidades¹². Si bien el autor es consciente de que estas opciones han sido ya proclamadas hace varias décadas, sabe que éstas no han sido llevadas a la práctica. Por esto llama y anima a una «conversión» pastoral que permita llevar a término esta empresa.

Concilio Vaticano II y el posconcilio, pág. 290; cf. E. ALBERICH, *L'enseignement religieux en Espagne et en Italie*, pág. 19.

⁹ Cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, pág. 20; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 34; cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 172; cf. E. ALBERICH, *L'opzione educativa per la maturità religiosa*, pág. 479.

¹⁰ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 34; cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 172; cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy*, pág. 47.

¹¹ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 35; cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 170; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, pág. 21.

¹² Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 37; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, págs. 25.27.

Alberich invita a tener una actitud abierta frente a la cultura y el mundo sabiendo que la crisis que atravesamos es cultural e institucional, pero no del cristianismo como tal, sino de este cristianismo, de esta realización suya, histórica y concreta, que pertenece al pasado y reclama hoy una profunda revisión¹³.

2. Núcleos del pensamiento de Emilio Alberich

Este segundo momento de nuestra presentación está dedicado a la teología catequética de Alberich. Pensamos que es importante hacer un camino que permita descubrir con toda la profundidad el trabajo catequético del autor que nos permitirá en nuestro próximo momento hacer una reflexión sobre el lenguaje religioso.

Para lograr una comprensión de la catequesis de Alberich, partiremos mostrando cómo la catequesis se inserta dentro de un modelo renovado de pastoral y de Iglesia. Luego, será el momento de entrar a la identidad de la catequesis, la cual se forma a partir de la palabra de Dios, las actitudes de fe y la Iglesia. Finalmente, nos centraremos en la catequesis con adultos y la manera cómo ella crea un nuevo creyente adulto que es capaz de vivir en comunidades adultas y abiertas para todos creando una Iglesia renovada que acoge a todos los hombres y mujeres desde su propia realidad.

2.1. La catequesis dentro de un renovado modelo de pastoral y de Iglesia.

Para Alberich la misión e identidad de la catequesis no puede separarse de la pastoral y de la Iglesia. De este modo, no se puede hablar de la catequesis sin antes saber de qué pastoral y en qué Iglesia ella se está desarrollando. Por esta razón, antes de entrar de lleno a la propuesta de catequesis de Alberich, nos presentaremos su visión de pastoral y de Iglesia en la cual se inserta su propuesta catequética.

En este apartado, entonces, desarrollaremos, en un primer momento, el pensamiento de Alberich referente a la misión y tarea de la Iglesia. En un segundo momento, expondremos cómo dentro de esta visión dinámica de Iglesia, se desarrolla el proyecto de una pastoral evangelizadora. Así, nos vamos adentrarnos en el pensamiento del autor, quien nos invita a comprender en profundidad y complejidad la tarea de la Iglesia de ser una instancia creadora de un nuevo estilo de

¹³ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 38; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 19.

creyente, en un renovado modelo de comunidad dentro de un convincente proyecto de Iglesia.

A. Modelo renovado de Iglesia

Para pensar un modelo renovado de Iglesia, Alberich parte de la concepción de Iglesia que nos presenta el Concilio Vaticano II en cuanto *sacramento de salvación* para lo cual ubica cuatro grandes niveles en los cuales está presente el conjunto articulado de la acción evangelizadora de la Iglesia¹⁴.

El primer nivel, hace referencia a la tarea fundamental y al objetivo final de la acción eclesial, es decir, una Iglesia *en el mundo, para el mundo y al servicio del Reino de Dios*. A la base de esta concepción está la idea de que la Iglesia no existe para sí misma y que ella tampoco se identifica con el Reino. La misión de la Iglesia no es esforzarse para mantenerse en la historia, para auto-conservarse, su misión es el Reino de Dios, el ser facilitadora y generadora de Reino. De esta manera su relación con el mundo y la cultura es indispensable pues es el mundo «el lugar de la realización del Reino¹⁵».

La Iglesia desarrolla su sacramentalidad en la medida que ilumina y estimula la historia de los hombres. Esta tarea la ejecuta por medio de las *mediaciones o funciones eclesiales* –nuestro segundo nivel. Para Alberich, el Reino se puede hacer presente a través de cuatro formas fundamentales de visibilidad eclesial: diaconía, koinonía, martyría y liturgia¹⁶. La *diaconía* es el Reino realizado en el amor y en el servicio fraterno. Una comunidad que es capaz de hacer «creíble el anuncio evangélico de Dios, del amor y del reino de amor». La *Koinonía* permite vivir como hermanos reconciliados y unidos, sin exclusiones, como «Reino vivido en la fraternidad y en la comunión¹⁷». La *Martyría* es la tarea de ser profetas de la esperanza y del sentido en medio del mundo.

¹⁴ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 45; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, pág. 33.

¹⁵ E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II y el posconcilio*, pág. 290; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 48.

¹⁶ El triple rol de Cristo: sacerdote profeta y rey inspira el triple ministerio: litúrgico, profético y real. Sin embargo, Alberich cree que esta división no permite una articulación adecuada y realista de la vida eclesial por esto propone estas cuatro divisiones que acabamos de enunciar. Esta división cuadrúpeda es compartida por otros autores como C. FLORISTAN, *Teología y práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*; S. SEVESO, *La parrocchia e la teologia*. Pero también hay otras propuestas de división como es el caso de K. RAHNER, *Premessa teologica e pastorale* donde enumera seis funciones de la Iglesia: evangelización, culto, administración de los sacramentos, vida jurídica, vida cristiana y acción caritativa. (Cf. E. ALBERICH, H. DERROITTE y J. VALLABARA), *Les fondamentaux de la catéchèse*, págs. 54-55, notas 13-15).

¹⁷ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 49.

Ella presenta la Iglesia como «Reino proclamado en el nuncio salvífico del Evangelio¹⁸». Finalmente, la *Liturgia*, es entendida como un espacio de celebración y de acción de gracias por la vida y por la historia, es decir, el lugar de presencia del Reino de Dios. Alberich aclara que estas dimensiones de la acción eclesial no pueden estar separadas puesto que unidas ellas se constituyen mediación para el hombre de hoy¹⁹.

El tercer nivel presentado son los *ámbitos y formas principales del proceso evangelizador*. Componen este nivel, en un primer momento, la *acción misionera* la cual está dirigida a todos los hombres, siendo el primer paso de la evangelización. En un segundo momento, está la *acción catecumenal*, que son diversas actividades para quienes desean volver o comenzar a ser cristianos. Un tercer momento, es la *acción pastoral* como el ámbito *ad-intra* de la comunidad eclesial, es decir, el ejercicio del culto, los sacramentos, la catequesis, la vida comunitaria, entre otros. El cuarto y último momento es la *presencia y acción en el mundo*, que son las «distintas formas de testimonio evangélico en la sociedad: promoción humana, acción social y política, etc.²⁰».

El cuarto nivel del conjunto articulado de la acción evangelizadora de la Iglesia se refiere a los *agentes y condiciones* personales e institucionales de la acción eclesial. Si bien su existencia es necesaria para la organización de los diversos ámbitos de la Iglesia, su presencia es «esencialmente relativa y funcional respecto a los demás²¹». Ella es útil en la medida en que permite y facilite el crecimiento del Reino de Dios.

Comprender estos cuatro niveles de la acción evangelizadora de la Iglesia, es fundamental para comprender el rol de la catequesis en el conjunto de la vida de la Iglesia. Para ayudarnos a recordar los niveles antes explicados, presentamos el siguiente cuadro:

¹⁸ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 50.

¹⁹ Cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Vaticano II y el posconcilio*, pág. 281; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 51; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, pág. 35.

²⁰ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 52; cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 173.

²¹ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 53.

Tarea fundamental y objetivo de la acción eclesial	En el mundo, para el mundo, al servicio del Reino
Funciones o mediaciones eclesiales «signos evangelizadores»	Diaconía – Koinonía – Martyría – Liturgia
Ámbitos principales de la acción eclesial «proceso evangelizador»	Acción misionera – Acción catecumenal – Acción Pastoral – Presencia en el mundo
Agentes y condiciones personales e institucionales de la acción eclesial	Estructuras – Instituciones – Servicios

Tabla 1: Niveles de la acción evangelizadora de la Iglesia según Alberich.

Anteriormente hemos dicho que la catequesis se debe entender y vivir dentro de un modelo de pastoral evangelizadora y dentro de un renovado proyecto de Iglesia. Ya hemos expuesto la propuesta de Iglesia propuesto por Alberich, ahora veremos con detención qué significa una pastoral evangelizadora y cómo cobra vida con las características del plan de acción eclesial anteriormente visto.

B. Modelo renovado de pastoral evangelizadora

Alberich presenta este modelo renovado de pastoral evangelizadora dando dos pasos. El primero es presentar las características de la catequesis tradicional que imposibilitan el desarrollo de una pastoral evangelizadora. El segundo paso lo dedica presentar diversas tendencias hacia las cuales debe tender una pastoral evangelizadora.

B1. Características de la pastoral tradicional

La pastoral tradicional puede ser caracterizada por la *predominancia de la práctica devocional y sacramental* donde lo que interesa es la práctica religiosa de los fieles y que el número de practicantes crezca cada día. Asimismo, este modelo desarrolla una pastoral *intraeclesial y centrípeta* suponiendo una sociedad que tiene un sustrato cristiano por lo que la acción misionera *ad-extra* es casi inexistente, la acción catecumenal desaparece y la acción pastoral *ad intra* se vuelve el lugar principal de trabajo. Dentro de esta lógica, esta pastoral padece la *polarización clerical y el lastre institucional* de manera que la tarea pastoral está en manos del clero y los laicos sólo tienen un trabajo que es subordinado por la autoridad convirtiéndose en un ejecutor de las

órdenes de los clérigos. Finalmente, el *eclesiocentrismo* y la *autosuficiencia* son también componentes de este tipo de pastoral, es decir, una Iglesia que se siente y cree centro de la sociedad y, por lo tanto, dadora de normas y poseedora de la verdad²².

Justamente una pastoral que supere esta visión y estas características de Iglesia es la que desea presentar Alberich, es decir, una propuesta pastoral que sea propiciadora de Reino, donde todos los hombres y mujeres tengan cabida y en la cual exista una real relación con el mundo.

B2. Algunas tendencias de pastoral evangelizadora

Sabiendo que en cada Iglesia particular se viven diferentes experiencias pastorales, Alberich presenta algunas *tendencias e imperativos* comunes que se encuentran en la Iglesia de nuestro tiempo. Hay que recordar que esta pastoral evangelizadora se construye desde el esquema de la acción eclesial visto anteriormente.

La primera tendencia es considerar la misión de la Iglesia *en el mundo, para el mundo, al servicio del Reino* y está orientada a la superación del eclesiocentrismo. La Iglesia en cuanto *sacramento del Reino* debe ser capaz de interpretar e interpelar a los cristianos de este tiempo. Para Alberich, «el proyecto del Reino y, por lo tanto, el destino de la humanidad entera, deben ser la pasión dominante de la presencia eclesial²³». La superación de una pastoral eclesiocéntrica se ve reflejado, entre otros, por una *preocupación eclesial por el bienestar* de todas las mujeres y hombres de nuestro mundo, eliminando cualquier tipo de discriminación religiosa o social; por una nueva relación y valoración de las diferentes culturas; por un respeto a la legítima autonomía de lo temporal siendo la Iglesia un espacio de diálogo y de encuentro y por ser una pastoral ecuménica, superando el discurso sobre la identidad católica y velando más bien por la unidad de la Iglesia²⁴.

Una segunda tendencia de una pastoral evangelizadora es *reequilibrar los signos evangelizadores* que logre la superación de la polarización sacramental y devocional. Para ello Alberich afirma la importancia de la diaconía entendida como signo «del servicio y la

²² Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 54-56; cf. E. ALBERICH, *L'enseignement religieux en Espagne et en Italie*, pág. 20; cf. E. ALBERICH, *Inculturer et indigéniser le christianisme*, pág. 441; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, págs. 30-31; cf. E. ALBERICH, H. DERROITTE y J. VALLABARAJ *Les fondamentaux de la catéchèse*, págs. 59-62.

²³ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 57.

²⁴ Cf. E. ALBERICH, *Inculturer et indigéniser le christianisme*, págs. 443-444; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, págs. 32-33.

solidaridad con los pobres, como compromiso histórico por la liberación integral de los hombres²⁵», lo cual se vería concretizado en la renuncia al poder y al ponerse en servicio de la promoción y liberación de todos los hombres.

La tercera tendencia va en la línea de superación de la concentración eclesial y se manifiesta en la *restauración del proceso evangelizador*. Para lograr esta empresa la pastoral evangelizadora debe promover la acción misionera *ad-extra* a través del diálogo cultural y religioso; impulsar la práctica catecumenal con un significado relevante en la praxis eclesial; incitar la acción pastoral *ad-intra*, la cual debe estar dirigida a la madurez de la fe, formando creyentes adultos, con una fe personalizada y provocar un compromiso social que el creyente adulto debe vivir, preocupándose siempre por los menos favorecidos²⁶.

Finalmente, la cuarta tendencia, debe superar el clericalismo y el lastre institucional dando espacio a una *Iglesia más carismática y con voluntad de reforma*. Urgente es para nuestro autor una reforma institucional que lleve a una descentralización estructural y organizativa, a la conversión evangélica del ejercicio de la autoridad y a la actuación efectiva de la colegialidad. De la misma manera, es apremiante crear espacios para los ministerios y carismas que nacen desde la base como manifestaciones del Espíritu. Todo esto debe ser vivido con valentía, mirando el futuro, valorando el riesgo y la prudencia de la audacia²⁷.

2.2. La identidad de la catequesis

Conociendo ya los cimientos en los cuales la Iglesia y la pastoral deben fundar su acción, entraremos en profundidad en la reflexión sobre la identidad de la catequesis, la cual también es afectada por la visión renovada de Iglesia y de pastoral.

La catequesis se ha adaptado a las distintas épocas de la cristiandad. Desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX la catequesis se caracteriza por la enseñanza del catecismo, es decir, aprender ciertas doctrinas y aplicarlas a la vida cotidiana, en otras palabras, a «las verdades que hay que creer, los mandamientos que hay que practicar y

²⁵ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 58; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, págs. 33-34.

²⁶ Cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 173; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 60-61; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, págs. 35-36.

²⁷ Cf. E. ALBERICH, *Formare alla pluralità dei ministeri*, pág. 37; cf. E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, págs. 36-37; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 61-62.

los medios sobrenaturales que hay que emplear²⁸». El Concilio Vaticano II significa un giro decisivo en la concepción de la catequesis, es el paso del catecismo a la catequesis y ha generado muchas reflexiones sobre la catequesis, su rol y su metodología. Un gran desarrollo tuvo el magisterio catequético: el *Directorio general de catequesis* de 1971, *Evangelii Nuntiandi* en 1972, el *Catecismo de la Iglesia católica* en 1992 y el *Directorio general de catequesis* de 1997²⁹.

Teniendo en consideración todo este desarrollo magisterial, Alberich afirma que los pilares fundamentales de la catequesis son renovados en profundidad pues el objeto es la palabra de Dios, el sujeto es el hombre creyente y la institución es la Iglesia³⁰. Por todo esto, el autor propone una catequesis con una clara opción *evangelizadora* la cual debe ser comprendida en el sentido amplio que el Concilio Vaticano II le ha dado y que la reflexión posconciliar ha enriquecido. Así, la evangelización deja de ser un término para referirse al anuncio del Evangelios a los no-creyentes, sino que se «identifica con el conjunto de la actividad profética y misionera de la Iglesia³¹», es decir, toda la actividad de la Iglesia debe ser entendida como evangelización. *Evangelii Nuntiandi* ³² y el *Directorio General para la Catequesis* de 1997³³ han desarrollado esta concepción de evangelización. Para Alberich, la evangelización es «el anuncio y el testimonio dado por la Iglesia en el mundo mediante todo lo que ella dice, hace y es³⁴».

Con estas aclaraciones, comenzamos la presentación de la identidad de la catequesis la cual, según el autor, se vincula a tres ejes esenciales:

²⁸ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 67.

²⁹ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi alla fine di un secolo: crisi e speranze*, págs. 1097-1010. Para profundizar la renovación catequética que tiene sus raíces desde antes del Concilio Vaticano II en la catequesis: E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II y el posconcilio*, págs. 283-288; E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, págs. 166-167; E. ALBERICH, *Il nuovo direttorio generale per la catechesi*, págs. 1106-1107.

³⁰ Cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Vaticano II y el posconcilio*, pág. 280.

³¹ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 72; cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II y el posconcilio*, pág. 284; cf. E. ALBERICH, *Catéchèse ouverte ou exigeante?* págs. 274-275.

³² «La evangelización, hemos dicho, es un proceso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado» *Evangelii Nuntiandi*, n° 42 en E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 73.

³³ «Anuncio, testimonio, enseñanza, sacramentos, amor al prójimo, hacer discípulos: todos estos aspectos son vías y medios para la transmisión del único Evangelio y constituye los elementos de la evangelización» *Directorio General para la Catequesis*, 1997, n° 46 en: E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 73.

³⁴ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 73.

la palabra de Dios, la fe y la Iglesia. Estos ejes los presentaremos detenidamente de manera que podamos comprender y profundizar la identidad de la catequesis planteada por Alberich.

A. La catequesis y ministerio de la palabra

Este primer eje de la catequesis es desarrollado con mucha detención por nuestro autor. Insertada en el ministerio de la palabra, la catequesis puede adquirir su identidad más profunda «pasando de la “doctrina” al “mensaje”, de la “enseñanza” al “anuncio”, del “catecismo” a la catequesis³⁵».

Varias aristas entran en juego al momento de pensar el lugar de la palabra en catequesis y Alberich las presenta de la siguiente manera:

A1. La palabra de Dios en Jesucristo como núcleo central de la catequesis

Con el impulso del Concilio Vaticano II, tanto la revelación como la palabra de Dios vivieron un vuelco en su concepción teológica, comprendiéndose hoy desde una óptica existencial, cristológica y abierta a la historia. De esta manera, la acción catequética es también transformada por esta nueva visión de la palabra. Alberich, presenta esta evolución de la palabra de Dios y sus efectos catequéticos en cinco focos de atención.

El primero es la *dimensión cristocéntrica y personalista* de la palabra de Dios, la cual comprende a Jesucristo, palabra encarnada, como centro y vértice de la revelación. Por la encarnación, Dios se hace hombre y habita entre nosotros por lo que los seres humanos tienen una nueva clave de interpretación a las experiencias de la vida y la catequesis se transforma en comunicación personal y propiciadora de un encuentro personal con Alguien, de manera que obsesión por la integridad doctrinal es superada por la necesidad del encuentro con Cristo³⁶.

El segundo foco es el *carácter signifiante y liberador* de la palabra de Dios. El carácter salvífico de la palabra de Dios en cuanto dadora de sentido de la existencia y fuerza transformadora y liberadora da a la catequesis un carácter profético y hermenéutico hacia un proyecto de liberación humana integral³⁷.

³⁵ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 85.

³⁶ Cf. E. ALBERICH, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, pág. 133; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 89-91; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, pág. 85.

³⁷ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi alla fine di un secolo: crisi et speranze*, pág. 1099; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 95; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, pág. 86.

La palabra de Dios tiene también una *dimensión narrativa y dialogal* – tercer foco– que surge del hecho de que esta palabra se ha encarnado en la historia. La catequesis se transforma, entonces, en catequesis narrativa donde el concepto de memoria ocupa un lugar central. Es importante narrar la vida de Cristo y la historia de la Iglesia de manera de comunicar esta encarnación de manera que sea acogida y dialogada en comunidad³⁸.

Un cuarto foco en el cual se manifiesta esta nueva concepción de la Palabra es la *dimensión carismática y profética*, es decir, la Palabra de Dios como don del Espíritu de Cristo. La acción del Espíritu en la catequesis se percibe en el lugar que la oración y la contemplación ocupan, de manera que «la catequesis en el Espíritu debe ser una palabra dicha con autoridad, libre, valiente, creativa³⁹».

Un último foco es la *tensión escatológica*, pues la palabra de Dios es palabra dada y prometida, es decir, en Jesucristo, en su muerte y resurrección se nos dona y asimismo, la palabra es prometida, porque está en camino, guiada por el Espíritu Santo. Esta realidad da a la catequesis una dinámica abierta y dialogante, convirtiéndola en la búsqueda de una verdad no poseída, la hace testimonio y camino hecho en comunidad superando la catequesis asimilación y pasando a una de la creatividad⁴⁰.

A2. Palabra de Dios e inculturación, hacia una catequesis inculturada

La palabrea de Dios es acogida por hombres y mujeres de distintas épocas y culturas y la catequesis es un lugar de inculturación por excelencia por lo que el *Directorio General de Catequesis* refuerza y anima la inculturación de la catequesis advirtiéndole que ésta «no es una mera adaptación externa que, para hacer más atrayente el mensaje cristiano, se limita a cubrirlo de manera decorativa con un barniz superficial⁴¹». Asimismo, el autor recuerda que este paso de la inculturación de la palabra no es fácil de dar ya que la mentalidad de

³⁸ Cf. E. ALBERICH, *Catéchèse ouverte ou exigeante?* pág. 276; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 95-96; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, pág. 87.

³⁹ E. ALBERICH, *L'insegnamento religioso in Espagne et en Italie*, pág. 21; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 99; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, págs. 88-89.

⁴⁰ Cf. E. ALBERICH, *Il nuovo direttorio generale per la catechesi*, pág. 1107; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 100-102; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, págs. 89-90.

⁴¹ *Directorio General para la Catequesis*, 1997, nº 109 en E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 103.

muchos cristianos aún está apegada a formas tradicionales de pensar y expresar la fe⁴².

Como veíamos al comienzo de nuestro capítulo, la distancia que se ha creado entre fe y cultura ha transformado al cristianismo en algo irrelevante y alejado de la cultura. Por ello la importancia de poder impulsar una inculturación de la palabra de Dios, para lo cual Alberich nos propone tres criterios para discernir una correcta inculturación⁴³.

El primer criterio es la *autonomía de la fe*, que insiste en la posibilidad de la fe de encarnarse en toda cultura, descartando la posibilidad de que la fe se identifique más con una cultura que con otra pues eso sería limitar y empobrecer la misma fe. Así, el mensaje cristiano no existe en estado puro sino que –como anuncia el segundo criterio– siempre *se da encarnándose en una cultura* asumiendo sus valores, lo que obliga también a tomar conciencia de la existencia de una gran pluralidad de culturas. Asumir esta diversidad de culturas permite superar el etnocentrismo europeo acogiendo todas las inculturaciones, sin jerarquías. Finalmente, un último criterio, se refiere al *rol hermenéutico* de las culturas, pues es por medio de ellas y con ellas que se realiza la interpretación de las expresiones de fe y al mismo tiempo la fe también se deja afectar por ellas⁴⁴.

Para Alberich la catequesis es un espacio de inculturación por excelencia, pues son muchos los lugares desde donde, en su renovada identidad, puede llevar a cabo esta tarea como lo son: la inculturación del lenguaje, la valorización de los catequistas locales, la elaboración de instrumentos locales inculturados, la religiosidad popular y la atención especial en los peligros de reduccionismo y sincretismo⁴⁵.

A3. La experiencia religiosa, lugar de la palabra y elemento central de la comunicación catequética

Hemos visto que la palabra de Dios se ha encarnado y se sigue encarnando en la historia concreta. Y es en las manifestaciones históricas, es decir, en las culturas, que la fe se enraíza y se instala en lo profundo de cada realidad. Ahora ahondaremos aún más el lugar de la palabra, viendo que es a través de la experiencia religiosa, que ella

⁴² Cf. E. ALBERICH, *Inculturer et indigéniser le christianisme*, pág. 441.

⁴³ Cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 291.

⁴⁴ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 104-105; cf. E. ALBERICH, *Hacia una catequesis inculturada*, págs. 28-29; cf. E. ALBERICH, *La catechesi alla fine di un secolo: crisi e speranze*, pág. 1105.

⁴⁵ Cf. E. ALBERICH, *Il nuovo direttorio generale per la catechesi*, pág. 1105; cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, págs. 290-291.

alcanza la conciencia de los hombres. Tan importante es esta dimensión que Alberich lo plantea así: «sin experiencia religiosa no hay comunicación ni escucha de la palabra⁴⁶».

Por esta razón, nuestro autor desarrolla con interés este tema deteniéndose en tres momentos donde examina: los elementos constitutivos; los rasgos típicos de la experiencia «religiosa» y su diferenciación con la experiencia «cristiana» y la repercusión de esta concepción de experiencia en la identidad de la catequesis.

La experiencia humana es una vía de acceso a la comprensión de la realidad. Ella tiene una densidad antropológica y hermenéutica que permite al ser humano profundizar las experiencias vividas. Alberich presenta cinco elementos constitutivos de toda experiencia humana. El primero es la *realidad o situación vivida*, la cual es el contacto directo con la realidad, es la experiencia, el carácter de inmediatez. El segundo elemento es la *realidad vivida intensamente*, acá es toda la persona que está involucrada, es el vivir una situación profundamente, llegar más allá de la pura superficie. El tercer elemento es la *realidad pensada e interpretada*: esta experiencia vivida de manera totalizante debe ser reflexionada e interpretada, sólo de esta manera logra ser significativa para el sujeto quedando integrada en su existencia. Un cuarto elemento es la *realidad expresada y objetivada*: una vez que la experiencia está integrada en la vida, ella debe ser expresada, narrable. Finalmente, el quinto elemento constitutivo, es la *realidad transformadora*: una experiencia que ha sido vivida profundamente, que ha sido reflexionada y comunicada, es finalmente una experiencia que transforma la vida y la mirada del mundo. La experiencia humana se vive, entonces, como un movimiento que Alberich visualiza como una sonda que se introduce en la realidad de la existencia (elemento 1 y 2) y que luego de ser reflexionada e interpretada (elemento 3) vuelve a la superficie de manera objetivada y posibilitando cambios en la realidad (elementos 4 y 5)⁴⁷.

Emilio Alberich da un paso más mostrando los *rasgos típicos de la experiencia religiosa*⁴⁸. La experiencia religiosa no es otra cosa que una forma profunda de vivir la realidad, ella surge de la vida misma que es percibida e interpretada de una manera más radical, es también lectura de la realidad, en la perspectiva de la totalidad que permite al ser humano enfrentarse y responder sus problemáticas más profundas – como la búsqueda de sentido– y que permite, asimismo, abrirse a la dimensión trascendente, al encuentro del «totalmente Otro». Esta

⁴⁶ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 109.

