

**Aproximaciones a la naturaleza
y fundamentos epistemológicos**
de la Educación Religiosa Escolar

Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar

Carlos Dayro Botero Flórez
Álvaro Andrés Hernández Vargas
Compiladores



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
EDUCACIÓN ABIERTA Y A DISTANCIA
VIGILADA MINEDUCACIÓN

Didaxis



UNICATÓLICA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA
QUINCECENTUM
VIGILADA MINEDUCACIÓN

Grupo de Investigación Yeshúa

*Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos
epistemológicos de la Educación Religiosa Escolar*

© UNICATÓLICA - Universidad Santo Tomás

© Carlos Dayro Botero Flórez, Álvaro Andrés Hernández Vargas, Félix Hernando Barreto Junca,
Christian Andrey Castaño, Natalia Cuellar Orrego, Carlos Andrés Imbachi Silva, Ciro Javier Moncada Guzmán

ISBN 978-958-56063-6-4

Primera edición, mayo de 2017

Fray Juan Ubaldo López Salamanca. O.P.

Rector General Universidad Santo Tomás

Fray Mauricio Antonio Cortés Gallego. O.P

Vicerrector Académico general Universidad Santo Tomás

Fray Tiberio Polanía Ramírez. O.P.

Vicerrector General Universidad Abierta y a Distancia Universidad Santo Tomás

Pbro. Carlos Alfonso López Antolínez

Rector UNICATÓLICA

Luz Elena Grajales López

Vicerrectora Académica UNICATÓLICA

Fabio Alberto Enríquez Martínez

Director de Investigaciones UNICATÓLICA

Gestión editorial

Sello Editorial UNICATÓLICA

Corrección de estilo

Ligni Molano Barona

Diagramación e impresión

Trade Marketing Express

Cali, Valle del Cauca - Colombia

UNICATÓLICA

Cra. 122 No. 12 - 459 Pance

www.unicatolica.edu.co

Cali, Valle del Cauca - Colombia

Universidad Santo Tomás

Cra. 9 # 51 - 11

PBX: 587 8797

www.usta.edu.co

Bogotá, Cundinamarca - Colombia

*El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de las instituciones,
es responsabilidad absoluta de sus autores.*

*Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso
o de reproducción sin permiso escrito de los titulares del copyright.*

CONTENIDO

Prólogo	9
Introducción.....	13
Capítulo 1	
Educación Religiosa Escolar en Colombia 1991-2015	17
Capítulo 2	
Antropología de la Religión y Educación Religiosa Escolar	37
Capítulo 3	
Sociología de la Religión y Educación Religiosa Escolar	59
Capítulo 4	
Psicología de la Religión y Educación Religiosa Escolar	77
Capítulo 5	
Filosofía de la Religión y Educación Religiosa Escolar	95
Capítulo 6	
Fenomenología de la Religión y Educación Religiosa Escolar	115
Conclusiones	
Naturaleza, fundamentos epistemológicos y perspectivas de la Educación Religiosa Escolar en Colombia	133

PRÓLOGO

La construcción de la identidad de la Educación Religiosa –desde el contexto escolar y no de la eclesialidad– es un desafío para todos los países, que incluyeron la enseñanza de la religión en los currículos escolares como una estrategia para favorecer la pertenencia religiosa de las nuevas generaciones. Dichos países lo hicieron porque tenían historias de vinculación con las diferentes tradiciones religiosas.

De hecho, la revisión de la función de cada componente de la matriz curricular para la formación de niños y adolescentes, implicó una nueva discusión sobre la permanencia o no de la enseñanza de la religión y cómo sería organizada. El trabajo interinstitucional e interdisciplinar de los investigadores de Unicatólica de Cali y la Universidad Santo Tomás de Bogotá no solo permitió establecer los fundamentos epistemológicos; también contribuyó al estudio de la naturaleza de la educación religiosa en el escenario escolar colombiano. Estos investigadores estudiaron la historia y las ciencias que fundamentan pedagógicamente las disciplinas escolares, como la antropología, la sociología, la psicología y la filosofía.

Estos estudios disciplinares deben fundamentarse en las directrices legales del país. En otras palabras, deben estar de acuerdo con la Constitución (1991, actualizada en 2009), que establece, en sus principios esenciales (artículo 1), que Colombia es un Estado Social de Derecho, Democrático, Participativo y Pluralista. Que está fundado en el respeto a la dignidad humana, el trabajo y la solidaridad de las personas. Y que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. Por ende, en garantía de la libertad religiosa, toda persona tiene derecho de profesar libremente su religión y difundirla en forma individual o colectiva, pues todas las religiones e iglesias son igualmente libres ante la ley (artículo 19).

Colombia es reconocida como un país pluriétnico, debido a las diferentes comunidades que conformaron este país; inicialmente, los indígenas; posteriormente, los europeos, especialmente, los españoles; y, como resultado del modelo económico, los negros provenientes de África. La pertenencia religiosa también se diversificó por las tradiciones indígenas, afrocolombianas, católicas, protestantes y otras de carácter individual o colectivo. Además de

quienes, por historia personal, optaron por asumirse como agnósticos, ateos o de otra comprensión.

Por lo tanto, no se puede negar que esta larga historia ha dejado su huella en la cultura de los habitantes del país. Y está plasmada en los edificios, los artefactos, la música, la danza, la comida, la ropa, las normas de comportamiento; entre otros. Es claro que una de las responsabilidades de la escuela es favorecer –en las nuevas generaciones– la lectura, la memoria y la difusión del legado del país. Así pues, el conocimiento, la comprensión y el respeto del patrimonio material e inmaterial, establecido por las culturas que conforman a Colombia, incluye leer y profundizar en las manifestaciones culturales religiosas que se encuentran en la vida cotidiana de las familias y las ciudades.

Este trabajo se ha dividido en seis capítulos. Como lector, lo he articulado en tres etapas, que cotejo con la estructura de la bandera tricolor de Colombia. El análisis lo he hecho con base en este símbolo nacional. En primer lugar, está el rojo que representa la sangre de los que lucharon por la independencia del país. Cuando Álvaro Andrés Hernández Vargas (en el capítulo 1) plantea “La educación religiosa en Colombia 1991-2015”, haciendo la memoria de 24 años de historia, lo que hace es retomar las búsquedas y las discusiones de investigadores, profesores, líderes que, en el escenario de la educación escolar en este país, buscan establecer parámetros para un componente curricular que puede contribuir o no, a ampliar la interpretación de los individuos, de las comunidades y del propio país.

La segunda franja de la bandera, el azul, representa el mar que baña, lleva y trae la vida a las costas; del mismo modo que las aguas permitieron el desarrollo de la comunidad. Esto lo interpreto como uno de los pilares de la unión y la difusión del pueblo colombiano. En estas aguas, sumerjo los siguientes capítulos: el segundo, Antropología de la religión, escrito por Carlos Dayro Botero Flórez; el tercero, Sociología de la religión, de Carlos de Andrés Imbachí Silva; el cuarto, Psicología de la Religión, de Natalia Cuéllar Orrego y el quinto, Filosofía de la religión, de Ciro Moncada Guzmán y Félix Hernando Barreto Junca. Estos capítulos presentan una secuencia didáctica que favorece la comprensión de cada uno de los ejes que bañan los fundamentos de la naturaleza de la educación religiosa. En un comienzo, está el objeto de la ciencia (antropología, sociología, psicología y filosofía); luego, la historia o las corrientes/tendencias; finalmente, la relación de las respectivas áreas de conocimiento con la Educación Religiosa.

Estos profesores abordan la antropología como un hecho moderno y posible, en un momento de la historia, que permite hablar de los fenómenos religiosos, desde una perspectiva científica. La tratan de una forma más

epistemológica que religiosa o teológica, ya que la gran diversidad de ideas, lenguajes, símbolos –en especial– las formas de vivir la religión, hizo de este estudio algo que no solo es complejo, sino heterogéneo. Todo esto dio lugar a una historia –aunque corta pero profunda y prolífica– en los abordajes y posiciones.

En la parte de la sociología, analizan cómo cada grupo ha desarrollado un estilo de vida. Por esto, la cultura y el ambiente humano –propios de una sociedad, en un momento preciso de la historia– son el resultado de una larga marcha realizada por la humanidad, desde que la generación fue capaz de añadir algo a la experiencia de sus predecesores y, a su vez, transmitirlo. En efecto, la sociología de la religión se encarga de estudiar el comportamiento y la estructura del fenómeno religioso en su proceso, dentro de la sociedad. Se hace a través de la observación, usando un enfoque inductivo, puesto que, en principio, se tiene la idea de que toda religión se exterioriza y se materializa en una determinada cultura, influenciada por la familia, por las instituciones sociales económicas, políticas y culturales. Esto permite afirmar que el hecho religioso es un hecho humano, claramente testimoniado en la historia. Y estas dimensiones socio-antropológicas de la religión se asumen como una expresión social y cultural, como la creación de una proyección de los deseos humanos.

En el campo de la psicología, los autores consideraron varias teorías o paradigmas, como conceptos comprobados. Por ejemplo, analizaron el sentido de la vida y de la trascendencia, indispensables para la fundamentación epistemológica de la educación religiosa. Y destacaron cada uno de estos modelos psicológicos que prevalecieron a lo largo de la historia contemporánea. Tales como: la psicología objetiva, o conductismo experimental, el psicoanálisis, la psicología genética-estructuralista, la fenomenología, la psicología positiva, las inteligencias múltiples y su influencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Por último, está el debate sobre la filosofía. Esta ciencia, como la religión, nació en la vida cotidiana del ser humano. Y se enfrenta constantemente al asombro, la maravilla, el misterio y la experiencia de estar en busca de sentido. Es decir, una disposición que conecta profundamente con el poder de cuestiones que emergen en los acontecimientos diarios. Que fuerza también a ganar en todo lo que está más allá de la comprensión de la vida cotidiana, de modo que se constituye como una búsqueda de orientación, a través de la reflexión sobre el sentido de la vida. La diferencia es que, mientras se procura justificar el sentido de las realidades evidentes se pregunta por el qué, a partir de los fundamentos de la razón. La otra pregunta refiere a las mismas realidades de comprensión y proyección que la dimensión espiritual

trae sobre ellos en la búsqueda de sentido. Estos cuatro pilares permitieron establecer la referencia para sustentar lo cotidiano de la clase de educación religiosa y será mediada con la transposición didáctica, de acuerdo con los diferentes segmentos de la escolarización.

El capítulo seis lo comparo con el amarillo, la tercera franja de la bandera de Colombia. Este capítulo presenta la “Fenomenología de la Religión y la Educación Religiosa Escolar” de Christian Andrey Castaño. Finalmente, está el capítulo conclusivo “Naturaleza, fundamentos epistemológicos y prospectivas de la Educación Religiosa Escolar en Colombia”, de Álvaro Andrés Hernández y Carlos Dayro Botero. En este, se propone el objeto de la disciplina, así como un resumen de todo el recorrido para establecer efectivamente los “Enfoques” de la naturaleza y la epistemología de la educación religiosa en el escenario educativo colombiano.

A partir de lo anterior, es posible comprender que el objeto de la fenomenología es la religión como tal, el fenómeno religioso en sí mismo; una característica universal de la persona, la cultura, la sociedad, la historia. La discusión presentada por los autores reorganiza el paradigma de limitar la religión a un estilo o enfoque en particular; lo manejan en un sentido más amplio y humanístico. Efectivamente, la diversidad de creencias, visiones del mundo y concepciones de la religión, en el país, muestran un panorama de gran riqueza cultural, que, necesariamente, converge en el aula de clase. Queda claro que la educación religiosa no es solo un campo de estudio o conocimiento, sino una disciplina de búsqueda intelectual que permite generar investigación, conocimientos y prácticas sobre la implementación de la dimensión espiritual y el fortalecimiento de la inteligencia espiritual.

En conclusión, la labor de estos autores demuestra que los estudios y trabajos para comprender la educación religiosa, como una disciplina, no es una acción solitaria, institucional, de construcción de objetos de conocimiento. Por el contrario, es un proceso de red, de colaboración; para que, en el ámbito nacional, se pueda comprender la propuesta pedagógica de un componente propio de la escuela.

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

Docente y posdoctor en Ciencias de la Religión de la Universidad Pontificia de Sao Paulo. Doctor y Magíster en Ciencias de la Educación de la Universidad de Roma Pontificia Salesiana. Director del Instituto de Investigación y Formación en la Educación y la Religión. Líder Grupo de Investigación Educación y Religión (GPER).

INTRODUCCIÓN

Esta obra presenta el resultado de la investigación interdisciplinar e interinstitucional de algunos investigadores de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium y la Universidad Santo Tomás de Bogotá. En ella, se hace una reflexión acerca de la naturaleza y la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa Escolar (ERE), en el contexto propio de Colombia. Esta reflexión se hizo a través de un trabajo de comprensión, análisis e interpretación de la diversidad cultural, étnica y religiosa; como también, de la evolución teórica de la Educación Religiosa de las dos últimas décadas. Se tuvieron en cuenta diferentes autores e investigaciones realizadas en el país, y el marco legal-normativo de esta área del conocimiento; así mismo, las experiencias en el aula.

La Educación Religiosa Escolar ha estado marcada por diversas perspectivas y enfoques que han orientado su praxis, enfocada en paradigmas confesionales que se vincularon a la tarea docente. Esto confundió a la comunidad académica acerca del ser propio de aquel espacio; por ello, esta investigación da razón de los fundamentos gnoseológicos que establece la ERE, como disciplina, con un corpus propio de comprensión que facilita su praxis escolar. Ahora bien, el objetivo de este escrito es dar a conocer la naturaleza de la educación religiosa; se ha establecido nomológicamente en pro de la formación integral de la personalidad de los estudiantes. Se trabaja en la comprensión de la dimensión e inteligencia espiritual y su fundamentación epistemológica, desde los estudios de la religión como teorías de apoyo. Para que, de esta manera, su concreción pedagógica –mediada por el currículo, la didáctica y la evaluación propios– responda a las necesidades del pueblo colombiano.

Este impulso académico llevó a los investigadores a estructurar esta obra en tres momentos definidos: a) el primero está definido en el capítulo 1, titulado “Educación Religiosa Escolar en Colombia 1991-2015”, cuya finalidad es exponer la problematización de la investigación; b) en el segundo, se parte de los estudios de la religión (otras teorías), como parte del fundamento epistemológico de la ERE: Antropología, Sociología, Psicología, Filosofía y Fenomenología de la Religión; c) el tercero está contemplado en el capítulo de conclusiones: “Naturaleza, fundamentos epistemológicos y prospectivas de la Educación Religiosa Escolar en Colombia”.

El primer capítulo, “Educación Religiosa Escolar en Colombia 1991-2015”, es una reflexión acerca de la complejidad de la naturaleza y de los fundamentos epistemológicos. Dicha reflexión está derivada de las diversas problemáticas gnoseológicas, como la ambigüedad legal que presenta el marco nomológico de Colombia al respecto; y de la variedad de perspectivas y enfoques de la ERE en la praxis escolar. Esto se lleva a cabo con el fin de plantear una prospectiva contextualizada, para este espacio académico.

El segundo capítulo abre paso a los estudios de la religión, comenzando por los postulados que la antropología brinda; de esta forma, se exhibe el rigor que esta ciencia exige en el estudio de la religión. Así, se comprende el objeto propio de estudio, y se hace un breve abordaje histórico que muestra las teorías y los enfoques al respecto. Se parte de la perspectiva evolucionista, estructural, funcionalista y simbólica. Y se cierra con el propio enfoque latinoamericano.

En el tercer capítulo, se presenta la sociología de la religión como un objeto propio de estudio, con un corpus histórico que brinda la posibilidad de la comprensión de las tensiones teóricas, conceptuales y pragmáticas, respecto a su desarrollo como ciencia. En esta parte, los autores clásicos, sus funciones y dimensiones hacen aportes significativos, a la praxis de la educación religiosa escolar, desde la comprensión de la relación profunda que subyace en el encuentro religión-sociedad.

En el cuarto capítulo, se trata la psicología de la religión. En él, está explicada la identidad propia de esta ciencia, como objeto propio de estudio, que se ha trabajado a lo largo de la historia, desde distintos paradigmas de comprensión. Tal como lo hizo la psicología experimental –o conductista– el psicoanálisis, la orientación genético-estructuralista, la fenomenológica, la psicología positiva y autores como Viktor Frankl, Howard Gardner, Dahna Zohar e Ian Marshall, peritos que amplían el campo de comprensión epistemológica y pedagógica de la educación religiosa escolar.

En el capítulo quinto, se explicita la importancia de la filosofía en este entramado de reflexión. La religión se puede comprender a partir de los marcos epistemológicos, que dan espacio al análisis de su corpus y praxis, para su posterior estructuración, desde las categorías de la razón. En este apartado, también se presenta el abordaje histórico de esta ciencia, así como el trabajo interdisciplinar, su estructura, funciones, finalidad, método y elementos constitutivos, para que, de esta manera, emerja un aporte adecuado a la ERE, fundamentado en los postulados filosóficos.

En el capítulo seis, se trabaja la fenomenología, ciencia que no se limita a la mera descripción histórica de los hechos. A partir de los aportes de la

historia comparada de las religiones, la etnología y la etnografía de la religión se ocupan de un trabajo disciplinar que pretende dar a conocer el fenómeno religioso tal cual acontece en la cotidianidad humana. Aquí se presenta su objeto de estudio, las principales corrientes históricas, su diálogo con otras disciplinas, su estructura, definición, elementos y método. Y se cierra con los aportes al trabajo propuesto con la ERE.

Para finalizar, el capítulo “Naturaleza, fundamentos epistemológicos y perspectivas de la Educación Religiosa Escolar en Colombia”, concluye la reflexión sobre la problematización de la ERE en nuestro país. En él, se deja claro: su naturaleza y fundamento epistemológico, las raíces gnoseológicas que permiten su comprensión como disciplina, la necesidad de un trabajo colaborativo en redes de comunicación y la existencia de mecanismos de regulación. Asimismo, se explican las tres teorías que la sostienen: nucleares, prácticas y de apoyo.

Esta obra es un reconocimiento a los docentes de educación religiosa escolar, quienes –desde sus diversos contextos de formación integral, ya sea en comunidades académicas públicas o privadas– reconocen la necesidad de la fundamentación de esta disciplina, el reconocimiento de la diversidad y el pluralismo religioso, así como la urgencia de la formación adecuada en las instituciones de educación superior en el país.

CAPÍTULO 1

EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR EN COLOMBIA 1991-2015

Álvaro Andrés Hernández Vargas

*El hecho antropológico fundamental es que el ser
humano remite siempre más allá de sí mismo,
hacia algo que no es él, hacia algo o hacia alguien,
hacia un sentido.*

*El ser humano se realiza a sí mismo en la medida
que se trasciende.*

Víctor Frankl

Introducción

Reflexionar sobre la naturaleza y el fundamento epistemológico de la Educación Religiosa Escolar ERE, en Colombia, es una tarea urgente dentro de los procesos de enseñanza y aprendizaje. Pero hay que hacerlo de acuerdo con las lógicas propias de la escuela, y no desde constructos que no han generado análisis de su significación y estructura; como se ha concebido durante años. En efecto, se ha sobreentendido apoyándose en diversas perspectivas, con base en opciones religiosas propias, las cuales han concretado su praxis pedagógica, según enfoques enmarcados por convicciones y principios religiosos; de esta forma, los diversos contextos escolares quedan anclados en procesos de adoctrinamiento. Por ello, este escrito tiene como finalidad indagar y presentar una ruta pedagógica que no pretende mostrarse como definitiva, sino como principio válido para la reflexión crítica sobre el diario quehacer docente.

La educación religiosa escolar hay que comprenderla, en primer lugar, desde las lógicas propias de la normatividad legal de la República de Colombia,

caracterizando la fundamentación nomológica al respecto, la cual evidencia cierta ambigüedad que debe ser discutida partiendo de la naturaleza de la ERE. Este fenómeno permite identificar, en segundo lugar, una evolución teórica de la intuición epistemológica de su fundamento, a través de ciertas tendencias dadas en el país, a partir de la Constitución Colombiana de 1991 y comprobadas hasta nuestros días. Por último, hay que dejar claro que estas corrientes se manifiestan en la praxis propia de la escuela, mediante el trabajo de campo en el aula.

Normatividad: una tensión entre legalidad, confesionalidad y Educación Religiosa

Colombia es un país pluriétnico. En él, emanan diversas formas de representaciones culturales y religiosas, manifestadas en tradiciones precolombinas, estilos de vida indígena y afrodescendientes. Incluso, se percibe un influjo protestante que, alrededor de 1930, empieza a tener fuerza y a verse entremezclado con varias dimensiones de la vida cultura, política y social. Por ejemplo, la República Liberal (1930 – 1946) que hoy día es más fuerte, gracias a la abundancia de comunidades cristianas dentro del territorio nacional. Por ello, la historia colombiana, aunque marcada por un sistema predominantemente católico, no puede solapar el aporte que este fenómeno religioso hace a la cotidianidad de los habitantes de la nación.

El párrafo anterior pone de manifiesto una variedad religiosa que, aunque involucrada con diferentes aspectos de la vida social y cultural, no traspasó a la educación religiosa. De allí que, durante mucho tiempo, la escuela colombiana, en su mayoría confesional, no ha respondido a las necesidades de una Colombia pluralmente religiosa. Por tanto, pone en vilo el estatuto epistemológico de la ERE, sus objetivos y sus principales fundamentos.

La política y la normatividad legal del país no son ajenos a esta problemática. El ejercicio de la educación religiosa –sus intereses, las realidades vividas en el aula, en la cultura, en la formación del educador religioso– ha sido puesto en dualismos, y hasta en contradicciones, entre quienes crean las leyes. Esto genera una disociación de discurso, en los que la ley, unida a diversos intereses religiosos, no muestra claridades sino tensiones. Además, converge en un alto impacto en las aulas de clases, cuyos docentes no tienen claridad sobre su rol en el aula y, fácilmente, se confunde con las actividades de la pastoral educativa o la catequesis.

En razón a lo expuesto, enseguida, se explica el marco legal y normativo colombiano, en torno a la educación religiosa escolar. Está elaborado, con

base en: la Constitución Política Colombiana, en la Carta de Navegación de todos los procesos ciudadanos, en la Ley General de Educación 115 de 1994, y en las leyes, los decretos y las directivas que regulan la ERE en Colombia: Ley 133 de 1994, Decreto 1278 de 2002, Directiva Ministerial 002 de 2004 y el Decreto 4500 de 2006.

Ley 115 de 1994: Entre la Obligatoriedad y la Libertad

Al hacer un rastreo de la normatividad colombiana de cara a la ERE, se evidencia que –desde la Constitución Política, Carta Magna de la ley colombiana– no existe un concepto claro sobre esta asignatura o espacio académico. Tampoco, hay un consenso sobre la forma en que debe ser asumida por las diversas instituciones educativas del país.

La Ley 115 de 1994 es el documento maestro que rige todo el sistema educativo en Colombia, de él se desprenden las posteriores aclaraciones y ampliaciones. En este documento se menciona, en tres ocasiones, la Educación Religiosa, específicamente en el artículo 23; en el puesto seis, dentro de las áreas obligatorias y fundamentales de la educación. En el mismo artículo, se enuncia, para decir que ninguna persona puede ser obligada a recibirla, y, en el Artículo 24 se afirma que es un derecho. Es notoria la ambigüedad y contradicción de la ley, en el marco de dos artículos consecutivos: ¿Por qué la dicotomía en la ERE entre un espacio académico inevitable y uno presto a la decisión de padres y alumnos?, ¿entiende el Estado la naturaleza y el fundamento epistemológico de la ERE?

El aspecto clave, en este documento normativo, es la mención, en tres ocasiones, de la palabra “espiritual”. En el artículo 5, numeral 1, se listan los fines de la educación. El primero es el pleno desarrollo de la personalidad, dentro de un proceso de formación integral; se menciona lo espiritual como factor determinante. Posteriormente, en el artículo 15, sobre la educación preescolar, se habla del desarrollo integral del niño a partir de varios aspectos, dentro de ellos, el espiritual; por último, en el artículo 16, literal h, que reza: “Son objetivos específicos del nivel preescolar [...] El reconocimiento de su dimensión espiritual para fundamentar criterios de comportamiento”.

De esta forma, se evidencia que la naturaleza de la educación religiosa es la dimensión espiritual. Aunque la Ley 115 presente notorias ambigüedades e incluso contradicciones, manifiesta claramente –a través de aquellas tres menciones– la necesidad de una formación integral del aspecto espiritual, como dimensión de la persona humana; sin hacer uso, en ningún momento de la fe, la catequesis, la evangelización, la teología o la dimensión religiosa.

Ley 133 de 1994 y Decreto 1278 de 2002: Profesionalización Docente de la ERE vs Presencia del sistema religioso en el aula de clases

Esta ley pretende ser una ampliación del artículo 19 de la Constitución Política, que habla sobre la Libertad Religiosa y de cultos. Inicialmente, el Estado se muestra como precursor de la defensa de las libertades religiosas; pero, en el artículo segundo, dice literalmente: “El Estado no es ateo, agnóstico o indiferente a los sentimientos religiosos de los colombianos”. Esto deja entrever que su objetivo es tomar distancia desde de un sistema religioso y ser plural, reconociendo, a su vez, un país multicultural. Sin embargo, es preciso recalcar que no siempre fue así, ya que, durante varias décadas, entre ellas, la de Rafael Núñez, el Estado confesaba una postura religiosa y que filtraba inclusive varios aspectos de desarrollo del país.

Curiosamente, esta ley, contradiciendo la Ley 115, pone en el artículo 6, literal g, lo siguiente, de cara a los derechos de toda persona: “De recibir e impartir enseñanza e información religiosa, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento, a quien desee recibirla; de recibir esa enseñanza e información o rehusarla”; es decir que la enseñanza religiosa no pertenece al campo obligatorio, sino al voluntario. Es curioso anotar la equivalencia entre los términos enseñanza e información, en la cual pareciera delimitar lo religioso simplemente a un ejercicio de transmisión y no de reflexión, frente al fenómeno religioso. Cabría la mención de la Sentencia T-662 de 1999, de la Corte Constitucional que advierte el respeto por la libertad de cultos dentro de una institución de educación católica, la cual se fundamenta en esta ley.

En esta ley encontramos que para realizar dicho ejercicio de enseñanza o transmisión es necesario poseer un “Certificado de Idoneidad” que proceda de una iglesia o religión a la cual se pertenezca. Esto dice el Literal i: “... en la docencia de educación religiosa y moral, deberá exigirse la certificación de idoneidad emanada de la iglesia o confesión de la religión a que asista o enseñe”.

De acuerdo con el párrafo anterior, entonces, podemos decir que la función del docente de la educación religiosa en la escuela es la de vigilar la transmisión de los preceptos de un sistema religioso, ya que la idoneidad de la enseñanza no parte de un título como tal, sino de una certificación expedida por la iglesia a la cual esté ligada la institución Educativa.

Sin embargo, el Decreto 1278 del 19 de junio de 2002, expedido ocho años después del anterior, por el cual se expide el Estatuto de Profesionalización Docente, en el artículo 3, reza así:

Son profesionales de la educación las personas que poseen título profesional de licenciado en educación expedido por una institución de educación superior; los profesionales con título diferente, legalmente habilitados para ejercer la función docente de acuerdo con lo dispuesto en este decreto; y los normalistas superiores.

Es decir que dentro de la normatividad colombiana existe una contradicción en la forma de asumir la profesionalización del docente de la educación religiosa, ya que mientras la idoneidad o autoridad para ejecutar el acto pedagógico lo da un sistema religioso, en ese decreto constituido ocho años después, se traspasa esta autoridad a una institución de educación superior.

Esta contradicción, dentro del Decreto 1278 de 2002, se acentúa en el artículo 21, en el que se establecen tres grados para el ascenso al escalafón docente, que son: El Normalista, Licenciado y el Magíster o Doctor. Por ningún lado del decreto, aparece el docente con certificado de idoneidad. Ni siquiera se nota una claridad, si para desarrollarse como docente de la Educación Religiosa, además de tener el certificado de idoneidad, es necesario profesionalizarse. ¿Debe haber una relación entre los contenidos enseñados a los futuros licenciados de la ERE y las diferentes confesiones religiosas?, ¿qué contenidos son los fundamentales en la formación del docente de la ERE?, ¿cuál es el papel de la universidad y el de las iglesias en el desarrollo de las prácticas de aula del docente de la ERE?, ¿cuál es el impacto en la formación de la Universidad y de las iglesias en la profesionalización docente de la ERE?

Directiva Ministerial 002 de 2004 y Decreto 4500 de 2006: Consideraciones finales, continuidad de la ambigüedad legal

Estas dos normatividades colombianas, aunque mencionan varios elementos anteriormente tratados, se centran en la idea de la Evaluación de la Educación Religiosa. Inicialmente, la Directiva Ministerial 002 establece que la ERE debe ser ofrecida tanto en establecimientos estatales como en los no oficiales. Sin embargo, continuamente se recuerda la libertad religiosa y cierra parte de la introducción aclarando que si no hay clases de ERE con confesiones diferentes, es por la ausencia de acuerdos entre el Estado y la Iglesia, o confesión religiosa a la cual pertenece.

Lo que nunca es enunciado es la clase de ERE que debe ser promulgada en las instituciones del Estado, y no hay una opción explícita por ningún sistema religioso. Lo curioso de esta directiva es que propone directamente una coordinación con las iglesias, las cuales verificarán la forma en cómo se imparte la educación religiosa; es decir que este espacio académico está

destinado, según la directiva, como un espacio de proselitismo religioso; no obstante, se plantea que el docente no debe llevar a cabo proselitismo. De allí que el docente pierde toda la autonomía de la ERE y es relegado a un sistema religioso cualquiera. Del mismo modo, la directiva ministerial aclara que la evaluación de la ERE hace parte de los informes periódicos, y afecta el resultado final de todo el desarrollo académico del estudiante.

Por su parte, el Decreto 4500 de 2006 hace una breve disertación sobre el fundamento de la ERE, sobre el cual las normativas anteriores no habían hablado. Este decreto ya no se fundamenta directamente en un sistema, sino en una concepción integral de la persona; como dice el artículo 3: “La educación religiosa se fundamenta en una concepción integral de la persona, sin desconocer su dimensión trascendente y considerando los aspectos académicos como los formativos”. De esta forma, pareciera que la educación religiosa se escapa de un sistema religioso y de la trasmisión de un contenido confesional para situarse en el ser humano, visto desde su integralidad como persona. De igual forma, insiste que se puede optar o no por este tipo de formación y que los docentes deben poseer un certificado de idoneidad que les permita realizar el ejercicio de clase de la ERE.

Lineamientos Curriculares 1998: La Dimensión Espiritual, como naturaleza de la ERE

Este documento publicado por el Ministerio de Educación Nacional, está enmarcado en el interés de fomentar una construcción adecuada del contexto curricular, que responda a lo dictaminado por la Ley General de la Educación, y de explicitar las necesidades pedagógicas de la época, de cara a la construcción de competencias ciudadanas a lo largo y ancho del territorio nacional. Por ello, se realizó un trabajo en conjunto con entidades de educación superior y diversas asociaciones nacionales de educadores. En él, se presenta la contextualización de la realidad colombiana, una breve conceptualización sobre logros e indicadores, la fundamentación de lo humano como sustento de la obra, algunos ejemplos y recomendaciones. Especialmente, la exposición de las dimensiones del desarrollo humano, como naturaleza de la formación integral de la personalidad de los estudiantes.

En lo referente a las dimensiones del desarrollo humano y su formación integral, se expone la importancia de la educación escolar de la dimensión espiritual, la cual ancla la subjetividad, la interioridad y la conciencia. Estas realidades del obrar del individuo que lo configuran diariamente hacia su humanización, como proceso de realización personal, a través de la búsqueda de sentido y significación profunda del contexto y sus implicaciones diarias.

La dimensión espiritual del ser humano es aquella que se expresa por la necesidad de y por la apertura a valores universales, a creencias, doctrinas, ritos, convicciones para dar sentido global y profundo a la experiencia de la propia vida y desde ella a la del mundo, a la de la historia, a la de la cultura. Se trata de valores y convicciones no negociables y por las cuales se puede estar dispuesto a dar, inclusive, la propia vida. La presencia de esta dimensión se evidencia en el conjunto de interrogantes sobre el sentido y la razón de ser del tejido o entramado de vivencias y experiencias que caracterizan la condición humana y el destino humano en la historia. Interrogantes tales como ¿cuál es el sentido del amor, el dolor y de la muerte? La dimensión espiritual se hace presente en los contenidos de la conciencia moral, espiritual y religiosa. (MEN, 1998, p. 74)

Como se puede observar, los lineamientos curriculares del MEN manifiestan que la dimensión espiritual de los estudiantes es un elemento fundamental en el proceso de su formación integral. Ante este escenario, la educación religiosa escolar se presenta como el espacio académico apropiado para su desarrollo, pues su finalidad es consolidar procesos de sentido, significación y comprensión holística del ser humano, en pro de su humanización. Así, la orientación de la acción pedagógica y didáctica de la ERE manifestará esta dimensión en la base, para que se comprenda su naturaleza, su identidad y su esencia propia. En otras palabras, configura los valores universales y las experiencias religiosas, como expresiones de búsqueda de sentido último, profundidad, concreción de la conciencia, de la subjetividad, de la interioridad y significación de la existencia del ser humano, a partir de preguntas trascendentales.

De estas reflexiones, se pueden concluir dos cosas: a) la notoria ambigüedad del marco legal respecto a la Educación Religiosa Escolar; b) a pesar de esta contradicción normativa, la Ley 115 sí presenta la naturaleza de la ERE, en cuanto al desarrollo de la personalidad, en lo que respecta a la formación integral, partiendo de la Dimensión Espiritual; esta afirmación es ratificada por los lineamientos curriculares de 1998. Por ello, a continuación, se exhiben las diversas perspectivas epistemológicas y los enfoques metodológicos que se han concretado en la cotidianidad pedagógica de las instituciones educativas tanto públicas como privadas. Se muestra la ambigüedad en torno a la naturaleza de la ERE, a la vez que se busca su correcta fundamentación.

Perspectivas y enfoques de la Educación Religiosa Escolar

Pese al panorama de ambigüedad en las leyes sobre ERE, esta ha tenido diversas visiones a lo largo de la historia colombiana, respecto a su naturaleza

y fundamentos epistemológicos, los cuales han estado mediados por perspectivas y enfoques religiosos y pedagógicos, propios del contexto del país. Este fenómeno permite diferenciar una evolución teórica y experiencial de la ERE dentro de las lógicas de la escuela. Por ello, la intuición de la dimensión espiritual y su relación con el ser humano, a través de la cotidianidad cultural de los colombianos, se ha confundido con prácticas propias de algunos sistemas religiosos.

Pensar la historia de la educación religiosa es una tarea compleja en cuanto a la escasez de información y la hegemonía de estructuras religiosas que han absolutizado la orientación de este espacio académico. Además, el desconocimiento de la época precolombina, como escenario de formación espiritual y vivencial, ha sesgado la comprensión de la naturaleza de la ERE hacia la evangelización. De hecho, siempre se ha enmarcado su desarrollo histórico desde la conquista española, fenómeno que no solo marca el desconocimiento del pasado, sino también el sometimiento de la sabiduría de los pueblos originarios que los condenó al olvido, a la negación y a la indiferencia.

Así, las expresiones culturales vivenciadas por las comunidades originarias del territorio nacional –ricas en sapiencias acerca de la dimensión espiritual del ser humano y su importancia para la comunidad– deberían ser tenidas en cuenta como los primeros conocimientos de educación religiosa. Dichas expresiones –sin pretender que sean leídas desde marcos colonizadores como el pensamiento occidental– muestran la riqueza de una sabiduría, una comprensión del mundo, unas interrelaciones personales y un respeto por la naturaleza, como expresión de lo sagrado. Por el contrario, la perspectiva que ha tenido mayor hegemonía en la comprensión de la naturaleza y fundamento epistemológico de la ERE es la catequética y el adoctrinamiento:

La Educación Religiosa Escolar (ERE) ha cumplido históricamente un papel en Colombia que no se puede reducir a los contenidos dictados en clase, sino que se tiene que comprender de manera más amplia. Al respecto, es indudable la influencia del pensamiento cristiano en las dinámicas sociales y culturales que en algunas ocasiones han facilitado y en otras han dificultado la constitución de un Estado-Nación en este país. (Meza, 2011, p. 39)

Durante los periodos de conquista, de colonización, de patronato español, de independencia y hasta la Constitución de 1991, la educación religiosa escolar se comprendió desde los paradigmas cristianos católicos: la evangelización y la pastoral. En efecto, los contenidos eran dogmas; el método, la memorización, y la finalidad, la fundamentación de la fe cristiana. De ello, da razón el conocimiento de la población adulta en la actualidad,

sobre el Catecismo de la Doctrina Cristiana del padre Gaspar Astete (1845). El punto de quiebre se inserta, gracias al trabajo de la Asamblea Nacional Constituyente, que promulgó un Estado de Derecho diverso, pluralista y con libertad de culto.

Este punto de transformación, concretado en la Ley General de Educación, dispuso una reflexión acerca de la educación religiosa. En este sentido, el primero en hacer apología del pensamiento cristiano y su aporte a la educación es Mario Peresson (2012), quien enmarcará la ERE desde una perspectiva confesional:

Por vocación y misión, la comunidad cristiana es educadora por la fe mediante la catequesis, la Educación Religiosa Escolar (ERE), la predicación y todas las mediaciones del anuncio de la palabra [...] Pedagógicamente realizamos esta dimensión de la evangelización a través del testimonio y la profecía, especialmente a través de un currículo evangelizador y la propuesta de itinerarios de educación en la fe y una Educación Religiosa Escolar de carácter experiencial. (p. 40)

Peresson proclama una educación religiosa sinonímica de la evangelización, lo que obligatoriamente la convierte en espacio de formación religiosa y catequética. Esta formación aporta desde el credo católico a los procesos de iniciación cristiana de los niños y jóvenes, en las instituciones educativas. Hay que dejar claro que su finalidad no se centra directamente en un adoctrinamiento, pues –para él– el currículo debe inspirarse en el evangelio cristiano, pero no tiene como finalidad directamente la consolidación de una iglesia, sino del Reino de Dios. Esto abre el panorama a todo el fenómeno cristiano, aunque todavía queda sesgado por un sistema religioso específico.

Este enfoque se consolidó con la publicación de los Estándares para la ERE de la Conferencia Episcopal colombiana, en el 2004 y, posteriormente, con su actualización en el 2012. En esta última, se presenta una propuesta ecuménica e interreligiosa, pero desde los principios y criterios del catolicismo:

Nuestro interés se centra por lo tanto en facilitar el encuentro de los niños y los jóvenes con Jesucristo y con el hecho religioso hoy, a través del conocimiento y la valoración de la doctrina y enseñanzas de la religión católica. (p. 3)

De esta forma, queda clara la intencionalidad propia del Episcopado colombiano: presentar la educación religiosa en el marco de la evangelización dentro de la escuela. Esto muestra un intento de diálogo interreligioso, desde una postura de escucha, mas no de transformación. Por ello, hay trabajos posteriores que critican esta postura, manifestando nuevos paradigmas de

comprensión de la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la ERE. Lo que intentan es abrir un panorama de comprensión desde la dimensión religiosa, y la definen como una disciplina escolar que “como tal, atiende al conocimiento de la realidad religiosa y a la construcción de un saber sobre la experiencia religiosa” (Meza, 2011, p. 20). Estos términos permiten el ingreso de las ciencias de la religión en la discusión, pero el objeto de estudio aún no es el adecuado, pues hablar de dimensión religiosa es todavía minimizar la reflexión, es amarrar el discurso a los sistemas religiosos.

Entonces, surge la reflexión en torno a la Teología de la Liberación, perspectiva que pretende discutir acerca de la importancia de la liberación de la humanidad, en términos de comprensión de valores evangélicos válidos, para muchos discursos religiosos:

Una ERE liberadora potencializa lo que las diversas instituciones han hecho explícito en sus diseños de educación religiosa: formar mujeres y hombres de valores sólidos inspirados en el Evangelio (justicia, perdón, paz, caridad y esperanza) y, por tanto, ciudadanos que advierten que, para alcanzar la justificación, es necesario pasar por la justicia; no hay salvación sin liberación; lo trascendente se logra a través de la inmanencia. (Meza, 2015, p. 259)

La liberación pretendida se fundamenta de nuevo en paradigmas heteroestructurantes, fundamentados en un sistema religioso específico. Aunque la finalidad sea una apertura interreligiosa y de ecumenismo, en la base queda el pensamiento católico que pretende dialogar desde sus categorías. Es decir, el cristianismo se configura como único filtro para desarrollar las competencias o habilidades propias de los estudiantes en torno al currículo propio de la educación religiosa. Así, esta es una propuesta netamente confesional que busca fundamentarse claramente en la teología.

Ante este panorama, el discurso de la diversidad y el pluralismo emergen desde las lógicas de la teología del pluralismo. Esta perspectiva busca relacionar aspectos claves de la formación integral del ser humano, tales como la ciudadanía, la ética, la interculturalidad y la pedagogía de la humanización, en relación con la teología:

La motivación frente al estudio de la ERE partiría, no de pretensiones de verdad, sino de escenarios teológicos en los cuales la humanidad ha percibido el actuar de Dios en la historia y, a la luz de tal experiencia, le ha dado sentido a culturas e historias de vida milenarias. Es así como el aprendizaje significativo supondría en el estudiante, no solo la comprensión antropológica de la religión, sino también la comprensión de la argumentación conceptual que

ha acompañado la sistematización y organización del hecho religioso en la cultura humana. (García, 2014, p. 39)

Con base en los aprendizajes significativos y en la orientación metodológica dialógica, la teología del pluralismo religioso pretende romper paradigmas de absolutización sistemática. A tal punto de que la cultura queda en el centro, como escenario de comprensión holística del ser humano, para develar el sentido del hecho religioso. Esta propuesta, además, une el pluralismo con la diversidad social, las comunidades creyentes, la pedagogía crítica, la pedagogía del amor, el enfoque histórico-cultural y el aprendizaje dialógico. Está presentado como opción válida para colegios confesionales.

Esta perspectiva no solo condena la confusión epistemológica de los procesos evangelizadores y de instrucción dogmática. También presenta el paradigma del pluralismo y la diversidad para buscar fundamentar el diálogo interreligioso y la cultura ciudadana. Su inconveniente epistemológico radica en la presentación de la dimensión religiosa, como objeto de estudio, y la proyección teleológica de la educación religiosa, como comprensión y afirmación de las diversas opciones religiosas del mundo actual.

Pero el pluralismo no es una entidad aislada, viene acompañado de pluriculturalidad, plurilingüismo, pluriethnia y contextos sociales emergentes; realidades que constituyen la cotidianidad colombiana como un complejo cultural rico en multiplicidad. En palabras de María Elizabeth Coy (2010): “hoy todo es plural, diverso, diferente” (p. 54). Así, la educación religiosa escolar –constituida desde la diversidad religiosa como un escenario académico marcado por la multidimensionalidad y la multi-inteligencia– permite configurarla como búsqueda del sentido, constitución de la conciencia, de lo intrapersonal, de lo profundo y significativo para el hombre; una ERE, cuya peculiaridad:

Está en que se ocupa de cuestiones eminentemente humanas que afectan el ser y el sentido último de la vida. Por su fuerte incidencia en el núcleo sustancial de las personas, no puede ejercerse coacción alguna hacia ninguna confesionalidad, a nadie se le puede imponer, pero tampoco se le puede negar. (Coy, 2010, p. 78)

En consecuencia, la naturaleza, la fundamentación epistemológica, el método y la finalidad de la educación religiosa escolar deben integrarse holísticamente en la formación integral de la personalidad de los estudiantes, desde el despliegue, el desarrollo y la potencia de la dimensión e inteligencia espiritual. Esta última comprendida como la facultad humana, holística e integral que orienta al ser humano hacia el sentido de la vida, hacia la apertura

de lo absoluto, hacia el misterio, hacia la humanización, hacia la diversidad y hacia el pluralismo. Todo esto permite diferenciarla tajantemente de la evangelización en cualquier sentido:

La educación religiosa escolar es tarea de las instituciones educativas y, en principio, no debe ser confesional, aunque las instituciones pueden hacer esta opción en sus proyectos educativos institucionales (PEI). En cambio, los responsables de educar en la fe son la familia como primer ámbito de enseñanza y aprendizaje religioso, en cuanto los padres son los primeros educadores de la fe de sus hijos; y la parroquia como espacio en el que se construye la comunidad. (Corpas, 2012, p. 96)

Estos enfoques y perspectivas –generados a través de las diversas peripecias históricas que han creado evoluciones teóricas en torno al discurso sobre la educación religiosa, a partir de la reflexión– han sido el motor de praxis en las aulas educativas dentro de las lógicas de la escuela. Por ello, a continuación, se presenta la materialización de estas tendencias teóricas en concreciones pedagógicas.