⁴⁷ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 109-111.

⁴⁸ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 111.

experiencia religiosa se expresa en manifestaciones religiosas como los ritos, instituciones, normas, etc.

La *experiencia cristiana* no se aleja de lo que es la experiencia religiosa porque obviamente esta experiencia hace que hombres y mujeres se encuentren con este Otro, sin embargo, lo específico de la experiencia cristiana es que ésta se da en una tradición concreta «a la escucha de la palabra de Dios, cuando una persona o un grupo profundiza y expresa su propia vivencia acogiendo las experiencias bíblicas y eclesial como fuente de sentido⁴⁹».

La relación de la palabra de Dios con la experiencia religiosa afecta en la identidad de la catequesis, pues la catequesis se vincula a la estructura fundamental de la experiencia de fe, así, «la experiencia de fe, que es el verdadero contenido de la catequesis, es también el primer “lugar” del anuncio y de escucha de la Palabra⁵⁰».

Para Alberich una catequesis auténtica respeta y permite una experiencia religiosa plena, es decir, la catequesis debe ser comprendida como llave hermenéutica de la propia existencia, la cual permite profundizar, progresivamente, en los diferentes momentos de la vida de los creyentes. Esta es una tarea compleja, pues no es difícil comunicar ideas pero sí comunicar experiencias y ayudar a hacer experiencias pero la catequesis no puede ignorar esta labor por lo que el autor propone que, en relación a la experiencia y la palabra, cuatro son las tareas fundamentales: *suscitar y ampliar experiencias*, preocupándose del área vivencial; *profundizar experiencias*, llegando a las problemáticas existenciales; *comunicar las experiencias* para finalmente, *expresarlas*⁵¹.

A4. La catequesis, fiel a Dios, al hombre y a la Iglesia

Este último punto en relación a la catequesis como anuncio de la Palabra trata el tema de las fuentes, del lenguaje y de los itinerarios metodológicos de la catequesis.

Para Alberich, la Biblia, la tradición y el magisterio componen las fuentes de la catequesis. Dentro de éstas, la Sagrada Escritura el *alma* y el *libro* de la catequesis; la Tradición, constitución entendida en la

⁴⁹ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 113; cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy*, pág. 57.

⁵⁰ E. ALBERICH, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, pág. 132 : « l'expérience de la foi, qui est le vrai contenu de la catéchèse, est aussi le premier “lieu” de l'annonce et de l'écoute de la Parole ».

⁵¹ Cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy*, pág. 57; cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 285; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 115-117; cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, págs. 89-90.

dinámica de la *Dei Verbum*, tiene una función irreemplazable pues es el punto de referencia para conocer la historia de la Iglesia y la elaboración de los símbolos de fe y el Magisterio tiene la tarea de interpretar la Palabra de manera auténtica, teniendo siempre cuidado de no poner el magisterio por sobre la palabra⁵².

Asimismo, referirse a la catequesis como anuncio de la Palabra, exige reflexionar sobre el lenguaje, pues es un factor fundamental. El autor afirma que se deben privilegiar los lenguajes propios de la comunicación religiosa como la narración, los íconos, el símbolo, etc. Asimismo, se debe estar atento al fenómeno de la comunicación mediática, siendo conscientes del giro cultural que estamos viviendo y de los retos que traen para la catequesis⁵³.

Finalmente, los itinerarios metodológicos también son afectados por la experiencia religiosa⁵⁴ lo que da una gran apertura a diversas metodologías en catequesis. Dentro de esta pluralidad, destaca el modelo *descendente* donde los documentos y expresiones de fe son la base de la experiencia religiosa y el modelo *ascendente* que es más existencial y que tiene como base la realidad del hombre. Para el autor ambos modelos son legítimos y lo importante es que se sepan integrar los dos ámbitos, tanto el de la tradición como el de la vida. Lo fundamental es que la catequesis responda a las preguntas que hombres y mujeres se hacen, no a preguntas inexistentes y para ello la catequesis debe esforzarse por adaptarse tanto a las edades, momentos de la vida, etc. generando verdaderas experiencias de fe.

B. La catequesis y la fe

Un segundo polo que constituye la identidad de la catequesis es la fe, y en concreto la educación de ésta. Alberich plantea que dentro de la misión y tarea de la catequesis está el desarrollo y profundización de la fe, superando la pura entrega de conocimientos para pasar a una adquisición de *actitudes de fe*, la cual forma parte de la construcción de un nuevo tipo de creyente. Para comprender la relación existente entre catequesis y fe, nuestro autor se detiene en una idea renovada de la fe, la cual se inspira en el Nuevo Testamento, luego reflexiona sobre las

⁵² Cf. E. ALBERICH, *La fonti della catechesi e il ruolo dei catechismi*, págs. 96-98; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 118-119; cf. E. ALBERICH, *L'enseignement religieux en Espagne et en Italie*, pág. 21 ; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 35.

⁵³ Cf. E. ALBERICH, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, págs. 133; cf. E. ALBERICH, *¿Tiene futuro la catequesis?* Pág. 76.

⁵⁴ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 120-121. Para ver otras metodologías que propone el autor: cf. E. ALBERICH, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, pág. 134.

actitudes de fe desde una aproximación psico-antropológica y finalmente en las tareas que catequesis se ve enfrentada con esta nueva visión de fe.

B1. Una idea renovada de la fe

Como decíamos anteriormente, en la reflexión sobre la identidad de la catequesis se parte de una idea renovada de la fe, la cual es «más bíblica, global y existencial, más personalista y totalizante de la actitud de fe»⁵⁵. Es decir, una fe que es la respuesta viva del hombre frente a la Palabra de Dios, y que a la vez viene del mismo Dios como don, como gracia.

Asimismo, esta visión de la fe la muestra como una fe dinámica, no es estática, pues ella tiene un dinamismo, una evolución que permite también hacer un camino de fe. El Nuevo Testamento presenta esta dinámica marcada por cuatro momentos: la *conversión*, que es el giro que modifica la vida, instalando una ruptura entre pasado y presente; la *profesión de fe*, que es el resultado del encuentro con Cristo que transforma la vida; un *camino de maduración* el cual se realiza de manera personal en cuanto el crecimiento en la vida divina o/y comunitaria, como grupo que crece colectivamente en su fe; por último, la *plena madurez y perfección* de la fe que es dada por la plenitud de Cristo y en cuanto escatológica impulsa a estar constantemente en camino⁵⁶.

Para Alberich, percibir el dinamismo de la fe como proceso iniciático es una gran riqueza pues, la fe que es entendida como don de Dios y respuesta del hombre, es vivida también como un proceso personal de apropiación del mensaje que lleva a una confesión de fe haciendo surgir una pertenencia a la Iglesia.

B2. Hacia una madurez de las actitudes de fe

Otro punto destacable es la presentación de la dinámica de la fe como la interiorización de *actitudes*. Este concepto, se refiere al proceso de maduración religiosa y es utilizada por la psicología social, las cuales permiten distinguir entre la adherencia consciente y libre de aquella religiosidad instintiva presente en todo hombre. Para Alberich, «la actitud denota un *modo de ser*, una *conducta global* que, ante una situación de la vida, moviliza la esfera *cognoscitiva*, la *afectividad*, y el ámbito *comportamental* o de la disponibilidad a la acción⁵⁷».

La madurez de la fe es la gran meta del dinamismo de la fe. Para la catequesis, es de gran relevancia conocer los rasgos principales de este

⁵⁵ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 127.

⁵⁶ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 130.

⁵⁷ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 132. (Énfasis del autor).

dinamismo, de manera de incluir en su objetivo y metodología los elementos necesarios para llegar a la formación de un creyente maduro⁵⁸. Por este motivo, Alberich da un nuevo paso y presenta los rasgos característicos de la madurez de la fe teniendo siempre presente el concepto de actitud.

La madurez de la fe debe ser una cualidad central en la personalidad y debe estar integrada en todas las esferas de la vida, la cual se desarrolla en las tres dimensiones de la actitud. La primera dimensión es la *cognoscitiva*, la cual desarrolla una fe informada, profunda, que es capaz de discernimiento y que es capaz de autocrítica. La segunda dimensión es la *afectiva*, es decir, la madurez la fe se muestra creativa, constante, contagiosa, dialogante y goza de una autonomía motivacional. Finalmente, en la dimensión *operativa* la fe madura es dinámica y activa, estimulada a la acción y consecuente en su vertiente operativa, es decir, se vive una coherencia entre lo que se profesa y lo que se vive⁵⁹.

B3. Tareas de la fe

La dinámica de la fe, como hemos anunciado más arriba, influye en la concepción de catequesis. Los componentes esenciales de la actitud – cognoscitivo, afectivo y comportamental– se reflejan en aplicaciones concretas en la identidad de la catequesis y Alberich las plasma en cuatro tareas concretas para la catequesis en cuanto educadora. La primera de ella es *suscitar y favorecer la conversión*. Para llevar a cabo esta tarea hay que considerar que dentro del proceso de catequesis debe integrarse la tarea de suscitar la fe, pues no necesariamente las personas que comienzan la catequesis han hecho una opción de fe consciente. Asimismo, dentro del plan de catequesis se deben propiciar diversas instancias de *conversión*, pues durante la vida, ya sea por acontecimientos especiales o por períodos de transición, las personas pasan por diversos momentos de conversión.

La segunda tarea de la catequesis es *suscitar y robustecer las actitudes de fe* que releando la tradición bíblica, Alberich las identifica en la fe, la esperanza y la caridad. Son ellas que deben ser educadas y estimuladas por la catequesis. De esta manera, educar la fe significa poner toda la confianza y la vida en las manos de Dios, teniendo una actitud de abandono; educar la esperanza es vivir con la confianza de sentirse hijos de Dios y asimismo, la catequesis debe inculcar la fe informada por la caridad. La perfección del amor que se verifica en el amor a los

⁵⁸ Cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 286; cf. E. Alberich, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, pág. 91.

⁵⁹ Cf. E. Alberich, *L'opzione educativa per la maturità religiosa*, pág. 481-482.

hombres, en la libertad de compartir viviendo solidariamente con los más pobres⁶⁰.

La tercera tarea de la catequesis en su labor educativa es *proporcionar un conocimiento adecuado del mensaje cristiano*. El componente cognoscitivo debe formar parte de la función educativa de la catequesis. Para Alberich el conocimiento de la fe «debe asegurar un conjunto de representaciones y motivaciones que sostengan y den sentido al proyecto cristiano de vida⁶¹». Dos problemas son advertidos por nuestro autor en la catequesis tradicional y que se deben superar para llevar a cabo esta tarea. El primero de ellos es el problema de la integridad del contenido ya que el conocimiento de la fe no agota la función de la catequesis sino que ella debe ser conducente a la educación de las actitudes de la fe. Se debe tener conciencia además, del público al cual se está dirigiendo, teniendo en cuenta el criterio de la integridad intensiva. Un segundo problema es la memorización, el cual se soluciona al «*integrar el ejercicio de la memoria en el proceso educativo de la maduración de la fe. Sólo dentro de este proceso y en función del mismo tiene sentido y valor educativo el uso de la memoria*⁶²».

Una cuarta y última tarea de la catequesis es *educar el comportamiento cristiano*. La forma de vida que un cristiano adquiere refleja la integración de las actitudes en la vida cotidiana. Para nuestro autor, la catequesis debe educar a la luz de las cuatro funciones o mediaciones eclesiales vista anteriormente. De tal manera la educación del signo de la diaconía se refleja en la caridad y el compromiso; el signo de la koinonía, en la educación para la comunión y vida en comunidad; la martyría, se aprecia en la catequesis como escucha y anuncio de la palabra y finalmente, la catequesis debe educar e iniciar al misterio de la celebración cristiana como signo de la liturgia.

C. La catequesis, la acción eclesial y experiencia de Iglesia

Hemos visto cómo la identidad de la catequesis se descubre en su relación con la Palabra y en su relación con la dinámica de la fe. Alberich expone un nuevo y último polo desde donde se forma la identidad de la catequesis, este es la Iglesia.

La catequesis y la Iglesia tienen una necesidad mutua y una relación dinámica. Podemos decir que la Iglesia hace la catequesis y que, a la vez, la catequesis hace la Iglesia. Para nuestro autor, esta interdependencia

⁶⁰ Cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 142. cf. E. Alberich, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, pág. 91.

⁶¹ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 143.

⁶² E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 145. (Énfasis del autor).

tiene tanto sus lados positivos como otros más oscuros, por ejemplo, la crisis de credibilidad que vive la iglesia repercute en la credibilidad de la catequesis.

Es necesario, entonces, establecer la dimensión eclesial de la catequesis para lo cual Alberich reflexiona en torno a la interrelación existente entre Iglesia y Palabra de Dios, la cual tiene un papel activo en los diversos momentos del dinamismo eclesial. La palabra da origen a la Iglesia, la edifica y la hace crecer purificándola constantemente, sin embargo, la Iglesia no debe sentirse dueña de la palabra, sino al contrario, ella siempre debe tener en vista su tarea evangelizadora. Para nuestro autor, toda la Iglesia es palabra en cuanto sacramento universal de salvación⁶³.

De esta manera la catequesis, en cuanto servicio de la palabra para la educación de la fe, «queda necesariamente marcada por el carácter de *eclesialidad* de la palabra y de la fe [...] toda concepción eclesiológica tiene sus consecuencias catequéticas, y toda la catequesis repercute en la realidad eclesial»⁶⁴. En esta dinámica la catequesis está orientada, dentro de su rostro renovado, en dos dimensiones, a saber, la *koinonía* y la *diaconía*.

La Iglesia comprendida como *koinonía* se basa en la reflexión conciliar que afirma que todos los miembros de la Iglesia son considerados sustancialmente iguales. De aquí que la participación de todo el pueblo de Dios es acentuada, al igual que la importancia en el reconocimiento de los diferentes ministerios y carismas que el Espíritu va suscitando. Asimismo el anhelo ecuménico forma parte de una Iglesia comprendida como *koinonía*, como comunión y es dentro de esta perspectiva, se inserta la revalorización de las iglesias particulares no como una «porción» de la Iglesia sino como la Iglesia toda encarnada en un lugar determinado⁶⁵.

La dimensión diaconal se orienta al Reino de Dios, responsabilizándose del mundo, siendo y sintiéndose parte del mundo. El servicio es parte identitaria de la misión de la Iglesia y permite la superación de una Iglesia que sólo se mira a sí misma a una Iglesia-servicio. Alberich valora este modelo, el cual se va desarrollando cada

⁶³ Cf. E. ALBERICH, *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, págs. 93-94.

⁶⁴ E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, pág. 160. (Énfasis del autor).

⁶⁵ Cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy*, pág. 57; cf. E. ALBERICH, *Catequesis evangelizadora*, págs. 166-167; cf. L. MOYA, *La catequesis desafiada por la realidad. Entrevista a Emilio Alberich*, pág. 21.

vez más, centrándose en el trabajo con los más pobres y a favor de la promoción humana⁶⁶.

Una catequesis que integre esta nueva perspectiva eclesiológica se ve también transformada:

En un contexto eclesiológico renovado –eclesiología de comunión y de servicio– la catequesis debe ser comprendida antes que todo como un servicio articulado de la Palabra de Dios para el crecimiento de la fe, asumida de manera corresponsable por toda la comunidad eclesial y diferenciada según la diversidad de ministerios y de carismas⁶⁷.

La catequesis, entonces, tiene la tarea de construir Iglesia, no de conservarla. De superar todo el clericalismo, la burocracia, la falta de diálogo. Asimismo, todos sus esfuerzos deben estar puestos en construir una verdadera fraternidad de personas iguales en dignidad, donde la preocupación por la superación de los marginados –pobres, mujeres y laicos– sea una prioridad de su reflexión y su acción.

La concepción de un nuevo tipo de Iglesia, repercute en la manera de comprender la acción catequética. Así, una Iglesia que está al servicio de los seres humanos y del mundo; que es entendida como comunión y que es capaz de celebrar su fe, repercute en la concepción de la tarea catequética, la cual debe esforzarse en el desarrollo integral del creyente, creando espacios comunitarios y animando a la construcción social y eclesial.

Un último paso en la presentación de la teología catequética según Emilio Alberich será detenernos en las características centrales de su propuesta de catequesis con adultos pues en ella podemos ver cómo la identidad de la catequesis que acabamos de presentar toma forma y especificidad. La reflexión del autor se sostiene dentro del llamado de los obispos por tomar como la forma de excelencia de la catequesis la realizada con los adultos. Este nuevo paso será de gran importancia para nuestra investigación sobre el lenguaje religioso.

⁶⁶ Cf. E. ALBERICH, *La educación religiosa hoy*, pág. 58; cf. E. ALBERICH, *Regard sur la catéchèse européenne*, pág. 171; cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 29.

⁶⁷ E. ALBERICH, *Catéchèse ouverte ou exigeante ? La catéchèse doit-elle être disponible pour tous ou doit-elle se montrer exigeante et réservée aux « vrais » chrétiens*, pág. 276. « Dans un contexte ecclésiologique renouvelé –ecclésiologie de communion et de service– la catéchèse doit être comprise avant tout comme un service articulé de la Parole de Dieu pour la croissance de la foi, assumé de manière coresponsable par toute la communauté ecclésiale, et différencié selon la diversité des ministères et des charismes ». (Énfasis personal).

2.3. Catequesis con adultos

El autor desarrolla una reflexión sobre la catequesis con adultos dentro de su visión de Iglesia y de pastoral que acabamos de presentar, es decir, con una eclesiología de comunión y diaconal y una pastoral que permite superar todo eclesiocentrismo. Esta opción de reflexionar sobre la catequesis con adultos como un lugar por excelencia donde poder llevar a cabo una catequesis renovada se inspira en la opción preferencia por la catequesis de adultos que el Directorio General para la catequesis (1997) que la presente como la forma principal de catequesis.

De esta manera Emilio Alberich dedica tiempo e investigación a pensar sus características y las implicancias que tienen para la vida de la Iglesia y de los cristianos tomar en serio este lugar catequético. Vale la pena destacar que el autor presenta una catequesis *con* adultos y no *de* adultos, distinción que permite adelantarnos a la manera cómo entiende el rol de los participantes de la catequesis. Los adultos no son sujetos pasivos en su formación sino que son los destinatarios y actores de la catequesis⁶⁸.

Para llevar a cabo nuestra presentación nos enfocaremos en tres secciones que concretizan la presentación de la identidad de la catequesis que acabamos de presentar y que nos servirá en el momento de reflexionar sobre el lugar del lenguaje en su visión de catequesis. Las secciones serán: un nuevo modelo de creyente adulto, comunidades adultas en la fe y un proyecto renovado de Iglesia, las cuales presentamos a continuación.

A. Un nuevo modelo de adulto creyente

Tradicionalmente, el modelo ideal de creyente era aquel de *buen cristiano* o *fiel practicante* sin embargo, esta manera de concebir al creyente está en crisis y es necesario buscar una nueva identidad que goce de credibilidad⁶⁹.

Para crear esta nueva identidad, nuestro autor presenta ciertos rasgos que representan el nuevo modelo de creyente que se quiere hoy. Una catequesis con adultos propicia que cada hombre y mujer realicen una *opción personal y libre* de ser cristiano, para lo cual es importante

⁶⁸ Cf. E. ALBERICH, *Adult Catechesis and Permanent Catechesis in GDC*, pág. 35 Cf. E. ALBERICH y A. BINZ, *Catequesis de adultos*, pág. 16 (La primera edición de este libro es Italiana: E. ALBERICH y A. BINZ, *Adulti e catechesi. Elementi di metodologia catechetica dell'età adulta*, Elle Di Ci, Torino, 1993. Nosotros utilizaremos la versión del 2005 en su versión española la cual es una edición revisada y actualizada).

⁶⁹ Cf. E. ALBERICH, *¿Tiene futuro la catequesis?* pág. 79; cf. E. ALBERICH, *La catequesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 284.

generar espacios de conversión y una progresiva interiorización de las actitudes de fe que permitan avanzar hacia la madurez⁷⁰. De esta manera, un creyente con fe adulta debe tener una verdadera *relación con la cultura* siendo capaz de integrar la fe y la cultura en su propia vida.

Asimismo, es se debe suscitar una *pertenencia eclesial adulta y activa*, de manera que el creyente se sienta parte de la Iglesia, y por lo tanto, responsable y con una adhesión autónoma. El *talante comunitario* es también fundamental al momento de pensar un nuevo creyente. La experiencia de vivir la fe con otros, de ser solidario, en un ambiente de participación y de compartir, hacen surgir un modelo de creyente que supera el estilo de creyente individualista.

Otro rasgo es la apertura de los adultos al *diálogo inter-generacional* pues esencial que las generaciones adultas aprendan a dialogar con los jóvenes; un diálogo abierto que en el cual ambos dan y ambos reciben. De la misma manera, se debe motivar a la apertura al *pluralismo cultural y religioso* que se vive en nuestra época. Un nuevo creyente capaz de dialogar y de aceptar a otro diferente robustece la propia identidad religiosa. Finalmente, el nuevo creyente debe ser *encarnado y comprometido en y con el mundo*. Sobresale en este modelo de creyente el compromiso social, una sensibilidad ética, una opción por los pobres y marginados, entre otros⁷¹.

B. Comunidades adultas en la fe

Los objetivos generados en esta área nacen de la certitud de que la catequesis con adultos «presupone una comunidad, constituye una experiencia de comunidad y construye comunidad⁷²», se desea así superar la idea de una catequesis individual valorando el papel de la comunidad en el camino del crecimiento de la fe.

De esta manera la comunidad se vuelve en un lugar fundamental para una fe adulta y está desafiada a trabajar para que sea «un espacio de fraternidad vivida y de palabra liberada, a medida humana, capaz de relaciones humanas verdaderas⁷³». Alberich plantea cuatro tareas de la

⁷⁰ Cf. E. ALBERICH, *Adult Catechesis and Permanent Catechesis in GDC*, pág. 35.

⁷¹ Cf. E. ALBERICH y A. BINZ, *Catechesis de adultos*, págs. 114-118; cf. E. ALBERICH, *La catechesi degli adulti*, pág. 290; cf. E. ALBERICH, *La formazione dei responsabili e degli agenti della catechesi*, pág. 1339.

⁷² E. ALBERICH y A. BINZ, *Catechesis de adultos*, pág. 120; cf. E. ALBERICH, *La catechesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 284.

⁷³ E. ALBERICH, *La catechesi alla fine di secolo*, pág. 1103: «spazio di fraternità vissuta e di parola liberatam a misura umana, capace di rapporti umani veri». Cf. E. ALBERICH, *La catechesis en el contexto del Concilio Vaticano II*, pág. 287.

catequesis con adultos en relación a la construcción de comunidades adultas.

La primera tarea es *fomentar la comunicación*, de manera de superar la burocracia y las organizaciones sectoriales. La idea es formar comunidades de talla humana con un tinte más relacional que funcional, donde la comunicación entre comunidades sea más fluida.

La segunda tarea de la catequesis de adulto debe *promover comunidades abiertas*, siendo ella misma una oferta para todos. Las comunidades muchas veces se vuelven sectas pues se cierran a aquellos que no comparten las mismas características que los integrantes de la comunidad, lo que genera una deformación de lo que debería ser la dinámica comunitaria, es decir un espacio abierto que acoge sin reservas y animando la vida de fe con otros. Y así como las comunidades deben ser abiertas, se debe defender *el pluralismo comunitario*, poniendo énfasis en la apertura a la aceptación de las diferencias y de los carismas que cada comunidad puede ir suscitando – nuestra tercera tarea– con vista a la formación de comunidades adultas en la fe. Finalmente, la catequesis debe fomentar la *pluralidad de los ministerios* en el seno de la comunidad, a la cual invita la renovación eclesiológica, de comunión y servicio⁷⁴.

C. Un proyecto renovado de Iglesia

Cuando nos referíamos a la identidad de la catequesis, veíamos que para Alberich ésta tenía una relación estrecha con la Iglesia y por lo tanto por medio de una catequesis adulta, el autor ve la posibilidad de generar una renovación eclesial.

Varios son los retos a los que la catequesis se ve enfrentada para superar formas y estructuras que dificultan el desarrollo de una Iglesia incluyente. Dentro de la tarea de la catequesis con adultos de *crear Iglesia*, generando espacios siempre nuevos de experiencia cristiana y poniendo atención a los requerimientos de los adultos. Pero su labor no termina solo en suscitar estos espacios sino también debe permitir que hombres y mujeres tengan una experiencia de Iglesia que les permite crear un sentido de pertenencia. Para llevar a cabo esta tarea, Alberich plantea la necesidad de superar la visión preconiliar que aún está presente en muchas Iglesias y que se caracteriza por acentuar las diferencias entre pastores y fieles impidiendo la promoción de una

⁷⁴ Cf. E. ALBERICH y A. BINZ, *Catequesis de adultos*, págs. 121-122; cf. E. ALBERICH, *Formare alla pluralità di ministeri*, pág. 37; cf. E. ALBERICH, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, pág. 132; cf. E. ALBERICH, *Catéchèse ouverte ou exigeante ?* pág. 277.

auténtica fraternidad relegando al pueblo cristiano a un rango de dependencia y sumisión⁷⁵.

En esta misma línea, la catequesis con adultos tiene la tarea de profundizar en una eclesiología de comunión y de servicio, alejándose de todo clericalismo y sectarismo, trabajando por una Iglesia «*en actitud de servicio*, toda ella proyectada hacia la causa del Reino, menos replegada sobre sí misma y más apasionada por la suerte de la humanidad⁷⁶».

Para lograr construir una Iglesia que tenga estos rasgos, la catequesis con adultos es un lugar privilegiado de acción, por lo que Alberich plantea objetivos y tareas más concretas que desafían el quehacer catequético.

La catequesis con adultos debe ser un lugar donde se *libere la palabra* en la Iglesia, es decir, donde los creyentes sean verdaderos sujetos de la palabra, reactivando el *sensus fidei* y la función profética de todo bautizado. Así, la catequesis se transforma en «lugar de elaboración activa de la misma tradición⁷⁷», y se quita la concepción pedagógica de *asimilación* dando lugar a la pedagogía de la creatividad. Alberich apuesta también por la creación de un discurso teológico que nazca desde la base eclesial y que permita la superación del monopolio de los teólogos profesionales. La catequesis con adultos, así entendida, podría ser capaz de generar una nueva teología, una teología popular, «es decir, de una teología de la comunidad cristiana capaz de entrar en un diálogo enriquecedor con la teología científica, con las ciencias humanas y con los problemas existenciales de nuestra época⁷⁸».