Experiencias pedagógicas dentro del aula

Pensar en el aula es reflexionar sobre el escenario propio de la educación. Este no debe entenderse como un módulo cerrado de magistralidad, propio de la perspectiva tradicional de una pedagogía bancaria, ni como un lugar geográfico o arquitectónico específico, y menos como contexto de supremacía del docente y el conocimiento respecto al valor del estudiante. Por el contrario, el aula debe ser concebida como un entorno apropiado para el desarrollo de procesos de enseñanza y aprendizaje:

El aula de clase es algo más que un espacio de intercambios cognitivos, es un espacio de construcción de actitudes y vivencias subjetivas gestadas tanto por los estudiantes como por los docentes y mediados por el afecto como componente fundamental del conocer, actuar y relacionarse. (González y González, 2000, p. 56)

El aula, se configura entonces como un espacio de interrelaciones personales que giran alrededor de la formación integral de los estudiantes, basados en una propuesta pedagógica, propia del docente a cargo. Su tarea fundamental (la del docente) es orientar a cada joven, inmerso en este contexto, hacia la comprensión de nuevos saberes. Dichos saberes no deben reducirse a complejos entramados cognitivos; por el contrario, hay que proyectarlos a la fundamentación de la personalidad del estudiante, a través del intercambio

de experiencias actitudinales que facilitan el desarrollo y la vivencia de los procesos de la enseñanza y el aprendizaje.

Este escenario de formación integral tiene un componente fundamental, para efectos de este escrito: la educación religiosa. Este es un espacio académico mencionado por la Ley General de Educación, pero enmarcado en varias ambigüedades y contradicciones, como ya se discutió. Un primer intento de conceptualización podría partir de su composición etimológica: la ERE es la formación de la personalidad en términos de educabilidad. En otras palabras, es la conjunción pedagógica y didáctica de diversos procesos de enseñanza y aprendizaje en torno a la instrucción, comprensión, interpretación y transformación de la identidad del estudiante, a partir de un objeto concreto: la religión.

El conjunto de creencias, celebraciones y normas ético-morales por medio de las cuales el ser intelectual reconoce, en clave simbólica, su vinculación con lo divino en la doble vertiente, a saber, la subjetiva y la objetivada o exteriorizada mediante diversas formas sociales e individuales. (Guerra, 1999, p. 29)

Definida de esta forma dentro de la escuela, la educación religiosa abriría la puerta a un sinnúmero de interpretaciones. Por ejemplo, cuando está enmarcada por la etimología, la naturaleza y el fundamento epistemológico de la ERE quedan reducidos a la Dimensión Religiosa, la evangelización, la catequesis. Es decir, a procesos doctrinales, propios de los sistemas religiosos actuales; los cuales, inmersos en el aula, mutan el verdadero sentido de este espacio académico, ya que el sentido de formación de la personalidad migra hacia una estructuración y socialización de confesiones religiosas, debido a la fundamentación de la dimensión espiritual.

Este inconveniente es evidente en la actualidad. La escuela es amarrada a comprensiones erróneas del ser de la ERE, tanto así que se pueden enumerar distintos enfoques de trabajo pedagógico asumido por la educación religiosa en el ambiente escolar. En especial, son notorias dos tendencias: a) una perspectiva netamente confesional, con fines doctrinales que tiene mayor presencia en el sector privado de la educación, la cual generalmente está vinculada a los estándares de la Conferencia Episcopal (2012). Aquí, la ERE se confunde con la Pastoral Educativa. Y b) una perspectiva de corte laico no-confesional presente con mayor fuerza en el sector público. Las prácticas pedagógicas de ambos contextos muestran una comprensión sesgada de la naturaleza y del fundamento epistemológico de la ERE, pues los dos extremos están profundamente unidos a predisposiciones extremistas, ya sea mediados por la evangelización o por la consideración de inutilidad de este espacio académico, en cuanto formación en la escuela.

Sesgar la naturaleza de la educación religiosa y su fundamentación epistemológica no es un problema exclusivo de la escuela; la formación docente universitaria también lo hace. La mayoría de las universidades colombianas que ofrece, dentro de sus programas de pregrado esta licenciatura, manifiesta, en sus planes de estudio, una orientación desde y hacia la formación teológico-pastoral. Es decir, la instrucción, la comprensión, la interpretación y la proyección del hecho religioso, en el aula, se realiza desde los cometidos del cristianismo; religión que tiene por bandera esta sistematización dogmática.

Urge, entonces, ampliar el horizonte de comprensión de la educación religiosa escolar, de tal forma que no sea la religión en sí misma su objeto de estudio, y menos que el adoctrinamiento sea su finalidad. Pensar este espacio académico, desde la reflexión de la actitud religiosa, como lo plantea Lucas: el “conjunto de vivencias o modo peculiar de asumir la existencia [...] no se trata de vivencias amorfas y desencarnadas, puramente intimistas, sino de hechos que connotan elementos o aspectos que contribuyen a configurarlas y determinarlas” (1999, p. 15). El centro de preocupación debe ser la formación de la dimensión espiritual, como la alteridad total que abre al individuo a la búsqueda de la comprensión de lo absoluto, a partir la indagación por el sentido profundo de las realidades que desbordan su cotidianidad.

Además, Colombia no es un contexto unívoco; por el contrario, es diverso y plural. Su territorio nacional manifiesta un conglomerado multiforme de expresiones culturales, producto de procesos históricos, los cuales abarcan, de manera holística, la vida y la cotidianidad de quienes comparten la herencia y el legado cultural de sus ancestros. De hecho, en la actualidad, todavía hacen presencia más de 80 grupos étnicos como resultado de procesos interculturales que abarcan indígenas, comunidades africanas y colonizadores extranjeros.

El país es reconocido como pluricultural y multilingüe, dada la existencia de 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo Rom o gitano; se hablan 64 lenguas amerindias; el bandé, lengua de los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque, –primer pueblo libre de América, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad– y el Romaní o Romanés lengua Rom. (DANE, 2007, p. 9)

Este pluralismo se constituye como fundamento de la cotidianidad pedagógica del aula, no solo en los territorios propios de cada etnia, sino en toda la extensión geográfica de la nación. Valiéndose de este presupuesto, el Congreso de la República promulgó la Ley 1516 de 2012, la cual valora la

protección y promoción de las diversas expresiones culturales del país. De esta manera, se unió al llamado de los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), hecho en París el 20 de octubre de 2005. En él se define la diversidad cultural como:

La multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades [...] se manifiesta, no solo en las diversas formas en que se expresa enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías usados. (UNESCO, 2005, p. 4)

Siendo conscientes de este patrimonio cultural y de su intrínseca relación con el fenómeno religioso propio del territorio colombiano, la educación religiosa también está llamada, dentro de sus frentes de acción, a rescatar el conocimiento y la valoración de la diversidad cultural y religiosa autóctona del país. Dicha identidad debe fundamentarse en la comprensión de los procesos de interculturación, bajo los cuales se ha cernido la historia de Colombia. Desconocer esto es negar tanto el pasado ancestral, rico en enseñanzas como el escenario de razones válidas de la espiritualidad del ser humano, desde distintas perspectivas y enfoques actuales.

Aunque el aspecto intercultural no es todo el horizonte de trabajo de la educación religiosa, tampoco debe obviarse. Es un punto de partida válido para la praxis de este espacio académico. Por tanto, la tarea de las instituciones educativas debe ser reconocer el pluralismo, como paradigma de comprensión no exclusivista. Dado que “la estructura pluralista del Estado colombiano acepta la multiplicidad de formas de vida, de sistemas de comprensión del mundo y los diferentes modos de ser y de actuar –valores, creencias, actitudes y conocimientos–” (Gutiérrez, 2011, p. 89). De esta manera, no habrá reducción en la historia de las ideas, ni en las prácticas culturales de los ancestros y nuestros contemporáneos, sino que la postura crítica abre el panorama al fenómeno religioso, tal cual se da en contextos propios de la cotidianidad humana.

Además, los estudios de la religión aportan a la fundamentación de la educación religiosa, desde este nuevo horizonte de comprensión. Valga aclarar que se opta por el término *estudios* en lugar de *ciencias*, de acuerdo con la naturaleza de cada uno. Mientras “ciencia” es un concepto fuertemente enraizado al positivismo y al pensamiento occidental, el concepto de “estudio” es más amplio. Son coherentes en la misma manifestación de

la diversidad espiritual, la cual no puede pretenderse desde un lenguaje colonizador occidental, el que intenta leerlo todo desde paradigmas unívocos y mecanicistas.

Hecha esta aclaración, los estudios de la religión se constituyen en fundamento epistemológico de la educación religiosa, porque dan estructura lógica y horizonte de comprensión de la dimensión espiritual. En efecto, su correcta comprensión está intrínsecamente anclada en la comprensión del hombre y sus procesos de humanización (Antropología de la Religión); en la preocupación sobre la socialización y su concreción social en la comunidad (Sociología de la Religión); en la indagación por los comportamientos y procesos mentales del ser humano (Psicología de la Religión); en el estudio sistemático de los fenómenos religiosos concretos (Fenomenología de la Religión) y en la reflexión racional de la estructura religiosa (Filosofía de la Religión). Junto a ellas, podría pensarse, además, en la intuición e investigación sobre la dimensión e inteligencia espiritual, la historia comparada de las religiones, e incluso la interpretación del signo y el símbolo por la Semiótica de la Religión.

Diálogos y disertaciones

Siguiendo, entonces, el marco legal, la crítica a los enfoques hasta ahora concebidos y la praxis interna del aula, fruto de estas perspectivas, la naturaleza de la educación religiosa debe ser concebida en el marco de los procesos de formación integral de la personalidad desde la dimensión espiritual, de tal forma que sea comprendida como:

Un área que desde su conocimiento académico intenta dar respuesta a uno de los interrogantes fundamentales del ser humano: ¿Cuál es el sentido de la vida? En relación con un ser trascendente (el Misterio, el Absoluto, Dios mismo). Tal sentido se comprende si la comunidad educativa se deja interrogar por su aporte académico para responder ¿Qué tan humanos podemos llegar a ser o estamos siendo gracias a la educación religiosa?, más aún, cuando lo que está en juego en cualquier propuesta educativa es una oferta de sentido que se concreta en el modelo de persona y de sociedad que ella ayuda a formar. (MEN, 2012, p. 22)

La educación religiosa –en el contexto propio del aula, dentro de las lógicas de las escuelas públicas y privadas, confesional y no-confesional– debe concebirse como escenario pedagógico de formación integral que proyecta la acción docente a la comprensión de la diversidad y el pluralismo; con miras a rescatar la multiplicidad de expresiones y experiencias religiosas que subyacen a la proyección de la dimensión espiritual, como posibilidad de apertura a la

alteridad total y a la búsqueda de sentido y significado de la totalidad. Tal es el caso del Colegio Mayor del Quiroga, que en su Plan de Área para la ERE y la Moral (s.f.) afirma:

El presente Plan de Área de Educación Religiosa y Moral nace bajo una propuesta de un estudio general y amplio de las religiones con un enfoque no confesional, ni de vivencia religiosa ni de apología de ninguna de ellas, tampoco desde una defensa de posturas agnósticas o ateas. Así mismo, se trabaja bajo tres enfoques: Espiritualidad y trascendentalidad, Hecho religioso y pensamiento, Historia y evolución de las religiones. (p. 3)

Así las cosas, el aula adecuada para la educación religiosa debe ser un escenario que promueva procesos de interculturalidad a favor de la educación y el desarrollo de la dimensión espiritual, en el contexto propio de la formación integral de la personalidad. No se debe hacer desde un orden meramente cognitivo, sino experiencial, en el que la etnografía tenga un campo de acción en cuanto a observación y vivencia. En otras palabras, proyectando la ERE a la cotidianidad de los estudiantes y a la fundamentación de una inteligencia espiritual. Con este nuevo panorama en frente, cabe hoy preguntarse:

¿Son los estándares, aprobados por la Conferencia Episcopal Colombiana, acordes con las necesidades que se evidencian en la sociedad?, ¿están debidamente preparados en su disciplina todos los docentes que acompañan la ERE?, ¿su enseñanza está generando personas que dan razón de su fe?, ¿la ERE favorece la formación de personas críticas y comprometidas con la sociedad? (Mendoza y Velandia, 2013, p. 86)

Estas preguntas dan apertura a los capítulos que a continuación se presentan. En ellos, se analiza la educación religiosa escolar desde un fundamento epistemológico, centrado en los estudios de la religión (Antropología, Sociología, Psicología, Fenomenología y Filosofía). En escenarios de reflexión existencial, los cuales dan solidez al discurso de este espacio académico, propio de la escuela colombiana. Y lo proyectan hacia los procesos de formación integral de la personalidad, a través de la dimensión espiritual (Naturaleza de la Educación Religiosa), tal y como lo pide la Ley 115 de 1994. De esta manera, se brindan herramientas y recursos pedagógicos adecuados para el quehacer docente, respecto a esta área de la educación básica, secundaria y media vocacional.

Referencias

- Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Disponible en <http://www.constitucioncolombia.com/indice.php>
- Colegio Mayor del Quiroga (s.f.). *Plan de área para Educación Religiosa y Moral*. Bogotá, D.C.: Colombia Aprende. Recuperado de <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/docentes/1596/article-173882.html>
- Conferencia Episcopal Colombiana. (2012). *Lineamientos y estándares curriculares para el área de educación religiosa*. Bogotá, D.C. Editorial Delfin.
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 115 del 8 de febrero*. Recuperado de http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 133 del 23 de mayo*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=331>
- Congreso de la República de Colombia. (2012). *Ley 1516 de 6 febrero*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=45910>
- Corpas, I. (2012). Educación Religiosa Escolar en contextos plurales. *Revista Ciencias Sociales y Religión*. 14(17), 77-104. Recuperado de <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/26614/24621>
- Corte Constitucional. (1999). Sentencia T-662. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1999/T-662-99.htm>
- Coy, M. (2010). La Educación Religiosa Escolar en un contexto plural, reflexiones preliminares. *Revista Franciscanum*, LII (154). 53-83. Recuperado de <http://www.revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/943/791>
- García, J. (2014). *La Educación Religiosa Escolar: área significativa del conocimiento. Acercamiento pedagógico a partir de la teología del pluralismo religioso*. En J. Bonilla, (Director- Editor), *Educación Religiosa Escolar, pedagogías para el reconocimiento del pluralismo religioso* (pp. 15-43). Bogotá, D.C.: Editorial Bonaventuriana, Universidad San Buenaventura, Colombia.
- González, A. y González M. (2000). La afectividad en el aula de clase. *Revista Colombia Médica*, 31(1), 55-57. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28331111>
- Guerra, M. (1999). *Historia de las Religiones*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gutiérrez, M. (2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. *Revista Derecho del Estado*. (26), 85-105. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337630236003>

- DANE. (2007). *Colombia una nación multicultural: Su diversidad étnica*. Departamento de Administración Nacional de Estadística. Recuperado de http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- Lucas, J. (1999). *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mendoza, A. y Velandia, G. (2013). *La Educación Religiosa Escolar: un campo propicio para incentivar el pluralismo religioso desde la pedagogía intercultural*. En J. Bonilla, (Director- Editor), *Reflexiones y perspectivas sobre la Educación Religiosa Escolar* (pp. 79-119). Bogotá, D.C.: Editorial Bonaventuriana, Universidad San Buenaventura, Colombia.
- Meza, J. et al. (2011). *Educación religiosa escolar. Naturaleza, fundamentos y perspectivas*. Bogotá: San Pablo.
- Meza, J. et al. (2015). *Educación religiosa escolar en perspectiva liberadora*. Revista Civilizar, 15(28), 247-262. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v15n28/v15n28a17.pdf>
- Ministerio de Educación Nacional. (1998). *Indicadores de logros curriculares: hacia una fundamentación*. Bogotá, D.C.: MEN. Recuperado de http://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-89869_archivo_pdf11.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2004). *Directiva ministerial 002 del 5 de febrero*. Recuperado de http://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-296855_archivo_pdf_directivao2.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2012). *Evaluación de competencias para el ascenso o reubicación de nivel salarial en el escalafón docente de los docentes y directivos docentes regidos por el Decreto Ley 1278 de 2002: Documento guía evaluación de competencias Educación Religiosa*. Bogotá, D.C.: Centro de Investigación para el Desarrollo (CID). Universidad Nacional de Colombia.
- Ministerio de Educación Nacional (2002). *Decreto 1278: Por el cual se expide el Estatuto de Profesionalización Docente*. Recuperado de http://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-86102_archivo_pdf.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2006). *Decreto 4500: Normas sobre la Educación Religiosa*. Recuperado de http://www.mineduacion.gov.co/1759/articles-115381_archivo_pdf.pdf
- Peresson, M. (2012). *A la escucha del maestro, ensayo de pedagogía cristiana*. Bogotá, D.C.: Editorial Delfin Ltda.
- UNESCO. (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París: UNESCO. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

CAPÍTULO 2

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Carlos Dayro Botero Flórez

“Pero hablar de ‘la perspectiva religiosa’ es, por implicación, hablar de una determinada perspectiva, entre otras. Una perspectiva es un modo de ver en el sentido amplio en el que ‘ver’ significa ‘discernir’, ‘aprehender’, ‘comprender’, o ‘captar’. Se trata de una manera particular de concebir el mundo, como cuando hablamos de una perspectiva histórica, una perspectiva científica, una perspectiva estética, una perspectiva de sentido común o hasta de las singulares perspectivas que se presentan en sueños y en alucinaciones”
Geertz.

Introducción

La inmensa diversidad de concepciones, lenguajes, simbologías y, principalmente, formas de vivir la religión, ha convertido el estudio del hecho religioso en algo no solo complejo sino heterogéneo. Además, ha dado lugar a una historia que, a pesar de ser corta, es prolífica y amplia en planteamientos y posturas. Los estudios, en el ámbito de la antropología, no son ajenos a este carácter profuso de la disciplina. En este panorama, todas las concepciones, los desarrollos y las definiciones de la antropología de la religión se encuentran condicionadas tanto por los enfoques teóricos como por la época en que surgieron; en algunos casos, se muestran como elementos ideológicos.

La antropología, al igual que los demás estudios de la religión, surge como un hecho moderno. Posible, solo cuando se logra hablar del fenómeno religioso desde una perspectiva científica; es decir, con un carácter más epistemológico que religioso o teológico. En otras palabras, para que sea posible la existencia de la antropología de la religión, es necesario dar razón de la religión más allá de la teología. Esto es claro, si se tiene en cuenta que los estudios sobre religión se restringían a lo teológico, es decir, se habían hecho exclusivamente dentro de cada sistema religioso, no con la intención de comprender, analizar o estudiar, sino de sustentar y defender, argumentativa o doctrinalmente, cada religión en su interior. En efecto, en el siglo XIX, principalmente en la segunda mitad, empiezan a aparecer publicaciones, eventos académicos y cátedras de estudios de la religión que se llevan a cabo de manera independiente, respecto a la teología.

En sus inicios, la antropología de la religión se dedicó a la búsqueda del origen de las prácticas y creencias religiosas. Por ello, se estudiaron las culturas originarias puesto que, en ellas, por su estado de conservación y homogeneidad cultural, se encontraban, en su esencia, todas las manifestaciones culturales, principalmente, la religión. Pero tal origen no ha sido la única preocupación de esta disciplina. Simultáneamente, se fue revisando el mundo religioso de estas culturas, al cual se le negó toda posibilidad de constituir un conocimiento válido sobre la realidad. Así, se cuestionó el significado de lo religioso y se pasó a estudiar la naturaleza y el sentido de los sistemas de creencias y prácticas religiosas. Todo esto en un recorrido que, primero, hizo un énfasis especial en el carácter evolutivo de la cultura (que dio lugar a la idea de que la religión se dio en una época de ingenuidad, lo cual se ha superado en parte). Esta posición se fue abandonando, cuando se revisó el lugar que tiene lo religioso en la constitución y supervivencia de las sociedades originarias.

Avanzado el siglo XX, surgen nuevas perspectivas que buscan dar razón, desde tendencias científicas e interdisciplinarias, de las prácticas y creencias religiosas, y de la confrontación y la negación de lo religioso. Así, se puede afirmar, a modo de síntesis, que la antropología de la religión es *el estudio de los orígenes* (y evolución), *la naturaleza*, *el sentido* y *la validez* de las creencias y prácticas religiosas, en lo individual y en los grupos sociales. Este capítulo desarrolla estos elementos tanto en su devenir histórico como en algunos elementos estructurales y relacionales, para, finalmente, llegar al lugar que tiene cada aspecto dentro de la educación religiosa escolar.

Objeto de estudio de la Antropología de la Religión

Aunque la historia de esta disciplina no es muy extensa, sí existen muchas concepciones sobre el objeto de estudio. La antropología como ciencia puede delimitar con mayor precisión su objeto, mientras que la antropología de la religión como estudio derivado lo toma de la ciencia. Además de esta dificultad, se encuentra la gran cantidad de fenómenos, prácticas, concepciones, que hay respecto a lo religioso, lo cual se evidencia en realidades como la religiosidad de pueblos homogéneos (originarios), las religiones de texto sagrado (antiguas y actuales) y las tendencias modernas como los sincretismos, el ecumenismo y la secularización. Pese a esto, se pueden identificar algunas perspectivas. La primera privilegia la noción de *homo religiosus*, y se dedica a rastrear lo que hace que el ser humano busque (por naturaleza según tal concepción) o tienda a relacionarse con lo sagrado. Otra perspectiva considera lo sagrado como objeto de estudio de la antropología de la religión y se ocupa del lugar de esta noción en el ser humano de diferentes culturas y épocas.

Sin embargo, en la orientación del presente estudio (que tiene la intención de dar razón de lo religioso en su fundamento epistemológico), se considera que, para abordar lo religioso en el ser humano, el objeto de estudio se debe concebir de la manera más amplia posible, es decir, como la experiencia del ser humano asociada a lo religioso tanto en la dimensión individual como en las relaciones sociales que implica.

Abordaje histórico. Etapas, tipos de teorías y enfoques

En torno a la religión se pueden encontrar estudios en toda la historia del pensamiento. Sin embargo, en sentido estricto, el desarrollo de trabajos de antropología de la religión, como ciencia o disciplina independiente, data de las últimas tres décadas del siglo XIX. Apenas desde allí han tenido despliegue diferentes métodos y orientaciones, que, en algunos casos, se complementan y, en otros, aparecen como opciones excluyentes. Como se mostrará, la evolución de la antropología de la religión no implica necesariamente un progreso teórico o conceptual. Es, más bien, un panorama heterogéneo de teorías, métodos y posturas que se presentan aquí en una clasificación por enfoques que coinciden con el momento histórico de cada corriente; por ello, se presentan como etapas-enfoques.

Etapas-enfoque evolucionista

Los primeros estudios de antropología de la religión se pueden referenciar, en el tiempo, con la aparición de obras como: *Cultura primitiva* (E. Tylor) en 1871 y *La rama dorada* (J. Frazer) en 1890, las cuales, entre otras, evidencian el espíritu de la antropología de la época. Es el primer paso de la antropología de la religión, para fundarse como ciencia, por lo cual busca seguir la estructura y los métodos de las ciencias naturales que ya habían adquirido cierto prestigio y hegemonía epistemológica. En ese momento, los antropólogos analizan el fenómeno religioso desde el modelo evolucionista de la biología y desde la filosofía positivista de Comte. Se ocupan, principalmente, del pensamiento mítico-religioso en las culturas originarias, pues consideran que los orígenes de la religión están en los pueblos más sencillos, homogéneos y con el menor contacto posible con la cultura occidental¹. Se estudian pueblos originarios de diferentes lugares que apenas están siendo explorados, a los cuales acceden los antropólogos solo por medio de otros estudios, o por los datos que recogen militares, comerciantes, misioneros y otro tipo de viajeros, que se aventuran a conocer tierras lejanas y poco exploradas². Es una etapa en la que se estudia lo otro, que es visto como ajeno y extraño; luego, incomprensible.

Pero estas culturas no son vistas ni tratadas desde la comprensión ni el reconocimiento, sino que son concebidas como inferiores (respecto al hombre occidental moderno). Sus formas sencillas y naturales de vida se consideran no cultas o no civilizadas. Se ve en ellas una etapa ingenua e incipiente, en términos de construcción de conocimiento; por ello, en los textos de la época (y en otros posteriores), no se habla de culturas o pueblos originarios, sino del hombre primitivo, de los pueblos salvajes o bárbaros, donde magia, hechicería, mito y religión o religiosidad constituyen solamente los primeros pasos básicos e ingenuos, en un largo camino hacia el conocimiento racional. En el espíritu científico de la época, se presenta la evolución cultural, como un proceso progresivo natural y necesario que va de la magia a la religión y

1. Las inferencias que permite la observación de estas culturas se convierten en hipótesis sobre los orígenes de la religión, no solo en esos contextos, sino que se generalizan. Para Durkheim, por ejemplo, los datos que proporciona la revisión del totemismo en pueblos australianos, permite afirmar que lo religioso es un factor fundamental en la construcción de toda sociedad.

2. Algunos autores reconocen indicios de prácticas y concepciones religiosas en periodos anteriores, sin embargo, los rastros que dejan periodos, como el paleolítico y el neolítico, son considerados sólo como antecedentes de la religión. Por ello, se les ha denominado con el concepto de religiosidad, con el cual se pretende hacer recalcar que son aspectos que se pueden informar desde la arqueología y se rastrean en sistemas religiosos posteriores.

de la religión a la ciencia; lo cual coincide con los estadios teológico o ficticio, metafísico o abstracto y científico o positivo de Comte.

Así, Edward B. Tylor recoge, en el concepto de animismo, los orígenes de lo religioso. Este estudioso concibe el pensamiento religioso como resultado de procesos ilusorios, pues conceptos como alma y espíritu, surgen, según él, de errores en la interpretación de los sueños y de estados alterados de conciencia. El hombre primitivo, en la experiencia del sueño, descubre que es un ser dual, que tiene una doble naturaleza: una que, en vigilia, es limitada y atada a lo material y otra que, en el estado de sueño, es libre, etérea. De esta manera, surge, ingenuamente para Tylor, la idea de la existencia del alma, que, posteriormente, se aplica, por extensión, a otros seres vivos y se concibe como algo que puede subsistir después de la muerte, lo cual dio lugar a la noción de espíritu. Allí, nacen las prácticas y creencias religiosas de las cosmovisiones originarias, según el autor. Por tanto, se puede afirmar que los orígenes de la religión estuvieron fundados en aspectos pre-rationales, pre-lógicos o pre-científicos; en una especie de infancia de la humanidad que será superada, más adelante, por el pensamiento racional filosófico o científico.

Este tipo de concepciones contienen un trasfondo ideológico proveniente del interés, la motivación y el entusiasmo que generan los desarrollos de la ciencia y la tecnología modernas. En esta misma orientación, Lewis Morgan tiene su propia versión de la existencia de una línea evolutiva progresiva en la humanidad: “Puede asegurarse ahora, sobre la base de pruebas convincentes, que el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, así como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la humanidad es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso” (Morgan, 1972, p.15). Y, más adelante, acentúa su posición frente a los pueblos que llama salvajes y bárbaros, cuando afirma que lo que queda de estos pueblos en América está desapareciendo con su arte, inventos e instituciones; pero que lo único que preocupa es que ya no se tendrá la posibilidad de recoger, con facilidad, los datos para estudiar el pasado³. Esta actitud tendrá implicaciones, respecto a la comprensión de lo religioso y del mito, que se verán más adelante.

Esto indica, también, que, en esta etapa, los estudios antropológicos se llevaban a cabo como instrumentos de políticas imperialistas, para justificar científicamente los procesos de colonización. Al respecto, cabe mencionar

3. Esta preocupación reaparece cuando, en su propio contexto, Carlos Castaneda (2001) menciona que el haberse apresurado a realizar su trabajo etnográfico se debió a la recomendación de su profesor Clemente Meigham, quien le alertaba sobre una crisis venidera en la consecución de información sobre culturas indígenas, dada la aceleración de la tecnología y el influjo de las tendencias modernas y modernizantes del mundo del conocimiento.

la crítica que formula P. Feyerabend, desde una reflexión filosófica que complementa esta argumentación, con el énfasis que hace en los elementos modernos que condicionaron esta etapa de la antropología:

(...) si se piensa que los misioneros que proporcionaban información a Frazer y a Tylor a menudo eran partidarios entusiastas del progreso –las cuestiones que se planteaban, las cuestiones que confeccionaban y la selección del material obtenido estaban impregnados de la doctrina del progreso. Adicionalmente, se suponía un nivel de desarrollo en el que el hombre era todavía un ser orgánico que no había recibido las bendiciones de la cultura. (Feyerabend, 2015, p. 40).

A la vez, el determinismo biológico permite construcciones ideológicas, desde los presupuestos de una posible distinción entre razas atrasadas y avanzadas; en las que éstas pueden conquistar, dominar y explotar a las primeras. Puesto que, evolutivamente, según su planteamiento, se encontraban en un lugar superior, tal como el ser humano, respecto al animal; el hombre, respecto a la mujer y la cultura europea moderna, frente a los pueblos no occidentales. Todo esto, desde la convicción epistemológica de que la antropología puede constituirse como ciencia, según el modelo de las ciencias naturales.

Etapas - enfoque estructural

Frente a los métodos y naturaleza de las concepciones antropológicas anteriores, surgen posiciones divergentes que reconocen las diferentes funciones que cumplen los mitos y la religión. Estos son aspectos importantes en la constitución y supervivencia de las culturas originarias y modernas. Con ello, se empieza a dotar de legitimidad las cosmovisiones y las prácticas cotidianas relacionadas o condicionadas por elementos míticos, mágicos o religiosos, en general. Estas nuevas perspectivas se pueden explicar contrastando algunos aspectos problemáticos (y muchos rebatidos) de la concepción evolucionista; así, es posible caracterizar las etapas estructural y funcionalista. Tales aspectos que implicaron el cambio de enfoque contienen, también, algunas críticas al evolucionismo, tanto en sus contenidos como en su metodología. La primera crítica es formulada por el estructuralismo de Durkheim, las otras tres aparecerán en el funcionalismo de Malinowski.

Emile Durkheim (1993) incluye, en los estudios antropológicos, la noción de estructura como constructo lógico o lingüístico, no observable. Dice que con ella (la estructura) es posible realizar estudios que muestren estructuras del espíritu humano que se puedan considerar válidas universalmente. En otras palabras, las conclusiones que se infieran del estudio de algunos

pueblos se pueden generalizar a todas las culturas. Por esto, el análisis del totemismo (en pueblos australianos) permite trasladar la importancia de la identidad (totémica) comunitaria a toda organización social, donde lo religioso se entiende sólo por referencia a las estructuras sociales. Aparece, entonces, la primera crítica al evolucionismo, que consiste en el rechazo de la idea de Müller, quien, bajo prejuicios evolucionistas, propone que el ser humano de los pueblos originarios llegó a los conceptos de trascendencia o lo sagrado, por una especie de temor e incertidumbre ante lo desconocido o lo misterioso. La réplica de Durkheim consiste en afirmar que las ideas de orden, de caos, de lo misterioso son categorías modernas. Mientras que, para el hombre originario, lo misterioso no existe; todo es comprendido como curso natural; hay una línea de continuidad entre lo sagrado y lo profano, entre lo natural y lo sobrenatural.

Por ello, Durkheim realiza otra objeción a la idea de Müller, quien afirma que el origen de los mitos (y de lo religioso) son enfermedades del lenguaje y del pensamiento. Que surgen, por ejemplo, de errores en la interpretación de los nombres de los antepasados o en el momento de forzar las palabras para intentar hacerlas coincidir con el pensamiento y la realidad. Explica que, en su intento por aprehender la realidad natural, el ser humano primitivo nombra las cosas; pero, en ese proceso, termina adjudicándoles vocablos que no les corresponden naturalmente; por tanto, se aparecen expresiones como el viento sopla, el aire gime.

Esto lleva a Durkheim a replantear que los orígenes de lo religioso van más allá de la fantasía (del animismo de Tylor) y de las interpretaciones arbitrarias de los fenómenos naturales y los equívocos del lenguaje (al modo del naturalismo de Müller). Es decir, a superar las versiones evolucionistas y avanzar en el camino de la comprensión de lo religioso, como un fenómeno primordialmente social. Por ello, Durkheim concluye que el *totemismo* es el culto religioso fundamental, mientras que *animismo* y *naturalismo* son solo formas derivadas o expresiones particulares de este.

Etapas - enfoque Funcionalista

La concepción evolucionista, retomada del positivismo, es cuestionada en su naturaleza y en la forma como Bronislaw Malinowski llevó a cabo los estudios antropológicos. El autor problematiza la idea de que existe una línea sucesiva entre la religión, la metafísica y la ciencia, y propone una interpretación que inicia con la magia, sigue con ciencia y termina en la religión. En este sentido, hay que tener en cuenta que magia y religión no se pueden separar más que metodológicamente, pues, en la práctica, se viven en conexión (aquí la

segunda crítica al evolucionismo). Si se pueden hacer distinciones entre estos dos fenómenos (por ejemplo, que la magia tiende a lo individual mientras lo religioso es más de la comunidad), no es posible afirmar que, en el tiempo, se dio primero una y luego la otra. Estas son prácticas y vivencias que se dan al mismo tiempo, que coexisten.

Esta concepción es retomada posteriormente por Taylor, quien encuentra en el mundo contemporáneo una fuerte conexión entre las prácticas sacramentales y la magia; sobre los sacramentos afirma:

Estos tienen por fin contribuir a la salvación de los fieles. Pero también son el corazón mismo de la 'magia blanca', que defiende la bienaventuranza humana de las amenazas y la aumenta. De modo tal que el sacramento bendito será parte de la procesión en torno a los límites de la parroquia. Y los 'sacramentales', como velas bendecidas, se usarán para conjurar maleficios y ahuyentar la enfermedad. (Taylor, 2014, p. 84).

Se da lugar, entonces, a otra comprensión del hecho religioso que se ocupa también de los pueblos originarios, pero desde una nueva perspectiva. No se conciben las prácticas mítico-religiosas como fantasiosas, ingenuas o pre-racionales; sino que se les da un lugar diferente pues se comprenden como elementos culturales, como partes de un conjunto integral y complejo de fenómenos sociales.

La tercera crítica se refiere a que el evolucionismo tiende a explicaciones individualistas, es decir, no tiene en cuenta las implicaciones sociales de lo religioso, sino que se limita a situaciones particulares e independientes, y considera las expresiones religiosas de manera aislada, en el marco de las demás manifestaciones culturales. La intención de Malinowski con esta idea es identificar las relaciones causales entre los elementos que intervienen en la sociedad como colectivo.

Y la última crítica tiene que ver con que inicialmente la antropología no hace énfasis en la etnografía (entendida como el estudio de las culturas que se hace desde el trabajo directo con ellas), sino que recoge datos de misioneros, viajeros, militares, comerciantes..., es decir, de personas que llegan con la intención de conquistar nuevos territorios y pueblos, y con un desconocimiento total de aquellos con quienes se encuentran. De esta manera, es difícil tener insumos suficientes para realizar hipótesis sobre cualquier fenómeno al que se enfrente el antropólogo. En parte, las versiones que llevan los viajeros (fuentes de información) a Europa y Estados Unidos, son versiones sobre el enemigo, o sobre seres extraños (salvajes o bárbaros), cuya naturaleza y prácticas cotidianas no son comprendidas ni reconocidas como formas culturales. Por ello, se hace necesario pasar de la etnología a la etnografía; es

decir, dejar de basarse solo en fuentes de información indirectas. Por tanto, hay que desplazarse hacia las comunidades que se estudian para lograr un contacto más directo y un conocimiento más profundo de sus prácticas y cosmovisiones. Así, se logra una comprensión más clara y profunda de las culturas. De hecho, pioneros como Malinowski y Eliade, entre otros, realizan prácticas etnográficas que les permiten redimensionar los métodos y la naturaleza de la antropología de la religión.

Etapas - enfoque simbólico

Así como el funcionalismo y el estructuralismo parten de críticas a la concepción evolutiva, el enfoque simbólico, o antropología interpretativa, iniciado por C. Geertz, le objeta al funcionalismo su carácter ahistórico; es decir, el desconocimiento del cambio social que propicia la religión. Se le atribuye este error, porque el funcionalismo no identifica con claridad las nociones de cultura y de estructura social; es más, tiende a separarlas o a supeditar una a la otra, cuando entre ambas hay una relación de codependencia, una relación directa. Por tanto, para comprender el lugar de la religión en la cultura y en la sociedad, es necesario identificar el lugar de las representaciones simbólicas, de las prácticas rituales y demás elementos religiosos, en su devenir histórico y en cada contexto específico. Pues, a pesar de que la tendencia en los sistemas religiosos es hacia la conservación de la tradición, en muchas culturas es inevitable el sincretismo y una gran diversidad de posiciones respecto a la influencia de elementos religiosos, políticos e incluso, de producción material exógenos que condicionan y llevan a cabo cambios culturales significativos en las culturas heterogéneas.

Esta revisión de la religión, a partir del estudio del significado de su simbología, ha posicionado la antropología interpretativa como una de las corrientes actuales más relevantes en los estudios de la religión. La versión de Geertz (2000) cambia la orientación, los métodos y la naturaleza de los estudios antropológicos. Uno de estos cambios consiste en considerar que, aunque se trata de un estudio científico, el carácter interpretativo indica que la antropología no es una ciencia experimental que busca regularidades o leyes sociales (de la manera en que las ciencias fácticas buscan patrones universales en la naturaleza), sino que pretende descubrir las estructuras de significados presentes en cada cultura. Por ello, este enfoque parte de la definición de cultura, como entramado de significaciones contenidas en representaciones simbólicas.

Aquí, se concibe lo religioso desde orientaciones que no tienen como preocupación principal el origen y la evolución, ni las funciones sociales de

las manifestaciones religiosas, sino que pone el acento en la interpretación de tales manifestaciones, como sistemas de símbolos. Y, a partir de esta idea se infieren varias consecuencias de las cuales cabe destacar la importancia de lo religioso para afrontar (y hasta resolver) la cuestión del sentido de la vida. Marzal muestra cómo en la antropología interpretativa se afirma el cumplimiento de funciones sociales por parte de la religión y la explicación de otros aspectos fundamentales de la existencia: “analiza cómo la religión sirve para convertir el *caos* que amenaza cada día, o sea lo que no se entiende, no se soporta o se cree injusto, en *cosmos*.” (Marzal, 2002, p. 137). Aunque la comprensión correcta de ese orden (cosmos) tiene que ver con la comprensión, preparación para, y formas de asumir y dar significado a situaciones como el sufrimiento, la incertidumbre, la injusticia.

De los temas abordados en este enfoque se destacan tres aspectos que se desarrollarán a continuación, siguiendo la argumentación de Geertz: la problematización y definición del concepto de religión; dentro de esta, la distinción de varias perspectivas que intervienen en nuestra visión de la realidad y la relación que se establece entre *ethos* y *cosmovisión*, dentro del complejo de símbolos que es la religión.

Con base en su noción de cultura, como estructura de significaciones transmitidas por medio de representaciones simbólicas, Geertz define religión así: un sistema de símbolos que establece motivaciones y estados anímicos y formula un orden general de existencia que dentro de la cultura es considerado real. De esta definición, se destacan algunos elementos. Como sistema de símbolos (lingüísticos, pictóricos, rituales, naturales), en la religión, está la necesidad del ser humano de acercarse a la realidad a partir de patrones, modelos, para interpretar los procesos en los que se ve inmerso; es decir, para ir más allá de la mera información y darle un significado.

Respecto al orden general de existencia que contiene la religión, existe una fusión simbólica entre *ethos* (estados anímicos y motivaciones), *cosmovisión* (imagen del orden cósmico) y rito (serie de símbolos que modelan la conciencia espiritual de un pueblo determinado). Las motivaciones y los estados anímicos propiciados por la religión incluyen casos como el ayuno, la confesión en privado o en público, la incursión en un campamento enemigo, cumplir promesas, dedicarse total o temporalmente a la contemplación; entre otros. Tales estados y motivaciones se consideran, en este enfoque, no como lo que son en sí los actos, sino como el tener la inclinación y el entrenarse para llegar a ellas. No son aspectos que siempre estén presentes o que siempre se tengan que llevar a cabo, pero sí se debe estar dispuesto a ello, si se está dentro de un sistema religioso específico.

Por otra parte, sobre la cosmovisión, se hace una caracterización de cuatro perspectivas, desde las cuales se puede concebir la realidad: la de sentido común tiene un sentido pragmático, la científica es una visión desinteresada, la estética va más allá del sentido común y no pretende generar adhesión a creencia alguna, la religiosa va más allá de la vida cotidiana y:

Difiere de la perspectiva científica por el hecho de que cuestiona las realidades de la vida cotidiana, no a causa de un escepticismo institucionalizado que disuelve lo dado en el mundo en una maraña de hipótesis de probabilidad, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro. Y difiere de la perspectiva artística porque en lugar de desembarazarse de toda la cuestión de lo efectivo y de crear deliberadamente una atmósfera de semejanza e ilusión, ahonda el interés por lo efectivo y trata de crear una aureola de extrema actualidad. (Geertz, 2000, p. 107).

Entre estas perspectivas no hay una disputa ni una relación de exclusión mutua. Es cierto que el ser humano vive principalmente en la realidad del sentido común, pero también tiene la capacidad de pasar a otras perspectivas viviéndolas en una relación de continuidad. En la realidad religiosa, se vive solo en algunos momentos; pero, dentro del sistema religioso, ambas perspectivas son consideradas reales. De manera que lo importante no es identificar cuál de ellas es la verdadera sino distinguir qué es lo particular de ellas y la manera en que se llega a creer en cada una y adoptarla.

La fuerza del *ethos* y la realidad de la cosmovisión, de la perspectiva que crea la religión, se evidencia también en tres casos extremos a los que se enfrenta el ser humano: los desconciertos o incertidumbres intelectuales, el sufrimiento físico o emocional y las situaciones éticas sobre la injusticia y el mal. Sobre todos ellos, el lugar de la religión no es el de las soluciones, ni de las maneras de evitarlas, sino que aporta posibilidades de definirlas. No se trata de evitarlos, sino de comprenderlos. Tal comprensión, en muchos casos, no es proporcionada por ninguna de las otras perspectivas. Finalmente, como argumento a favor de la realidad de la perspectiva religiosa, se afirma que esta no solo describe el mundo, sino que también modela la realidad social. En Durkheim (1993), por ejemplo, el tótem permite designar colectivamente al clan y crea una misma familia, en el sentido en que –entre los miembros del clan– se reconocen deberes idénticos a los que, en todo tiempo, han incumbido a los parientes: deberes de asistencia, de venganza, de duelo. Además, la descendencia de un mismo tótem genera identidad y cohesión social.