La *reactivación del diálogo entre Iglesia-mundo y fe-cultura* también debe ser considerada como tarea de la catequesis con adultos. Nuestro autor insiste en la necesidad de superar «el drama de nuestro tiempo» como lo anuncia *Evangelii Nuntiandi* 20. Hay muchos lugares donde la Iglesia está ausente, como el mundo obrero, el mundo juvenil, la política, la cultura de la marginación, etc. La catequesis con adultos puede, en este contexto, crear nuevos espacios de presencia y un lenguaje significativo para los hombres y las mujeres de hoy, evitando un mayor abismo entre la fe y el mundo.

Finalmente, la catequesis tiene como tarea el *fomentar en la Iglesia la corresponsabilidad y superar la discriminación*. El paso de la

⁷⁵ Cf. E. ALBERICH, *La catechesi degli adulti*, pág. 291.

⁷⁶ E. ALBERICH y A. BINZ, *Catequesis de adultos*, págs. 123-124. (Énfasis del autor). Cf. E. ALBERICH, *El nuevo paradigma de la catequesis*, pág. 31; cf. E. ALBERICH, H. DERROITTE y J. VALLABARAJ, *Les fondamentaux de la catéchèse*, pág. 211.

⁷⁷ E. ALBERICH y A. BINZ, *Catequesis de adultos*, pág. 125.

⁷⁸ E. ALBERICH y A. BINZ, *Catequesis de adultos*, pág. 125.

«colaboración» a la «corresponsabilidad» es vital para la construcción de una nueva Iglesia y de un nuevo creyente. Se debe poner atención a los carismas que van naciendo en las comunidades. Asimismo, los conceptos de corresponsabilidad y participación gozan de gran valor en la sociedad actual, por lo tanto, vivirlos permitirá un acercamiento a los anhelos a los hombres y mujeres de hoy. Finalmente la superación de la discriminación y en especial la discriminación de las mujeres es aún una tarea pendiente dentro de la Iglesia.

Al finalizar esta segunda parte del capítulo, tenemos ya conocimiento de la propuesta de catequesis con adultos de Emilio Alberich. Vemos que la edad adulta presenta muchos desafíos y retos a la acción catequética y, a la vez, descubrimos cómo un trabajo catequético que considere con seriedad las características y motivaciones de los adultos, puede ser una gran oportunidad de evangelización que permita la formación de un creyente adulto, que construya comunidades adultas y, desde las bases, poder construir una Iglesia adulta al servicio del Reino.

3. Lenguaje religioso en la teología catequética según Emilio Alberich

Luego de haber revisado la propuesta de la teología catequética en Emilio Alberich, nos detendremos ahora en el lenguaje religioso, a realizar una relectura que nos permita descubrir el lugar que el lenguaje tiene en la propuesta de Alberich de crear una catequesis evangelizadora que permita formar creyentes con una fe adulta, en comunidades de talla humana y una Iglesia renovada.

Para realizar esta tarea, hemos tomado las mismas dimensiones con las cuales hemos presentado el lenguaje religioso en Michel de Certeau, a saber, una visión de la alteridad, la dimensión personal, cultural y comunitaria. De esta manera, esperamos adentrarnos en qué rol juega el lenguaje en la comunicación de la fe en la catequesis.

3.1. Diagnóstico

En la presentación tanto del contexto social como religioso hemos visto que Alberich plantea que los cambios culturales que se han vivido en los últimos decenios influyen de manera concreta en la manera como los hombres y mujeres se relacionan con la religión. Así, la crisis de credibilidad, la provisionalidad e insignificancia de la religión por la ruptura que experimentan los cristianos entre sus vidas y la fe son algunas de las consecuencias que tiene el no saber o no desear tomar en serio la cultura, sus cambios y sus desafíos.

Capítulo 2

La teología catequética de André Fossion

Nuestro segundo capítulo está dedicado al teólogo belga André Fossion, jesuita, quien ha dedicado su trabajo a la reflexión y enseñanza de la teología catequética.

El objetivo de este capítulo es descubrir en la reflexión teológica del autor qué rol tiene el lenguaje religioso y cómo es comprendido. Para realizar esta empresa, expondremos en una primera sección el contexto tanto social como religioso que Fossion presenta, pues creemos que es importante saber cuáles son las características que nuestra sociedad presenta, pues es desde allí que la catequesis debe pensar la transmisión de la fe.

En una segunda sección, expondremos los principales ejes del pensamiento del autor. Comenzaremos con su visión general del *concepto de catequesis* en la cual pondremos atención al lugar que se le da a la experiencia humana y a la función doctrinal. Luego presentaremos su propuesta de la *catequesis como acto de la comunicación*, la cual es una perspectiva constitutiva de la catequesis que se base en la comunicación de Dios a los hombres y mujeres de toda época. Finalmente, será el momento para *la catequesis inculturada* donde presentaremos su reflexión y definición de cultura y además veremos las implicancias que tiene la inculturación de los lugares, del contenido y de la pedagogía de la catequesis.

Finalmente, en una tercera sección, será el espacio para descubrir la reflexión sobre el lenguaje religioso que se puede desprender de la teología de Fossion. Para ello, en primer lugar expondremos el diagnóstico que el autor realiza en torno al lenguaje religioso actual. En segundo lugar presentaremos la visión de la alteridad que se desprende de propuesta catequética; en tercer lugar, la dimensión personal, en la

cual veremos cómo la catequesis tiene un lugar centrar para crear espacios que permitan que todo hombre y mujer tengan un encuentro personal con Cristo. En cuarto lugar será la dimensión cultural que desarrollaremos desde la propuesta de una catequesis pública y desde la escuela como lugares para tener un contacto con la realidad y desde allí poder crear cultura y lenguaje. En quinto y último lugar, la dimensión comunitaria, donde descubriremos que la catequesis es concebida por Fossion en, por y para la comunidad, sin dejar nunca la preocupación por el mundo y la solidaridad con los dolores y esperanzas de todos los seres humanos, más allá de las fronteras religiosas.

1. El contexto actual

Como hemos afirmado en el capítulo anterior, para la reflexión catequética es fundamental conocer las características y problemáticas a las cuales se ve enfrentada la sociedad, pues son finalmente, el contexto en el que viven los hombres y mujeres a los cuales se quiere comunicar la Buena Noticia.

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, los cambios sociales afectan, queramos o no, la manera de comprender la religión y la manera en que la religión se comprende y se presenta a sí misma. Por esta razón, además de presentar el contexto social actual, presentaremos las consecuencias que tiene para la concepción de religión y en la manera de crear este nuevo contexto cultural. De la misma manera, esta presentación nos ayudará a comprender los desafíos a los que se ve enfrentada la catequesis y así, las propuestas de Fossion que iremos presentando en el presente capítulo.

1.1. El Contexto social

Cuando André Fossion presenta el contexto social que caracteriza su realidad, la secularización es uno de los grandes fenómenos que ha transformado el contexto sociocultural¹. La secularización ha permitido avanzar de forma notable sobre los derechos humanos y las libertades individuales. La sociedad actual no está basada en lo religioso y ha ganado importantes espacios de autonomía tanto en el poder civil como en el cultural. Para el autor, la secularización no es en sí antirreligiosa sino que ha provocado una liberación de «la sociedad y las consciencias de la influencia inmediata de las referencias y poderes religiosos²» de

¹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 327.

² A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 13 : « la société et les consciences d'une emprise immédiate des références et pouvoirs religieux ».

manera que abre al hombre a un nuevo espacio de libertades y de autonomía.

Al momento de describir la cultura actual, Fossion presenta cuatro aspectos que distinguen la sociedad y que influyen en el lugar que la religión adquiere.

El primer aspecto es la *cultura del sujeto*, en la cual se «valoriza la autonomía de la persona, su diferencia, su singularidad propia³». De esta manera, el ser humano tiene la consciencia de que es capaz de crear su propio camino de vida, buscando y formando su propia identidad. Si bien esta visión no hace prescindir de la pertenencia a un grupo o a una tradición crea, sin embargo, la consciencia de poder criticar, de filtrar lo recibido para adherir a ella de manera creativa y libre⁴.

El segundo aspecto que caracteriza la sociedad es la *cultura democrática*, la cual está profundamente unida al aspecto anterior. Fossion presenta tres niveles de la democracia. El primer nivel hace referencia al sistema político que tiene por objetivo buscar el bien común de los ciudadanos por medio de leyes que permiten distinguir y delimitar los poderes políticos. El segundo nivel es comprender la democracia como «un modo de funcionamiento que toca todo el tisú social⁵». Así por ejemplo, el domino familiar, educativo, asociativo, cultural, económico son vividos con un *espíritu* democrático. El tercer nivel percibe la democracia como una *cultura viviente*, como un *ethos* democrático pues ella «está hecha de opiniones, de actitudes, de valores al interior de sujetos que los disponen a la libertad de expresión y tanto a tomar la iniciativa como al diálogo y al reconocimiento del otro⁶».

El tercer aspecto que distingue la sociedad actual es que es una *cultura crítica, científica y técnica*. Así, hoy desde la niñez se vive una formación pensada y basada en métodos de investigación y de trabajo científico. Para Fossion «los conocimientos científicos, el dominio de las técnicas, la facultad de analizar, de razonar y de argumentar son (...) factores que favorecen la integración social de los sujetos y de

³ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 25 : « valorise l'autonomie de la personne, sa différence, sa singularité propre ».

⁴ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 26; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 168.

⁵ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 29 : « mode de fonctionnement qui touche l'ensemble du tissu social ».

⁶ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 30 : « elle est faite d'opinions, d'attitudes, de valeurs, à l'intérieur des sujets qui les disposent à la liberté d'expression et à la prise d'initiative aussi bien qu'au dialogue et à la reconnaissance d'autrui ». Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 190.

participación a la vida social⁷». El cuarto y último aspecto es una *cultura de la comunicación*. Así en la cultura actual el lugar de la comunicación es central pues se está constantemente asistiendo a una dinámica del debate, de la información y de la comunicación en general. Este mismo hecho hace que hoy se pueda acceder a una sobreabundancia de información lo que complejiza la comunicación. De esta manera, en una sociedad de la comunicación se desvanecen las certezas y cambia la relación con la verdad. Dentro de esta realidad el término *dogma* queda obsoleto pues se entiende como contrario al diálogo y al cambio⁸.

1.2. El Contexto religioso

La visión de Fossion que acabamos de presentar sobre la cultura actual desafía profundamente a la religión en su manera de superar la ruptura que Pablo VI habla entre fe y cultura, las cuales son analizadas por diversos autores durante los últimos decenios⁹.

La secularización cambia el tejido social el cual deja de ser cristiano. Muchas veces se ha intentado mostrar la secularización como un mal que llegó al mundo y que se debe por lo tanto, combatirlo. Sin embargo, André Fossion no concuerda con esta visión negativa de la secularización y dice que en este nuevo contexto la pregunta de Dios no desaparece sino que «el campo en el cual continúa la pregunta a hacerse se encuentra, en realidad, culturalmente reorganizada¹⁰», es decir, se modifica la relación que existía entre lo cultural y lo religioso. Así, afirma que el malestar que muchos creyentes experimentan no hace relación con Dios sino más bien con la institución, es decir, el discurso eclesial no hace sentido a los cristianos pues no toca sus vidas¹¹.

⁷ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 30 : « les connaissances scientifiques, la maîtrise des techniques, la faculté d'analyser, de raisonner et d'argumenter sont (...) des facteurs qui favorisent l'intégration sociale des sujets et leur participation à la vie de la cité ».

⁸ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 37-38; cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 488.

⁹ Dentro de las fuentes que André Fossion utiliza para su diagnóstico destacamos: M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même* (Tel), Paris, Gallimard, 2002 ; M. GAUCHET, *Un monde désenchanté ?*, Paris, L'Atelier, 2004 ; G. LESCANNE, *20-30 ans. De jeunes adultes à découvert*, Paris, Desclée de Brouwer-Panorama, 1994 ; G. DELTEIL y P. KELLER, *L'Église disséminée. Itinérance et enracinement* (Théologies pratiques), Cerf-Labor et Fides, Lumen Vitae-Novalis, 1995.

¹⁰ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 321 : « le champ où la question continue à se poser se trouve, en réalité, culturellement réorganisé ».

¹¹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 322; cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 13-14.

Dentro de las modificaciones que el secularismo trajo a la religión Fossion destaca 7 características que revisaremos a continuación. La primera es comprender la *religión como un espacio de libertad por excelencia*, es decir, la cultura transmite la libertad religiosa y no la fe. Al no vivir en una sociedad cristiana, la fe ya no se transmite de manera automática por lo tanto, la adhesión a la fe religiosa debe ir con una elección libre por parte del ser humano. De esta manera, es gracias a la secularización que la libertad comienza a aparecer en el espacio de la libertad¹². Una segunda característica es *el fenómeno de indecisión y de espera*, que se refiere al hecho que, frente a una sociedad tan plural y con tantas opciones religiosas, la elección por una de ellas se hace cada vez más difícil de realizar. Esto significa que hoy, «en materia religiosa, [muchas personas] están en una suerte de *no man's land*, en la confusión, ente “el todo y la nada”, lejos de adhesiones cerradas y compromisos zanjados¹³».

Una tercera característica es la *incertidumbre de Dios, su no-necesidad para vivir*. En un mundo secular, cada hombre busca su manera de vivir, su plan de vida sin necesidad de tener una opción religiosa. Se experimenta, entonces, un movimiento en la cuestión de Dios pues esta se centra en la búsqueda de una vida mejor o de la gratuidad¹⁴. La sociedad presenta *una autonomización y una individualización del campo religioso en relación a las regulaciones eclesiales*. Esta cuarta característica se refiere a que frente a este nuevo contexto cultural, hoy se vive una autonomía para hacer el propio camino. Así, Fossion postula que hoy no se vive «la desaparición de las creencias sino más bien su movilidad y su diversificación¹⁵» lo que lleva a que la Iglesia en cuanto institución no es necesaria para vivir la experiencia religiosa.

Lo anterior lleva a la quinta característica que es la aparición de *una distancia crítica en relación a la Iglesia*. La búsqueda religiosa, como hemos visto no ha desaparecido con el fenómeno de la secularización, ella se mantiene, sin embargo, la institución no tiene un gran aprecio dentro de los hombres y mujeres en la sociedad actual. Se le critica «su envejecimiento, su pesadez, su inadaptación, su autoritarismo, su falta de espíritu democrático, sus posiciones intransigentes en materias de

¹² Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 187.

¹³ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 17 : « en matière religieuse, sont dans une sorte de *no man's*, dans le flou, entre "le tout ou rien", a distance des adhésions fermes et des engagements tranchés ». Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 168.

¹⁴ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 18.

¹⁵ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 18 : « la disparition des croyances, mais plutôt à leur mobilité et à leur diversification ».

moral sexual y familiar¹⁶». En la obra del autor del año 2010 *Dieu désirable*, notamos que la distancia en relación a la Iglesia es explicada no necesariamente de la falta de aprecio por la institución, sino más bien por la falta de un discurso inteligible de la fe que convenza a los hombres y mujeres que viven en esta sociedad moderna. Así, dentro del cristianismo se pueden encontrar muchas imágenes de Dios y doctrinas que no son fáciles de conciliar con la consciencia de los hombres modernos, que hace afirmar al autor que para muchos Dios se ha transformado en *incroyable* –pues la encarnación y la resurrección de Jesús no es fácil de aceptar para la mentalidad moderna– y es *indéchiffrable* –pues el mensaje se expresa con un lenguaje extraño y muchas veces es contradictorio con las actitudes de la Iglesia¹⁷.

Una sexta característica es *un attractivo persistente por les grandes gestes symboliques chrétiens*. Fossion ejemplifica este hecho al mostrar que sólo el 33% de jóvenes se declara creyente, sin embargo, dentro de esta misma muestra, el 77% desea celebrar un matrimonio religioso¹⁸. De esta manera, la Iglesia logra mantener en el imaginario de la sociedad «un polo de estabilidad, de continuidad, un arraigo simbólico¹⁹», pero esto no significa para el autor que haya una práctica religiosa aún cuando aún exista un lazo con las tradiciones religiosas.

Finalmente *una reinterrogación en liberté du patrimoine chrétien* es la séptima característica que el teólogo belga presenta. Dos ejes engloban esta realidad. El primero es la valoración que se da, por ejemplo, al sentido que presenta la tradición cristiana sobre algunos temas como por ejemplo, las preguntas éticas. Esta valoración se hace dentro de un espíritu crítico y autónomo en el camino de muchos de buscar una vida plena. El segundo eje de esta característica es el gran número de investigaciones en diversas áreas, como la sociología, psicología, etc. sobre el patrimonio religioso. Como resultado se tiene una reapropiación pública de la pregunta sobre Dios, en palabras de Fossion, «una democratización de la reflexión teológica²⁰».

¹⁶ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 20 : « sa lourdeur, son inadaptation, son autoritarisme, son manque d'esprit démocratique, ses positions intransigeantes en matières de morale sexuelle et familiale ».

¹⁷ Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 56-58.

¹⁸ Datos tomados de D. RUQUOY, *Jeunes et religion... 1500 élèves répondent*, numéro spécial d'*Informations*, mai-juin 1986, en A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 21.

¹⁹ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 22 : « un pôle de stabilité, de continuité, un enracinement symbolique ».

²⁰ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 23 : « une démocratisation de la réflexion théologique ». Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 31.

Podemos apreciar, así, que el contexto en el que nos toca pensar y proponer la fe es muy complejo y que exige una nueva manera de entender la relación por ejemplo, del creyente con la institución religiosa o con la tradición. Con este diagnóstico nos adentramos al pensamiento teológico de Fossion con el cual desea responder a este desafío cultural el cual es a la vez complejo pero lleno de oportunidades.

2. Núcleos del pensamiento de André Fossion

La revelación de Dios siempre está acompañada de la palabra del hombre, la cual no escapa de la contingencia de la historia. «La palabra declarativa de Dios que se revela en la contingencia del hombre hasta el punto de hacerse carne, hace así del hombre un ser visitado, un interlocutor, un amigo, un comensal²¹».

La comunicación de esta manera se vuelve un eje central del pensamiento del autor. Es Dios que se comunica por pura gratuidad a los hombres y mujeres de cada época, y que espera además una respuesta por parte de estos. Es desde esta urgencia de la comunicación que la inculturación toma también un lugar central en la reflexión catequética de Fossion. Si el hombre y mujer de cada época están llamados a encontrarse con Dios, es necesario preocuparse en propiciar esta interacción. La catequesis es este lugar desde el cual los seres humanos pueden tener una experiencia de Dios en sus vidas y por eso la urgencia que Fossion da a la inculturación de los lugares, el contenido y de la pedagogía de la catequesis.

Comunicación e inculturación se vuelven entonces ejes centrales en la teología catequética de Fossion y desde su complejidad y diversidad lo desarrollaremos a continuación.

2.1. La catequesis

Al hacer un recorrido en los escritos del autor, vemos que en distintos momentos explica la función que tiene la catequesis en la vida de la Iglesia. Así y en sintonía con el contexto antes descrito, la catequesis debe tanto dejarse afectar como responder a los cambios que se van viviendo en la sociedad. De esta manera, frente a una cultura del sujeto, la catequesis debe ser un espacio que supera una fe de la sumisión, sino al contrario, debe «establecer todas las condiciones para que el sujeto pueda probar el carácter saludable de la vida cristiana

²¹ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 410 : « La parole déclarative de Dieu qui se révèle dans la contingence de l'homme jusqu'à y prendre chair, fait ainsi de l'homme un être visité, un interlocuteur, un ami, un convive ».

para su existencia personal²²». Siguiendo a Adler, nuestro autor se inserta en una catequesis *iniciática* que propicia el conocimiento personal que lleve a una madurez humana y creyente²³.

Una catequesis inserta en una cultura de la democracia, debe favorecer una experiencia y un espacio de libertad, que se ve reflejado en el diálogo, la participación y corresponsabilidad que los catequizados viven. Fundamental es también que la catequesis, frente a una sociedad crítica y científica, se presente «como coherente y racional frente al universo científico y técnico²⁴». Trabajar las condiciones para hacer la fe posible, comprensible y deseable es una gran preocupación para el autor quien propone realizar un esfuerzo por presentar una inteligencia orgánica de la fe, testimonios significativos y actividades interesantes que permitan presentar como algo deseable y alegre el anuncio de la Buena Noticia²⁵. La cultura de la comunicación también desafía la catequesis en la manera de cómo hablará de Dios. De esta manera la pregunta por las afirmaciones esenciales de la fe es importante de precisar y de presentar como posibilitadores de esta comunicación con Dios²⁶.

La catequesis para Fossion debe propiciar diversos aspectos de la vida del hombre y de la vida cristiana como las condiciones para tener una experiencia personal de salvación y humanización; la libertad en todos sus aspectos; la racionalidad de la fe y las maneras de hablar de Dios. Profundizando y sistematizando en esos ejes, el autor propone tres orientaciones fundamentales que permitirían un dispositivo catequético.

La primera orientación es en el campo público, promover el *ejercicio de la libertad religiosa*. La idea es superar los espacios eclesiales a los cuales la catequesis está tradicionalmente relacionada promoviendo salir al campo público y realizando allí la pregunta por Dios puesto que ésta tiene «un carácter social que comporta desafíos colectivos que [...] debe poder ser encontrada y rebatida sobre el terreno mismo de la vida pública²⁷». Como hemos visto, Fossion postula que la cultura actual no

²² A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 27 : « établir toutes les conditions pour que le sujet puisse éprouver le caractère salutaire de la vie chrétienne pour son existence personnelle ».

²³ Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 95.102.110.

²⁴ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 35 : « comme cohérent et rationnel au regard de l'univers scientifique et technique ».

²⁵ Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 180-183.

²⁶ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 35.38.

²⁷ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 364 : « un caractère social, qui comporte des enjeux collectifs et qui [...] doit pouvoir être rencontrée et débattue sur le terrain même de la vie publique ».

transmite la fe sino más bien la libertad. Dentro de esta lógica, la acción catequética de tipo pública «hace posible a todos los ciudadanos un mayor ejercicio de la libertad religiosa²⁸».

La catequesis pública no supone la fe, sino que tiene por objetivo que las interrogaciones religiosas se tomen el espacio público. Esto significa que no sigue la lógica de una catequesis iniciática pero ayuda en la cuestionar y reorientar las representaciones de antaño. Asimismo, los cristianos que participan en esta catequesis están llamados a desarrollar tanto «la capacidad como el gusto de tomar parte, en tanto que ciudadanos, de la vida cultural de la ciudad, en el respeto de las reglas democráticas y del bien común²⁹».

Esta catequesis tomará diferentes formas no tradicionales como las conferencias, los debates, los testimonios y los cursos de religión. Es decir, son lugares de la acción, de la vida misma o de reflexión que permiten penetrar poco a poco en el campo instituido de la comunidad³⁰.

Una segunda orientación es en el campo eclesial, *promover la catequesis de adultos y de comunidades*. Esta catequesis, al contrario de la pública, se inserta en la esfera eclesial y supone el apoyo de la comunidad en su tarea. Para nuestro autor, trabajar esta dimensión en la reconfiguración del dispositivo catequético se centra en abandonar deliberadamente la catequesis de niños y adolescentes poniendo la atención y el trabajo en la catequesis de adultos³¹. Si bien existen actualmente actividades en la lógica de la «post-catequesis», éstas no responden a las necesidades de los creyentes.

Esta apuesta por una catequesis de adultos se inserta en el llamado que en las últimas décadas se ha hecho por parte de las autoridades eclesiales. Así el *Directorio general de catequesis* (1997), presenta esta catequesis como la forma privilegiada; *Catechesis Tradendae* (1979) por su parte, hace hincapié en que la edad adulta es una edad compleja en la cual se tienen grandes responsabilidades y asimismo, es un momento donde el mensaje cristiano podría vivirse en plenitud.

Un gran desafío tiene entonces la catequesis de adultos, la cual debe reflexionar modelos hechos y pensados para adultos. Fossion nos

²⁸ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 42 : « rendre possible à l'ensemble des citoyens un meilleurs exercice de la liberté religieuse ». Sobre la libertad religiosa en la educación del ciudadano: cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 186.

²⁹ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 43 : « la capacité ainsi que le goût de prendre part, en tant que citoyens, à la vie culturelle de la cité, dans le respect des règles démocratiques et du bien commun ».

³⁰ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 351-352.

³¹ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 44-45.

presenta diversas formas de trabajar esta catequesis, entre las cuales destaca: catequesis matrimonial, de padres que preparan a sus hijos para el bautismo. Sin embargo, nuestro autor propone ir más lejos, por ejemplo, tomar actividades que ya se realizan en las comunidades e insertarlas en una dimensión catequética; catequesis para los coros partiendo desde las mismas canciones; tomar el contexto de la ciudad o pueblo y realizar una historia religiosa de la zona; catequizar por medio de obras de arte, de formación teológica e incluso a través la lectura de obras culturales a la luz del cristianismo, entre otras³².

Una tercera y última orientación es el promover el *catecumenado de adultos*. Para André Fossion «[e]l catecumenado, en efecto, sumerge sus raíces en el campo público e introduce la vida eclesial³³». Por esto es importante reinstaurar el catecumenado como lugar en el cual las comunidades pueden encontrar un modelo de formación que les permitan crear un lugar para todos.

La sociedad actual es móvil y diversa, necesaria es, entonces, una pastoral que tenga una diversidad de propuestas y caminos para quienes desean, por distintas y variadas razones, comenzar o recomenzar un camino de fe. El catecumenado se presenta como un espacio adaptable a la diversidad de caminos que se pueden suscitar en la maduración de la fe. Para nuestro autor, el catecumenado permite un ambiente propicio para todos, caracterizándose por ser un espacio con espíritu de diálogo y de intercambio. Asimismo, el camino del catecumenado permite a todos tener una experiencia personal que los hace crecer en autoestima y permite que cada participante avance a su ritmo propio³⁴.

Para lograr que el catecumenado adquiera la preponderancia que desea, Fossion presenta cuatro líneas de acción concretas. En primer lugar se debe dar a conocer públicamente el catecumenado pues hoy pareciera estar un poco al margen de la vida de la Iglesia. En segundo lugar, es importante «sensibilizar a los cristianos a su responsabilidad en la vitalidad del catecumenado³⁵», así quien comience el proceso tendrá conocimiento de lo que comenzará a vivir. En tercer lugar, en relación a las personas que se comprometen en el acompañamiento catecumenal, es necesario que pasen por una formación teórica y práctica que les permitan realizar su tarea de manera satisfactoria.

³² Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 46.

³³ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 47 : « [l]e catéchuménat, en effet, plonge ses racines dans le champ public et introduit à la vie ecclésiale ».

³⁴ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 48-49; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 91.

³⁵ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 49 : « sensibiliser les chrétiens à leur responsabilité dans la vitalité du catéchuménat ».

Finalmente, en cuarto lugar, se debe reconocer en la existencia del catecumenado, una gracia irremplazable y valorarlas como una gracia para toda la comunidad eclesial³⁶.

A. La experiencia humana

Hemos visto a lo largo de nuestra exposición una preocupación constante por parte de nuestro autor por pensar y repensar lugares en los cuales se pueda vivir una catequesis que toque la vida de los hombres superando los espacios que tradicionalmente se han relacionado con esta labor.

Al mirar detenidamente, podemos descubrir que un factor principal al cual la catequesis debe poner atención es la experiencia, es decir, se debe dar un espacio preponderante a las experiencias humanas de cada persona, por eso a continuación presentaremos el concepto de experiencia y su rol en la catequesis.

La noción de experiencia, según André Fossion, es «lo vivido en tanto que esto deja trazos durables sobre el plan afectivo y/o cognitivo³⁷». Asimismo la experiencia es siempre dicha en primera persona singular *yo* y por lo tanto es comunicable e incommunicable a la vez. La experiencia entonces se caracteriza porque se puede contar, por ser reveladora y dadora de sentido, por hacer autoridad, por ser fuente de sentido a venir y por tener una función que vuelve y cuestiona el equilibrio³⁸.

Dentro de las experiencias humanas el campo religioso es fuente de experiencias las cuales se pueden clasificar en diversas esferas. André Fossion distingue entre la *experiencia de la religión* pues al ser la religión un elemento de la cultura todas las personas tienen algún tipo de experiencia de ella, sea ésta positiva o negativa que hace que se tome posición frente a la religión. Asimismo está lo que el autor denomina la *experiencia religiosa*, que se refiere al reconocimiento de la existencia de una trascendencia, de una divinidad a la cual se le da un espacio en la manera de comprender la historia de la humanidad.

Dentro de las experiencias religiosas está también la *experiencia de la fe cristiana*, en la cual hay una opción por integrar la experiencia religiosa en la tradición cristiana, es decir, que el hombre interpreta sus experiencias desde su fe en Jesucristo y la participación en la

³⁶ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 50; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 102.109.

³⁷ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 80 : « le vécu en tant que celui-ci laisse des traces durables sur le plan affectif et/ou cognitifs ».

³⁸ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 80-82.

comunidad cristiana. Finalmente está la *experiencia de la catequesis*, es la experiencia humana que la misma catequesis da, lo que las personas viven en su proceso catequético, que puede ser tanto positivo como negativo a nivel de ambiente, relaciones, contenido, etc.³⁹

Cuando se vive un proceso catequético las personas llegan con todas estas experiencias en su cuerpo, por lo que es imprescindible considerarlas dentro del proceso. Lo que caracteriza a la catequesis es que ella es una experiencia relacional y que al mismo tiempo es una experiencia de estudio del mensaje cristiano por lo que dentro de sus tareas está el lograr un equilibrio entre las diversas experiencias humanas considerándolas como materia a trabajar.

Para Fossion el proceso catequético tiene como objetivo «procurar que esta experiencia de vida pueda ser libremente vivida e interpretada en la fe solidariamente con la comunidad cristiana⁴⁰». Es un círculo hermenéutico en el cual, por un lado, las realidades cotidianas pueden ser leídas desde la fe y por otro lado, las realidades de la fe pueden ser interpretadas por las realidades de la vida. Para llevar a cabo esta tarea es urgente que en los procesos catequéticos se pueda incluir una lectura creyente de la realidad para lo cual es necesario analizar los contextos humanos en los cuales se expresa la fe, tanto en el presente como en el pasado⁴¹.

B. La función doctrinal

Fossion entiende la función doctrinal como «la función que consiste en poner en relieve todas las verdades esenciales de la fe, tanto sus conexiones como sus incidencias en la vida cristiana⁴²». Para llevar a cabo esta tarea, tres son las exigencias que deben respetarse. La primera es la *integralidad* de los contenidos, que hace referencia al derecho del catequizado de conocer los enunciados de fe de manera completa.

La segunda exigencia es la *integridad* de los contenidos, es decir, transmitir el sentido auténtico del mensaje cristiano teniendo una preocupación especial de no alterarlos. Finalmente, la tercera exigencia es la *integración* de los contenidos. La catequesis está llamada, además

³⁹ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 82-83.

⁴⁰ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 85 : « de faire en sorte de cette expérience de vie puisse être librement vécue et interprétée dans la foi solidairement avec la communauté chrétienne ».

⁴¹ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 88-91.

⁴² A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 183 : « la fonction qui consiste à mettre en relief toutes les vérités essentielles de la foi, leurs connexions ainsi que leurs incidences dans la vie chrétienne ».

de dar a conocer los enunciados de fe de manera auténtica, a mostrar las conexiones, las articulaciones que hay entre estos de manera de entregar una visión coherente del mensaje cristiano⁴³.

Nuestro autor se pregunta por cuáles son estos contenidos esenciales de la fe e identifica seis estructuras de base que presentamos a continuación. En primer lugar está la *comunicación en Dios, la comunicación de Dios y la comunicación según Dios*. A partir del Credo, Fossion presenta a Dios en esta tríada de la comunicación, en otras palabras, Dios es comunicación, se comunica y nos hace parte de esta comunicación desde ahora⁴⁴. En segundo lugar, está la *revelación, la alianza y la Pascua*. Tres términos centrales en la vida de la Iglesia y que permiten presentar de manera condensada el designio de Dios, a saber, que nos comunica la vida en abundancia y que estamos llamados a participar de la vida divina⁴⁵. En tercer lugar, encontramos la *fe, la esperanza y la caridad*. Las virtudes teologales, en efecto, «designan aquello que nace y crece en el sujeto desde el momento en que apropia del mensaje escuchado⁴⁶».

En cuarto lugar, *creer, vivir y celebrar*, es una variante de las virtudes teologales que ponen el énfasis en el aspecto comunitario de la vida cristiana. Asimismo, esta tríada se relacionan con las funciones proféticas (creer), real (vivir) y sacerdotal (celebrar). En quinto lugar, *amarse a sí mismo, amar a Dios y amar al otro*, que es la articulación de tres amores que se viven en la vida cristiana en una sinergia.

Finalmente, *ser hombre, ser hermano y ser hijo*. Fossion presenta esta tríada inspirada del relato de las tentaciones de Jesús en el desierto. A partir de este texto se ve que la vida de Jesús se centra en estos tres ejes, es decir, combatir por la dignidad del hombre, vivir la fraternidad y reconocer a Dios como Padre⁴⁷.

A través el cuadro que presentamos a continuación, Fossion sintetiza la estructura de los contenidos esenciales de la fe

⁴³ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 184.

⁴⁴ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 187-188; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 123-124.

⁴⁵ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 188.

⁴⁶ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 189 : « désignent précisément ce qui naît et grandit dans le sujet dès lors qu'il s'approprie le message entendu ».

⁴⁷ Cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, págs. 191-194.

La comunicación en Dios: Dios Padre, Hijo y Espíritu	La comunicación de Dios	La comunicación según Dios
	Revelación Alianza Pascua	Fe – Creer Caridad – Vivir Esperanza – Celebrar
		Amar a Dios Amarse a sí mismo Amar al otro
		Ser hombre Ser hermano Ser hijo

Ilustración 1: Estructura de los contenidos esenciales de la fe según Fossion.

2.2. La catequesis como acto de la comunicación

Como anunciábamos en la introducción, Fossion desarrolla su teología catequética a partir de dos ejes, a saber, la comunicación y la inculturación. A continuación, deseamos detenernos en el primero de estos ejes, el cual, como hemos recordado, se inserta también en la preocupación por una catequesis inculturada.

André Fossion presenta la catequesis como acto de comunicación y para esto, eso basa en la teoría de comunicación de R. Jakobson desde la cual lee *Catechesis Tradendae*⁴⁸. En su análisis muestra cómo en la catequesis se encuentran los componentes esenciales de la comunicación, a saber, emisor, destinatario, un mensaje propio con sus propias reglas de códigos, relaciones entre emisor y destinatarios y sus propios canales, lugares y organización⁴⁹.

Esta perspectiva de la comunicación como constitutiva de la catequesis, se inserta en el hecho que la cultura contemporánea es una cultura de la comunicación, que se refleja por ejemplo, en los siguientes valores: el intercambio, el diálogo y el reconocimiento mutuo en la diferencia⁵⁰. Esta realidad, al dar un valor central al derecho de expresión, cuestiona el pensamiento dogmático del mensaje eclesial volviéndose un importante desafío para la fe. Esto exige una revisión a la manera comprender lo dogmático pues para muchos

⁴⁸ Sobre la teoría de Jakobson y su recepción en la lingüística: A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 26-41. La lectura de *Catechesis Tradendae* toma gran parte de su tesis, págs. 45-158.

⁴⁹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 41-43.

⁵⁰ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 487.

contemporáneos es una manera muy reducida para vivir la realidad y se presenta como algo que dificulta la comunicación⁵¹.

A. El cristianismo como gracia de la comunicación

A continuación ahondaremos en cómo se vive la comunicación en el seno del misterio trinitario. Si se afirma que la comunicación es esencial del acto catequético no es solamente porque esta sociedad le da un gran valor a este hecho, sino también porque entre Dios y el hombre existe una relación, es decir, Dios se comunica con los hombres y mujeres de todos los tiempos. Para realizar esta tarea, Fossion se centra en tres dimensiones que recogen lo esencial de la comunicación de Dios, a saber, *la comunicación en Dios, la comunicación de Dios y la comunicación según el espíritu de Dios*⁵².

En primer lugar, la comunicación *en* Dios, se refiere al misterio trinitario. Aquí, Fossion expone que en la fe cristiana Dios es alguien que se da a pensar como «una unidad de comunicación en la diferencia, como una comunidad de personas⁵³». El postulado que enuncia la unidad y la diferencia del misterio trinitario ha estado presente desde el comienzo de las reflexiones conciliares. De esta manera, las tres personas de la trinidad se comunican y se relacionan entre sí manifestando el amor divino como un movimiento de dar, recibir y devolver⁵⁴.

En segundo lugar, la comunicación *de* Dios se revela en la historia de salvación. Porque en Dios hay comunicación, él se comunica también con los hombres hasta el extremo de darse al mundo. Es en la relectura de las Escrituras que se puede encontrar las características de la interacción de Dios con los hombres. Fossion se centra en dos pilares desde donde presenta este contenido. El primero se refiere a la *creación y la primera alianza*. La creación es en sí comunicación, Dios crea por medio de la Palabra. Es con la creación además, que se instituye la alianza, la cual está constituida por tres elementos, a saber, la ley entendida en el orden de la relación recíproca; la promesa y el reconocimiento mutuo. Se debe comprender la creación, entonces como un hecho que conlleva la distancia, es decir, al crear, Dios toma

⁵¹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 379-488; cf. A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 38.

⁵² Hemos hecho alusión a estas tres dimensiones en la comprensión de catequesis, sin embargo acá ahondaremos en el contenido de cada dimensión.

⁵³ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 384 : « une unité de communication dans la différence, comme une communauté de personnes ».

⁵⁴ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 385; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 124-128.

distancia de la humanidad otorgándole autonomía, libertad y creatividad. Dentro de esta lógica, el pecado es la ruptura de esta alianza, la negación del límite que implica una herida en la relación con Dios y entre los hombres. Finalmente, la elección por parte de Dios de Israel, marca la iniciativa gratuita de Dios que significa para Israel una responsabilidad y un testimonio pues el portador de una promesa universal⁵⁵.

Un segundo pilar de la presentación de la comunicación *de* Dios es la Nueva alianza en Jesucristo. Para Fossion la persona de Jesucristo redobla la gracia de Dios en comparación a la primera alianza. La conversión y aceptación a Cristo significa que es «toda la existencia que se encuentra reorganizada y reinterpretada⁵⁶» es decir, se reconoce a Dios como amor y gratuidad sin límites. La muerte y resurrección de Cristo se inserta en esta lógica del amor sobreabundante pues la muerte es la manera en que Jesús hace don su vida por los hombres dándosela a Dios y la resurrección es obra de comunión pues es el Padre, el mismo quien le da la vida, que obra la resurrección⁵⁷.

En tercer lugar se expone la comunicación *según* Dios en la Iglesia y en el mundo. La comunicación de Dios necesita ser acogida por la humanidad y se ve reflejada en la vida y las prácticas de los cristianos en su vida. Tres son los pilares desde donde se funda esta manera de comunicarse de Dios. La primera es la Iglesia entendida como comunidad y Pueblo de Dios. La comunidad está compuesta por todos quienes reconocen la sobreabundancia de la gracia de Dios y que viven en la alegría de estar juntos sintiéndose hijos de un mismo Padre. El pueblo de Dios es la manifestación de la gracia de Dios, la cual es ofrecida a todos los hombres⁵⁸. Un segundo pilar se centra en la estructura de la vida cristiana, la vocación real, profética y sacerdotal.

Así, Fossion propone el amor, el creer y la celebración como las experiencias centrales de la fe cristiana en la cual la caridad es el vértice central pues «el mensaje cristiano, en realidad, es una lectura del misterio de la caridad en la obra en el mundo⁵⁹». Finalmente, la comunicación según el Espíritu desafía a vivir una fidelidad inventiva

⁵⁵ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 387-390.

⁵⁶ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 392 : « l'existence toute entière qui se trouve réorganisée et réinterprétée ».

⁵⁷ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 392-393; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 128-132.

⁵⁸ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 395-396; cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, págs. 132-137.

⁵⁹ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 397 : « toute le message chrétien, en réalité, est une lecture du mystère de la charité à l'œuvre dans le monde ».

de la tradición, es decir, el mensaje cristiano se introduce en una tradición que permite insertarse en una historia y sentirse parte de la comunidad cristiana. Sin embargo, la tradición debe impulsar a ser capaces de inventar, a crear tradición pues tanto en los documentos de la tradición y los primeros testimonios como en los relatos evangélicos muestran la pluralidad de testimonios que se tienen en la tradición católica.

De esta manera, la catequesis es pensada por Fossion como acto de comunicación que permite transmitir la existencia de un Dios personal que desea interactuar con el hombre, quien a su vez es un *homo capax Dei*.

2.3. Una catequesis inculturada

Al mirar el contexto social actual y cómo éste modifica lo religioso, pudimos constatar que la secularización ha afectado en la manera como se comprende la tarea de la religión. Asimismo, una de las tareas de la catequesis es actualizar el mensaje cristiano en cada sociedad aceptando y sintiéndose parte de ella.

De esta manera llegamos al segundo gran eje del pensamiento de nuestro autor, a saber, la inculturación. Fossion tiene un gran anhelo de proponer un Dios deseable que estimule el seguimiento de muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo y dentro de este deseo se inserta su preocupación por la inculturación.

Existe un consenso en los documentos magisteriales y movimiento catequético de que la catequesis debe ser un lugar de inculturación, donde la encarnación del mensaje en cada cultura y en cada época se haga una realidad. En *Catechesis Tradendae* la inculturación es explícitamente asociada al trabajo de la catequesis⁶⁰.

Este deseo de inculturación nace del diagnóstico que se desprende de la situación eclesial actual, a saber que la fe pareciera que no responde a las alegrías y esperanzas de nuestro tiempo pues hay una ruptura entre la fe y la cultura. El mensaje cristiano no se da nunca de manera neutra, éste se sitúa culturalmente, por esta razón la tradición viviente del evangelio «supone en toda época de mutación un verdadero trabajo para superar las rupturas que pueden aparecer entre las expresiones heredadas de la fe y las culturas nacientes⁶¹».

⁶⁰ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 320; cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Catechesis Tradendae*, n° 53.

⁶¹ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 65: «suppose à toute époque de mutation un véritable travail pour surmonter les ruptures qui peuvent apparaître entre les expressions héritées de la foi et les cultures naissances ».

La cultura se debe comprender como toda la sociedad, es decir, incluyendo los valores, el lenguaje, los proyectos, etc. En palabras de Fossion, la cultura es una «manera de ser, de vivir y de pensar⁶²». Así entendida, la cultura articula diversos ámbitos de la existencia humana, por ejemplo, articula el pasado con el presente, lo homogéneo de lo plural y la unión entre lo individual y colectivo, entre otros.

La catequesis, en cuanto considera la experiencia de los hombres y mujeres de hoy, es un espacio privilegiado para este diálogo con la cultura. Sin embargo, el autor desea presentar en qué consiste la inculturación superando la idea de una adaptación o cultura religiosa. Para responder a este desafío, Fossion desea comenzar por afirmar que la inculturación «designa el proceso por el cual el cristianismo se vive, se expresa y se comunica en los diversos contextos culturales actuando sobre ellos y, recíprocamente, enriqueciéndose a su contacto⁶³».

Siete características caracterizarán la inculturación. La primera es *el evangelio, una novedad para toda cultura*. Se refiere a la alteridad que debe siempre tener el evangelio en su relación con las culturas, es decir, no se puede identificar una cultura con el evangelio. El mensaje cristiano es dialogal y no debe presentarse con aires de superioridad, pues el evangelio no da nada nuevo sino más bien permite «el reconocimiento alegre del misterio de salvación en Jesucristo ya en obra en la historia humana desde los albores de la creación⁶⁴». La segunda es una etapa previa de «*enculturación*». Con este término se hace referencia al proceso por medio del cual un sujeto aprende de una cultura dada, insertándose en ella. Se necesita, entonces, una simpatía por los hombres para comenzar a interesarse en sus culturas. La tercera característica, *un enriquecimiento recíproco de la fe y de la cultura*, exige confesar que Dios no actúa sólo en los límites de la Iglesia sino que los sobrepasa por lo que en las culturas también se encuentra las semillas del verbo, lo que lleva a comprender la inculturación como un intercambio. En cuarto lugar, *un trabajo común*, se refiere al trabajo que tanto catequista como catequizados deben realizar para la inculturación de la fe. En quinto lugar, *una fidelidad inventiva en la tradición*, este punto es delicado, pues se trata de hacer un proceso de inculturación que respete la cultura y por otra parte, que sea fiel a la tradición, es

⁶² A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 66 : « une manière d'être, de vivre et de penser ».

⁶³ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 68 : « désigne le processus par lequel le christianisme se vit, s'exprime et se communique dans les divers contextes culturels en agissant sur eux et, réciproquement, en s'enrichissant à leur contact ».

⁶⁴ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 69 : « la reconnaissance joyeuse du mystère du salut en Jésus – Christ déjà en œuvre dans l'histoire humaine depuis l'aube de la création ».

decir «una fidelidad de la autenticidad del mensaje evangélico en la variedad de sus reexpresiones culturales⁶⁵».

La sexta característica del proceso de inculturación es el *diálogo intercultural*, es decir, que las culturas entre ellas también dialogan y frente a este hecho Fossion postula que el cristianismo es transcultural. Finalmente, la séptima característica es *la singularidad cultural y comunión universal* que conlleva una doble exigencia a la catequesis, pues debe «hacer surgir expresiones apropiadas de la fe para un contexto cultural dado y, al mismo tiempo, aquella de hacer percibir en esas expresiones singulares los signos de la universalidad de la fe⁶⁶».

Teniendo en cuenta la manera de comprenderla, André Fossion desarrolla su reflexión sobre la inculturación de la catequesis desde diversos ámbitos, de los cuales presentaremos a continuación la inculturación de los *lugares* y los *contenidos* de la fe que son relevantes para nuestra investigación.

A. La inculturación de los lugares de la catequesis

El lugar catequético se debe comprender como «una red de relaciones donde el catequizado puede hacer una experiencia eclesial⁶⁷». De esta manera, la comunidad siempre se ha considerado como el lugar por excelencia en la catequesis. Con el nuevo contexto social que se vive, es necesario que el aspecto comunitario esté presente en todos los lugares de catequesis, pensados como lugares de experiencia comunitaria más que un lugar de enseñanza. Importante es que esta opción por una catequesis *en, por, y para* la comunidad no lleve a un eclesiocentrismo, es decir, que las comunidades se cierren en ellas mismas como una manera de protegerse del mundo secularizado. Fossion recuerda que la Iglesia es fiel a ella misma cuando, más que preocuparse de sus temas internos, ella se esfuerza en ser testigo en el campo social de la Buena Noticia⁶⁸.

Para llevar a cabo esta misión, el autor propone tres aperturas que permitirían superar o evitar el eclesiocentrismo. La primera, es pensar los lugares catequéticos en *los lugares del otro*. La idea central es

⁶⁵A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 72 : « fidélité à l'authenticité du message évangélique transmis par la Tradition dans la variété de ses réexpressions culturelles ».

⁶⁶A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 75 : « de faire surgir des expressions appropriées de la foi pour un contexte culturel donné et, en même temps, celle de faire percevoir dans ces expressions singulières les signes de l'universalité de la foi ».

⁶⁷A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 327 : « un réseau de relations où le catéchisé peut faire une expérience ecclésiale ».

⁶⁸Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 330.

generar un interés por aquellos que son diferentes a mí, por sus vidas, sus experiencias, etc. Esto exige salir de las comunidades y de los espacios eclesiales para poner atención en los entornos sociales en los cuales viven. La segunda apertura invita a que los lugares de catequesis estén cerca de los *lugares de exclusión*, es decir, acoger la opción preferencial por los pobres ya sea ofreciendo catequesis a los mismos marginados, poniendo atención especial sobre los derechos humanos y la justicia o desarrollando una catequesis articulada con lugares donde se realicen actos a favor de los pobres. La tercera y última apertura es *superar la cisión entre creyentes y no-creyentes*. El nuevo contexto cultural es propicio para que jóvenes y adultos se interesen por una reflexión de la fe que sea seria y fuera de las fronteras eclesiales. Fossion postula que existe «en la dinámica cultural de hoy un deseo de reapropiación en materia religiosa⁶⁹» sobre todo en un ambiente de libertad y de diálogo.

Como resultado de lo anterior Fossion propone una definición del lugar catequético más amplio, a saber, que éste no «se inscribe inmediatamente en la comunidad cristiana, sino en primer lugar y originalmente en el campo sociocultural mismo, sin que la fe sea inmediatamente presupuestada⁷⁰». De esta manera, propone un modelo simple que considera las tres aperturas antes presentadas. Este modelo parte con la distinción de dos lugares de catequesis, a saber, una catequesis externa, la cual está en la lógica de el lugar del otro y de una Iglesia instituyente en el campo social y una catequesis interna, es decir en la lógica de una Iglesia instituida y con espacios propios⁷¹. Ambos lugares de catequesis son tratados, al mismo tiempo, a partir de tres niveles de relaciones humanas, el primer nivel son las relaciones persona a persona, el segundo las relaciones grupales y el tercero las relaciones colectivas, como lo presenta el siguiente cuadro presentado por Fossion:

⁶⁹ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 339 : « dans la dynamique culturelle d'aujourd'hui un désir de réappropriation du matériel religieux ».

⁷⁰ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 343 : « s'inscrit d'emblée dans la communauté chrétienne, mais d'abord et originellement dans le champ socioculturel lui-même, sans que la foi soit immédiatement présumée ».

⁷¹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 348-349.

	CATEQUESIS EXTERNA EN EL CUADRO COMUNITARIO (IGLESIA INSTITUYENTE)	CATEQUESIS INTERNA EN EL CUADRO COMUNITARIO (IGLESIA INSTITUIDA)
CATEQUESIS INDIVIDUALIZADA	Acompañamiento individual, apadrinamiento, catequesis por correspondencia...	
CATEQUESIS DE GRUPO	Catequesis en los grupos de pares, las asociaciones locales, el vecindario, los lugares de esparcimiento...	Todas las formas de catequesis grupales en las parroquias, instituciones o movimientos cristianos.
CATEQUESIS PÚBLICA	Escuela, medias, prensa, conferencia pública...	Catequesis durante los grandes encuentros, predicación o conferencia pública.

Tabla 2: lugares de catequesis según Fossion.

B. La inculturación del contenido de la catequesis

Hemos visto que la cultura de nuestra época se caracteriza, entre otras cosas, por ser una cultura de la comunicación. El discurso catequético, entonces toma una gran relevancia, pues debe ser capaz de expresar el mensaje del evangelio de manera que sea significativa en la vida de los creyentes. Sin embargo, se ve que hoy existe una fractura en este discurso pues al separa la vida de la fe, se ha creado una gran crisis de lenguaje religioso. En palabras de nuestro autor esta crisis «revela una discordancia entre, de una parte, los valores atados a un mundo de comunicación intensa y, de otra parte, una (re)presentación del cristianismo que lo hace percibir como fija⁷²».

Por lo tanto, la inculturación del contenido de la catequesis consiste «en la cultura dada, a volverla comprensible, plausible y deseable⁷³». Para ello, Fossion propone dos ejes desde donde trabajar, el primero es considerar el cristianismo como gracia de la comunicación como lo vimos en nuestro punto dedicado a la *catequesis como acto de comunicación*, en el cual presentamos la comunicación *en, de y según* Dios. El segundo eje es la apropiación de la fe en una problemática de la comunicación. Este eje se trata de lo subjetivo del camino de la fe pues

⁷² A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 378 : « relève d'une discordance entre, d'une part, les valeurs attachées à un monde de communication intense et, d'autre part, une (re)présentation du christianisme que le fait percevoir comme fixiste ».

⁷³ A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, pág. 76 : « dans la culture donnée, à la rendre compréhensible, plausible et désirable ».

es necesario que la catequesis además del contenido de fe, se preocupe de aquello que hace muchas y muchos accedan a la fe.

Así, el primer paso de un camino de fe es lo que Fossion llama *el orden simbólico*, es decir que cada hombre toma conciencia de su existencia cuando se comunica con otro, proceso en el cual el lenguaje tiene un rol principal. Dentro de este orden simbólico son tres los elementos constitutivos. El primer es la *ley* que permite colocar límites y descentrar, el segundo es la *promesa*, que abre el tiempo y proyecta, finalmente, está el *amor*, que permite el reconocimiento mutuo entre las personas⁷⁴. Estos tres componentes son para el autor interpelantes de la libertad y la conciencia humana en su relación con los otros, es decir, tiene una responsabilidad ética. Ley, promesa y amor se necesitan y complementan, así la ley sin promesa y amor se convierte en legalismo; la promesa sin ley ni amor se disuelve en la inmediatez y el amor sin ley ni esperanza se vuelve en relación funcional⁷⁵.