Frente a este enfoque simbólico, se puede señalar un aspecto problemático. La idea de Geertz del cambio social no tiene en cuenta que la insistencia en los pueblos originarios es hacia la conservación de la cultura, de la tradición, de la lengua. La noción de progreso, en estos pueblos, está asociada con el mantenimiento del estado de cosas, tal como han sido ancestralmente. Muchos rituales tienen por objeto no tanto la celebración, sino la repetición, la actualización de lo que ocurrió en el tiempo originario. Y aunque muchas culturas han pasado por procesos de colonización que afectan lo cultural y lo religioso, algunas se encuentran en procesos de recuperación de lo ancestral y tratan de desvincularse de los elementos exógenos, para fortalecer la tradición, la lengua y la religión.

La Antropología de la Religión vista desde Latinoamérica: un enfoque de contrastes

Los enfoques, hasta aquí presentados, evidencian la hegemonía teórica que en este campo ha tenido el mundo europeo y norteamericano. Sin embargo, en Latinoamérica también ha habido desarrollos teóricos sobre el tema. Estos desarrollos son muy particulares y tienen características diferentes a los enfoques presentados. Uno de esos rasgos propios es que, según Jimeno, las sociedades estudiadas no se ven solo como objeto de estudio, sino que el antropólogo se encuentra comprometido con ellas:

Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como coparticipes en la construcción de nación y democracia en estos países. Cada generación de antropólogos latinoamericanos problematiza a su manera la relación entre los antropólogos y el Otro, y se preocupa por las consecuencias sociales de los estudios realizados. (Jimeno, 2005, p. 46).

Es claro, en esta posición, que los estudios etnográficos no se hacen desde el lugar de quien se encuentra en el poder, como en el enfoque evolucionista. Esto es palpable en la compilación *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro* (1992): los autores que se dedican a la descripción de las culturas Nahual, Maya e Inca, identifican en ellas elementos que presentan paralelos con el pensamiento occidental. Evidencian lo que tienen de filosófico las cosmovisiones ancestrales y las presentan en claves ontológicas y epistemológicas. En la interpretación de las religiones y cosmovisiones, en esta clave, existe el riesgo de buscar occidentalizar los pueblos americanos y de encontrar estructuras homogéneas y reduccionistas; no obstante, aporta

nuevas posibilidades para comprensión el fenómeno religioso, en las culturas ancestrales.

En el mismo contexto geográfico, pero con otras implicaciones, métodos y conclusiones, se encuentran los estudios de Carlos Castaneda y Manuel Marzal. Castaneda realiza estudios antropológicos, pero los presenta en tipologías textuales que están más cerca de lo literario que de la producción científica. Claro está que, en sus estructuras literarias, logra revelar la naturaleza de las creencias y la cosmovisión de las culturas que estudia. Octavio Paz, en su presentación del libro de Castaneda, evidencia una línea de continuidad entre lo literario y lo científico:

Los libros de Castaneda coinciden en un extremo con la etnografía y en otro con la fenomenología, más que de la religión, de la experiencia que he llamado de la *otredad* (...) Como destrucción crítica de la antropología, la obra de Castaneda roza las opuestas fronteras de la filosofía y la religión. Las de la filosofía porque nos propone, después de una crítica radical de la realidad, otro conocimiento, no científico y alógico; las de la religión, porque ese conocimiento exige un cambio de naturaleza en el iniciado: una conversión. (Castaneda, 2001, p. 12).

Esta forma revolucionaria de acercarse a *lo otro*, se evidencia en el mismo proceso de conversión de Castaneda, quien, en sus estudios etnográficos, logra confundirse con el objeto de estudio y termina en la conversión; hace todo el proceso de un iniciado en la cosmovisión que aborda; en un inicio, solamente desde el afuera. Su relato es, primero, el del observador; luego, pasa a la perspectiva de quien está inmerso en la cultura, de quien la vive. El mismo etnógrafo hace el camino de don Juan y no solo describe esa nueva visión de la realidad, sino que la comparte porque la ha experimentado. Se trata de una nueva forma de investigación que, para los enfoques dominantes en la antropología religiosa que aspira a ser científica, resulta inconcebible.

Antropología antes del siglo XIX en Iberoamérica

Por otra parte, Marzal evidencia algo que la antropología europea no lo logra. Se trata de la existencia de estudios de tipo antropológico, mucho antes del siglo XIX, tanto en forma de crónicas como de estudios más sistemáticos. En los documentos producidos en la época de la colonia española, en América, se pueden vislumbrar estudios de antropología de la religión. En ella, intervienen tanto la perspectiva de autores españoles como la de nativos americanos que lograron establecer sus ideas sobre la situación a la que se enfrentaban. El autor la denomina antropología religiosa, en la crónica hispano-colonial.

En ella, describe cómo en las crónicas y en otros documentos de la época aparecen aspectos relacionados con la manera en que los indígenas vivían el hecho religioso; por ello, es contundente al explicar, en la primera parte de su *Historia de la antropología*, que:

Si es cierto que el marco ideológico de esa época no permitía el desarrollo de una ciencia más autónoma, en el sentido que se da hoy al término, pues entonces la reflexión científica no se había independizado de la filosofía y la teología, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los hechos sociales, propias de la verdadera ciencia. (...) Entre estos se destaca el franciscano Bernardino de Sahagún, autor de la *Relación de las cosas de la nueva España*, una cuidadosa etnografía escrita en náhuatl, lengua de sus informantes, y en castellano, lo que es un caso único de la historia de la disciplina. Por eso, a lo largo de las páginas de este tomo quedará probado suficientemente que la reflexión de muchos cronistas sobre las sociedades indígenas de México y Perú es verdadera antropología, a pesar de los errores que hubo en la descripción e interpretación de los hechos sociales, errores que, muchas veces, no fueron mayores que los de los antropólogos evolucionistas, a los que todos los historiadores de esta disciplina consideran verdaderos antropólogos. (Marzal, 1998, p. 11).

Claro está, la posición dominante la tiene la perspectiva del español, que ve en las religiones o religiosidades de los nativos americanos, perversiones o, al menos, religiones paganas que se debían exterminar, lo cual ocurrió en muchos casos. Estas crónicas (que Marzal considera como la primera etapa de la antropología), principalmente, describen los pueblos latinoamericanos y revisan sus cambios, según el contacto y recepción que tienen de la cultura y religión extranjeras.

Estos estudios no están en la orientación científica de los demás enfoques, pues el momento histórico, lejano a la apología del proceder científico de la ilustración, no lo requiere porque el mundo del conocimiento aún está condicionado por la filosofía y la teología. Son, más bien, reflexiones que se hacen desde la teología; pero, en sus contenidos, se encuentran implicaciones sobre antropología de la religión. Según Marzal (2002), los temas recurrentes de esta antropología son: la descripción de las religiones de los nativos, su resistencia y conversión, sus creencias, ritos y normatividad religiosa. Así pues, en las *Crónicas de Indias*, se encuentran aspectos etnográficos que, principalmente, desde la representación del conquistador, consideran, por una parte, rasgos demoniacos e idólatras en las mitologías americanas (consideradas como pecado, lo cual justificaba la necesidad de la evangelización). Pero, en otras claves, se identifican elementos de una religión natural, que hacía de los indígenas creyentes del dios cristiano de

maneras implícitas; lo cual se demostraba con algunas similitudes de ritos y mitos indígenas con el cristianismo.

Diálogo con otros saberes

Como fenómeno cultural, la religión ha sido abordada desde varias perspectivas, ciencias y métodos de investigación. Todos ellos se separan, pero solo de una manera metodológica, es decir, se clasifican para poder identificarlas pero en sus contenidos y desarrollo de ideas, se confunden. En sus inicios, la insistencia en la antropología de la religión era la de poder crear una identidad propia, como ciencia positiva. Luego, este interés se ha ido matizando. Sin embargo, se han dado algunas rupturas en la historia de la antropología de la religión, gracias a los aportes de otras ciencias y de las revisiones internas de la misma antropología de la religión. Para dar razón de lo religioso, como fenómeno complejo, se debe tener una perspectiva amplia que logre contener la diversidad de estudios, métodos y formas de interpretación. Los planteamientos que se abstraen de la interdisciplinariedad terminan en posiciones reduccionistas que solo tienen en cuenta algunos aspectos del objeto de estudio.

La historia de las religiones, que en algunos casos se desarrolla como historia comparada y en otros como mitología comparada, representa un aporte importante en la medida en que permite identificar, en las diferentes culturas y en diferentes épocas históricas, elementos comunes; principalmente, las particularidades de la vivencia de lo religioso. Pero así como la historia en general permite la comprensión del estado actual de las sociedades, la historia de las religiones permite no sólo un conocimiento descriptivo (historiográfico) del pasado o del estado actual de las prácticas y creencias, sino que favorece la comprensión de todo aquello que puede resultar insólito o simplemente lejano a la cosmovisión propia.

En algunos casos, el propósito fue encontrar elementos comunes a todas las religiones, incluso, una religiosidad única que se pudiera considerar el origen de lo religioso. Sin embargo, este objetivo se ha ido depurando y ha quedado en lo que Guerra (2002) ha denominado religiosidades o indicios de religiosidad en la prehistoria, en algunos rasgos, manifestaciones e indicios que aporta no tanto la antropología sino la arqueología. Se trata, por ejemplo, de lo que aún se conserva en el caso de la pintura rupestre: los monumentos o construcciones líticas, las tumbas, que dan razón de una religiosidad telúrica; o de la mitología referida a seres superiores asociados al poder del fuego, de la luz, del sol, que dan razón de una religiosidad celeste. La intención, en estos casos, no es la de reducir la explicación a algunos elementos comunes

universales. Se trata, más bien, de ver algunos elementos que –por antiguos que sean– se pueden identificar en las religiones actuales y aportan aspectos importantes en su comprensión.

Por otra parte, dentro de la antropología de la religión, la etnografía, que ha presentado varios cambios, representó –en sus inicios, como fuente de información– un puente importante entre la antropología y la sociología. Teorías, como la funcionalista y la estructuralista, fueron posibles, por la inclusión de reflexiones y estudios que, en el caso del funcionalismo, deben su particularidad a los estudios de carácter etnográfico que realizaron autores, como Malinowski. Pero tanto el funcionalismo como el estructuralismo, que hacen énfasis en las funciones sociales de las manifestaciones religiosas, demuestran que, además de lo etnográfico, hay entre la antropología y la sociología una línea difícil de demarcar, al menos en estos casos. Es recurrente encontrar a ambos autores, entre otros, tanto en estudios de antropología como de sociología de la religión.

Además de las relaciones con la historia y la sociología, la antropología de la religión se mueve en los límites de la filosofía. No solo se trata de la filosofía de la religión, sino de implicaciones lógicas, ontológicas y epistemológicas que muestran, en el estudio de la religión, una relación directa con la reflexión filosófica. A la vez, la historia de las religiones y la etnografía están implicadas en esta imbricación. Los estudios que, inicialmente, describen las culturas desconocidas para el antropólogo y sus lectores, en muchos casos muestran cosmovisiones no solo diferentes, sino contradictorias con las cosmovisiones propias. Las diferentes cosmovisiones contienen concepciones de la realidad (dimensión ontológica) que pueden no coincidir con los esquemas conceptuales del investigador. Sin embargo, este se enfrenta en estudios documentales o directos (etnografía), con pueblos enteros que viven en *otros mundos*. Las reacciones, como se ha mostrado, son diversas: a) la negación de la validez de esas realidades que incluso llevó, en algunos casos, a su eliminación y, en otros, a un tratamiento despectivo; b) el intento de explicarlas como metáforas de la realidad (moderna occidental); c) su justificación como elementos de cohesión social; d) el intento de comprenderlas en sí mismas, sin tratar de leerlas en la clave del mundo del investigador.

Tales cosmovisiones contienen formas particulares de acceder a esas realidades (espirituales, metafísicas, mágicas); es decir, formas específicas de conocimiento y, a la vez, maneras de teorizar sobre ese conocimiento (doble vertiente de la dimensión epistemológica). Dichas formas pueden resultar arbitrarias para el observador occidental, pues, de manera recurrente, apelan a la negación de la realidad material y privilegian el conocimiento de lo espiritual. De nuevo, las reacciones ante casos desconcertantes son diferentes. En el

mundo que autores como Taylor (2014) han denominado secular (el mundo moderno ilustrado), se ven estas formas de conocimiento como fenómenos pretéritos que se han superado. La noción de *mundo encantado* (aplicada a las cosmovisiones mítico-religiosas) da razón de ello. Pero, como se ha mostrado, otros planteamientos, como el de Geertz, ven en tales cosmovisiones maneras válidas de representación. Por ello, la perspectiva religiosa puede coexistir con las perspectivas de sentido común y con la científica. Y las tendencias contemporáneas, en el estudio del mito, han mostrado cómo en este se pueden encontrar explicaciones válidas (verdaderas, como en el caso de M. Eliade) de la realidad. Estas últimas posturas demuestran una conciencia clara de la necesidad de abordar el estudio de la religión sin concepciones a priori y sin pretensiones de homogeneizar la cultura ni el pensamiento; es decir, de acercarse al objeto de estudio simplemente en búsqueda de su comprensión.

Estructura de la Antropología de la Religión

Dada la cantidad de teorías, orientaciones, tratamiento de la temática e incluso métodos de estudio, es difícil definir una estructura única en esta disciplina. Por ello, es necesario aclarar que, inicialmente, estos estudios son de tipo etnográfico, se basan en informaciones que, sobre las culturas no occidentales, presentaban viajeros o investigadores. Luego, se insiste en la necesidad de hacer estudios de manera directa y se incorporan de manera muy fuerte los estudios etnográficos. Pero, en la actualidad, se nota la posibilidad de combinar ambas maneras de obtener la información. Por este motivo, autores contemporáneos dan razón del fenómeno religioso en diferentes culturas y tradiciones tanto desde el contacto directo con ellas como desde el acceso a estudios de otros investigadores. Es decir, los estudios de campo permiten confirmar, completar o contradecir lo que hay en la documentación tanto teórica como la que se encuentra en textos sagrados o en tradiciones orales sistematizadas. Esta manera, ha sido posible dar razón de las diferencias presentes entre las culturas homogéneas (pequeñas, que no han tenido influencias significativas de otras culturas) y las heterogéneas (como la moderna que adolece de fenómenos como el sincretismo, el ecumenismo y otras fusiones importantes de sistemas religiosos y otras prácticas culturales).

Vale la pena aclarar que hay autores que escriben desapasionadamente, es decir, objetivamente, sin dejar ver sus convicciones (culturales o religiosas). Ellos hablan, de forma equilibrada, acerca de todas las concepciones. Mientras, en otras orientaciones, se evidencia la tendencia apologética religiosa, que condiciona los estudios; se aleja de lo científico y se acerca a la teología.

Sin embargo, dentro de esta multiplicidad, existen algunas generalidades que muestran tres elementos dentro de un panorama estructural: a) temas recurrentes de la antropología de la religión, b) algunas características de dicha disciplina y c) algunas de las actitudes de tales estudios respecto al hecho religioso.

Algunos temas clásicos de la antropología de la religión son: la creencia (y su contraparte); el origen y validez de lo religioso; las relaciones de la religión con lo social, lo cultural, lo ético y lo político; el mito y la secularización. Esto temas no se desarrollan en todas las investigaciones de manera unívoca sino que se revisan desde diferentes perspectivas, orientaciones y dedicación.

Dentro de las características generales de la antropología de la religión contemporánea, se encuentran: la objetividad, la neutralidad, la universalidad, la experimentación, el método comparado, la pluralidad, la autonomía. Los cuatro primeros son aspectos que pretenden dar razón de un estudio que insiste en acercarse a lo científico, en realizar estudios sistemáticos, que se sustenten con pruebas argumentales, pero también empíricas, sobre patrones de comportamiento que permitan llegar a generalizaciones e incluso a leyes universales. Pero este rasgo, a pesar de ser muy marcado en los orígenes de la antropología de la religión, no es universal. Tal disciplina se separa de la intención de presentar su estudio de la cultura, de un modo científico y realiza una producción, como se mostró en el caso de Castaneda, de tipo literario, como relato, de la experiencia personal.

Por otra parte, la pluralidad y la comparación indican la posibilidad de métodos diversos y comprensiones más dispuestas a asumir las diferencias (y hasta contradicciones) entre las culturas estudiadas. Y la autonomía revela la necesidad de realizar estudios independientes de las convicciones del investigador, o de doctrinas que puedan condicionar cualquier conclusión, como ocurre con quienes hacen antropología, desde teologías específicas.

Finalmente, se pueden identificar dos tipos de actitudes frente al fenómeno religioso⁴: una de rechazo, negación u hostilidad, frente a la creencia y las prácticas religiosas; otra de aceptación o reconocimiento de estas. La actitud de rechazo se caracteriza por la negación que, en sus inicios, la antropología de la religión, debido a la influencia del evolucionismo biológico, manifestó, acerca de las cosmovisiones de los pueblos originarios. En esta orientación, el pensamiento mítico religioso se considera como algo ingenuo, irracional y, en algunos casos, absurdo. Específicamente, los mitos se presentan como

4. Además de las que se presentan, existen otras actitudes dentro de las cuales se debe destacar la orientación apologetica, aquella que pretende justificar un sistema religioso, a partir de estudios de tipo científico. Esta no se desarrolla aquí; es la que se desarrolla desde la teología.

invenciones que no pueden decir nada sobre la realidad. Es común, en esta interpretación, la defensa de la idea de la superación del *mythos*, por parte del logos; es decir, mostrar como un rasgo de progreso cultural, civilizatorio, el poder explicar la realidad, por medio de argumentaciones filosóficas o de pruebas científicas, en lugar de relatos mitológicos⁵. Luego, tal actitud se extiende a lo religioso en general, y lleva a la conclusión de que toda creencia religiosa carece no solo de sentido, sino también de contenido alguno.

Contra tal actitud de rechazo de lo religioso, en el otro extremo, se encuentra la actitud de aceptación o comprensión, que se manifiesta en varios aspectos. Primero, está la idea de que la ciencia se ha sobrevalorado desde la ilustración como conocimiento hegemónico. Segundo, la concepción de que la ciencia no soluciona todos los enigmas o preguntas que tiene el ser humano frente a la naturaleza y la misma existencia. Luego, está la negación o superación de la dualidad mito-logos que históricamente se ha considerado desde la perspectiva de una contradicción natural. Todo esto se relaciona con la crítica al ideal de racionalidad occidental, es decir, a la hegemonía de la ciencia (como se concibe en la ilustración y en las tendencias positivistas). Esto implica una nueva perspectiva de la relación de la religión con las ciencias, que las ubica –no en contradicción–, sino como dos posibilidades de aportar el conocimiento de la realidad.

Aportes de la Antropología de la Religión a la ERE

Este recorrido general sobre los estudios antropológicos –en torno al hecho religioso y sus implicaciones en el ser humano, como ser singular y como parte de la cultura– permite algunas inferencias respecto al lugar de la disciplina antropológica, en la educación religiosa, en una doble orientación: a) como ser particular, se puede dar razón de la relación del ser humano con su propia existencia, su idea de trascendencia y una mejor comprensión de su propia cosmovisión. b) esta disciplina permite una visión comprehensiva y compleja del ser humano como parte de una cultura tanto en sus relaciones endógenas como en lo que implican las relaciones con otros pueblos. Así

5. Aunque esta concepción se da con mucha fuerza a finales del siglo XIX y ha sido revisada desde diversas perspectivas, se encuentra presente en la actualidad. Por ejemplo, en los currículos escolares, los mitos se enseñan al lado de las leyendas y de la literatura; es decir, se pone en el mismo nivel de lo fantástico y falso de la ficción o invención literaria. Algunas de las críticas a esta consideración se pueden ver aquí en las perspectivas de Malinowski y Durkheim; pero tal vez una de las más fuertes se puede leer en M. Eliade (1983) quien afirma que el mito bien puede narrar una historia verdadera (sobre el origen –de todo o de algo en particular– o sobre cualquier fenómeno), con sustento y pruebas propias.

pues, son muchos los aspectos en los que la antropología constituye un aporte a la ERE, entre los cuales se presentarán los más significativos.

Los estudios antropológicos permiten equilibrar o superar el rechazo (epistemológico) a las cosmovisiones mítico-religiosas, lo cual constituye un aporte significativo a la comprensión de la diversidad cultural (como uno de los aspectos más complejos para asumir en el aula y en la legislación). Esto es, más allá del respeto inherente a las relaciones interculturales, el conocimiento y la comprensión de cosmovisiones diferentes a la propia, reconoce lo que es disímil (y en algunos casos contradictorio) con las creencias, prácticas y concepciones del estudiante. Este aspecto es especialmente significativo para la educación en el contexto latinoamericano, pues las culturas ancestrales, presentes en el continente (y en el país), con diferente intensidad y conciencia, han sido confinadas. Esto implica, en los procesos de formación del ámbito escolar, dificultades para la comprensión de muchas culturas, que, en las últimas décadas, están presentes en las aulas de los espacios rurales y urbanos. La diversidad cultural y religiosa de la antropología de la religión permite comprender que la concepción propia que se tiene frente a la religión es solo una, entre muchas otras.

Por otra parte, sobre la relación del ser humano con lo sagrado, Evans Pritchard (1990), quien se encuentra entre el funcionalismo y el enfoque simbólico, plantea que la religión es algo personal y subjetivo, pues tiene que ver fundamentalmente con la relación del ser humano con la divinidad. Es decir, además del papel que cumple en la estructura social, la religión tiene que ver con un estado interno que contiene, o no, la relación del sujeto con su imagen de trascendencia o de lo sagrado. De modo que, por medio de la antropología es posible identificar, en el hecho religioso, una dimensión que, en el ámbito escolar, permite la comprensión de las experiencias que cada estudiante manifieste y que regularmente no son unívocas.

En otro aspecto, la antropología, como otros estudios de la religión, favorece un conocimiento más completo, objetivo y complejo de los fenómenos no solo religiosos sino humanos, en general. Así pues, la educación religiosa aborda con claridad y supera la propensión a realizar juicios de valor éticos y/o estéticos sobre diferentes creencias y prácticas culturales. Es decir, ir más allá de la tendencia natural hacia la estimación del valor de verdad, moral o estético, en favor de una comprensión amplia e inclusiva de las culturas.

Cuando se equilibra la tendencia a adjudicar valores de verdad y criterios de validez epistemológicos, se puede incluir una nueva perspectiva en el abordaje escolar de los relatos mitológicos. Estos, como se ha mostrado, se han puesto en el lugar de la ficción literaria, es decir, de la invención fantástica. Pero bien pueden estudiarse en otros órdenes que aporten a comprensiones más

completas, tanto del contenido de los mitos como de su lugar en el origen y la subsistencia de los pueblos, y de las funciones sociales que cumplen.

Finalmente, a partir de algunos avances en la antropología de la religión, la enseñanza de la religión puede comprenderse, entre otros, desde dos aspectos que regularmente no se le asocian: lo ontológico y lo epistemológico. Es decir, en las dimensiones-comprensiones de lo real y de su conocimiento; aspectos que son afines y presentan una relación de co-implicación. En el campo de la ERE y en los estudios de la religión, se ha explorado poco en este sentido. Se ha considerado que lo religioso no aporta nada cognitivamente (aspecto epistemológico), pues las concepciones y prácticas religiosas se han revisado desde ámbitos demasiado limitados, es decir, se han reducido a lo emocional, lo ético o lo social. Pero el problema de la realidad (aspecto ontológico) y el de su conocimiento (aspecto epistemológico) puede explorarse también desde lo religioso. Por ejemplo, en el enfoque simbólico, se mostró que las cosmovisiones mítico-religiosas constituyen enfoques válidos de la realidad. Aunque no son los únicos ni los fundamentales, sí son enfoques igual de legítimos que los de sentido común, que el científico y que el estético. Se implica aquí la discusión sobre el estatuto epistemológico de la religión y de la ERE, y se evidencia que, en esta orientación, se podrán ampliar las posibilidades y los alcances de la educación religiosa. Así pues, la enseñanza de la religión puede desarrollarse ya no en contradicción con las ciencias positivas, sino como algo que influye en la construcción de la cosmovisión, según sus aportes en dimensiones ontológica y epistemológica.

Referencias

- Castañeda, C. (2001). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. Traducción Juan Tovar. Fondo de Cultura Económica. México. California 1968
- De Waal, A. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Trad. Grupo CISER. Ed. Verbo Divino. Navarra.
- Duch, L. (2010). *Antropología del hecho religioso*. En: Fraijó, M. (Ed.). *Filosofía de la religión* (89-115). Ed. Trotta. Madrid.
- Diez, F. y García, F. (2002). *El estudio de la religión*. Editorial Trotta. Madrid.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Ed. Alianza.
- Eliade, M. (1983). *Mito y realidad*. Traducción Luis Gil. Calabria: Editorial Labor.
- _____. (1980) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Trad. J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Feyerabend, P. (2015). *Filosofía natural: Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica*. Traducción Joaquín Chamorro Mielke. Bogotá: Ed. Debate.
- Fraijó, M. (Ed.) (2010). *Filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de la cultura*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Guerra, M. (2002). *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca autores cristianos.
- Gómez, J. (Ed.) (1993). *Religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jimeno, M. (2005). *La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica*. *Antípoda*, 1, 43-65 julio-diciembre de 2005.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Traducción Eliseo Verón. Barcelona: Ediciones Altaya. 1974 París.
- Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Traducción Antonio Pérez Ramos. Planeta Agostini.
- Mardones, J. M. (2010). *Sociología del hecho religioso*. En: Fraijó, M. (Ed.). *Filosofía de la religión* (133-155). Madrid: Ed. Trotta.
- Marzal, M. (2002). *Antropología de la religión*. En: Díez, de Velasco Francisco, García, Bazán Francisco (editores). *El estudio de la religión* (pp. 361- 401). Madrid: Ed. Trotta.
- Morgan, L. (1972). *La sociedad primitiva*. Traducción Luis María Torres, Roberto Raufet, Ramón E. Vásquez y María Angélica Costa. Bogotá: Imprenta nacional.
- Portilla, M. L. (1992). *Pensamiento Nahuatl*. En: Robles, Laureano (Editor) *Filosofía*.
- Pritchard, E. (1990). *Ensayos de antropología social*. Traducción Miguel Rivera Dorado. España: Ed. Siglo XXI.
- Ries, J. (coordinador) (1995). *Tomo I. Tratado de antropología de lo sagrado: los orígenes del homo religiosus*. Trad. María Tauyo y Agustín López. Madrid: Ed. Trotta.
- Ries, J. (coordinador) (1995). *Tomo II. Tratado de antropología de lo sagrado: los orígenes del homo religiosus*. Trad. María Tauyo y Agustín López. Madrid: Ed. Trotta.
- Robles, L. (editor) (1992). *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Trad. Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Ed. Gedisa.

CAPÍTULO 3

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA

Carlos Andrés Imbachí Silva

*“La religión, en tanto re-producida en sociedad,
cumple una función social: la de asegurar la comunicación
exitosa y con ello garantizar o darle factibilidad a cualquier
empeño civilizatorio”*

Marco Ornelas

Introducción

Siempre se ha afirmado que la cultura nunca ha sido una construcción individual, sino que cada colectivo ha ido elaborando un estilo de vida. Por esto, la cultura –como medio humano, propio de una sociedad en un momento preciso de la historia– es el resultado de la larga marcha emprendida por la humanidad desde que una generación fue capaz de añadir algo a la experiencia de sus antecesores y a su vez transmitirla.

En toda esta construcción colectiva, aparecen varios elementos de sentido y contrasentido que le dan forma a la sociedad. Uno de ellos es el fenómeno religioso, como hecho social y cultural. Este se construye sobre la naturaleza, que es el reino de lo dado y lleva consigo un camino común a todas las religiones, e intenta integrar el colectivo en la búsqueda de sentido de la vida, mostrando cómo ella se hace diáfana en la sociedad. Dado lo anterior, el fenómeno religioso se puede abordar desde la sociología de la religión, pues ella permitirá descubrir el papel del hecho religioso dentro de la sociedad, el significado de los elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, lo simbólico, etc.

El siguiente capítulo pretende trabajar la sociología de la religión desde su objeto de estudio. Luego, realiza un recorrido histórico de la misma con algunos de sus representantes. Finalmente, presenta aportes que da la sociología de la religión a la Educación Religiosa Escolar.

Objeto de estudio de la Sociología de la Religión

Hoy en día, se vive lo que se ha denominado un despertar frente a lo religioso. La posmodernidad ha propiciado la manifestación de muchas corrientes de tinte religioso. Esto parte del afán o el deseo de enrutar la vida desde la búsqueda de un trascendente, que no se circunscribe dentro de lo tradicional, sino que es una búsqueda de nuevos areópagos. A partir de estas nuevas manifestaciones de lo religioso, se generan dentro de la sociedad nuevas creencias, modos, formas, prácticas y estilos de vida de los creyentes.

La Sociología de la Religión se encarga de estudiar el fenómeno religioso, en cuanto a su proceso en la sociedad, comportamiento y estructura; todo ello, por medio de la observación, utilizando un planteamiento inductivo. En un primer momento, aparece la idea de que toda religión se materializa y exterioriza dentro de una cultura determinada, se deja influir por las instituciones familiares, sociales, económicas, políticas, culturales. Esto permite afirmar que lo religioso es un hecho humano claramente atestiguado en la historia de la humanidad. Esta dimensión social y antropológica de la religión se asume como una creación social, cultural, como una proyección de los deseos humanos.

Profundiza, además, en la complejidad del fenómeno y en la diferenciación de las manifestaciones del hombre como ser social. Allí, están implicadas las concepciones que oscilan entre lo religioso y lo desacralizado, entre lo finito e infinito. A partir de estos elementos, la Sociología de la Religión rastrea las huellas de la trascendencia, desde la condición humana¹ cuando es vivida en todos los niveles de profundidad y en la coacción en la sociedad. Engloba lo religioso, desde la persona en su interacción con la sociedad.

Dado que el objeto de estudio de la Sociología de la Religión es amplio, permite el estudio bidireccional entre religión y cultura, como concomitantes que se afectan y condicionan mutuamente.

1. La condición humana, asumida como finita y abierta al infinito, se convierte en un dato de la experiencia colectiva, pero no es la realidad única y excluyente de otras realidades. En otras palabras, en el hombre, desde su condición, se da la finitud y el anhelo de superarla.

Mirada histórica de la Sociología de la Religión y sus elementos

Históricamente, la Sociología de la Religión surge a partir de estudios antropológicos y progresivamente se va independizando. Por ejemplo, autores como Malinowski y Durkheim se referencian tanto en la historia de la sociología de la religión como en la antropología de la religión. Sin embargo, en los inicios del siglo XX, se pueden encontrar desarrollos teóricos propiamente sociológicos.

Algunos autores clásicos

El devenir histórico de la Sociología de la Religión, aquí, se aborda integralmente; desde la cronología y desde las orientaciones y tendencias de cada época y autor. Se tratan, principalmente, a Durkheim, Weber, Lukmann, y Luhmann.

Para Emilie Durkheim, el hecho religioso es parte fundamental de la vida social, pues, a partir de ella, se desprenden otros elementos que dan forma y estructura a la sociedad: relaciones de parentesco, la propiedad, herencia, familia, sentido de pertenencia y enraizamiento a un grupo humano específico. Desde esta perspectiva, “el hombre en su naturaleza es religioso o posee una naturaleza religiosa como aspecto esencial y permanente de la humanidad” (Durkheim, 2012, p. 28).

La sociedad, como religión del hombre, permite desentrañar la dialéctica que existe entre lo sagrado y lo profano, porque la una tiene sentido en la contraposición de la otra. Es decir, si lo profano no puede entrar en contacto con lo sagrado, esto último perdería su eficacia; sin embargo, el contacto que se da, de estas dos categorías en la sociedad, hace que cada una pierda parte de su naturaleza. En pocas palabras, el hecho religioso tiene un papel decisivo en la sociedad, pues las creencias y prácticas religiosas no son más que símbolos de la sociedad. Así, el tótem, concepto fundamental en el autor, funciona como símbolo o representación de aquello que la sociedad adora o tiene en el lugar de la divinidad.

El hecho religioso, inherente al hombre y a la sociedad, no tiende a desaparecer. Pero sí, como lo afirmó Durkheim (2012, p. 96), a transformarse, y el estilo de vida religiosa se asume de manera personal e interna². Es decir que el hecho religioso posee algo que logra sobrevivir en la sociedad y la caracterizan desde la individualización y la unidad.

2. Este concepto lo profundizará Luckmann, con su concepción de ‘religión invisible’.

Durkheim comprende el accionar humano, basándose en la identidad religiosa. Según su perspectiva, los mecanismos de integración social operan con mayor cohesión en ambientes sociales, permeados por la influencia de comunidades católicas, que en los ambientes protestantes, donde se da un grado mayor del individualismo. Durkheim, en su obra *Las Formas elementales de la vida religiosa* (2012), presenta dos formas elementales de configuración social, las cuales apoyan la idea de cómo la religión, como hecho social, influye en la estructuración de las sociedades. Estas dos formas son: a) “la solidaridad mecánica” que existe en sociedades, en las que vive una estructura comunitaria de semejantes, indiferenciados; en otras palabras, una sociedad, cuyos sujetos difieren un poco entre sí. Y b) “la solidaridad orgánica” que se gesta en un ambiente en el que los sujetos, después de un proceso de diferenciación, llegan a un consenso. Este tipo de solidaridad parte de estructuras sociales complejas, de forma analógica. Este tipo de forma compleja se asemeja a la función biológica, en la cual cada componente es diferente y cumple su función, pero no excluye lo otro.

Otro elemento que Durkheim aporta a la comprensión de que el hecho religioso es un componente generador de un orden social, es la mirada a las experiencias religiosas, las cuales congregan a los individuos en un conjunto de prácticas que los superan; es decir, los trascienden. La comprensión que se tiene, desde las experiencias religiosas, entra en el ámbito de lo sagrado, lo cual rompe con lo cotidiano, pues, como es algo determinado por la comunidad, lo sagrado se convierte en el elemento que salvaguarda lo institucional religioso, a fin de integrar a la sociedad (fieles), en un movimiento que impida la disolución social (Durkheim, 2012).

Otro de los autores clásicos, que reflexionó en torno a la religión, fue Max Weber, quien realizó gran parte de su estudio en el campo comparativo de las grandes religiones, especialmente, el cristianismo, judaísmo y budismo.

Para Weber, la religión está unida, de cierta manera, al desarrollo económico de las sociedades; por ende, a la acumulación del capital. La relación del hecho religioso en la sociedad se da por medio de un discurso que predispone al ser humano a situarse en la misma; a esto, se le denominó predestinación. De acuerdo con este postulado, el hombre religioso participa de ella, con su trabajo y sus ocupaciones que permiten el progreso en el colectivo social. Según esta perspectiva, el fenómeno religioso adquiere una singular importancia social, pues, en sus maneras de proceder y en el discurso que maneja, posibilita la formación de estructuras que llevan a un nuevo orden social.

Para profundizar la idea anterior, Weber (1983) indaga el devenir histórico de las sociedades occidentales, lugar donde se produce el fenómeno llamado “modernidad”. En sus reflexiones, Weber describe los postulados protestantes,

especialmente los calvinistas del norte de Europa, como los que dan pie al desarrollo del capitalismo y la industria:

La fuerza emanada de la concepción puritana de la vida no propició únicamente la creación de capitales, pues, además, dio resultados aún de mayor importancia, al beneficiar de manera especial la formación del comportamiento burgués y racional (visto desde el ángulo de la economía) cuya figura más representativa y consecuente corresponde al puritano. Es así como esta concepción contribuyó al origen del “hombre económico” de los tiempos modernos. Sin embargo, ante la difícil prueba de la constante tentación de la riqueza, ya experimentada por los mismos puritanos, aquellos ideales de vida se estrellaron. (Weber, 1991, p. 123)

De esta manera, concluye que la religión es un órgano que –por medio de los ritos, cultos y dogmas– aporta significativamente a la preservación de las estructuras sociales clásicas. Y puede generar movimientos sociales que posibiliten el cambio y surgimiento de nuevos sistemas. Según esto, el hecho religioso, desde sus posturas ideológicas y doctrinarias, ejerce un importante influjo en el grupo de personas o fieles que le pertenecen; así, posibilita el movimiento de la creencia a la acción social.

Por otro lado y en sintonía con el pensamiento de Weber, un elemento que genera cohesión social, desde el hecho religioso, es lo denominado liderazgo carismático. Este concepto se asume, según él, como una de las formas de dominación dentro de una estructura religiosa, pues el hombre carismático se establece por encima del resto del grupo humano, con la potestad de mantener, crear y establecer costumbres. Para ello, el líder debe ser reconocido y avalado por el grupo; es decir, su función o reconocimiento se da en la cantidad de seguidores que posea. Una vez logrado dicho reconocimiento, puede influir en las personas para que se genere un cambio no solo dentro del grupo religioso, sino social.

Finalmente, se rescata la distinción que Weber realiza entre iglesia y secta:

En el sentido sociológico, una secta no es una comunidad religiosa “pequeña” y tampoco una comunidad que se ha desprendido de cualquier otra y que, por consiguiente, “no es reconocida” por esta última o es perseguida y considerada como herética (...). No es, como una “iglesia”, un instituto dispensador de gracias, que proyecta su luz sobre los justos y los injustos y que cabalmente quiere llevar a los pecadores al redil de quienes cumplen los mandamientos divinos. La secta tiene el ideal de la ecclesia pura (de ahí el nombre de “puritanos”), de la comunidad visible de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios (Weber, 1964, p. 932).

En ese orden de ideas, es posible afirmar que la distinción de Weber muestra el carácter universal de las iglesias: con un nivel de institucionalización y organización burocrática, con una estructura abierta, que entrelaza relaciones con otros sistemas sociales. Mientras que las sectas son la oposición a lo universal, cuyos miembros ingresan después de un proceso de conversión, que genera un movimiento ensimismado de tipo excluyente que exige la adhesión absoluta de sus miembros y la compenetración del sujeto religioso con la institución.

Según un enfoque más contemporáneo, Thomas Luckmann asume el papel de la religión como el que delimita el lugar del individuo en la sociedad, a partir de la reflexión del hecho religioso en decadencia, unido principalmente a las instituciones eclesiásticas. Es decir, en la posmodernidad, la Sociología de la Religión se enmarca en un nuevo sistema que se llamó “la esfera de lo privado”. Este enfoque descentra la experiencia religiosa de lo colectivo y la deja al margen de la persona. Sin embargo, la realidad que vemos hoy en la sociedad nos muestra, a través de la manifestación de nuevas experiencias religiosas, que la persona se mueve entre lo personal y lo colectivo.

De lo anterior y siguiendo el pensamiento de Luckmann, el hecho religioso se construye socialmente. Esta afirmación parte de la verificabilidad del conocimiento en el entorno social. Es decir, el conocimiento, como producto social, es el que alcanza su realización solamente en el ambiente socio-cultural donde han sido validados sus postulados. Así, los dogmas religiosos que participan del conocimiento, en un contexto determinado, permiten definir el hecho religioso como una construcción social.

Además, según Luckman, en la medida que las colectividades sociales crezcan y se organicen o se modernicen, el influjo de la religión, como institución, irá desapareciendo, hasta el punto de pasar de lo macro – institución– a la esfera privada, la persona. En su libro *La religión invisible* (1973), Luckman desarrolla la idea de una religión que pierde su carácter colectivo comunitario y la lleva a algo más subjetivo, personal. En otras palabras, una pérdida colectiva de lo sagrado (que, si bien recordamos, Weber tomaba lo sagrado como eje integrador de la sociedad), pasa a lo privado, como elemento fundamental de sentido, en la experiencia religiosa del individuo. Esta tesis es interesante, pero –según el devenir de las sociedades mundiales, con excepción de la Europea– se patentan un nacimiento o despertar religioso que, aunque no se enmarca en las instituciones tradicionales, sí genera un movimiento dentro de las sociedades.

De acuerdo con Luhmann, la sociedad es un sistema que contiene una serie de subsistemas tales como la política, el derecho, la religión. Con base en esto, la religión se convierte en una función dentro de la sociedad; es decir, el

hecho religioso como subsistema social restringe el sentido o da su respuesta a lo que acontece en el mundo, desde sus premisas o ideas religiosas. Dicho de otro modo, la religión no posee una función central por ser una parte de un todo. Ella solo dará respuesta o significado a una parte del conjunto social. Es decir, la religión da sentido, pero limitado. De esta manera, la religión sería la encargada de representar en el sistema social lo no representable e indeterminable.

En otras palabras, Luhmann, desde el análisis que realiza del devenir social, descubre que, a medida que las sociedades se especializan de modo complejo en sistemas y subsistemas, el hecho religioso va perdiendo la capacidad de relacionarse con ellos, pues pareciera ser que lo sagrado y lo religioso no tuvieran cabida en el mundo. Esto genera la necesidad de trascenderlo, buscando la generalización de la fe y de lo divino.

A este proceso, Luhmann lo llama diferenciación, dado que las transformaciones experimentadas de la religión han desencadenado el surgimiento de lo que se conoce como sociedad moderna. En este proceso que se ha venido creando dentro de ella, se generan sistemas sociales especializados, los cuales relegan el hecho religioso a una parte del todo. En otras palabras, lo que antes, en sociedades pre-modernas garantizaba unidad y comunicación social, hoy ha sido reemplazado por otros sistemas:

El proceso de diferenciación envuelve una renuncia a la redundancia. La religión no asegura hoy ni contra la inflación un indeseado cambio de gobierno, ni contra el desenlace de una pasión, ni contra la refutación científica de las propias teorías. No puede inmiscuirse en otros sistemas de funciones (Luhmann, 2009, p.195).

Es interesante ver cómo Luhmann se separa de la concepción Durkeniana, en lo relacionado con el hecho religioso. Al concebirla como un subsistema dentro de un sistema mayor (la sociedad), la desprovee de un carácter absoluto. Mientras que Durkeim observa y postula que la sociedad se origina con la religión; le da un carácter inherente e integrador a la sociedad misma. También, se separa de la concepción de Weberiana, pues concibe la religión como un subsistema que en las sociedades modernas no es un motivo para la acción.

La religión, para (Luhmann), simplemente cumple su rol de restringir el sentido de lo que acontece en la sociedad, con presupuestos o concepciones religiosas. Para comprender esta afirmación hay que entender que para él, la sociedad es un sistema externo que busca regular el ambiente interno. En ese orden de ideas, dentro de cada sociedad se forman subsistemas que controlan

una parte del ambiente externo, en una dialéctica que propende una mejor comunicación. Aquí, esta teoría sobre la religión tiene su punto álgido, pues a ella se le deroga el papel que tenía de comunicar por medio de símbolos y ritos, la cohesión social. Esta función se divide en los diversos subsistemas que, unidos, conforman el sistema social.

Se han abordado cuatro teóricos que dan elementos claves para comprender la reflexión acerca de la religión. Esto no quiere decir que sean los únicos que han tratado este tema, sino que sus diversas posturas dan insumos para el propósito final del capítulo: los aportes a la Educación Religiosa Escolar.

Perspectivas sobre la relación religión sociedad

La Sociología de la Religión atiende las dificultades del hecho religioso en relación con la sociedad. Ella se puede profundizar y reflexionar desde: el origen de la religión y la dinámica del fenómeno religioso, en relación con los otros fenómenos sociales. A partir de ello, se identifican dos corrientes, respecto al modo de plantearse la relación con la sociedad: la religión, desde la orientación dependiente de la sociedad y desde la orientación independiente.

La religión, desde la orientación dependiente sostiene que ella es esencialmente un producto de las condiciones sociales. La religión existe y permanece como fenómeno producido por la sociedad, pero ella influye en los cambios no solo personales, sino de la comunidad. Cipriani incluye, en esta variable, a Comte, Karl Marx, Spencer, Simmel y Durkheim y la describe de la siguiente manera:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente del seno de grupo reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos. (Cipriani, 2004, p.99)

De esta forma, la religión revitaliza las costumbres, pues el colectivo busca enrutarse hacia un sistema que le permita comportarse correctamente dentro de la sociedad; de ahí que las creencias religiosas sean comunes a un cierto colectivo, que profesa los ritos que le son propios. Esto es, particularmente claro para Durkheim, quien afirma que la religión es un hecho social porque nace, se afirma y se desarrolla en función del grupo o comunidad. En este sentido, existe una unidad entre religión y sociedad en términos de un enlace inseparable; tanto así que lo social es religioso y lo religioso es social. Para Durkheim, la sociedad es la religión del hombre, idea que desarrolla a partir de su concepción del totemismo como forma elemental de lo religioso.