En este camino de apropiación de la fe es importante el lugar que se le da al Otro y a los otros. Se debe reconocer al Otro como la «apertura a una trascendencia que escapa a los hombres que limita a los unos y los otros individualmente y colectivamente⁷⁶» asimismo, esta relación con el Otro da una responsabilidad solidaria en relación a los otros.

Esta relación de la necesidad del Otro a quien no podemos coger, lleva a cambiar la actitud del hombre hacia la humildad de sabe que no es poseedor de la verdad y por lo tanto, necesita estar siempre en una actitud de escucha. De la misma manera, Dios se comunica como sobre abundancia de amor y de gracia en la vida de los hombres haciéndose presente cuando, por ejemplo, los hombres viven encuentros o luchan por la justicia y la dignidad.

Al finalizar esta presentación de la teología de la catequesis del teólogo belga André Fossion, constatamos que su pensamiento se funda en la convicción de que la catequesis es un acto de comunicación y que, por lo tanto, debe ser un lugar de constante inculturación, lo que toca toda su existencia, es decir, sus lugares y sus contenidos. Descubrimos asimismo, la preocupación siempre presente por presentar una fe deseable y plausible de manera que el mensaje cristiano pueda ser acogido por hombres y mujeres de esta cultura sin la sensación de estar renunciando a los valores de la sociedad actual, sino al contrario, que la opción por acoger la fe es motivo de plenitud y felicidad.

⁷⁴ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 404-405.

⁷⁵ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, págs. 405-406.

⁷⁶ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 407 : « ouverture à une transcendance qui échappe aux hommes, qui limite les uns et les autres individuellement et collectivement ».

A continuación daremos un nuevo paso adentrándonos al tema del lenguaje religioso que nos permitirá seguir profundizando tanto en el pensamiento de Fossion como en nuestra investigación doctoral.

3. El lenguaje religioso en la teología catequética según André Fossion

Una vez hecho un recorrido por los grandes ejes desde los cuales Fossion desarrolla su teología de la catequesis, deseamos descubrir el lugar que el lenguaje tiene en el pensamiento del autor.

Para realizar esta tarea, presentaremos un diagnóstico sobre el lenguaje para luego presentar, desde las cuatro dimensiones trabajadas en el pensamiento de Michel de Certeau y Emilio Alberich, a saber, la alteridad, la dimensión personal, la dimensión cultural y la dimensión comunitaria, la reflexión sobre el lenguaje religioso del teólogo belga, André Fossion.

3.1. Diagnóstico

Dentro del deseo de presentar una inteligencia de la fe deseable y contagiosa, la pregunta por el lenguaje es de gran pertinencia. Así, crear un discurso de Dios a partir de los paradigmas actuales es imprescindible para que los cristianos puedan dialogar con todos los hombres y mujeres con la seguridad que da el tener un discurso a la altura de las circunstancias.

Dentro de la reflexión que André Fossion desarrolla sobre la catequesis, descubrimos que el tema del lenguaje está presente como un tema central en el deseo de hablar de Dios en el mundo actual. En la cultura de la comunicación se vive una crisis del discurso oficial, que se refleja en una pérdida de significancia del contenido. Los cristianos tienen una «representación de la fe cristiana que la separa de la vida, que la confina a un dominio reservado en el cual no perciben mucho el lazo con la existencia⁷⁷».

La gran pregunta es entonces cómo conciliar la vida cotidiana del hombre con el lenguaje de la fe pues cada vez más se da que este lenguaje no es entendido y pareciera ser ilegible⁷⁸. Hemos visto que el autor plantea que en la nueva estructura de la sociedad moderna la

⁷⁷ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 374 : « représentation de la foi chrétienne qui la sépare de la vie, qui la cantonne dans un domaine réservé dont ils ne perçoivent guère le lien avec l'existence ».

⁷⁸ Cf. A. FOSSION, *Dieu désirable*, pág. 35; cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, pág. 374.

Capítulo 3

La teología catequética de Thomas H. Groome

En el presente capítulo nos centramos en el pensamiento de Thomas H. Groome, teólogo americano, quien ha elaborado una pedagogía centrada en el compartir de la fe transmitiendo la tradición *a través y por* la vida de las personas. El camino que realizaremos para conocer su pensamiento y más concretamente el lugar del lenguaje en su propuesta de educación catequética estará dividido –al igual que en los capítulos anteriores– en tres secciones. En la primera, presentaremos la visión que nuestro autor tiene sobre el contexto en que hoy se vive y algunas de las consecuencias que esto tiene para la religión. Advertimos a nuestros lectores que al contrario de los capítulos anteriores, esta sección será más bien breve y general pues Groome no presenta una descripción explícita del contexto a la manera de Alberich y Fossion, sin embargo presentaremos su comprensión de cultura y algunas oportunidades que la cultura postmoderna presenta a la catequesis.

En la segunda sección entraremos en su visión de catequesis. Para ello presentaremos, en primer lugar, la *educación catequética*, la cual es comprendida dentro de un renovado concepto de evangelización y donde la familia, la parroquia y la escuela son comprendidas como educadores de la fe. En segundo lugar, descubriremos la propuesta pedagógica *praxis cristiana compartida*, comenzando por plantear las principales características de la pedagogía conativa que es propia de esta praxis, luego, describiremos qué significa la praxis cristiana compartida deteniéndonos en cada uno de los términos que componen esta expresión. Terminaremos esta sección con la descripción de los cinco movimientos que hacen parte de la praxis cristiana compartida,

donde entra en movimiento la dinámica de la pedagogía conativa en la cual entra en sinergia los relatos y visiones de los participantes, los Relatos y Visiones de la Iglesia en un ambiente de compartir que invita a tomar posición frente al contexto sociocultural que se vive.

La tercera sección es el momento para examinar las dimensiones del lenguaje que Groome desarrolla en su propuesta catequética. Comenzaremos con la presentación del diagnóstico que realiza sobre el lenguaje en el que destacaremos el lenguaje excluyente que se ha instalado en los espacios eclesiales y que limitan las relaciones humanas y con Dios. Luego, en las dimensiones del lenguaje presentaremos su visión sobre la alteridad para pasar a la presentación de las dimensiones personal, cultural y comunitaria del lenguaje.

1. El contexto actual

Como veremos más adelante, dentro de la praxis de fe compartida los contextos de los participantes es de gran importancia para vivir un proceso de crecimiento de la fe, pues es todo el ser que se involucra en este camino crítico de apropiación de la fe. Los participantes son hombres y mujeres que tienen que tomar conciencia del lugar en el cual están. Para Groome el lugar es el mundo social y cultural en el cual todos los seres humanos viven relacionándose con otros.

Conocer la realidad sociocultural y eclesial es muy importante y así lo demuestran las teorías de socialización¹ pues permite a la Iglesia a asistir deliberadamente los encuentros comunitarios con el objetivo de cultivar el cristianismo.

El autor hace la distinción entre cultura y sociedad. La primera se refiere a los símbolos, sentidos, actitudes y valores que los hombres crean para poder expresarse a sí mismos y para habitar el mundo sintiéndose parte de él. La sociedad se refiere a una estructura institucional que son creadas para mediar las relaciones humanas, como la policía, la religión, la educación, la economía, etc. que organizan la vida en común de las personas. Tanto la cultura como la sociedad

¹ Dentro de estas teorías Groome hace referencia a H. BUSHNELL, *Christian nurture*, como padre de las teorías modernas de socialización en los enfoques de formación cristiana. Además destaca a G. A. COE, *A Social Theory of Religious Education*; H. ELLIOT, *Can Religious Education Be Christian?*

están tan entremezcladas que el autor prefiere siempre referirse al contexto *sociocultural*².

El contexto actual es postmoderno y se caracteriza por la disidencia frente a toda autoridad y tradición que desea imponerse por sobre las otras. Groome afirma que la disidencia pone en estado crítico una catequesis que desea enseñar sobre las Escrituras y la tradición cristiana y que desea enriquecer la vocación de discípulos fieles de Jesús. El autor es consciente de lo difícil que es hacer catequesis en el mundo postmoderno, pues la dificultad viene «del hecho que muchas personas aceptan las verdades y los valores centrales del catolicismo, rechazando otros aspectos³».

Sin embargo, el autor no ve este contexto sociocultural como un mal que hay que combatir sino al contrario, afirma que es un momento de oportunidad y que existen ciertas características de la consciencia católica contemporánea que aventajan la creación de una catequesis que sea fiel en un mundo de disidentes. Dentro de ellas destaca la existencia de una jerarquía de doctrinas, valores éticos y prácticas rituales, lo cual permite presentar cada cosa en su valor justo y según el autor es muy eficaz para la alfabetización religiosa. Asimismo, se debe integrar en catequesis la insistencia que *Dei Verbum* hace en referencia a la Tradición, mostrándola como dinámica y constantemente haciéndose. Mostrar que la Iglesia es histórica y que ella se va modificando con el paso del tiempo le da un rostro más cercano y abierto a la cooperación de todos. Importante es también destacar el rol activo que los participantes tienen en la comunidad, quienes no son sólo receptores del magisterio sino que ellos son parte de la reflexión doctrinal⁴.

2. Núcleos del pensamiento de Thomas H. Groome

Esta segunda sección se centra en la presentación de los principales ejes de la educación catequética que desarrolla el autor. Para ello expondremos en primer lugar las ideas centrales de la educación catequética y en segundo lugar las ideas centrales de la praxis cristiana

² Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry: the Way of Shared Praxis*, págs. 198-199.

³ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 102 : « du fait que beaucoup de personnes acceptent les vérités et les valeurs centrales du catholicisme, tout en rejetant autres aspects ».

⁴ Cf. Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, págs. 103-106.

compartida, deteniéndonos especialmente en los cinco movimientos que marcan esta praxis.

2.1 Educación catequética

Como hemos visto anteriormente, Groome es reconocido sobre todo por su reflexión sobre la educación religiosa cristiana y es desde allí que reflexiona sobre la identidad de la catequesis, presentándola no como un antagonista de la educación religiosa sino, todo lo contrario, mostrando cómo ambas son indispensables para la educación cristiana personal y/o comunitaria.

De esta manera, la catequesis y la educación religiosa son comprendidas por Groome como simbióticas y necesarias. Así, la primera describe lo formativo del proceso de búsqueda de la identidad cristiana y la segunda es una pedagogía que informa la tradición⁵. Como ambas son complementarias, el autor usa el término *educación catequética* cuando reflexiona sobre la tarea de la catequesis.

A. Un renovado concepto de evangelización

Siguiendo el *Directorio general de catequesis* (1997), la naturaleza y objetivo de la educación catequética debe comprenderse bajo el alero de la evangelización y tiene como función desarrollar y llevar a una madurez de la fe incorporando a la comunidad (Cf. nº 61). Groome postula una función simbiótica entre evangelización y catequesis, pues una suscita la fe y la otra tiene la tarea de hacer madurar esa fe, ambas acciones son secuenciales y complementarias⁶. Es necesario entonces esclarecer qué se comprende por evangelización, para superar una visión proselitista.

El autor destaca cinco características que permitirían ensanchar el concepto de evangelización. La primera es que la evangelización se debe comprender como promoción de un encuentro personal y relacional con Jesucristo, en otras palabras, se puede comprender a la luz de la nueva evangelización impulsada por Juan Pablo II, que el corazón de la fe cristiana no son las normas, las tradiciones o los sacramentos, es el encuentro íntimo con Jesucristo lo que tanto la

⁵ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 1.

⁶ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 3; cf. Th. GROOME, *Total Community Catechesis*, pág.19; Th. GROOME, *Adolescent Catechesis: Where Are We Now and Going?* pág. 60.

catequesis como la evangelización deben impulsar y propiciar⁷. Una segunda característica es que la evangelización no se refiere tanto a *introducir* a personas a la Iglesia sino más bien a *enviar/lanzar* a los cristianos a vivir su fe en sus lugares cotidianos como el trabajo, la familia, lo social. Para Groome el foco de esta característica «está tanto en la conversión personal de las personas para llegar a ser discípulos de Jesús como en que ellos evangelicen sus culturas con los valores y ética cristiana⁸».

Como corolario de lo anterior, la tercera característica es el hecho que la evangelización no es sólo para los pueblos que aún no se conoce a Cristo y el evangelio sino también como medio de profundización y maduración de la fe. El énfasis en este punto es que todas las comunidades cristianas necesitan ser evangelizadas de manera de re-evangelizar la antigua fe cultural que se tiene en muchas comunidades y así, impregnar a la cultura esta fe renovada. La cuarta característica realza el rol de los ministerios, pues Groome afirma que la evangelización no es sólo un ministerio de la palabra sino que todos los ministerios de la Iglesia están llamados y son responsables de la evangelización. Finalmente, la quinta característica es que la evangelización debe evitar todo proselitismo y estar abierta a todas las tradiciones religiosas. En consonancia con el Concilio Vaticano II, los cristianos están llamados al diálogo sincero y a la cooperación con otras religiones⁹.

Comprendida así la evangelización, Groome la presenta como un telón para la educación catequética, donde se debe estar constantemente trabajando en la redefinición del concepto de manera que la evangelización no sea más comprendida sólo como una misión *ad gentes*.

A partir de esta reflexión sobre la evangelización, el autor propone que la naturaleza y el objetivo de la educación catequética es el «informar, formar y transformar las personas y comunidades cristianas

⁷ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 4.

⁸ Th. H. GROOME, *Adolescent Catechesis: Where Are We Now and Going?* pág. 60: «is on both personal conversion of people to become disciples of Jesus and that they evangelize their culture with Christian values and ethic»; cf. Th. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, págs. 4-5.

⁹ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 5; cf. Th. GROOME, *Total Community Catechesis*, pág. 19.

como aprendices de Jesús para el reino de Dios en el mundo¹⁰». Veamos qué significa más concretamente esta definición.

Uno de las tareas de la educación catequética es *informar*. Es necesario, en términos de contenidos, que las personas sean educadas en la sabiduría de la fe cristiana con una base sólida sobre su historia, a saber, las escrituras, tradiciones, creencias, etc. A nivel de procesos, la tarea es de animar a las personas a ser líderes activos, con una buena formación y que sean capaces de pensar y comprender por sí mismos. La educación catequética, entonces, tiene el deseo de suscitar cristianos con autonomía de pensamiento que discernan cómo se puede, en la sociedad actual, vivir como discípulos de Jesús para lo cual la información es crucial pues evita todo tipo de fundamentalismo¹¹.

Formar es otra tarea de la educación catequética para lograr una identidad clara y firme sobre la fe cristiana, la cual no es sólo un aspecto de la identidad cristiana, sino que es aquello que define el sentimiento de pertenencia. La educación catequética entonces se centra en formar a las personas nutriéndolas en una perspectiva y responsabilidad cristiana de manera que puedan vivir un camino de fe como discípulos de Jesús. Para ello, el trabajo de la parroquia y de la familia es indispensable pues permiten suscitar y formar la identidad cristiana en cada contexto¹².

Finalmente, la *transformación* a la cual tiende la educación catequética se debe comprender en el sentido de la conversión cristiana, es decir, como un proceso dinámico que llama a vivir a la manera de Jesús ayudando a transformar la Iglesia y la sociedad. Según Groome, comprender la Iglesia como sacramento de salvación para todo el mundo, significa que todos los cristianos tienen una responsabilidad social que nace de la fe cristiana, la cual se comprende como «vibrante y vital, dadora de sentido para sí y para otros, para la Iglesia y la sociedad¹³».

¹⁰ Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág.7: «to inform, form, and transform Christian persons and communities and apprentices to Jesus for God's reign in the world».

¹¹ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 7.

¹² Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, págs. 7-8.

¹³ Th. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 8: «Christian faith is to be ever vibrant and vital, life-giving for self and others, for church and society».

Los destinatarios de la información, formación y transformación son *las personas y las comunidades*, quienes son los dos polos desde donde se vive la fe cristiana y que están continuamente en una tensión necesaria pues evita una fe individualista o comunitarista. El eje personal se refiere a que cada persona es única e irremplazable y por lo tanto necesaria para la comunidad. De la misma forma, el eje comunitario es central en la naturaleza eclesial de la fe, la cual se vive en una comunidad de discípulos. Ambos destinatarios son fundamentales para la comprensión de la pedagogía de Groome, en la cual la fe compartida nace de la experiencia personal de fe que se comparte y trabaja en comunidad¹⁴.

El sello de esta educación catequética es que los destinatarios sean informados, formados y transformados *como aprendices de Jesús para el reino de Dios en el mundo*. Aprender de Jesús es un *affaire* holístico pues «exige toda la fe, una que permee cada aspecto del "ser" humano, que capte todos los rasgos y las capacidades de las personas¹⁵». El hecho de que Jesús sea el modelo a seguir no significa que sea un patrón que las personas copian sin más. La persona de Jesús la debemos experimentar como Señor y Salvador, quien permite vivir la gracia de Dios. Vivir como Jesús, significa poner en el centro de la vida el Reino de Dios que para él fue el centro de su vida y ministerio. El reino de Dios entonces se debe comprender como el horizonte de la fe cristiana, el cual exige que las personas se desarrollen de manera integral. Groome destaca que el Reino de Dios tiene un significado profundo a nivel personal e interpersonal. El primer nivel se refiere a que comprende el cuidado y el amor a sí mismo, trabajando siempre por la dignidad personal. En segundo nivel, el Reino de Dios hace una conversión cada vez más profunda que se refleja en la atención al prójimo al cual hay que acercarse con justicia y respeto. Finalmente, a nivel social y político, vivir el reino de Dios significa la participación de los cristianos y las comunidades en el ámbito público como «iglesia pública»¹⁶.

¹⁴ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 9.

¹⁵ Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 10: «demands a whole faith, on that permeates every aspect of human "being", that engages every feature and capacity of people».

¹⁶ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 15-17; cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 10.

B. Las funciones de los ministerios en la educación de la fe

La renovación que el Vaticano II hace en referencia a la fe, supera su concepción como un cúmulo de doctrinas a creer y la presenta como un camino holístico de vida, esto exige renovar los caminos de la catequesis. Para ello Groome propone una *total catechetical education*, es decir, un movimiento que pasa «del paradigma de la "didáctica de escuela" a una "comunidad de fe compartida"¹⁷».

La familia, la parroquia y la escuela deben experimentar una coalición que permita que toda comunidad se favorezca de los aspectos de cada uno de éstos. Asimismo, la *educación catequética total* modifica la manera de comprender la enseñanza y el aprendizaje ya que cada integrante de la comunidad tendrá ambos roles. Es una fe que se vive de manera compartida y que está orientada hacia el Reino de Dios¹⁸.

Esta comprensión implica un cambio en la mentalidad de los cristianos, pues es indispensable que cada integrante de la comunidad se sienta parte de ésta, a la vez catequista y catequizado. En la práctica, esta visión de catequesis total influye en la manera de concebir las funciones de los ministerios cristianos, los cuales Groome los sintetiza en un esquema bajo las funciones de *testimonio, culto, servicio y palabra*.

A continuación presentamos un cuadro que desea mostrar esta coalición entre la familia, parroquia y escuela con las funciones antes señaladas¹⁹.

	Familia como educador catequético	Parroquia como educador catequético	Escuela o programa como educador catequético
Descripción	- entendida en sentido amplio. - fundamentada en el concepto de «Iglesia doméstica». - la catequesis familiar: testimonial, ocasional, permanente y cotidiana.	- toda la vida de la parroquia puede ser intencionalmente materia de maduración de la fe de las personas.	- por colegio comprende la iglesia que hace de soporte a colegios que educan la fe cristiana. - por programa comprende todo proceso formal de educación catequética.

¹⁷ Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 18: «the "schooling didactic" paradigm to a "sharing faith community"».

¹⁸ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, págs. 18-19.

¹⁹ Cf. Th. H. GROOME, *Total Community Catechesis*, págs. 20-23; cf. Th. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, págs. 21-26.

Testimonio	- toda la vida de la casa podría ser un baño de valores y perspectivas de la fe cristiana.	- ser una comunidad testimonial puede reflejar la buena noticia proclamada y ser reconocible como una comunidad de fe, esperanza y amor. -Se basa en «iglesia sacramento de salvación».	- todo el ambiente del colegio o programa puede testimoniar los valores de la comunidad cristiana como el respeto por las personas, la hospitalidad, etc.
Culto	- la familia puede ser una comunidad de culto y crear un rito que simbolice su experiencia de fe.	- el domingo parece ser un día primordial para el encuentro de la comunidad. - los símbolos sagrados son los más formativos de todos. - la liturgia no puede ser usada para catequizar de manera didáctica, sin embargo, ella, a través de sus objetos y gestos pueden ayudar a alimentar la fe.	- en el currículo de cada colegio o programa se debe integrar oportunidades para tener en común la oración y el culto, como una experiencia espiritual, retiros y discernimiento.
Asistencia	- la vida de la familia puede concientizar e infundir el amor y la compasión, la promoción de la justicia como manera de presentar los valores del reino en el mundo.	- la parroquia puede ser una comunidad que se preocupa por el servicio humano, espiritual y físico, personal y social. - La parroquia puede ofrecer a las personas la inspiración y organización, soporte y persuasión.	- para que el programa o la escuela sea una comunidad de asistencia, las acciones solidarias deben ser parte del currículo integral.
Palabra	- familia como comunidad de palabra que comparte su fe en torno a la escritura y la tradición.	- debe la parroquia dar libre acceso a la palabra de Dios que viene por medio de las escrituras y la tradición. - La predicación y los programas formales de catequesis permitirían esta labor.	- el objetivo más obvio de la escuela y el programa es el ministerio de la palabra. No sólo la transmisión de conocimientos, sino que aquello que se estudia y debate debe transformar a las personas.

Tabla 3: coalición entre la familia, parroquia y escuela y funciones eclesiales según Groome

Para Thomas Groome no existe un solo educador catequético sino que es necesario que distintas instancias cumplan esta función. Como muestra el cuadro anterior, tanto la familia, la parroquia y la escuela tienen un lugar importante en este quehacer ya que cada una de ellas realiza su labor abriendo al creyente a diversas experiencias que le son propias. Así, lo que la familia posibilita es complementado o acrecentado por la labor de la parroquia y escuela, y es de aquí la importancia de la *coalición* de estos lugares, pues cada uno de ellos aporta con lo propio.

2.2. La praxis cristiana compartida

A. Pedagogía conativa

Como hemos visto anteriormente, la *catechesis total* compromete a toda la comunidad y a todas las personas y exige además una catechesis pensada y planificada de manera consciente que propicie que los cristianos encuentren su lugar en el mundo en una fe compartida. Groome propone la *comunidad de fe compartida* como paradigma de la educación catequética²⁰, lo que exige buscar una pedagogía que esté a la altura de esta misión.

A partir de su propia experiencia, el autor vivencia que la praxis cristiana compartida es mucho más que lo *cognitivo* y en su investigación por encontrar una pedagogía que sea más holística que incluya todos los ámbitos del ser humano y del saber, opta por el concepto de *conación*²¹. Este concepto viene de la raíz latina *conatus* que significa un esfuerzo o intento consciente; su forma verbal *conari* se refiere a hacer un intento deliberadamente²². En 1925, el *Dictionary of philosophy and psychology* define la *conation* de la siguiente manera: «el elemento teórico activo de conocimiento, mostrándose en tendencias, impulsos, deseos y actos de volición²³».

²⁰ Cf. Th. H. GROOME, *Total Catechesis/Religious Education: a Vision for Now and Always*, pág. 26.

²¹ Para el autor, el concepto *sabiduría* puede ser usado como sinónimo de conación aunque él prefiere utilizar este último. Para aquellos que deseen hablar de sabiduría debe tenerse claro que se debe comprender con todo el peso de su significado bíblico. Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 31.

²² Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 26-27.

²³ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 29: «the theoretical active element of consciousness, showing itself in tendencies, impulses, desires, and acts of volition».

Groome reconoce que el ser humano tiene un *eros* fundamental que lo mueve a realizar su ser como un ser en relación con otros y con el mundo, y la conación es un elemento central para comprender al ser humano como un ser en relación y como generador de su deseo, su cognición y su voluntad. La educación catequética encuentra en este concepto una manera más amplia y compleja de lo que significa tanto enseñar como aprender, pues la conación no se centra solo en lo cognitivo sino que incluye otras áreas que son fundamentales a la hora de transmitir un mensaje como las capacidades mentales, corpóreas y volitivas acogiendo la manera que cada ser humano tiene en su relación con los otros.

Es cierto que esta tendencia a ser sujetos-agentes-en-el-mundo puede verse dañada o disminuida dependiendo de ciertos contextos sociales o por elecciones personales, sin embargo, el autor dice que este elemento de la conación nunca podrá desaparecer totalmente en la vida de las personas²⁴. La actividad conativa, entonces, será aquella que no dará espacio a la pasividad, al aislamiento o a la ignorancia y que impulsará para la acción significativa y responsable.

De esta manera, la pedagogía de la conación en la fe cristiana significa que toda la persona está involucrada, es decir, la cognición, el afecto y la volición. De esta manera el cristiano se comprende como un yo-en-comunidad la cual aporta en la comprensión de la identidad cristiana. En palabras de Groome, «la conación cristiana media el “ser” y el llegar a ser cristiano. Pedagógicamente tiene la tarea de informar, formar y transformar las personas en el modo de vida de la fe cristiana²⁵». Es así que una educación que se basa en esta pedagogía debe permear todo el currículum, es decir, sus actividades, el contexto y los contenidos.

B. La praxis cristiana compartida

Teniendo esta idea de la conación en mente, el autor desarrolla una pedagogía participativa y dialogal que llama *praxis cristiana compartida* en la cual

*«las personas reflexionan críticamente sobre su propia
agencia histórica en el tiempo y lugar y sobre su
realidad sociocultural, tienen juntos acceso al*

²⁴ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 29.

²⁵ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 30: «Christian conation means “being” and becoming Christian. Pedagogically this poses the task of informing, forming, and transforming people in the pattern of lived Christian faith».

*Relato/Visión cristiana, y personalmente se lo apropia en la comunidad con la intención creativa de renovar la praxis en la fe cristiana hacia reino de Dios para toda la creación*²⁶».

Como podemos ya descubrir, en la educación catequística son muchos los movimientos y las dimensiones de la vida y de la tradición que están en juego y para poder apropiarnos de esta pedagogía, iremos paso a paso presentando cada uno de los elementos centrales de la aproximación a una *praxis cristiana compartida*.