Después de su análisis crítico del animismo y el naturalismo,³ establece que la religiosidad que gira en torno al tótem contiene la esencia del hecho religioso:

De este examen crítico se desprende por tanto una conclusión positiva. Como ni el hombre ni la naturaleza tiene carácter sagrado en sí mismos, es que les viene de otra fuente. Fuera del individuo humano y del mundo físico, debe de haber alguna otra realidad en relación a la cual esa especie de delirio que en cierto sentido viene siendo toda religión, cobra una significación y un valor objetivo. En otros términos, más allá de lo que se ha llamado naturalismo y animismo debe de haber otro culto más fundamental y más primitivo, del que los primeros no son más que formas derivadas o aspectos particulares. Ese culto existe, en efecto; los etnógrafos lo han llamado totemismo. (Durkheim, 2012, p. 140).

Es decir, la religión, desde la orientación dependiente, está caracterizada a partir del totemismo. Es una noción que se puede extender a todo sistema religioso, es decir, aunque se parte del análisis de pueblos originarios pequeños y homogéneos (australianos) las conclusiones se pueden aplicar a otro tipo de pueblo o culturas.

La religión, desde la orientación independiente, parte del estudio de la dinámica de las religiones y sus incidencias en la vida social. Según esta perspectiva, este hecho se estudia como elemento capaz de imprimir en la sociedad orientaciones culturales, de tal tipo que condicionen efectivamente su desarrollo. Uno de los máximos representantes de esta teoría es Max Weber, quien afirma que la religión tiene un papel importante en el proceso de racionalización del mundo, entendido como proceso de clarificación, sistematización de ideas vistas en su fuerza vinculante (normatividad), por lo que se convierten en motivaciones eficientes del obrar social. En este sentido, la religión representa un papel innovador y es factor de cambio social y económico; en otras palabras, es un pretexto para la acción.

Según Weber, la incidencia de la religión en la realidad social consiste, primordialmente en el mayor empeño y conciencia de compromiso en la actuación de una función religiosa propia en relación con el mundo. Esta se da por lo que él llama ascetismo mundano, que consiste en la fuerte identificación entre la profesión y el concepto de vocación, el cual permite al sujeto asumir la actividad ética dentro de la sociedad. En otras palabras, desde Weber, se da una valoración especial a lo profano, en cuanto a que el ser humano cumple, en su vocación o profesión, un trabajo en el mundo.

Aquí se mira cómo la religión actúa dentro de la sociedad que termina facilitando o posibilitando movimientos sociales ligados a lo económico.

3. Desarrollados en el capítulo de Antropología de la Religión.

Funciones y dimensiones en la Sociología de la Religión

Observando otra perspectiva, la Sociología de la Religión, en su proceso histórico, reconstruye y analiza el comportamiento religioso, especialmente, en relación con el cumplimiento de la práctica religiosa. Así, el hecho religioso se asume, en cuanto su función, en su incidencia en los grupos humanos. Esta orientación es más de tipo descriptivo, centrada en el estudio cuantitativo, y delimita las otras formas de expresión religiosa. Este lineamiento se articula, según varios parámetros demográficos y territoriales, y se derivan varias formas de clasificación que muestran cómo y en qué grupo, o categoría de personas, está más o menos difundido cierto tipo de práctica.

El desarrollo de las investigaciones, según este planteamiento, ha dejado de lado el contenido y el método porque enfatiza su reflexión, especialmente, en la práctica religiosa, como indicador, a menudo exclusivo, de análisis. Esto hace indebidas y desproporcionadas las deducciones sobre una comprensión del comportamiento religioso.

Sin embargo, en el fenómeno religioso, hoy se tiene en cuenta no solamente la práctica religiosa, sino también lo cognoscitivo y sus expresiones simbólicas, para, desde ahí, dar relevancia al elemento vinculante que sería lo comunitario; por tanto, en los procesos de pertenencia y de identificación con la propia religión. En esta última orientación, se da importancia a lo ético, como elemento concomitante de la religión, pues son parámetros que delinear el comportamiento de las personas en su vinculación con lo religioso. Así, podemos ver el hecho religioso como fenómeno pluridimensional, compuesto de muchas dimensiones: las creencias, las prácticas religiosas, el aspecto comunitario y las implicaciones éticas.

a) **Las creencias:** son el conjunto de elementos intuitivos y cognoscitivos, percibidos no solo como un hecho intelectual, sino como experiencial. Se encuentran en otro nivel del conocimiento, separados del positivismo y, por consiguiente, inverificables por naturaleza. En ella, entran los diversos juegos del lenguaje religioso, pues hacen referencia a la fe de cada religión y a las doctrinas respectivas sobre la divinidad, el mundo y el hombre, en su dimensión trascendente. Las creencias son la base de la vida dentro del sistema religioso, pues ellas vehiculan la diversidad de pensamientos y formas de ver la vida, en elementos comunes constitutivos a la comunidad; tales como los ritos y las normas ético-morales.

b) **Las prácticas religiosas:** a ella pertenecen los símbolos, palabras y gestos comunes en la comunidad, por medio de los cuales se genera un acercamiento con la divinidad. Los ritos pueden practicarse tanto de manera individual como comunitaria; pero ello no se puede quedar ahí, pues las

prácticas religiosas y la dogmática deben también interpretar la diferenciación externa del sistema religioso. En otras palabras, las prácticas religiosas son el resultado de un proceso de diferenciación, que responden a un sistema social que involucran al individuo desde parámetros que le permiten interactuar en el grupo humano y social; es decir, vehiculan la experiencia colectiva religiosa en la sociedad.

c) **El aspecto comunitario:** el fenómeno religioso tiene, como característica constante, el actuar de forma comunitaria. Es la adhesión y el compromiso del individuo en la comunidad, que se constituye sobre la base de los vínculos religiosos. Cipriani presenta la definición de religión del sociólogo Jhon Milton Yinger: un sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales las personas luchan con los problemas últimos de la vida humana. Por este motivo, es clave que no se desconozcan los factores sociales y culturales tanto en el ámbito personal como comunitario. (Cipirani, 2004, p. 213).

d) **Dimensión ética:** es claro que el fenómeno religioso no está separado de la sociedad, sino que hay un vínculo que permite superar lo enajenante de concebir lo desligado de la realidad. Por esto, la religión ofrece siempre valores y metas que constituyen un proyecto global de hombre y de sociedad, presentado como respuesta a las instancias últimas de la existencia. Hoy, se busca un compromiso personal y social, que no se quede solo en el ritualismo, sino que proponga formas de transformación social. El hecho religioso debe no solo involucrar al ser humano a quedarse solo en lo “fano” (en lo cultural, en la esfera de lo sagrado), sino salir a lo “profano”, para impregnar, en ello, un dinamismo que posibilite un cambio estructural liberador.

Estos enfoques o maneras de abordar la Sociología de la Religión, nos brindan un panorama que ratifica que estos estudios siguen evolucionando en sus posturas o tesis. Es decir, como fenómeno social, que crece en cuanto la sociedad avanza y crea nuevos paradigmas sociales. Puesto que el fenómeno religioso tiene la particularidad de permear y trascender la sociedad, en todos sus sistemas y dimensiones.

Aportes de la Sociología de la Religión a la ERE

Antes de trabajar este ítem, es necesario resaltar que el estudio del hecho religioso no se agota en el campo sociológico, sino que se abren nuevos caminos de comprensión para abordarlo desde otras disciplinas del conocimiento, tales como la antropología, la teología, la filosofía, la psicología, la historia. A partir de ellas, se logra un panorama holístico del fenómeno religioso. La Sociología de la Religión presenta dos movimientos: uno está relacionado con

su núcleo específico; el otro, con las funciones que la religión desempeña frente a la sociedad y el individuo. Este proceso es de carácter inclusivo y funcional, desde ahí, se abre el horizonte de sentido para ahondar en el hecho religioso, no solo como un elemento propio de una estructura eclesial, sino como una parte fundamental de la sociedad, que dinamiza y convoca al ser humano en un colectivo común.

Estos son algunos de los aportes de la Sociología de la Religión:

1. Favorece el diálogo con la ERE. Aporta ideas, valores y creencias, con las que el estudiante puede dar respuesta a sus interrogantes vitales; es decir, proporciona un universo de significado global, frente a la fragmentación de la vida y la cultura. Además, le facilita al estudiante: a) la apertura hacia el sentido último y fundamento de su vida, b) la pregunta por el sentido de la cultura y la ciencia, y c) suscita y aclara el por qué y el para qué de las opciones libres de la persona.
2. Se encarga de mirar y estudiar los fenómenos sociales y culturales de carácter religioso, presentes en las manifestaciones de grupos sociales, mediados por instancias religiosas. Y permite indagar sobre: a) la transmisión tradicional, su proceso de socialización o el influjo que se da de generación en generación, b) la interiorización y apropiación en lo personal y colectivo y c) la profundización en los procesos de institucionalización. Es decir, se puede profundizar lo religioso desde sus procesos históricos y ver cómo la religión ha estado presente en la humanidad de manera incipiente, pero generadora de relaciones sociales; y cómo sigue patente como elemento constitutivo social.
3. Observa la situación cultural e intercultural de una religión determinada y la compleja problemática que se deriva de allí, en la relación religión - contexto cultural. En efecto, entre la religión y la sociedad existe una multiplicidad de relaciones activas y pasivas; por eso, se reconoce que la religión, como elemento social, aporta el modo de vivir y estar en el colectivo social. De ahí que una educación religiosa deba indagar y profundizar en las relaciones que se dan en la sociedad, desde las experiencias religiosas y cómo ellas vehiculan al sujeto religioso en un sistema social determinado. De lo anterior, se puede afirmar la gran influencia que tiene la religión, no solo en los sistemas sociales, sino también en la vida de las personas. Ello se imbrica en los procesos sociales de cambio. “La religión dentro de la sociedad es la que permite que lo contingente sea traducido en algo determinable y controlable” (Mendieta, 2002, p.116).

4. Mira el hecho religioso en el plano individual, cuya epistemología se expresa en creencias, símbolos y conocimientos. En el plano social, observa los comportamientos, los ritos, las costumbres y la tradición. Y, en el plano institucional, analiza los centros donde se congrega el grupo humano, los cuales tienen capacidad de convocar y ejercer cierto poder (Luhmann, 2009, p. 20). Estas tres dimensiones están relacionadas entre sí, pero cabe reconocer que no son las únicas dentro del imaginario social. En este campo, coexisten otras maneras de interacción social e institucionalización. Esto permite a la educación religiosa escolar contar con directrices claras dentro de sus estudios, con una mirada abierta a descubrir que el hecho religioso no se agota en algo establecido, sino que, en el tiempo, aparecen nuevas dimensiones y otras se transforman.
5. Analiza la institucionalidad, porque actualmente se habla de secularización, que debe ser asumida en la educación religiosa escolar, desde las diversas concepciones que se tienen: a) como un proceso que ha venido dando vida a nuevas manifestaciones religiosas, despojadas de la institucionalidad. Así, ha permitido nuevas formas de vivir y relacionarse con lo sagrado, y b) como una crisis de lo institucional que reta y desafía a las manifestaciones religiosas tradicionales en su forma de ser y estar en la sociedad. Es necesario que una ERE en contexto, analice los fenómenos que actualmente vive la sociedad, puesto que, aunque parecen antagónicos, son hechos que están marcando el devenir social (hoy, se presencia el renacer espiritual y el cambio de paradigma religioso: de lo institucional a lo personal). Estos fenómenos se deben mirar críticamente, pues, el hecho religioso enmarca y da sentido a la vida del sujeto y del colectivo social. Cuando este referente se pierde, o se desdibuja, se cae en peligro de perder los vínculos de sentido y de identidad. Por tanto, la ERE debe ampliar la mirada y enfatizar una formación que aborde holísticamente este hecho, que se necesita para profundizar en los referentes de sentido del sujeto y de la sociedad, la intolerancia religiosa, los nuevos fundamentalismos y los factores de dominación y determinación que ejercen en algunos estratos sociales lo religioso.
6. Brinda herramientas para que la educación religiosa escolar profundice en el nacimiento de nuevos cultos, caracterizados por tener formas totalmente autónomas e independientes, o con modalidades sincréticas. Estos nuevos cultos son movimientos religiosos derivados de religiones existentes. De hecho, estos nuevos cultos han mostrado una gran

recepción, especialmente, entre los jóvenes. Ha sido sorprendente su rápida difusión y la radicalidad de sus planteamientos. Lo cual ayuda a que la educación religiosa escolar no se quede en un ámbito meramente confesional, sino que abra su horizonte de comprensión a las nuevas manifestaciones religiosas, desde una mirada crítica e incluyente.

7. Ofrece elementos a la ERE para que pueda profundizar críticamente en los modelos religiosos y en el impacto que ellos tienen en las sociedades. Un ejemplo de ello es la magia que busca romper el círculo de lo sagrado, delegado a unos pocos dentro de las macro estructuras religiosas. Otro es la dominación y manipulación por parte de algunos líderes religiosos y la pérdida de referentes simbólicos que se trasmutan a otros ámbitos sociales.
8. Estudia lo que se ha denominado religiosidad popular. Para algunos, es sinónimo de arcaísmo, subdesarrollo y folclore. Mientras que para otros, es algo sociológicamente concomitante al ser humano, en los actos religiosos masivos. Actualmente, hay estudios que parten de las diversas manifestaciones religiosas populares desde sus ritos, ceremonias, fiestas y tradiciones y los asumen como hechos sociales que van configurando una sociedad en particular.
9. Proporciona herramientas a la educación religiosa para que fomente el desarrollo de la actitud crítica en los estudiantes, frente a los valores, las normas y las creencias de la cultura dominante. Con esto ellos logran construir un proyecto de vida auténticamente humano. Puesto que la educación, como proceso crítico de promoción humana, es un proceso de liberación en función de la humanización de cada persona y de la comunidad. La ERE debe propiciar el sentido de la vida en la sociedad, desde la pregunta durante el proceso, y no solo como respuesta final de un camino; así, promueve la capacidad humana y social del hombre.
10. Ayuda a fomentar la formación religiosa, en todo lo referente al sentido de la vida, el compromiso con la historia por dentro del sistema social, ya que el conocimiento de lo religioso es generador de valores y actitudes. Abre el horizonte para mirar la problemática religiosa como fenómeno que afecta a la sociedad, pues apunta a los interrogantes más decisivos de la existencia tales como su ser y estar en el mundo, claves para la lectura del ser humano en la sociedad y la historia.
11. Contribuye para que el fenómeno religioso sea conocido y comprendido; para entrar en diálogo con él, a través de sus manifestaciones, sus formas

- expresivas, su lenguaje. De este modo, hace posible la convivencia de las personas con distintas opciones religiosas: permite vivir la alteridad diferenciada; en pocas palabras, reconocer el ser religioso del ser humano pluridimensional que aporta o se imbrica en el devenir social.
12. Una de las dimensiones del ser humano es la capacidad de buscar y dar sentido a la existencia; de modo que aporte a la ERE una forma peculiar de plantear y responder al problema del sentido de la vida: abre el horizonte de sentido para descubrir que la adhesión personal que lleva a la religión, no se da al margen de una religión histórica concreta. Esta formación contribuye a no ignorar las preguntas más decisivas y últimas que le atañen incondicionalmente al ser humano.
 13. Evidencia que, hoy en día se está viviendo una crisis de sentido del hecho religioso. Y aconseja que no se debe entender como el fin de la religión, sino como una posibilidad para nuevas búsquedas; esas que se desplazan de las religiones tradicionales a la vida cotidiana. Esto quiere decir que el encuentro con lo sagrado no solo tiene lugar en recintos establecidos para ello, sino que el sujeto tiene la posibilidad de experimentar la conexión, con lo sagrado, o luminoso, en cualquier otro ambiente, bajo una atmósfera colectiva intensa. De ahí que la crisis de sentido no se encuentra en el ámbito de la superación o abolición de la religión, sino en un proceso de cambio o de metamorfosis religiosa. De ello, se deriva que las experiencias religiosas, de muchos en la sociedad –especialmente en las nuevas generaciones– se dan en lo profano. Porque lo religioso se vive en la vida pública, en lo cotidiano, y deja al individuo la tarea de reconstruir nuevos referentes, sin un monopolio doctrinal. Sin embargo, esta oportunidad que se da en la sociedad hoy, crea peligro que debe ser evidenciado en la ERE: la generación de sociedades sincréticas y experiencias fundamentalistas que desdibujan la búsqueda de sentido y de trascendencia; es decir, al querer salir de un dogmatismo antiguo, se forma uno nuevo.
 14. Ayuda a desenterrar la capacidad crítica de la religión. Esto se da cuando se vive el hecho religioso más desde lo cotidiano y se pierde el maridaje entre religión – política. De esta manera, la religión visibiliza referentes propios de su razón de ser en la sociedad. Por ejemplo, le da herramientas al ser humano para que, de una manera más libre, viabilice la búsqueda de sentido de la vida en la construcción de experiencias que lleven a la profundidad de la existencia humana, y la

conexión con el misterio. En otras palabras, la búsqueda de la unidad del hombre se une a lo universal y místico.

15. Presenta una sociedad religiosa, donde se privilegian metodologías psicológicas, en las que priman las ansias de introspección, de auto-conocimiento. En las sociedades posmodernas –y en cierta medida en respuesta a la modernidad– se da una apertura a lo religioso; por esto, la comunicación con lo eterno (algo que siempre ha estado en toda experiencia humana) abre una nueva actitud espiritual que permite una conexión con el universo; pero también se corre el peligro de dar paso a lo esotérico. Por este motivo, las nuevas perspectivas que aparecen, desde la sociología de la religión, deben ser encaminadas en las prácticas pedagógicas hacia una educación religiosa abierta, pero con criterios claros en pro de la humanidad.
16. Finalmente, la ERE, en la búsqueda de romper con lo meramente doctrinal y confesional, tiene un desafío: tener una mirada amplia, para realizar un estudio de las diferentes religiones; pero no desde una perspectiva histórica, sino sociológica. Esto permitirá: a) comprender los influjos que la religión ha tenido en el mundo a lo largo de la historia, y b) retar, especialmente las religiones tradicionales, a configurar un colectivo, donde las discrepancias religiosas, que hoy tienen un papel fundamental en la sociedad, sean un pretexto para buscar caminos que construyan sociedades dialogantes, críticas e incluyentes.

Referencias

- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Argentina, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Durkheim, E. (2002). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad Jesús Héctor Ruíz Rivas. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca.
- Luhman Niklas. (2009). *Sociología de la religión*. México: Universidad Iberoamericana, Herder.
- Mendieta, E. (2002). *Sociología y religión*. En F. Díez Velazco y F. García Bazán (Ed), *El estudio de la Religión*, (pp103-117) Madrid, España: Trotta.

- Montoya, S. (2000). Ritual y Multivocalidad: el carnaval de Riosucio Caldas y el carnaval de Barranquilla. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 36, enero diciembre.
- Scarvaglieri, G. (2005). *Sociología della Religione*. Pontificia Universidad Gregoriana.
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*. Segunda edición en español de la cuarta en alemán. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Weber Max. (1999). *Sociología de la religión*. Aleph. Recuperado de: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/soc_reg.pdf
- Weber Max. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Recuperado de: <http://medicinayarte.com/img/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>.

CAPÍTULO 4

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Natalia Cuéllar Orrego

“(…) En efecto, cuanto más se afana el hombre por conseguir la autorrealización más se le escapa de las manos, pues la verdadera autorrealización solo es el efecto profundo del cumplimiento acabado del sentido de la vida. En otras palabras, la autorrealización no se logra a la manera de un fin, más bien como el fruto legítimo de la propia trascendencia”
(Frankl, V., 2004, p. 133)

Introducción

La definición clásica de psicología se centra en el estudio de la mente, conducta y comportamiento humano. Sin embargo, esta disciplina se ha ocupado –en modo reciente, específicamente a comienzos del siglo XX– del análisis de la religión; por cierto, esta situación produce asombro. Del mismo modo, llama la atención el hecho de que ella no es homogénea, es decir, no existe una sola mirada acerca de la comprensión de la mente humana. Por esta razón, también existen varias formas de abordar y considerar el hecho religioso. En pocas palabras, no es posible encontrar una sola percepción, desde la psicología, referente a las vivencias religiosas. A pesar de este panorama, no resulta adecuado asumir que ella no contiene elementos valiosos para la comprensión de ese tema tan particular.

Así pues, es preciso referirse, en un primer momento, al objeto de estudio de la psicología de la religión. En un segundo instante, este texto versará sobre la historia de la psicología de la religión, con el fin de evidenciar los

planteamientos particulares de las teorías psicológicas que han surgido a lo largo del tiempo. Y, por último, se concluirá con el aporte que el estudio de la religión, aquí tratado, hace a la ERE.

Objeto de estudio de la Psicología de la Religión

Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que el contenido de este apartado no resulta ser algo de fácil tratamiento, puesto que, como ya se dijo, la psicología ha manifestado, a lo largo de su desarrollo, la presencia de varias teorías o paradigmas, que han dirigido su proceso histórico. En efecto, para algunos psicólogos, la vivencia religiosa permite un control (Skinner). Para otros, es un aspecto negativo que da pie en el individuo a una manipulación (Freud). En ciertas ocasiones y de manera benevolente, se le considera como una manifestación propia y valiosa de lo humano (Frankl, James). Sin embargo, el elemento común que subyace a todas esas teorías psicológicas es que la experiencia religiosa lleva a una conducta determinada; esto es, a un comportamiento visible. De este modo, es necesario sumergirse en un recorrido histórico de la psicología de la religión, en el cual, a pesar de sus variedades, hace evidente el hecho religioso en la vida humana.