En primer lugar, Groome postula que su propuesta es una *aproximación* y no un método pues se pueden utilizar diferentes métodos para llevar a cabo esta aproximación, la cual, a su vez es cada día más utilizada en la catequesis y que no se reduce a la catequesis sino que puede ser puesta en práctica en diversos contextos como en la universidad o animaciones pastorales.

Lo fundamental para el autor es que el educador catequista anime e invite a que las sesiones sean dialogadas y participativas, que los participantes puedan realizar una mirada crítica de sus vidas de manera de mostrar de manera convincente la fe cristiana²⁷.

En segundo lugar el autor reflexiona en su comprensión de la *praxis*. Este es un término complejo y con muchas aristas. Lo primero que quiere aclarar es que *praxis* no es lo mismo que experiencia pues «la *praxis* es una actividad de reflexión en la cual nosotros somos los sujetos o los iniciadores, en cambio la experiencia es más bien algo que uno sufre pasivamente²⁸».

La comprensión que Groome tiene sobre la *praxis* se funda en el trabajo que Paulo Freire²⁹ ha realizado sobre este concepto en el

²⁶ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 135: «people reflect critically on their own historical agency in time and place and on their sociocultural reality, have access together to Christian Story/Vision, and personally appropriate it in community with the creative intent of renewed praxis in Christian faith toward God's reign for all creation». (Énfasis del autor).

²⁷ Cf. Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 109.

²⁸ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 110 : « est une activité de réflexion dont nous sommes les sujets ou les initiateurs, tandis que l'expérience est plutôt quelque chose qu'on subit passivement ».

²⁹ El autor brasileño comprende la *praxis* como la unión inquebrantable entre acción y reflexión. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, pág. 32: «En este sentido, la realidad, en sí misma, es funcionalmente domesticadora. Liberarse de su fuerza exige, indiscutiblemente la emersión de ella, la vuelta sobre ella. Es por esto por lo que sólo

discurso pedagógico, el cual se caracteriza por el esfuerzo de recuperar el sentido aristotélico de la praxis. Aristóteles postula que hay tres caminos del saber, la *teoría* (conocimiento teórico), la *praxis* (la sabiduría práctica) y la *poiesis* (el conocimiento por la imaginación). Si bien se esforzó en mostrar su unidad, durante la historia occidental fue la teoría quien obtuvo un lugar preponderante, denigrando la praxis y la *poiesis* pues eran dudosas e inferiores. Es Freire, entonces quien desea recuperar una comprensión de la praxis como una manera de saber más holística³⁰.

Para Groome, la praxis puede ser utilizada «para designar una actividad humana intencionalmente, aquello que hacemos con reflexión e imaginación, o también nuestra manera de reflexionar sobre aquello que nosotros hacemos con intención³¹». Como podemos apreciar la visión que tiene el autor comprende la teoría y la práctica en una dialéctica que tiende a la unidad entre ellas, pues cree que la praxis es un concepto capaz de englobar los tres tipos de conocimiento que postulaba Aristóteles.

Así, la praxis puede ser considerada y utilizada pedagógicamente desde estas tres perspectivas. La dimensión *activa* de la praxis está atenta a lo que ocurre en la vida cotidiana, es decir toda la actividad del cuerpo, del espíritu y de la voluntad que el ser humano realiza en cuanto agentes-sujetos insertados en un tiempo y un lugar particular³². La dimensión *reflexiva* es el aspecto crítico de la praxis sobre nuestra historia y acciones y para ello se vale de toda «la capacidad del saber, comprendiendo la razón, la memoria y la imaginación³³» lo que nos permite aprender de y por medio de la vida diaria. Finalmente, la dimensión *creativa* incluye a todo el ser humano y su praxis presente y permite desarrollar la imaginación para ver qué consecuencias puede

es posible hacerlo a través de la *praxis auténtica*; que no es ni activismo ni verbalismo sino acción y reflexión». (Énfasis personal).

³⁰ Cf. Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 110 ; cf. Th. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 136.

³¹ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 110 : « praxis pour désigner une activité humaine intentionnelle, ce qui nous faisons avec réflexion et imagination, ou encore notre façon de réfléchir sur ce que nous faisons avec intention ».

³² Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 137; cf. Th. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 111.

³³ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 111 : « la capacité de savoir, y compris la raison, la mémoire et l'imagination » ; cf. Th. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 137.

tener la praxis presente y de esta manera actuar buscando llegar al objetivo deseado.

Estas tres dimensiones, entonces, están desplegadas en la praxis presente de todas las personas por lo que en la *praxis cristiana compartida* es esencial darles un lugar importante aunque dependiendo de cada persona y comunidad habrán unas dimensiones más presentes que otras.

En tercer lugar, Groome reflexiona en lo que se debe comprender como *cristiano* en esta aproximación. Los catequistas tienen la misión de enseñar la tradición cristiana que hemos recibido por medio de las Escrituras y la tradición. Esta exigencia es comprendida por el autor como una posibilidad de hacer accesible a los participantes el Relato y Visión del cristianismo, los cuales nacen como la reflexión y el esfuerzo que cada generación hace para apropiarse la fe. El Relato y Visión es usada «como metáfora que simboliza toda la realidad histórica de "la fe cristiana" y las exigencias y promesas que hechas sobre las vidas de sus adherentes³⁴». Así, comprende el Relato como un relato contado por lo que un lenguaje narrativo es sugerido para decir la fe cristiana y son numerosas las maneras de expresar este Relato: Escrituras, liturgia, tradiciones, sacramentos, mitos, valores, cantos, música, entre otros. La Visión «evocada por el Relato cristiano es aquella del reino de Dios que fue inaugurada por Jesús-Cristo y que se realiza progresivamente por el poder del Espíritu Santo³⁵». Así, en la Visión se une el sentido que el Relato cristiano tiene tanto para los discípulos como para las comunidades de fe de nuestros días³⁶.

Finalmente Groome profundiza sobre el sentido de *compartida*, que se centra en la necesidad de que la vida concreta de los participantes sean consideradas como esencial para el crecimiento de la fe. Este compartir tiene dos aspectos constitutivos. El primero de ellos es que *las dinámicas comunes pueden tomar un lugar en el evento de enseñar/aprender*. En otras palabras, es la dinámica entre la *asociación*, *la participación y diálogo*. La primera desea superar el estereotipo del profesor que *da* conocimientos y del alumno que *recibe* de manera

³⁴ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 138-139: «as metaphors to symbolize the whole historical reality of "the Christian faith" and the demands and promises that it makes upon the lives of its adherents».

³⁵ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 112 : « évoquée par le Récit chrétien est celle du règne de Dieu qui a été inaugurée en Jésus-Christ et qui se réalise progressivement par la puissance de l'Esprit Saint ».

³⁶ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 139; cf. Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 112.

pasiva. La idea es que los educadores de la educación religiosa logren un trabajo en común en un contexto de comunidad; la segunda es la *participación* que siendo vital en el proceso educativo exige la creación de una estructura que la facilite por medio de intercambios, de expresarse sin miedos y en confianza, etc. Finalmente, el *diálogo* se refleja en el diálogo que se genera con Dios, con los hombres y consigo mismo. Este diálogo se centra en hablar de manera sincera de nuestros propios relatos y visiones escuchando con empatía la de los otros³⁷. Así *asociación, participación y diálogo* forman uno de los aspectos constitutivos de la estructura de la praxis compartida.

El segundo aspecto constitutivo de la praxis compartida es una *dialéctica hermenéutica* entre la praxis de cada creyente y la Visión y el Relato cristiano. La hermenéutica es una ciencia de la interpretación y la *praxis cristiana compartida* supone siempre una hermenéutica pues los participantes son agentes-sujetos que aplicarán la fe cristiana a su praxis cotidiana no de manera irreflexiva sino más bien interrogándose y cuestionando algunos aspectos de la Visión cristiana intentado ser fieles a ellos mismos y a Dios. «Del punto de vista pedagógico, una hermenéutica dialéctica es el proceso por el cual nos apropiamos la sabiduría espiritual de la fe cristiana³⁸».

Comprender la educación catequética encuadrada en la lógica de la *praxis cristiana compartida* permite abarcar el ser humano en su totalidad, reconociendo en cada participante un actor principal de la experiencia de fe y de comunidad. Groome desarrolla cinco movimientos por medio de los cuales la pedagogía de praxis cristiana compartida permite que los participantes, partiendo de sus propias experiencias, hagan un camino crítico de apropiación de la fe cristiana y que pasamos a revisar a continuación.

C. Los movimientos de la praxis cristiana compartida

Movimiento 1: nombrar o expresar la praxis presente

Este primer movimiento tiene por objetivo que los participantes puedan *nombrar* o *expresar* las acciones presentes en el mundo. Para

³⁷ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 143-144.

³⁸ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 113 : « Du point de vue pédagogique, une herméneutique dialectique est le processus par lequel on s'approprie la sagesse spirituelle de la foi chrétienne » ; cf. Th. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 145.

esta tarea, es necesario encontrar un tema o un símbolo que permita motivar el trabajo y este puede ser expresado por diversas formas, por ejemplo, hablar, escribir, actuar, cantar, etc.

Este momento es importante pues los participantes deben mirarse a sí mismos, mirar su contexto y al nombrarlos toman conciencia de dónde están. Freire llama a este paso *codificación* y se puede realizar varias veces. La tarea del educador es que mirando la praxis presente, los participantes descubran que este presente es consecuencia de un pasado y que presenta posibilidades para el futuro³⁹.

Groome aclara que cada vez que ponemos nombre a nuestro presente realizamos una interpretación que se ha formado por el contexto sociocultural de las personas. De hecho, hay que recordar que «nosotros no tenemos una experiencia *humana* si nosotros no la interpretamos»⁴⁰. Por lo tanto, aunque este primer movimiento solo quiere motivar a decir con las propias palabras las experiencias de los participantes, éstos ya están interpretando.

La racionalidad que hay detrás de este movimiento es que la actividad conativa -vista anteriormente- permite a las personas ser sujetos y agentes de su historia, por lo que una pedagogía de conación de la fe cristiana puede suscitar conscientemente un diálogo compartido entre los participantes⁴¹. Los seres humanos somos capaces de tomar consciencia de nuestra realidad y lo hacemos mediante el lenguaje y los símbolos que surgen al compartir nuestra consciencia, nuestra identidad. Esto funda la lógica de este primer movimiento, pues –siguiendo a Freire– el diálogo puede también transformar la sociedad, por lo que este paso es esencial para la realización del reino de Dios.

Movimiento 2: reflexión crítica de la acción presente

Fomentar la reflexión crítica de los participantes en el lugar y tiempo presente es el objetivo principal de este segundo movimiento. Para Groome, este movimiento es «una reflexión crítica sobre la acción presente que es compartido en el diálogo»⁴².

Para comprender esta definición, el autor se detiene en tres ideas que presentamos a continuación. La primera es que la intención de formar

³⁹ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 176-177.

⁴⁰ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 178: «we have no *human* experience if we do not interpret it». (Énfasis del autor).

⁴¹ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 178-179.

⁴² Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 188: «critical reflection on present action that is shared in dialogue».

una *conciencia crítica* es para que los participantes logren desarrollar tanto una conciencia crítica como apropiarse de la praxis presente. De esta manera, se podrá realizar una dialéctica entre ambas siempre ubicándolas en un lugar y tiempo concreto. La segunda idea se refiere a una *hermenéutica crítica y creativa*. Groome la denomina hermenéutica porque los participantes realizan la tarea de interpretar ellos mismo el valor y la significancia de sus prácticas. Es crítica pues se mira con atención la realidad para luego afirmar, cuestionar o rechazar algo de la praxis presente. Es también creativa porque la hermenéutica crítica que realizan les permite soñar las posibilidades éticas e históricas que surgen de la realidad⁴³.

La pregunta que surge es sobre los criterios con los cuales se realiza la hermenéutica en este segundo movimiento. Aquí la tarea del educador es importante pues debe estar siempre atento a la manera en que interpreta la comunidad y debe dar criterios que permitan un discernimiento feliz. Según Groome, un criterio de interpretación de la praxis presente desea: «a) ayudar a ver la significación y las consecuencias de sus vidas y su realidad social, b) hacer sentido en el "hacer juntos" con coherencia, y c) "sonido de verdad" para las personas y permitirles vivir su verdad en el mundo⁴⁴».

Finalmente, la reflexión crítica conlleva el *compartir de los relatos y visiones de los participantes*. El diálogo es lo central en este movimiento y Groome invita a poner atención a tres características: la primera es la *calidad* del diálogo pues es vital que este diálogo sea real y sincero para que luego en los otros movimientos cada participante puedan aportar y reflexionar de manera concreta y real. La apertura a los otros y la escucha atenta es vital en este compartir y el autor lo describe desde el pensamiento de Habermas para quien el ideal de una competencia comunicativa se caracteriza entre otros por «el respeto mutuo los unos con los otros, estar libre de dominación o manipulación⁴⁵», etc. La segunda es la *intención* de este movimiento la cual es de motivar y animar que los participantes tengan una conciencia crítica de sus realidades por medio de un diálogo. Finalmente lo *esencial* de este

⁴³ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 190; cf. Th. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 114.

⁴⁴ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 191: « (a)help people see the meaning and consequences of their lives and their present social reality, (b)makes sense in that in "hangs together" with coherence, and (c) "ring true" to people and enable them to live their truth in the world».

⁴⁵ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 192: «mutual respect for one another; be free from domination or manipulation».

movimiento es que los participantes sean capaces de generar un discurso público sobre la praxis presente el cual no debe ser metafísico o a-histórico.

La racionalidad de este movimiento se funda en que la pedagogía de la conación, con su visión holística de la persona, da los espacios para la reflexión crítica y el diálogo «en una dialéctica entre los participantes y sus contextos social/cultural⁴⁶». Para muchos una inculturación de la fe lograría esta dialéctica entre lo individual y el contexto o entre la fe comunitaria y la situación social, sin embargo, Groome postula que este paradigma no responde al desafío de esta dialéctica, la cual desea permitir la maduración de la fe de los participantes, reformar la fe comunitaria y transformar la sociedad⁴⁷. Asimismo, la escuela podría ser un lugar de promoción de una transformación crítica de la sociedad pero es más bien un lugar de reproducción sociocultural manipulado por el Estado. Para el autor, una buena educación es «una humanización de la vida de las personas que les informa y forma en un pensamiento crítico, un acto responsable y creatividad imaginativa⁴⁸».

Finalmente, Groome postula que la reflexión crítica aumenta el potencial revelador de la praxis cristiana. Eso permite que el discernimiento sobre qué es o qué no es Dios es mayor en la medida de que es dialogada y reflexionada en comunidad. El autor afirma con fuerza que «[m]i postura acá es que entre más profunda es nuestra consciencia crítica sobre nuestras vidas en el mundo, más probable es que descubramos la revelación de Dios⁴⁹».

Movimiento 3: haciendo accesible el Relato y la Visión cristiana

Hasta acá hemos visto que el primer movimiento es el nombrar nuestra realidad, lo que vivimos y nuestro contexto para luego, en un segundo movimiento poder hacer una reflexión crítica sobre ella, de manera que por medio del diálogo comunitario poder realizar una hermenéutica dialéctica que permita tomar consciencia de nuestros relatos y visiones. Este tercer movimiento es el momento en que los

⁴⁶ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 193: «a dialectic between participants and their social/historical context».

⁴⁷ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 194.

⁴⁸ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 195: «a humanizing import in people's lives that informs and forms them in how to think critically, act responsibly and create imaginatively».

⁴⁹ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 197: « [M]y claim here is that the more deeply we move into a truly critical consciousness of our lives in the world, the more likely we are to uncover God's revelation».

participantes acceden los Relatos y las Visiones del cristianismo sobre el tema generativo que dirige la sesión.

Este movimiento es necesario para que los participantes conozcan la tradición religiosa de la fe cristiana. El educador presentará una hermenéutica crítica de los textos y contextos de los Relatos y de las Visiones que durante siglos han ido produciendo las diferentes comunidades cristianas. Pero esto no debe comprenderse como un resumen doctrinal sino más bien como «una presentación convincente de la sabiduría espiritual de la tradición cristiana en lo que concierne este aspecto particular de la vida y de la fe⁵⁰».

Groome comprende los *Relatos cristianos* como la reflexión de la revelación histórica de Dios, quien en el pueblo de Israel, en Jesucristo y en la comunidad de discípulos se encuentra con el ser humano. La expresión de este encuentro son las Escrituras, las tradiciones, los dogmas, los sacramentos, el arte, la arquitectura, entre otros. Por la ambigüedad que el término puede tener, Groome se detiene en cada concepto para aclararlo. Así, un *Relato* puede ser entendido como algo inventado como una ficción no-histórica. El autor no desea defender que cada palabra de la Biblia sea «real» pero tampoco que ella sea «sólo» un relato, pues si bien cada Relato cristiano es una interpretación humana, éste no es un relato inventado. Así el autor afirma «yo uso la metáfora precisamente para indicar que la fe cristiana se origina de los eventos de la autorevelación de Dios en el mundo⁵¹». De esta manera el autor afirma que por la importancia que tiene este relato para la vida de las personas podemos hablar de un relato «real».

Que este relato sea *cristiano* quiere señalar que está dirigido a hacer accesible una historia para un grupo que explícitamente es cristiano. Groome aclara que si esta praxis compartida se realiza en otra tradición religiosa, este tercer movimiento utilizará sus propias escrituras y tradición. Asimismo, el hecho que sea *cristiano* no significa que no se pueda apreciar los *relatos* de otras tradiciones en este momento del movimiento.

Finalmente, *Visión cristiana* «es una metáfora de las promesas y responsabilidades que surgen del Relato de la vida del pueblo que la

⁵⁰ Th. H. GROOME, *La catéchèse fidèle dans un monde de dissidents*, pág. 114 : « d'une présentation convaincante de la sagesse spirituelle de la tradition chrétienne en ce qui concerne cet aspect particulier de la vie et de la foi ».

⁵¹ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 216: «I use the metaphor precisely to signify that Christian faith originates from the events of God's self disclosure in history».

reclama como propia⁵²». Groome postula que el relato cristiano tiene consecuencias en la manera en que los cristianos viven sus vidas, por ejemplo, se dice que Dios es amor y esto compromete a ser una persona que ama; que Dios nos perdona, lo que nos invita a perdonar. De esta manera, la Visión cristiana es una metáfora sobre el aspecto escatológico de la fe cristiana pero no quiere decir que ella nos dé un proyecto de vida o respuestas a problemas complejos de la vida sino que «ofrece imágenes de promesas y esperanzas para sostener a las personas y la responsabilidad y posibilidad de empoderarse de la agencia histórica hacia el reino de Dios⁵³».

Toda educación religiosa tiene como misión enseñar el Relato y la Visión del cristianismo, y acá se funda la racionalidad teológica de este movimiento. Recordemos que en la pedagogía de la conación este momento es importante, pues se trata de conocer la sabiduría y las tradiciones de su comunidad, con la que más adelante podrá, apropiarse la hermenéutica dialéctica entre este movimiento y el segundo⁵⁴.

Groome es consciente de la necesidad de una comprensión de la revelación que sea acorde a esta aproximación de la fe compartida y sus movimientos, por ello postula que una revelación entendida como autoridad doctrinal no es apropiada para este movimiento pues ella presenta las visiones de las Escrituras y de la tradición como *arquetipos*, es decir, como si existiesen sólo unas pocas experiencias y textos que serían considerados como universales y normativos sin importar la cultura y la época lo que para esta aproximación de la praxis compartida no tiene cabida. De esta manera, cuando el autor se refiere a la normativa se refiere a que «las expresiones simbólicas del Relato/Visión son fuentes de *guía de confianza* para las personas en el presente para discernir juntos quién es su Dios y cómo ellos deben vivir como una persona de Dios⁵⁵».

⁵² Th. H. GROOME, *Sharing faith*, pág. 217: «is a metaphor of the promises and responsibilities that arise from the Story for the lives of peoples who claim it as their own».

⁵³ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 217: «it offers images of promise and hope to sustain people and of responsibility and possibility to empower historical agency towards God's reign».

⁵⁴ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 217-218.

⁵⁵ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 219: «the symbolic expressions of Christian Story/Vision are sources of *trustworthy guidance* for people in the present to discern together who their God is and how they are to live as a people of God (énfasis del autor).

En esta línea y fundamentándonos en que Dios se autorevela en la vida misma de los seres humanos, la revelación puede ser comprendida como *prototipo*, es decir como necesitada de una interpretación crítica en cada época de la historia, por lo que se puede afirmar que es el propio Relato y Visión quien da la autoridad para realizar una hermenéutica de la praxis presente y que permitirá también descubrir la revelación de Dios en cada momento de la historia⁵⁶.

Movimiento 4: hermenéutica dialéctica de apropiación del Relato y Visión cristiana en los relatos y visiones de los participantes

Este cuarto movimiento es un momento de conexión entre los movimientos 1 y 2 con el 3, es decir, es el encuentro de la comprensión crítica de los participantes de sus propias realidades en una hermenéutica dialéctica con el Relato/Visión cristiano. Asimismo, el movimiento 4 no se puede separar del movimiento 5, pues entre ellos existe una conexión, pues como sabemos, el movimiento 4 es el momento de la hermenéutica dialéctica, más activa y el movimiento 5 es esencialmente el momento de tomar una decisión, es decir, un momento más operativo⁵⁷.

El objetivo principal del cuarto movimiento es «permitir a los participantes de apropiarse del Relato/Visión de la fe comunitaria en sus vidas y contextos⁵⁸». Dos características de este movimiento podemos desprender; la primera es que este momento no es sólo para realizar una verificación de lo aprendido, sino que se desea descubrir cómo los participantes han acogido el Relato/Visión cristiana, es decir, lo que piensan o sienten luego de conocer las respuestas que la tradición ha dado a lo largo de la historia. La segunda característica, y en sintonía con la anterior, es que es un momento de apropiación, es decir, que «los participantes integran el Relato/Visión cristiana por la agencia personal dentro de su propia identidad y comprensión⁵⁹» y que como sujetos activos realicen un juicio de cómo esta apropiación transformará sus vidas.

⁵⁶ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 221-222.

⁵⁷ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 249-250.

⁵⁸ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 250: «enable participants to appropriate the community Story/Vision to their own lives and contexts».

⁵⁹ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 250: «participants integrate Christian Story/Vision by personal agency into their own identity and understanding».

Este cuarto movimiento parece animar sobre todo el razonamiento y el recuerdo crítico, sin embargo, Groome postula que la función de la imaginación es también importante ya que en este movimiento es también una acción creativa por lo que es muy importante que el educador dé a la imaginación un lugar relevante pues ella repercutirá en la posibilidad de llegar a tener una fe propia⁶⁰.

El fundamento de este movimiento se basa por un lado, en que la pedagogía de la conación abarca toda la estructura dinámica del ser. Basándose en el esquema de la dinámica de cognición de Lonergan, Groome describe el juicio como «una actividad de la dialéctica de la apropiación y [...] como esencial para una dinámica acumulativa de la pedagogía de la conación⁶¹». Dentro de esta apropiación el diálogo es imprescindible y se vive en dos aspectos: hay un diálogo entre el relato y la visión de cada participante y el Relato y la Visión cristiana, y además existe un diálogo entre cada participante y el grupo. Es por medio de estos diálogos que la apropiación se realiza y que permiten profundizar la identidad cristiana como sujetos activos de los propios procesos⁶².

Por otro lado, este movimiento se funda en la dinámica de la revelación. A Dios lo podemos buscar y encontrar tanto en la praxis presente como en el Relato y Visión cristiana, asimismo, como vimos en el movimiento 2, la reflexión crítica aumenta el potencial revelador. Groome postula que los cristianos están «constantemente reconstituyendo sus Relatos/Visión con una hermenéutica de búsqueda, sospecha y creatividad⁶³» y esto lo pueden hacer ya que los seres humanos tienen una «capacidad natural⁶⁴» de correlacionar las dos fuentes. Así una pedagogía que esté atenta a esta capacidad, puede permitir que esta disposición natural a realizar esta dialéctica llegue a transformarse en un *habitus* de la vida de fe⁶⁵.

⁶⁰ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 253.

⁶¹ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 253: «an activity of dialectical appropriation and [...] as essential to the cumulative dynamic of a conative pedagogy».

⁶² Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 254.

⁶³ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 254: «constantly reconstitute their Story/Vision with hermeneutical of retrieval, suspicion, and creative».

⁶⁴ Concepto que nace de teólogos como Rahner (existencial sobrenatural), San Agustín (la verdad está en el interior de cada persona); Tomás de Aquino (connaturalidad entre la sabiduría humana y la revelación divina). En: Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 255-256.

⁶⁵ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 255.

Movimiento 5: Decisiones y respuestas para vivir la fe cristiana

El quinto movimiento es el momento de tomar decisiones concretas. Luego de un camino en el cual los participantes han mirado sus vidas y sus contextos de manera crítica, han accedido al Relato/Visión cristiana realizando una hermenéutica dialéctica de manera de apropiarse de su propia fe, este nuevo movimiento es el espacio para reflexionar cómo se desea vivir la fe cristiana en el mundo.

Como hemos visto en varias ocasiones, la pedagogía de la conación comprende al hombre de manera holística, es decir, desde lo cognitivo, lo relacional y lo moral. Desde esta lógica, la opción que el participante hará en este movimiento tocará todo su ser, comprometerá toda su persona⁶⁶. La decisión no siempre será individual, de hecho en algunas oportunidades es toda la comunidad que realiza una elección. Tanto para tomar una decisión personal como comunitaria, el diálogo se presenta como un actor principal de este movimiento. Este espacio para tomar decisiones quiere ser también una escuela para que los participantes adquieran este hábito de tomar decisiones de manera informada y crítica sobre la fe cristiana⁶⁷.

Groome afirma en la necesidad de animar a las personas a decidir y elegir qué hacer ahora en la fe en relación al tema que ha motivado este encuentro y quién quiero llegar a ser en el tiempo. En relación a la primera pregunta, el autor propone cuatro categorías desde las cuales el educador podría animar este movimiento. La primera categoría son las decisiones *cognitiva, afectiva y conductuales*, y habrán momentos donde una decisión abarque los tres niveles o sólo uno dependiendo del tema que organiza este evento. Así, un tema doctrinal propiciará más una decisión cognitiva; y un ambiente más confesional dará espacios para decisiones más afectivas o conductuales⁶⁸. Una segunda categoría son las decisiones *a nivel personal, interpersonal o sociopolítica*. En este punto hay que considerar por ejemplo, que una decisión personal de cómo vivir en cuanto agente-sujeto de la fe cristiana tiene consecuencias no sólo para quien tomó la decisión sino que afecta a otros. Obviamente que existen decisiones personales que sirven a acrecentar mi identidad cristiana o incluso mi identidad personal. Las decisiones que se toman sobre la praxis cotidiana afectan el nivel interpersonal de la existencia y a nivel sociopolítico las decisiones reflejarán la consciencia crítica que se tiene sobre la realidad o pueden

⁶⁶ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 266.

⁶⁷ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 267.

⁶⁸ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 268-269.

también ayudar a desarrollar la solidaridad con aquellos que viven marginalmente y las injusticias sociales⁶⁹.

La tercera categoría sobre qué puedo hacer hoy en la fe en relación al tema-guía son las decisiones *individuales o comunes* donde nuevamente el diálogo es esencial para que cada participante tome la decisión como sujeto-agente en autonomía y en diálogo con la comunidad⁷⁰. La cuarta categoría son decisiones *tomadas dentro y/o fuera de un evento* es decir, que en el movimiento 5 se puede tomar decisiones dentro de la comunidad aunque las consecuencias superen las fronteras de ésta.

Este quinto movimiento en el cual los participantes toman decisiones da espacio no sólo a acciones concretas en el ahora sino también a pensar en la pregunta quién quiero llegar a ser en el tiempo, es decir, que las decisiones tomadas sirvan también para alimentar la fe de las personas y la comunidad sabiendo que debe estar constantemente en conversión. Groome cree que la pedagogía conativa «es un instrumento propicio para trabajar la gracia de Dios en las vidas de las personas hacia la conversión⁷¹».

Si bien en todos los movimientos el deseo de la conversión está presente, es en este quinto movimiento que es predominante. Así, este movimiento hace homenaje al *time-tested* de Aristóteles y motiva a realizar siempre decisiones virtuosas de manera que esto lleve a una acción recta. Asimismo, este último movimiento impulsa la conversión pues lleva a los participantes al interior de sí mismos y desde allí tomar sus propias decisiones que siempre tienen un espacio comunitario. Finalmente, la comunidad que permite el diálogo y el conocer las decisiones de otros hacen permiten la socialización del carácter cristiano⁷².

Para finalizar esta presentación de los movimientos de la praxis cristiana compartida, este quinto momento también encuentra su fundamento en la teología de la revelación, pues si lo consideramos como un regreso a la praxis, podemos afirmar que los participantes sí encuentran que la praxis presente es un lugar de continua autorevelación de Dios y el esfuerzo que ellos colocan para vivir sus decisiones y su fe en cada lugar y tiempo no es sino la confirmación de la confianza que se tiene de que Dios camina a su lado.

⁶⁹ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, págs. 269-270.

⁷⁰ Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 270.

⁷¹ Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 271: «is a conducive instrument for God's grace to work in people's lives toward conversion».

⁷² Cf. Th. H. GROOME, *Sharing Faith*, pág. 271.

Parte IV

**Una lectura decerteautiana
del lenguaje religioso
según la teología catequética**

Como hemos visto en nuestra investigación, el lenguaje religioso tiene un lugar central en catequesis y por esta razón deseamos en esta cuarta parte poder reflexionar sobre el lenguaje religioso en catequesis desde una perspectiva decerteautiana.

La segunda parte de esta tesis, ha evidenciado que el tema del lenguaje religioso no es ajeno al interés intelectual de Michel de Certeau, y hemos podido conocer su postura tanto sobre la crisis que vive este lenguaje como posibles salidas que posibilitarían un lenguaje religioso en sintonía con el mundo y la vida de los cristianos.

El pensamiento de Michel de Certeau es un pensamiento original y exigente, lo cual lo hemos descubierto en la presentación de nuestro autor donde describimos los múltiples dominios en los cuales participó y desde ellos arma sus reflexiones, las cuales están marcadas por la preocupación por el otro y lo diferente. Sin embargo, su obra, especialmente la referida a la reflexión sobre el cristianismo, aún no es estudiada ni integrada en los debates actuales de teología con toda la fuerza y complejidad que ella desborda.

Este hecho motiva la presente investigación y sobre todo esta cuarta parte en la que deseamos realizar un diálogo entre algunos conceptos claves del pensamiento de Michel de Certeau y los autores de catequesis que hemos estudiado anteriormente, a saber, Emilio Alberich, André Fossion y Thomas H. Groome. En esta parte podremos asimismo descubrir y valorar cómo la teología catequética ha pensado y elaborado diversos estudios sobre la misión de la catequesis dentro de la vida de la Iglesia reflexionando también, entre otros muchos temas, sobre el lenguaje religioso. De la misma manera, iremos intercalando en las notas a pié de página las reflexiones o referencias a otros autores de teología catequética, pues deseamos mostrar también que estos temas que nos convocan son de real importancia para la catequesis y no sólo para los autores que hemos elegidos para trabajar sistemáticamente.

Creemos que el pensamiento de Michel de Certeau es estimulante y desafiante para el trabajo catequético y es con este espíritu que presentamos esta cuarta parte que está conformada por tres capítulos.

El primero, *una catequesis en alteridad*, toca precisamente la reflexión de Michel de Certeau sobre este concepto y las implicancias que una reflexión sobre el Otro y los otros en catequesis tiene en el lenguaje religioso. El segundo capítulo, *una catequesis de la unión en la diferencia* trata esta dialéctica característica del autor francés, invitando a reflexionar sobre el concepto de comunión y de diferencia en catequesis. Finalmente, nuestro tercer capítulo, lo hemos titulado *una*

catequesis instauradora que nos abre a la reflexión sobre las repercusiones en el lenguaje religioso de la participación cultural y la inteligencia de la fe a la cual la catequesis invita y propicia. Cada uno de estos capítulos está organizado en dos secciones. En la primera, se exponen los conceptos claves de Michel de Certeau que guiarán el diálogo del capítulo. En la segunda sección se presenta, en un primer momento, la implicancia de los conceptos presentados en la primera sección en la reflexión decerteautiana sobre el lenguaje religioso y, en un segundo momento, realizamos el encuentro del pensamiento de nuestro autor con los autores de catequesis recordando las ideas principales de Alberich, Fossion y Groome descubriendo los puntos en comunes y las distancias entre ellos y viendo cómo el pensamiento de Michel de Certeau puede ser integrados en la reflexión catequética de manera de seguir el trabajo de discernir qué implica y qué está en juego cuando deseamos proponer un lenguaje para decir a Dios.

Este plan de presentación permite reflexionar en profundidad los tres ejes desde donde hemos tratado el lenguaje sabiendo que no son tres carriles independientes. Recordemos que tanto en la segunda como en la tercera parte de nuestra tesis hemos abordado el lenguaje religioso desde la dimensión personal, comunitaria y cultural. Es así que estos tres capítulos que presentaremos a continuación nos permitirán entrar en diálogo desde estas tres dimensiones, asimismo, en cada uno de estos capítulos podremos ver que el tema de la alteridad es recurrente pues como hemos dicho en variadas oportunidades, ella es una clave hermenéutica de nuestro autor.

Capítulo 1

Una catequesis en *alteridad*

Comenzaremos esta relectura de Michel de Certeau en la catequética deteniéndonos en el tema de la alteridad que como hemos visto durante la presentación de nuestro autor es característico y esencial en su pensamiento¹.

En una primera sección, recordaremos lo esencial del concepto de alteridad, mostrando que el cristianismo es pensado por nuestro autor como un cristianismo de la alteridad. De esta manera, en esta sección presentaremos lo que significa para nuestro autor que Dios sea Otro y que, aún cuando no lo podemos poseer, lo necesitamos para existir y cómo para encontrarnos con este Otro necesitamos a los otros, pues es a través de ellos que podemos acercarnos al infinito.

En la segunda sección, nos detendremos a reflexionar sobre cómo dar espacio a la alteridad de Dios y de los otros transforma la manera de comprender el lenguaje religioso en Michel de Certeau. Con esta reflexión, releeremos a los autores de catequesis, a saber, Emilio Alberich, André Fossion y Thomas H. Groome, para ver cómo sus propuestas catequéticas, a partir de las dimensiones del lenguaje religioso, son desafiadas por esta alteridad que nos exige aceptar que cuando hablamos del Otro, estamos hablando sobre una ausencia.

¹ Si bien este concepto es clave en el pensamiento de nuestro autor, no tiene como interés reducir el cristianismo sólo a la alteridad. Cf. M. DE CERTEAU, *Le christianisme éclaté*, pág. 62 : « je ne réduis pas le christianisme à la catégorie générale du même et de l'autre, bien qu'elle y joue, je crois, un rôle central ».

1. La *alteridad* en el pensamiento de Michel de Certeau

1.1. La alteridad, un elemento constitutivo del cristianismo

Nuestro recorrido por el pensamiento de Michel de Certeau nos ha permitido descubrir que la alteridad es un elemento central en su trabajo intelectual. Así, en sus escritos místicos, de la cultura o sobre el cristianismo, que la alteridad es una clave hermenéutica desde la cual el autor se pregunta y reflexiona sobre las relaciones que viven los hombres entre ellos y con Dios.

La alteridad toca así su reflexión sobre el cristianismo el cual es comprendido como el testimonio de aquello que está ausente y que se escapa cada vez que deseamos apropiarnos de él pues «[él] es el más allá porque está siempre *más lejos* de allí donde le buscamos²».

La teología, entonces, tiene la tarea de testimoniar a Dios en cuanto otro mostrando y reflexionando sobre la relación necesaria que vive el cristiano con aquello que no es. Comprender el cristianismo como una religión de la alteridad tiene por consecuencia la multiplicidad de manifestaciones y de discursos. Así, la alteridad exige la pluralidad, da espacio a lo diferente, pues la ausencia que funda las relaciones entre los hombres no puede ser aprehendida en una doctrina o una tradición. Según de Certeau, la teología articula una experiencia, combinando el rigor del logos con la alteridad de Dios de manera de elucidar «la violencia que Dios nos hace revelándonos una verdad que nosotros ignoramos en nosotros y que no poseeremos jamás³».

En la mística encontramos que es la alteridad quien moviliza la relación entre el Otro y el místico. Así, la experiencia espiritual parte de un evento fundante en las vidas que se experimenta como un quiebre, como un momento privilegiado que lleva a creer «que podemos detenernos allí; identificar este momento con la Verdad; [...] hacer de esta experiencia momentánea la experiencia absoluta, el infinito⁴». Sin embargo, de Certeau recuerda que el evento que funda es sólo un comienzo y que por lo tanto es un punto de comienzo, es un camino que se está colocando en marcha. Se trata entonces, de un movimiento, pues

² M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, pág. 3 : « Il est l'au-delà parce qu'il est toujours *plus loin* que là où nous le cherchons ». (Énfasis del autor). Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 401.

³ M. DE CERTEAU, *L'articulation du « dire » et du « faire »*, pág. 37.

⁴ M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, pág. 5 : « pouvoir nous arrêter là ; identifier ce moment à la Vérité ; [...] faire cette expérience momentanée l'expérience absolue, l'infini ».

la verdad es algo a hacer o a buscar, ella no está hecha y este trabajo de búsqueda no acabará jamás, pues no es un trabajo de posesión sino al contrario es un trabajo «de un deseo que no cesará de aprender que se equivoca en cada una de sus expresiones⁵». Este proceso de la experiencia espiritual lleva a preguntarse cómo se aparece el infinito, esta alteridad que ha posibilitado esta experiencia la cual siempre nace de esta relación con Otro. Michel de Certeau postula que la manera de presentarse del infinito es siempre en tensión: entre las rupturas de la vida y la lentitud de nuestras *demarches*; entre el asombro de los momentos privilegiados y en caminos silenciosos en los cuales deseamos ver una repetición⁶. Así, el infinito que se presenta como Otro, se presenta como una tensión pues él «nos es necesario en cuanto que precisamente se nos escapa⁷».

1.2. La alteridad de Dios

Como vamos recordando, la alteridad de Dios, es decir, que Dios sea otro distinto a nosotros es desde donde se funda la posibilidad de poder relacionarnos con él y con los otros. Según Michel de Certeau la alteridad de Dios no es sólo una realidad sino que también es una necesidad. Como seres humanos vivimos en esta tensión que ya decíamos anteriormente: tenemos necesidad de Dios, sin embargo, éste es inaccesible, no se deja atrapar ni en un discurso, ni en una teología, ni en un lenguaje y es desde esta lógica que nace la necesidad de una pluralidad de expresiones y manifestaciones de Dios.

La figura del extranjero es con la cual el autor expresa la manera en que Dios se manifiesta. Así, Dios es el *desconocido*, pues aún cuando creemos en él no lo conocemos, es un extranjero, y el *ignorado*⁸ aquel que no deseamos reconocer, que para de Certeau se refleja cuando Jesús no es acogido por los otros o cuando nosotros no recibimos al pobre, al extranjero o no visitamos a los enfermos⁹.

⁵ M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, págs. 5-6 : «d'une désir que ne cessera d'apprendre qu'il est trompé par chacun de ses expressions ».

⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, pág. 9.

⁷ M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, pág. 9 : « nous est nécessaire en tant que précisément il nous échappe ».

⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 14. Las palabras usadas por Michel de Certeau son *inconnu* et *méconnu*. La primera la traducimos por *desconocido* (de quien no sabemos que existe) y la segunda como *ignorado* (quien no es reconocido).

⁹ Cf. Jn 1,1 ; Mt 25,35-36. En M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 14.

Sin embargo, este Otro desconocido e ignorado es «*aquel sin quien vivir no sería más vivir*¹⁰» y es con la expresión *nicht ohne* que nuestro autor comprende esta vivencia fundamental del hombre con Dios. Esta categoría «“no sin” enuncia en efecto la tensión de una relación y una unión indefinidamente reencontrada por la experiencia¹¹». Es decir, se refiere a la circulación indefinida de cada experiencia la cual no es realizable sin el Otro y sin los otros.

1.3. Los otros necesarios

La alteridad de Dios nos lleva a reflexionar sobre la necesidad de los otros. En cuanto creador, Dios se presenta como Otro distinto a nosotros y desde esta alteridad los otros son parte fundamental pues la relación con ellos es el lugar para encontrar al Otro. Para nuestro autor hay una experiencia humana que es radical y que está siempre haciéndose y renovándola, a saber que «nosotros nos inventamos mutuamente reconociéndonos diferentes¹²».

De esta manera, Michel de Certeau interpreta las virtudes teologales desde la alteridad. La fe, desde esta óptica, vive la tensión de necesitar a otro para existir y de no poder poseer a quien le da esta existencia. Como hemos visto en el itinerario intelectual del autor, la experiencia de fe no tiene un lugar propio pues «ella se ejerce en el elemento del otro»¹³. Así, podemos reconocer a Dios como diferente y presente en los distintos ámbitos de la vida aún en aquellos donde se pensaba que estaba ausente, como en las regiones culturales, sociales e intelectuales. Esta alteridad está siempre recordando que a Dios no lo podemos poseer y que cualquier intento de posesión es una idolatría¹⁴. En la misma lógica es comprendida la caridad, la cual es una tensión que invita a amar a los enemigos; sin embargo, de Certeau no la comprende como la anulación del conflicto sino más bien como una articulación entre dos polos de la experiencia: «ella establece la comunidad sobre la base de las diferencias respetadas, pero reconocidas indispensables los

¹⁰ M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 15: «*ce sans quoi vivre ne serait plus vivre*». (Énfasis del autor).

¹¹ M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle*, pág. 9: «“sans toi” énonce en effet la tension d'un rapport et le lien indéfiniment retrouvé par l'expérience ». Ver también: *La faiblesse de croire*, pág. 26s; *Le christianisme éclaté*, pág. 51.

¹² M. DE CERTEAU, *La parole du croyant*, pág. 467.

¹³ M. DE CERTEAU y J. M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 66: «*elle s'exerce dans l'élément de l'autre* ».

¹⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 17.

unos a los otros¹⁵». Es el amor el que descubre la originalidad de los otros. Finalmente, la esperanza, se comprende desde la alteridad de un futuro y ella crea «una marcha desviada hacia delante, desequilibrada por la espera de este otro inaccesible que es el futuro¹⁶».

Así la fe, la esperanza y la caridad se vuelven un lugar que permite hacer espacio al Otro y a los otros. Esta necesidad de dar lugar es propia de todo ser humano y se debe al hecho de que cada experiencia particular nos es indispensable para que tener una experiencia colectiva del infinito. Michel de Certeau afirma que esta necesidad del Otro y los otros es una relación en tensión, pues por un lado tenemos una necesidad de ellos pero por otro lado, no podemos poseerlos, pues aún cuando nos esforcemos en ofrecer un espacio limitado donde vivir la fe, con una doctrina definida, con un lugar físico para el encuentro, con una tradición a la cual adherir, los seres humanos se nos escapan, ellos no nos pertenecen¹⁷.

La necesidad de Otro y de los otros es signo de debilidad pero también es un momento de verdad, la cual la encontraremos en «la experiencia de esta resistencia destinada a significarnos *que los otros existen y, sin embargo, estamos unidos a ellos para existir nosotros mismos*¹⁸».

2. El lenguaje religioso tocado por la alteridad

En esta segunda sección deseamos presentar cómo el tema de la alteridad afecta la manera de comprender el lenguaje religioso y en especial cómo una catequesis de la alteridad puede crear un lenguaje que permita superar las diversas deficiencias que éste presenta.

¹⁵ M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 17 : « elle établit la communauté sur la base de différences respectées, mais reconnues indispensables les unes aux autres ». Cf. M. DE CERTEAU y J.M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 38.

¹⁶ M. DE CERTEAU y J. M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, págs. 38 : « une marche déjetée en avant, déséquilibrée par l'attente de cet autre insaisissable qu'est le futur ».

¹⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, pág. 143.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, pág. 143. « l'expérience de cette résistance destinée à nous signifier *que les autres existent et que, pourtant, nous sommes liés à eux pour exister nous-mêmes* ». (Énfasis del autor).

Capítulo 2

Una catequesis en *la unión en la diferencia*

Siguiendo nuestra relectura de Michel de Certeau en la catequética, deseamos detenernos en el concepto de *unión en la diferencia*, el cual es un tema de gran relevancia en el pensamiento de nuestro autor y entrega elementos que son oportunos para la reflexión catequética contemporánea.

Siguiendo la organización de nuestro capítulo anterior, comenzaremos recordando los elementos centrales de la dialéctica de la unión en la diferencia de tal manera de comprender en profundidad cómo nuestro autor comprende la unidad y la diferencia para entender también la relación íntima y necesaria que existe entre ellas.

La segunda parte se concentrará en el lenguaje religioso en la lógica de la unión en la diferencia, en la cual presentaremos el *lenguaje comunitario*. Aquí presentaremos la comunidad como signo viviente de la unión en la diferencia y el lenguaje será la manifestación de la comunidad. Luego entraremos de lleno a presentar el pensamiento de Alberich, Fossion y Groome desde tres ejes decerteautianos: *la unidad como devenir*, donde veremos qué lugar y qué comprensión tienen los autores sobre la unidad y qué lugar juega ésta en la vida comunitaria; el *reconocimiento de las experiencias*, donde examinaremos el lugar que se da a la vida cotidiana y a las experiencias de vida, las cuales son el lugar de la diferencia y finalmente, y a modo de conclusión, *una catequesis en la unión en la diferencia* donde deseamos presentar los lugares en los cuales la catequesis puede ser propiciadores de la unión en la diferencia que creemos sería una oportunidad para pensar una catequesis que estimule la diferencia que ayude a construir la unidad.

1. La dialéctica de la unión en la diferencia en el pensamiento de Michel de Certeau

Como acabamos de enunciar, esta primera parte de nuestro capítulo estará centrada en presentar el pensamiento de Michel de Certeau en torno a la *unión en la diferencia*. Una primera sección estará dedicada a la unión, donde deseamos presentar la manera que nuestro autor tiene de comprenderla, a saber, como un movimiento de diferenciación. En una segunda sección presentaremos el lugar que la diferencia tiene en el dinamismo de la fe y en las experiencias humanas. Finalmente, será el momento presentar la dialéctica de la unión en la diferencia donde veremos cómo ambos conceptos son necesarios para pensar nuestra fe de manera evangélica.

1.1. El deseo de unidad en el cristianismo

La unidad de la Iglesia ha sido y sigue siendo un tema de reflexión en teología. Este deseo lo descubrimos por ejemplo en las palabras de Jesús que narra en el evangelio de Juan «te pido que todos sean uno lo mismo que somos tú y yo, Padre. Y que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21-22).

Sin embargo, la realidad y la historia nos muestra que esta unidad parece difícil o casi imposible de conseguir y que muchas veces este deseo de unidad se expresa en negación de la diferencia. Michel de Certeau se pregunta entonces, cómo comprender la unidad dentro de esta realidad y examina las maneras en que se ha pensado este anhelo de ser uno.

A. La unidad contradicha por la realidad

Para Michel de Certeau la unidad en la Iglesia ha estado y está constantemente contradicha por la realidad, por la experiencia que cada creyente tiene al momento de vivir su fe; es más, no sólo existen diferencias sino también divergencias entre los cristianos¹ las cuales se encuentran desde el origen del cristianismo. En los primeros Concilios de la Iglesia, por ejemplo, se enfrentaban diversas comprensiones de la persona de Cristo, que se reflejaban en fuertes discusiones intelectuales que intentaban argumentar sus posturas, de la misma manera, la

¹ Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 365.

división la encontramos dentro de las Órdenes religiosas, en las comunidades, etc.²

La realidad muestra así, que la unidad no es sinónimo de homogeneidad, que no se puede pensar ni postular una unidad de los cristianos basada en la uniformidad. Según nuestro autor, no es fácil aceptar esta realidad pues, aun cuando esta concepción de unidad se desquebraja, se sigue soñando y buscando esta homogeneidad pensando que «hay a pesar de todo [...] “encima” o “debajo” de las tensiones, alguna cosa idéntica entre nosotros³». La gran pregunta, entonces, es cómo pensar en el cristianismo la unidad y desde el pensamiento de Michel de Certeau deseamos ahondar en esta reflexión.

B. La unidad cristiana

Para Michel de Certeau hablar de unidad es referirse a un movimiento, a la experiencia personal de fe, a la diferenciación, a un trabajo del Espíritu, es decir, hablar de unidad es referirnos a la diferencia, a la alteridad lo que es muy diferente a pensarla desde la homogeneidad, en palabras del autor, la unidad es:

un movimiento a la vez real y universal; ella tiende a unificar a cada hombre por sus opciones personales, y a unificar a los hombres reconciliándolos; ella nace en el fondo de las situaciones particulares que un cristiano asume en la fe, y ella se extiende hasta manifestar las dimensiones universales de la obra divina; ella es principio de diferenciación, al mismo tiempo que trabaja en superar las oposiciones; ella es el signo de un progreso real en la libertad y de una apertura en el reconocimiento mutuo⁴.

² Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 366 ; cf. M. DE CERTEAU, *Comme un voleur*, pág. 26.

³ M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 81 : « il y a quand même [...] “au-dessus” ou “au-dessous” des tensions, quelque chose d’identique entre nous ». (Énfasis del autor).

⁴ M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 366 : « un mouvement tout à la fois réel et universel ; elle tend à unifier les hommes en les réconciliant ; elle naît au fond des situations particulières qu’un chrétien assume dans la foi, et elle s’étend jusqu’à manifester les dimensions universelles de l’œuvre divine ; elle est principe de différenciation, en même temps qu’elle travaille à surmonter les oppositions ; elle est le signe d’un progrès réel dans la liberté et d’une ouverture dans la reconnaissance mutuelle ».

De esta manera podemos apreciar que la unidad no es una *cosa* que se pueda encontrar en algún lugar o que podamos poseer, sino más bien se debe comprender como una paradoja que al unir, diferencia. La unidad se relaciona con las opciones personales que cada creyente realiza y que exige tomar una posición, saber en qué se cree, en qué no se cree y cómo se cree. Las posiciones personales nos permiten confesar nuestra fe pero al mismo tiempo nos separan de nuestros hermanos, es decir, es la propia confesión de fe la que origina la unidad y que, a la vez, nos aleja de los otros⁵. Para confesar la fe es necesario decir qué es lo que significa para mí, pero en una actitud de apertura al otro, a lo que la fe significa para otros. Esto lo ve Michel de Certeau en el debate entre Pedro y Pablo, este último, a partir de su experiencia de conversión tiene una nueva manera de comprender el anuncio de la Buena Noticia, lo que lo lleva a enfrentarse a Pedro pues a partir de su vivencia comprende que es la misericordia de Dios lo que se pone en juego y que por lo tanto, es necesario la confrontación.

Esta comprensión de la unidad que se presenta como paradoja es dada por Cristo y para nuestro autor se refleja en la experiencia íntima de la comunidad eclesial como tarea del Espíritu. La unidad, siguiendo Efesios 4,3.13 revela que la unidad es fruto del Espíritu y por lo tanto, se debe conservar y además que ella nunca estará acabada, que se construye. La unidad, entonces, se vive cuando los creyentes experimentamos una verdad irreductiblemente nuestra⁶.

Así, la verdad en Michel de Certeau se refiere a una experiencia espiritual, pues «más el cristiano se siente personalmente comprometido con la verdad que él afirma, más debe confesar también: “yo no soy verdadero”⁷». Es la existencia de los otros que permite tomar conciencia de que mi toma de postura, mi experiencia de fe debe dar espacio a las otras experiencias, lo que significa estar constantemente discerniendo lo que viene de Dios y lo que se aleja de él. Es la verdad de Espíritu que inspira este reconocimiento de la falla que tiene toda confesión de fe, pues se ve esta herida entre el espíritu y la experiencia del creyente que nuestro autor llama la falla del *no saber* de la fe, pues el «“no saber” se presenta en él [...] como el saber de otro creyente, como la experiencia religiosa sobre la cual otro católico funda su propia

⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 367.

⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, págs. 367.371.

⁷ M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 373 : « plus le chrétien se sent personnellement engagé par la vérité qu’il affirme, plus il doit confesser aussi : “je ne suis pas vrai” ».

decisión⁸.» Así, la unidad es también apertura al reconocimiento mutuo entre los cristianos.

1.2. La fe estimulada por la diferencia

La reflexión sobre la unidad lleva a afirmar que la diferencia es parte constitutiva de la fe cristiana. Hemos visto que es en la misma diferencia que se vive la unidad. Por esta razón, a continuación recordaremos los fundamentos que lleva a nuestro autor a postular una teología de la diferencia.

La realidad refleja que cada creyente vive su fe de manera personal y particular y que esta es la única manera de ser verdaderamente cristianos, pues una fe personal significa, entre otras cosas, que la persona hace una opción consciente y libre de creer aunque nunca solos, pues necesitamos a los cristianos de hoy y de ayer⁹.

A. Fundamentos de la diferencia

Como hemos visto en nuestra investigación, la diferencia es fundamentada por Michel de Certeau desde las mismas escrituras, estimulando la superación de una teología fija y sin espacio a lo plural¹⁰. De esta manera, la diferencia está presente desde la *elección de Israel* por parte de Dios, pues es en la misma elección que Dios se diferencia de su pueblo, quien a su vez, está unido a Dios diferenciándose de él.

De la misma manera, una lectura atenta a los Evangelios muestra que Cristo vivió diferenciándose tanto de Dios como de su pueblo, al mismo tiempo que es signo de continuación y unión con el pasado¹¹. Michel de Certeau ve en la persona de Cristo a quien está constantemente restaurando la alteridad, la aceptación de otro diferente a él, lo que permite el movimiento de la fe¹².

Finalmente, nuestro autor ve en los *Evangelios* el lugar de una regla de fe que se presenta de manera plural. Los evangelios reflejan diferencias e incluso contradicciones entre sí, hay una no-identidad

⁸ M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 374: « “non savoir” se présente à lui [...] comme le savoir d’un autre croyant, comme l’expérience religieuse sur laquelle un autre catholique fonde sa propre décision ».

⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 99.

¹⁰ De manera más detallada ver parte II, capítulo 2, punto 4 dedicado a la *Teología de la diferencia*.

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *L’union dans la différence*, pág. 174.

¹² Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, págs. 97-98.

entre ellos que refleja la pluralidad de experiencias que hombres y mujeres tuvieron en sus encuentros con Cristo¹³.

B. La diferencia como lugar de la acción del Espíritu

Lo diferente nos amenaza y la tendencia casi natural es a eliminar todo trazo de desigualdad que pueden ser los otros, Dios e incluso la muerte, es decir, todo lo que tenga relación con la alteridad se intenta anular llevando a un esfuerzo por homogeneizar a todos para vivir una supuesta tranquilidad¹⁴.

Como sabemos, Michel de Certeau hace una apología de la diferencia por fidelidad al misterio cristiano pues para él «no hay más cristianismo allí donde se encuentra abolida una "distancia" irreductible [...] ella nos hace comprender la naturaleza de la unión¹⁵». La diferencia estimula la fe con la distancia que hay entre nuestras experiencias y la tradición del pasado y la distancia que hay entre los seres humanos, separándolos.

Descubrimos entonces que la experiencia es el lugar de la diferencia, es decir, en la vida cotidiana de los seres humanos, en sus vidas, en sus opciones, en sus creencias, en sus encuentros tienen la experiencia de la diferencia. Recordemos que las prácticas cotidianas son una fuente de creación, de acción, donde hombres y mujeres se apropian con astucia e inteligencia las prácticas sociales dadas por la cultura¹⁶. Así, la experiencia es siempre creadora y parcial, es decir, es creativa y fuente de nuevas relaciones, nuevas maneras de creer, de vivir, pero siempre con la conciencia de que las experiencias personales no pueden presentarse como universales, siempre necesitan las experiencias de los otros diferentes a mí. Nuestro autor recuerda que si bien «el Verbo asume toda la realidad humana, [...] su obra solo se recapitula gracias a acciones localizables en una historia donde la pluralidad de interlocutores significa necesariamente sus divergencias¹⁷».

¹³ Cf. M. DE CERTEAU, *La parole du croyant*, pág. 468 ; Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, págs. 98-99.

¹⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 82.

¹⁵ M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 83 : « il n'y plus de christianisme là où se trouve abolie une "distance" irréductible [...] elle seule nous fait comprendre la nature de l'union ».

¹⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, pág. XXXVII ; cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, pág. 495.

¹⁷ M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 371 : « le Verbe assume toute la réalité humaine, [...] son œuvre n'est récapitulatrice que grâce à des actions localisables dans une histoire où la pluralité des interlocuteurs signifie nécessairement leurs divergences ».

Es en este lugar en que se vive la diferencia que da origen a la vida espiritual, pues dar espacio a la diferencia es dar espacio al Espíritu, el cual se manifiesta en la pluralidad de experiencias, tal como se manifestó en Pentecostés y es desde este rol del Espíritu que ahondaremos en nuestro próximo punto la dialéctica que Michel de Certeau presenta de la unión en la diferencia.

1.3. La unión en la diferencia

En esta breve presentación–recordatorio del pensamiento de Michel de Certeau sobre lo que significa conceptos tan utilizados en el discurso teológico como son la unidad y la diferencia hemos visto que aparecen otros términos esenciales del cristianismo como experiencia, Espíritu, fe, entre otros.

Hablar de unidad es hablar de diferencia, y a la inversa, la diferencia estimula la unidad en la Iglesia. Al presentar cada uno de estos conceptos hemos visto que es imposible referirnos a uno sin hacer alusión al otro, lo que nos permite afirmar, desde el pensamiento de nuestro autor, que hay una tensión que es propia y esencial en nuestra fe y que querer desconocerla es ignorar el dinamismo de la fe¹⁸.

Dentro del cristianismo, una de las vías de reflexión que se pueden realizar está la que él llama *la unión en la diferencia*, que –como hemos visto a lo largo de este capítulo– toca el tema del pluralismo, de las rupturas y de las tensiones que aparecen en las relaciones entre los seres humanos¹⁹. La experiencia de la unión en la diferencia es fundamental en la revelación cristiana, pues nos libera de toda concepción monolítica de la unidad, de la comunidad, de lo que entendemos como verdad u obediencia. Así, para Michel de Certeau, «la diferencia crece con el sentido de la unidad: más se es fiel al Espíritu, menos la verdad es identificable a *esto* o a *aquello*, a tal obra o a tal programa, a algo sagrado o a ningún maestro o ‘padre’ cualquiera sea²⁰».

Comprender, entonces, la unidad dentro de la dinámica de la diferencia permite crecer en fidelidad al evangelio y exige siempre la consideración del otro, el reconocer que mi fe no se puede vivir

¹⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *Unité et divisions des catholiques*, pág. 372.

¹⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La parole du croyant*, pág. 467.

²⁰ M. DE CERTEAU, *La parole du croyant*, pág. 468 : « la différence croît avec le sens de l'unité : plus on est fidèle à l'esprit, moins la vérité est identifiable à *ceci* ou à *cela*, à telle œuvre ou à tel programme, à quelque sacré et à quelque maître ou “père” que ce soit ». (Énfasis del autor). Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 83.

plenamente sino es haciendo un espacio a los otros, pues mi propia existencia depende de ellos. La diferencia, así, trabaja constantemente la unión, es una circulación que abre una solidaridad articulada en el respeto de la diferencia. Entendida de esta manera, la unión se da en el modo de la *no-identidad*, «ella se caracteriza como un lazo con lo imperceptible, similitud de la cual el sentido aparece en la medida que la diferencia hace irrupción²¹».

2. El lenguaje religioso en catequesis en la lógica de la unión en la diferencia

Conociendo el pensamiento de Michel de Certeau sobre la unión en la diferencia, entraremos ahora a la reflexión sobre el lenguaje religioso por medio de dos secciones. En la primera presentaremos la reflexión de nuestro autor en torno al lenguaje comunitario y la segunda sección nos detendremos a presentar el pensamiento de Alberich, Fossion y Groome sobre la comunidad, su comprensión, su rol y los espacios que da para vivir la unión en la diferencia. Finalmente, la tercera sección desea ser un espacio donde presentaremos las oportunidades que esta dialéctica da a la catequesis.

2.1. El lenguaje religioso tocado por la unión en la diferencia según Michel de Certeau

El lenguaje religioso abre un abanico de preguntas cuando se refiere a la unidad y a la diferencia: ¿Cómo pensar un lenguaje que abarque la diversidad de experiencias de Dios? ¿Un lenguaje homogéneo, asegura una misma comprensión de Dios?

Hemos visto que Michel de Certeau es crítico de un lenguaje religioso que intenta, por medio de un lenguaje particular, referirse a una realidad universal, asimismo, el autor postula que se deben considerar todas las realidades y experiencias que la cultura presenta pues de esta manera se puede superar la regionalización del cristianismo, es decir, que cuando no se acogen las experiencias y las realidades, el lenguaje religioso se empobrece²². Hay que recordar que el lenguaje religioso con el que contamos es histórico, que detrás de él hay exclusiones de

²¹ M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 98 : « elle se caractérise comme un lien avec l'insaisissable, similitude dont le sens apparaît au fur et à mesure qu'y fait irruption la dissemblance ». Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger*, pág. 405.

²² Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 85.

Capítulo 3

Una catequesis de *rupturas instauradoras*

Nuestro tercer capítulo quiere reflexionar en torno al lenguaje religioso desde la concepción de rupturas instauradoras. Hemos escogido esta frase de Michel de Certeau para desde ella poder ahondar, en una primera parte, en su concepción de la teología, la tradición, la permisión y los cambios culturales. Por medio de estos conceptos deseamos reflexionar sobre el lugar de cada creyente de pensar y reinventar su fe como una exigencia evangélica dada por Cristo y en cómo podemos pensar nuestra relación con el pasado.

En la segunda parte de este capítulo presentaremos en una primera sección cómo la participación cultural y la *reinventativité* de la fe ayudarían a superar muchas de las aristas de la crisis del lenguaje religioso. En la segunda sección entraremos en diálogo con los autores de catequesis buscando en ellos qué comprenden por participación cultural e inteligencia de la fe, destacando el rol de los creyentes a ser constructores de cultura y de discursos de fe.

1. Las rupturas instauradoras en el pensamiento de Michel de Certeau

1.1. Teología y tradición

Michel de Certeau recuerda que en el pasado la teología tenía como función «ser un discurso de *sentido* en los términos de la experiencia

global de una *sociedad*¹», sin embargo, en la sociedad actual, esta función se ha modificado por diversos motivos. Uno de ellos es que la teología por varios siglos no supo ponerse en diálogo con el mundo moderno, intentando mantener un modelo de la Edad Media y el resultado de este hecho es una teología decidida a mantener una argumentación patrística o escolástica, creando una gran distancia con el lenguaje común.

La teología se ve enfrentada al hecho que en la sociedad actual no existe ninguna institución –religiosa o civil– que pueda realizar una formulación radical en un lenguaje delimitado por un grupo. Esto afecta fuertemente la producción de sentido pues no existe una institución que pueda abarcar en una formulación radical la multiplicidad de sentidos de experiencias.

Lo anterior se refleja en el hecho que muchos cristianos, precisamente por ser creyentes, se declaran no practicantes, pues «los gestos de pertenencia a una sociedad “eclesiástica” no tienen más relación con lo que expresa su fe en Dios²». Es decir, una institución eclesiástica que desee ser un espacio que suscita sentido debe estar abierta a la multiplicidad de gestos que expresan o dan sentido, pues cuando los creyentes no lo encuentran se desligan con gran libertad de la institución, impulsados por la fidelidad a su experiencia. Asimismo, hoy existen una multiplicidad de disciplinas que producen discursos sobre los valores, como la política y la economía, así la teología ya no es la única referencia o lugar de elaboración de discurso de sentido.

Al pensar el rol de la teología en la sociedad actual³, Michel de Certeau afirma que ella debe repensar «los modos sucesivos según los cuales se ha desarrollado la relación fundamental entre una opción que siempre ha sido *particular* (la fe cristiana) y las formas religiosas o no [...] que han tomado en el pasado la praxis y la conciencia de una sociedad⁴». Esta tarea revela que el cristianismo siempre ha tenido una relación con aquello que no es, que lo lleva a reconocer la existencia de

¹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 253 : « être un discours du *sens* dans les termes de l'expérience global de une *société* ». (Énfasis del autor).

² M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 255 : « les gestes d'appartenance à une société “ecclésiastique” n'ont plus de rapport avec ce qu'exprime leur foi en Dieu ».

³ Recordemos que estos temas lo podemos ver en Parte II, capítulo 1, sección *Michel de Certeau y su quehacer teológico*.

⁴ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 257 : « les modes successifs selon lesquels s'est élaborée la relation fondamentale entre une option qui a toujours été *particulière* (la foi chrétienne) et les formes religieuses ou non [...] qu'ont prises dans le passé la praxis et la conscience d'une société ». (Énfasis del autor).

alguien más grande. Hay una tensión entre los lugares particulares desde donde la tradición habla y la historia global que obliga a reinterpretar de manera inventiva y rigurosa la historia cristiana, pues para Michel de Certeau esta tarea permite que el lenguaje cristiano sea realmente cristiano y borrar toda ilusión de universalidad de los discursos teológicos.

Asimismo el autor apuesta por una teología que posibilitaría el reinventar la tradición para lo cual se necesita «de una participación efectiva en la sociedad presente, de una complicidad con sus ambiciones y sus riesgos, de un compromiso en sus conflictos⁵». Una apertura al otro es fundamental entonces para poder participar activamente, frente a lo cual Michel de Certeau nos recuerda que los otros son siempre vistos como una amenaza, como muerte, sin embargo, postula que para los cristianos los otros más que muerte son vida, lo que obliga a hacer un lugar a todos en los discursos, en la colaboración colectiva, etc.

Michel de Certeau presenta una concepción de la tradición dinámica, alejándose de toda visión estática o reductora de ésta. Como hemos visto en el capítulo anterior, el deseo de unidad entendido como homogeneidad ha contribuido a una visión estática de la tradición, pues se ha realizado una identidad entre el pasado y el presente por lo que dentro del cristianismo existe el temor a reinventar y reinterpretar la fe ya que el cambio se percibe como traición. El miedo a los otros o a ser diferentes lleva a la intolerancia y al anhelo de una unidad homogénea puesto que no aceptar la diferencia llevaría a «cristianos que sólo aceptarían su propia imagen de la verdad de manera que todo el mundo debería decir o ser “la misma cosa”⁶», por ello Michel de Certeau postula que la apertura al otro –de hoy y de ayer– es fundamental para superar los miedos y las sospechas animando a los cristianos a vivir y pensar su fe de manera diferente.

1.2. Los cristianos «autorizados» a pensar y reinventar la fe

Reinventar la fe no es sólo responsabilidad de la teología, sino que todos los cristianos están llamados a realizar esta tarea que la misma fe

⁵ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, pág. 258 : « d'une participation effective à la société présente, d'une complicité avec ses ambitions et ses risques, d'un engagement dans ses conflits ».

⁶ M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 100 : « chrétiens ne supporterait que sa propre image de la vérité, de sorte que toute le monde devrait dire ou être la “même chose” ».

nos presenta. Para poder llevar a cabo esta labor es importante tener claro que reinterpretar la fe no significa una ruptura total con el pasado pues como hemos visto en varias ocasiones los cristianos tienen necesidad de los otros pero no sólo con quienes compartimos un presente, sino que también de los otros del pasado, de quienes han pensado en distintos momentos de la historia su relación con Dios.

Para Michel de Certeau, las tradiciones expresan «las renovaciones y los desarrollos particulares que suscitó, en cada época, una fe llamada a reconocer a Dios allí donde aún no la distinguía y a inventar una respuesta inspirada por el Espíritu del Verbo encarnado en una historia⁷», es decir, que la tradición la debemos comprender como un ejercicio que hombres y mujeres han realizado en diversas épocas en un esfuerzo por descubrir cómo y dónde Dios se estaba manifestando en sus contextos. Podríamos afirmar, entonces, que no existe una tradición en estado puro, a-histórica, sino más bien, como afirma el autor, la tradición *se fabrica*⁸ y por lo tanto, los cristianos estamos invitados a fabricarla y no a reproducirla.

La tradición es comprendida entonces como una cadena de rupturas instauradoras, de quiebres que evitan presentar cómo única y universal sólo una manera de ser cristianos y que genera nuevas tradiciones que acercan la revelación al lenguaje y al contexto de la época.

Esta manera de comprender la tradición exige creyentes abiertos a dialogar con la cultura y capaces de cuestionar las formulaciones que durante la historia se han hecho de Dios. Existe según Michel de Certeau constantemente una tensión entre la fidelidad y la diferencia en relación al acto fundador y asumir esta tensión es una tarea que el cristiano no debe mirar con recelo, sino al contrario, debe estar abierto y confiado pues es el mismo Jesús quien *permite* indagar las distintas formas de ser cristiano⁹.

El concepto de *permisión* se refiere a la relación que une a un evento fundador –en el caso del cristianismo es la persona de Jesús– con las diferentes formas que toma a lo largo de la historia. Así, el cristianismo tiene una relación necesaria e irreductible con el evento fundador quien

⁷ M. DE CERTEAU, *Comme un voleur*, pág. 40 : « les renouvellements et les développements particuliers qu'a suscité, à chaque époque, une foi appelée à reconnaître Dieu là où elle ne le distinguait pas encore et à inventer une réponse inspirée par l'Esprit du Verbe incarné dans une histoire ».

⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre*, pág. 32.

⁹ Cf. M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, pág. 1200. El concepto de *permisión* fue presentado en el capítulo 2 de la segunda parte de la tesis dedicada a la *Teología de la diferencia*.

permite diferentes maneras de manifestarse sabiendo que ninguna de ellas es idéntica a su fundador.

Puesto que todas las manifestaciones del cristianismo son históricas y hacen referencia a su origen, ninguna puede ser considerada como una representación universal. Así, el evento si bien histórico, no tiene por fin ser conservado fuera del tiempo, como si fuera un conocimiento intacto, sino más bien el evento fundador se inserta en el tiempo para dar espacio a todas las manifestaciones. Según Michel de Certeau, las creaciones que se han hecho y se seguirán haciendo sobre la fe dejan la huella de una fidelidad, pero «esta fidelidad no es de orden objetivo. Ella está ligada a *la ausencia del objeto* o de un “particular” que la instaure¹⁰».

Así comprendida, los cristianos de cada época tienen la responsabilidad de manifestar desde sus contextos esta distancia que se tiene con el evento fundador, la cual es motivada por fidelidad a éste, sabiendo que su interpretación será siempre limitada pues nunca podrá abarcarlo y, por lo tanto, no se puede presentar como una manifestación universal. La tradición, así entendida, insta además a estar abiertos a las manifestaciones de los otros pues sabemos que la propia es parcial.

1.3. Los cambios culturales y la toma de la palabra

La reinvenición de la fe a la que anima Michel de Certeau, necesita, además de repensar la fe dentro de la tradición cristiana, que los cristianos tengan una participación real en la sociedad pues es de esta manera que la reinvenición de la fe no queda ajena de los cuestionamientos y los paradigmas de la cultura.

A lo largo de esta investigación hemos presentado la desconexión que hay entre las formas de conciencia moderna y el lenguaje sociocultural de la fe, que son dos maneras diferentes de pensar, de sentir y de percibir. Uno de los motivos de tal realidad es que los cristianos no participan en la sociedad, en política o en las ciencias, lo que lleva a una regionalización del cristianismo que sólo genera pobreza, pues muchas áreas de la vida quedan excluidas del discurso cristiano¹¹.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, pág. 1202 : « cette fidélité même n'est pas d'un ordre objectif. Elle est liée à l'absence de l'objet ou du "particulier" qui l'instaure ». (Énfasis del autor).

¹¹ Cf. M. DE CERTEAU, *Apologie de la différence*, pág. 85 ; cf. M. DE CERTEAU, *Comme un voleur*, pág. 38.

Se genera entonces una distancia entre los creyentes y la cultura, distancia que Michel de Certeau llama a superar por medio de la participación cultural, la cual no se limita a ser observadores atentos de la realidad sino en *hacer* cultura pues como recuerda el autor «[e]sta cultura sólo es comprensible si nosotros participamos en su elaboración; ella es la estructura de las tareas presentes, la forma de una complicidad colectiva a través de la diversidad de investigaciones, de fracasos y de éxitos¹²». Así, el autor plantea la participación en la gestión misma de la cultura, en el hacer más que en el ver, el cual es un camino lento y modesto pero para el cual no hay atajo catequético.

La participación cultural lleva al cristiano a abrirse a una multiplicidad de vivencias y experiencias pues la cultura para Michel de Certeau se comprende desde la pluralidad que es lo que permite a la sociedad la vitalidad y la fuerza de intervención¹³ y es allí donde el creyente debe comprometerse y cooperar en la construcción de una cultura plural.

Hemos visto además que Michel de Certeau, interrogando las prácticas cotidianas, postula que para que haya cultura no basta con ser autores de prácticas sociales, sino que es fundamental que estas prácticas tengan significación para quienes las realizan¹⁴. Una sintonía debe existir entonces entre las representaciones sociales y los representados, sintonía que no siempre está presente. Para el autor, mayo del 68 es un ejemplo de la ruptura entre lo representado y el representante que llevó a una liberación de la palabra, a una toma de la palabra que permitió una circulación que hasta ese momento era impensada, los especialistas callan y aquellos que habían vivido como espectadores son actores autorizados de discursos¹⁵.

Nos interesa acá, poder destacar una de las reflexiones finales que realiza nuestro autor sobre el Mayo francés que creemos que será interesante de agregar a nuestra reflexión catequética, a saber, que la toma de la palabra y el regreso al orden pueden ser explicados por la disociación entre poder y lenguaje. Michel de Certeau nos recuerda que justamente esto fue lo que hizo que esta toma de la palabra durara sólo un mes, pues no hubo una organización que pudiese crear un nuevo

¹² M. DE CERTEAU, *La parole croyante*, pág. 471 : « [c]ette culture n'est saisissable que si nous participons à son élaboration ; elle est la structure des tâches présentes, la forme d'une complicité collective à travers la diversité des recherches, des échecs et des réussites ».

¹³ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 122.

¹⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 121.

¹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, págs. 42-43. 60-61.

lenguaje capaz de instalar nuevas representaciones. Concluimos entonces, que tomar la palabra es un paso necesario para poder decirse, pues nadie puede hablar en nombre de otro, sin embargo, exige también una toma de poder que permita organizar una representación y de esta manera mantenerse en la historia, en palabras del autor: «querer *decirse*, es comprometerse a hacer la “historia”¹⁶».

Es a partir de estas reflexiones de Michel de Certeau que deseamos ahora abordar el tema del lenguaje religioso para abrirnos al diálogo con los autores de catequesis, pues pensamos que su visión dinámica de la tradición, de la participación activa en la sociedad que lleva a una organización política, la apertura de comprender la historia como rupturas que se instauran y la conciencia de estar autorizados por Cristo para pensar la fe en cada contexto son una oportunidad para pensar el rol de la catequesis en la sociedad contemporánea.

2. El lenguaje religioso y su relación con la participación y la inteligencia de la fe.

Los conceptos presentados en la sección anterior son una invitación a mirar ciertos temas que forman parte de la tradición cristiana desde una nueva perspectiva. La pregunta que surge de inmediato es en qué esta nueva manera de comprender la tradición, la teología o la participación de los cristianos en la cultura permitiría revertir la crisis del lenguaje religioso que presenta Michel de Certeau¹⁷. Nosotros apostamos que la puesta en práctica de esta nueva mentalidad puede generar nuevas maneras de relacionarnos que llevarían tanto a responder a ciertas crisis que presenta el lenguaje religioso como a dar pistas de nuevas maneras de comprender este lenguaje.

Para llegar a esta sección hemos dado varios pasos previos y es necesario recordar que los temas visto en los capítulos anteriores han ido construyendo lo que podemos desarrollar en esta sección. Así, la *alteridad* y la *unión en la diferencia* ya hacen referencia a ciertos cambios de mentalidad y de comprensión que nos abren ahora a revisar esta crisis con todo un *background* que nos permitirá reflexionar en torno al lenguaje religioso.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, pág. 67 : « vouloir se *dire*, c'est s'engager à faire "histoire" ». (Énfasis del autor).

¹⁷ La problemática del lenguaje religioso la hemos presentado en la segunda parte de nuestra tesis.

A modo de conclusión

Al terminar la presentación de esta cuarta parte donde hemos puesto en diálogo a los autores de catequesis con Michel de Certeau creemos que es necesario enfatizar ciertos lugares comunes que complejizan este diálogo.

En primer lugar, deseamos destacar que tratar el tema del lenguaje religioso en Michel de Certeau significa entrar en temas y problemáticas que desplazan la pregunta de cómo hablar de Dios a las relaciones humanas, a cómo el cristiano se relaciona con Dios, con sus hermanos y con la cultura. Hemos descubierto que la alteridad es una clave hermenéutica que envuelve el pensamiento del autor, así, en cada capítulo hemos visto que el otro es necesario para pensar y vivir la fe, que incluso es esta alteridad la que evita discursos y doctrinas cerradas y fijas. De la misma manera, hablar de lenguaje religioso en Michel de Certeau obliga a pensar las relaciones comunitarias, la unidad en la Iglesia, las experiencias como lugar de la diferencia, la tradición y la participación. El lenguaje, entonces, no se limita a buscar un conjunto de palabras que sean más pertinentes para decir la fe en la sociedad actual, sino que pensar el lenguaje religioso obliga a reconocer la historicidad de las manifestaciones de fe y exige por lo tanto su *reinventativité*. Todos estos temas que acabamos de enunciar son complejos a la hora de tratarlos pues comprender la alteridad como clave hermenéutica en el pensamiento de Michel de Certeau no quiere tener una mirada ingenua de lo que significa dar espacio en nuestros discursos, en las comunidades a aquellos y aquellas que son distintos a mí. La alteridad para Michel de Certeau no es fácil de acoger, es más, los otros nos amenazan, pues si comprendemos la alteridad más allá de una apertura ingenua, debemos reconocer que abrirnos a otros es dejarse afectar por éstos, recordando en cada momento que jamás podremos aprehender al que está frente a mí de manera completa, aún cuando su existencia es necesaria para la nuestra. La alteridad exige la pluralidad, la diferencia.

Es acá que se funda la fuerza que tiene el incluir de manera explícita en el discurso catequético esta alteridad que desarma y molesta, que está constantemente recordando que se debe reinventar constantemente nuestros lenguajes, nuestras relaciones, sin dejarnos asentar en un lugar de manera definitiva.

En segundo lugar, podemos concluir que el lenguaje en el discurso de teología catequética está presente y se muestra vital para la transmisión de la fe. En catequética fundamental son muchos los temas abordados,