No obstante, antes de proceder con ello, es preciso aclarar que este texto versará sobre la psicología de la religión, mas no sobre la psicología religiosa, que es la investigación de las representaciones de Dios y las experiencias religiosas en cristianos, y el espacio donde se cultivan los conocimientos psicológicos, a fin de prestarle servicio a la catequesis, la pastoral y la evangelización (Fierro, 2010). En otras palabras, se espera que el catequista explore algunas ramas de la psicología, para poder profesar su fe a los demás, con elementos valiosos que la psicología puede proporcionarle. Además, quien hace las veces de transmisor del legado religioso lo debe hacer desde la teología. Así pues, en este capítulo, la mirada hacia la religión será de un carácter amplio, desprovisto de una confesionalidad, pues no se hablará de psicología religiosa.

Historia de la Psicología de la Religión y sus elementos

El abordaje de la psicología, desde diversas teorías o paradigmas, evidenciará conceptos como: el sentido de la vida y la trascendencia, tan indispensables para la fundamentación epistemológica de la ERE. Por tanto, es necesario puntualizar en cada uno de esos modelos psicológicos que predominaron en el siglo XX y en la actualidad. Tal es el caso de la psicología objetiva o conductismo

experimental, el psicoanálisis, la psicología genético-estructuralista, la fenomenológica, la psicología positiva y las inteligencias múltiples.

Psicología experimental, objetiva o conductista

El gran teórico del conductismo, Skinner, dedica un capítulo a la religión, en su texto *Ciencia y conducta humana*. Para él, es una instancia que ejerce control en la conducta humana. Él y sus seguidores afirman que los fenómenos religiosos solo deben abordarse como conducta, como comportamientos objetivados y observables. De esta propuesta de análisis de la religión, por parte de la psicología, resulta difícil extraer elementos que sirvan de base a la educación religiosa escolar, debido a que los conductistas no realizan una valoración positiva de la religión, por así decirlo.

Teoría psicoanalítica

Se ha considerado que este paradigma es el que más ha desarrollado el tema de la religión. De los planteamientos del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, habrá mucho que decir, en especial, que su mirada al tema de la religión es sumamente negativa. Esto se evidencia en textos como: *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*. Freud inserta la religión en su crítica general a la cultura, pues la considera como aquella institución enemiga de la racionalidad. De allí que la estudie desde una doble perspectiva: la genética que se ocupa del origen de la religión, y la económica que investiga la función de ella en el psiquismo individual y en los procesos culturales.

En el texto *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, se establece una semejanza entre los rituales religiosos y los ceremoniales neuróticos, puesto que, en ambos, hay características como minuciosidad en la ejecución, atención para no olvidar nada, una tendencia a cumplir el proceso, etc. Sin embargo, la diferencia radica en que lo religioso tiene una significación simbólica, mientras que los neuróticos parecen insensatos y absurdos. Pero, en el estudio del psicoanálisis, las diferencias entre los ceremoniales religiosos y los neuróticos se han ido diluyendo, de tal forma que Freud llegó a plantear que “podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal” (citado por Gómez, 2002).

En el abordaje genético de la religión, Freud, en el libro *Tótem y tabú*, plantea el origen de aquella. Para comprender lo que gira en torno al nacimiento de la

religión, hay que hacer referencia al concepto de tabú. Más que asociarlo con algo ‘malo’, habría que entenderlo como algo de ‘cuidado’; puesto que todo aquello que es tabú resulta ser fascinante y aterrador al mismo tiempo. Las culturas que tienen un tótem, o elemento que veneran, lo consideran como un tabú, es decir, les produce esa dualidad, ese deseo de protegerlo y adorarlo, pero a la vez de aniquilarlo. Esta situación se encuentra relacionada con lo que el padre del psicoanálisis planteaba acerca del parricidio. Según él, el origen de la humanidad estuvo permeado por un parricidio, en el cual los hijos, por celos con el padre, y debido a la posesión que él tenía sobre las mujeres, deciden asesinarlo. Sin embargo, este crimen lo que genera es la creación de un tótem que reemplaza al padre muerto y, a la vez, se originan las diversas formas de religión. Todo esto llevó a que se estableciera un contrato social, en el que evitaban tratarse como lo hicieron con el padre. Finalmente, estos terribles hijos renunciaron a tener contacto sexual con las mujeres del grupo; así, se instituyó la prohibición del incesto (Freud, 1912).

Dicho esto, vale la pena pensar en las instancias o situaciones que permiten considerar que el crimen originario fue un evento real. Freud, para llegar a ese planteamiento, parte de ideas de difícil comprobación. Este evento le fue fuertemente criticado, pues parecía proceder al igual que sus pacientes: proponiendo fantasías que sobrepasaban a la realidad. Es más, no hay que olvidar que la intención central del psicoanalista consistía en darle elementos o fundamentos científicos a la psicología, de allí que sea contradictoria una propuesta como esa.

Por otra parte, la perspectiva económica, desde la que se aborda la religión, está en el libro *El porvenir de una ilusión*. Allí, se presenta la religión no solo en su aspecto moral y de prohibición, sino de esperanza y consuelo. Ella no nace del temor sino del deseo, por esto, puede catalogarse como una ilusión. Es preciso decir que la religión –aunque aporta grandes productos a la civilización, pues contribuye a dominar los impulsos antisociales– también es esa fase neurótica que ya se estaría abandonando, según Freud. No obstante, las creencias religiosas no son sino ilusiones, aunque ilusión no debe entenderse como algo erróneo, sino como el impulso hacia la satisfacción de un deseo. En este punto, Freud resulta ser de difícil comprensión, puesto que, a lo largo de sus obras, deja ver su fuerte disputa con la religión, para después apreciar en *El porvenir de una ilusión*, que la religión no es asumida como un error, sino como una manifestación del deseo. Como se puede observar, el padre del psicoanálisis resulta ser muy contradictorio en las consideraciones acerca del hecho religioso, ya que parece concederle la intención de manifestar un profundo anhelo humano.

Psicología de orientación genético-estructuralista

En este paradigma, Fritz Oser y Paul Gmünder descubren varios estadios del desarrollo religioso. Pero no mencionan alguna religión en concreto. La entienden como explicación del mundo, referenciando lo trascendente, como construcción de sentido. Del mismo modo, consideran que la estructura religiosa tiene una dinámica propia y que se relaciona con otros ámbitos. Por ejemplo, el moral. No obstante, no se reduce a ellos, lo cual lleva a plantear una defensa del carácter universal de la religión.

Psicología Fenomenológica

Para hacer referencia a esta teoría, es preciso mencionar algunos de los planteamientos freudianos, puesto que se mostró, claramente, que ciertas consideraciones son reduccionistas y negativas. Por esto, surge la psicología fenomenológica. Este paradigma psicológico propone que el objeto de estudio no debe ser el inconsciente, sino la vivencia o experiencia humana, consciente y significativa. Con los psicólogos fenomenológicos Frankl y James, se lleva a cabo un rescate de la experiencia religiosa, porque ellos la consideran como algo propio del ser humano y que posee sentido. Además, es el espacio en el que se exponen conceptos indispensables, a la hora de comprender la importancia de la religiosidad humana.

Vale la pena decir que ese tipo de psicología encuentra su apoyo en el método fenomenológico. Dicho planteamiento es influenciado, en gran medida, por las consecuencias de las grandes guerras mundiales. De la fenomenología, especialmente la de Husserl, hay que mencionar que por lo que se preocupa, en primera instancia, es por la conciencia. El plantear que la conciencia tiene una intencionalidad lleva a afirmar que ella es conciencia de algo, y que este algo es aquello a lo que la conciencia tiende. Esto es lo que le permite a Husserl mostrar que la conciencia tiene contacto con la realidad misma. De allí que, para quienes abanderan la psicología fenomenológica, la vivencia religiosa es valiosa en la medida en que proviene de la conciencia, la cual mantiene una estrecha relación con la realidad.

Ahora bien, el autor de referencia en la psicología fenomenológica es William James, quien es considerado el padre fundador de la psicología de la Religión. En su texto *Las variedades de la experiencia religiosa*, se halla un estudio de la religión desligado de la teología, la historia, la antropología o la sociología. Así mismo, evita centrar la mirada en los aspectos institucionales de la religión. Plantea que los fenómenos de la experiencia religiosa serán considerados desde el punto de vista existencial, es decir que se llevará a cabo

un análisis que sobrepasa las disposiciones orgánicas; él entiende la religión más allá de simples neurosis, deseos sexuales reprimidos o enfermedades. Lo que realmente pretende James (1994) es describir “(...) los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad” (p.18).

Las experiencias religiosas no pueden agruparse en un tipo único de entidad mental, porque existen numerosas variedades. De hecho, son visibles dos tipos de personalidades: los que “nacen de una vez” y los que “nacen dos veces”. En el caso de los primeros, sus características versan en una experiencia agradecida y de admiración por la existencia; son entusiastas y rechazan la infelicidad; consideran sus vidas con optimismo y buena actitud. Por el contrario, quienes “nacen dos veces” enfatizan en el sentido del pecado, en la vanidad del mundo; esto es, en lo negativo. Por esto, los “nacidos dos veces” presentan una personalidad heterogénea, con un temperamento psicopático: en muchas ocasiones, las personas pesimistas ante la vida, tienen problemas psicopatológicos. Sin embargo, en ellos hay una lucha por unificar el yo interior, pues se encuentra dividido.

Los sentimientos más elevados y los más bajos, los impulsos útiles y los errores, comienzan siendo un caos en nosotros para acabar formando un sistema estable de funciones de correcta subordinación. La infelicidad puede caracterizar el período de lucha y organización. Si el individuo es de conciencia escrupulosa y activa religiosamente, la infelicidad tomará la forma de remordimiento moral y compunción; se acusará de sentirse interiormente perverso y vil, y de mantener relaciones falsas con el autor del ser que señala el destino espiritual de un hombre. (James, 1994, p.82)

El proceso de unificación del yo posee unas características particulares que vale la pena mencionar: a) puede llegar gradual o abruptamente; b) la unificación puede presentarse a través de sentimientos en ebullición, alterados, o por experiencias místicas, c) sin importar el camino por el cual se llegue, lo que se logra es un desahogo. Esta tranquilidad es posible hallarla en la religión, no obstante, no es la única opción, puesto que el deseo de diluir la incoherencia interior hace parte de un proceso psicológico general que no necesariamente se satisface a través del tránsito por la religiosidad. Así, se puede ser incrédulo o escrupuloso moralmente ante la libertad y la licencia para tener un nuevo estímulo o pasión (amor, codicia, etc.).

James, en uno de sus planteamientos, propone la existencia de la unión entre el ser humano y el más allá.

(...) la religiosidad, pese a sus formas enfermizas se encuentra básicamente en una mentalidad sana en la que, desde nuestro yo subconsciente, mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo dividido. (James, 1994, p. 151-152)

La propuesta de Viktor Frankl

El concepto del más allá es abordado de una manera diferente y más amplia por el neuropsiquiatra vienés Viktor Frankl. De este autor, vale la pena recordar que fue prisionero en un campo de concentración nazi. En el texto *El hombre en busca de sentido*, el médico judío describe las etapas que se viven como prisionero. Pero el tema de la religión lo hace con detenimiento, aunque no profundamente, en su libro *El hombre en busca de sentido último*. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano.

El trabajo de Frankl consiste es una propuesta alternativa para las dos escuelas psicológicas de su época: el psicoanálisis freudiano y la psicoterapia adleriana. En la primera, se plantea que el deseo de placer es lo que mueve al individuo; mientras que en la segunda, es el deseo de poder. Para Frankl, la verdadera necesidad de la persona se ubica en la satisfacción del sentido. La visión antropológica de este autor no desconoce que el hombre posee una dimensión biológica y psicológica, pero se interesa más por la dimensión espiritual, existencial o noológica. En la cual, según él, reposa el sentido de responsabilidad, puesto que “(...) ser humano es, ante todo, ser responsable, existencialmente responsable, responsable de su propia experiencia” (Frankl, 1999, p. 41). En esta dimensión, se encuentra lo que le permite al individuo ser lo que es, ya que, a pesar de haber perdido todo, incluso la dignidad misma, el sujeto no pierde la libertad de elegir “la actitud personal que debe adoptar frente al destino para decidir su propio camino” (Frankl, 2004, p. 90). Esto lleva a considerar que el ser humano no solamente es cuerpo y mente, sino también existencia y espiritualidad, la cual se manifiesta en la posibilidad de elección y en la responsabilidad.

En lo que respecta a la religión, para Frankl, hace parte del inconsciente espiritual –que se entiende como la responsabilidad– y la caracteriza como inconsciente, trascendente. Este término, el de trascendencia, significa esa búsqueda de lo superior, de lo que está más allá del ser humano. También, dice que la religiosidad genuina no procede de la impulsividad, sino de la ‘decisividad’; es decir, es sumamente existencial y una experiencia vivida, por así llamarla. De este modo, la religión hace parte de una experiencia, de una vivencia personal y se llega a ella en la medida en que el ser humano vive y se

encuentra en un mundo con el que interactúa. En esta interacción, aparece otro elemento clave: el sentido de la vida. En las adversidades que presenta el entorno, en las situaciones límite a las que lleva el mundo al individuo, es donde se evidencia ese deseo de significado, ese anhelo por hallar el propósito de la vida. Y este deseo tiene como base la trascendencia; se entiende como esa capacidad que sobrepasa a la persona a la hora de afrontar el espacio en el que habita y que le permite construirse a sí misma, teniendo muy presente el hecho de que se relaciona con otros en este mundo.

(...) ser hombre implica dirigirse hacia algo o alguien distinto de uno mismo, bien sea realizar un valor, alcanzar un sentido o encontrar a otro ser humano. Cuanto más se olvida uno de sí mismo –al entregarse a una causa o a una persona amada– más humano se vuelve y más perfecciona sus capacidades. (Frankl, 2004, p. 133)

Gracias a lo anterior, podemos afirmar que el individuo no actúa mecánicamente –como lo consideraba Freud, cuando planteó que solo se pretende la satisfacción en el placer. Si el ser humano tiene la capacidad de elegir, tiende a la búsqueda de significado. Y el significado no se ubica en la autorrealización, sino en ir más allá de sí mismo. Sin embargo, no solo un valor o una persona son posibles como objetos de sentido, también lo es la misma divinidad. Puesto que la persona es la única que puede determinar ante quién o qué se siente responsable. Por este motivo, hay seres que consideran indispensable rendirle cuentas a Dios (Frankl, 2004, p. 132).

Antes de culminar, es preciso admitir que la posición de Frankl ante el hecho religioso es un poco difusa, debido a lo descrito hasta el momento. En la última parte de este capítulo, se hacen las aclaraciones sobre esto.

La Psicología Positiva

En lo que respecta a la psicología positiva, es Martin Seligman quien propone que las fortalezas y virtudes permiten mejorar la calidad de vida. Llegó a esta conclusión, después de observar que la psicología solo se preocupaba por las enfermedades mentales y las emociones negativas, y olvidaba las capacidades humanas de superación. Por esto, es sumamente importante estudiarlas; de esta manera es como surge esta corriente psicológica. Está comprobado que la propuesta de Seligman tiene sus antecedentes en los escritos de Frankl y que el concepto que une las dos teorías es el de sentido de la vida. Y lo que las diferencia, además de las circunstancias históricas y los contextos sociales, es la experimentación. En la psicología positiva se pretende detectar, a través de formas más comunitarias, personas no enfermas, con

el fin de prevenir factores que puedan causar la enfermedad. De hecho, este paradigma psicológico ha admitido, en años recientes, que el estudio de la felicidad es su propósito general, y que “(...) existen al menos tres rutas de acceso a la misma: a) las emociones positivas y el placer (vida placentera), b) el compromiso (vida comprometida) y c) el significado (vida con sentido)” (Mariñelarena-Dondena, 2012, p. 14). Esto lleva a la conclusión de que si una de las propuestas psicológicas más recientes considera como importante el sentido de la vida, es porque en verdad ese elemento forma parte crucial en la existencia de la persona.

Las inteligencias múltiples: la inteligencia existencial

Esta teoría considera importante dar respuesta a la pregunta del sentido de la vida, por medio de un tipo de inteligencia. Así, en la propuesta de Howard Gardner, la inteligencia no solo es lógico-matemática y lingüística. Él afirma que hay cinco posibilidades más: la inteligencia musical, espacial, corporal cinestésica, interpersonal e intrapersonal.

Teniendo en cuenta que no todas las personas proceden de la misma manera, aparece esta definición de inteligencia: “el potencial biopsicológico para procesar información que se pueda activar en un marco cultural para resolver problemas o crear productos que tienen valor para una cultura” (Gardner, 2001, p. 45). En efecto, este planteamiento amplía la comprensión de la inteligencia: se reconoce que es un potencial, propio de una cultura determinada y, por ende, de un individuo determinado. De allí que los individuos tengan cierto tipo de inteligencia, y no todas. Con base en este planteamiento, no se debe seguir considerando, como exclusivo de la inteligencia, el desarrollo del aspecto lógico-matemático y lingüístico. Puesto que se desconocen las diversas posibilidades (inteligencia corporal, espacial, musical, etc.) de los individuos para interactuar con su entorno. Sin embargo, teniendo en cuenta el propósito de este escrito, lo que hace llamativa la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner, es su propuesta de la existencia de otro tipo de inteligencias, que agregó en época reciente.

En el año 2001, se da a conocer (en español) la obra *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Allí, Gardner plantea la posible existencia de otras inteligencias como la naturalista, la espiritual y la existencial. A estas dos últimas, le dedica una buena cantidad de páginas y revisa, si a ese tipo de inteligencias es posible aplicarles los ocho criterios que definen una inteligencia. Ni la inteligencia espiritual ni la existencial pueden sumarse al listado ya existente de inteligencias múltiples, puesto que sus características no son posibles de abordar, desde lo cognitivo.

Hablar de espiritualidad precisa tener en cuenta tres sentidos: a) la espiritualidad, como inquietud por las cuestiones cósmicas o existenciales; b) lo espiritual, como logro de un estado del ser y c) lo espiritual, como efecto en los demás. En el primero de estos sentidos se encuentra el deseo de tener experiencias y conocer entidades cósmicas. Por ello, con el paso del tiempo, se han construido sistemas organizados para abordar esas cuestiones, que las personas pueden adoptar por voluntad propia o por obligación. Sin embargo, habrá quienes elijan una versión tradicional del conocimiento espiritual, y otros que creen una mezcla personal, o idiosincrásica. El segundo sentido (*lo espiritual, como logro de un estado del ser*) deja claro quiénes dominan los campos de experiencia espiritual; porque existen personas capacitadas para meditar, alcanzar estados de trance, o experimentar fenómenos psíquicos. Por último, *lo espiritual, como efecto en los demás* versa sobre esa capacidad que tienen algunos individuos de contagiar de gran fuerza espiritual, o de conducir a un estado alterado de conciencia.

Ahora bien, determinar que la inteligencia espiritual forma parte del aspecto cognitivo del individuo es un tanto problemático, por varias razones: a) las limitaciones de sus contenidos (sistemas organizados, códigos o conjuntos de creencias), b) sus aspectos fenomenológicos y afectivos, c) sus afirmaciones acerca del valor de verdad, puesto que a ella llegan quienes han seguido un camino determinado y d) porque la inteligencia espiritual de ciertas personas puede influenciar a otras. Debido a esto, es mejor considerar esta inteligencia como una variedad de otra más amplia, la existencial.

La inteligencia existencial tiene que ver con la capacidad de situarse uno mismo en relación con facetas extremas del cosmos: lo infinito y lo infinitesimal, el significado de la vida y de la muerte, el destino final del mundo físico y psicológico, experiencias como sentir un profundo amor o quedarse absorto ante una obra de arte (Gardner, 2001, p. 68-69). Esta es la “(...) capacidad de la especie para insertarse en cuestiones trascendentales” (Gardner, 2001, p. 69). De allí que se evidencie una inquietud precoz por cuestiones cósmicas en personajes como Gandhi o Einstein. A su vez, son más las pruebas de la visibilización de las inquietudes espirituales. No obstante, como ya se ha dicho, en última instancia, no se ha añadido ni la inteligencia existencial ni la espiritual a la lista de las inteligencias múltiples. Esta situación se torna contradictoria, cuando Gardner, de manera jocosa, plantea que, de todas maneras existirían ocho y media inteligencias, refiriéndose a la última como la existencial.

La propuesta la teoría de las inteligencias múltiples resulta importante en la medida en que reconoce la presencia de un aspecto espiritual y existencial en el ser humano. Aunque Gardner decide no comprometerse con el desarrollo

de aquel tipo de inteligencia. Son otros estudiosos quienes se encargarán de ello. Por esto, antes de hacer el cierre de este apartado vale la pena exponer, a *grosso modo*, lo que se entiende por inteligencia espiritual.

A comienzos del siglo XXI, Dahna Zohar e Ian Marshall sacan un texto, en el que hacen referencia a una tercera inteligencia, de cara a la racional y emocional. La denominan inteligencia espiritual (IES). Con ella, se aborda la forma como se afrontan y se resuelven problemas de significados y valores. Esta inteligencia permite colocar –los actos y las vidas– en contextos amplios y significativos. Gracias a ella, es posible determinar qué camino vital es más valioso. También, la presentan como la inteligencia de la integralidad, porque, con ella, el cerebro y toda la conducta humana pueden hacer procesos de integración y profundidad, junto con una apertura total y holística, una alteridad total más abierta, lo que va más allá del rostro del otro. Así, el ser humano no percibe su acontecer diario desde la fragmentación, sino a través de la búsqueda de sentido. Le da significados especiales a la cotidianidad. Esto es más notorio en los sistemas religiosos, pero no exclusivo de ellos. En estos sistemas religiosos, se puede hablar de una concreción de esta inteligencia, a través de la competencia espiritual. Esta es una forma de ser y vivir en el mundo, con la mirada de la espiritualidad; no como confesión religiosa, sino como estilo de vida. Estas cosas no están en contra del hombre, por el contrario, van de la mano de la humanización propia de la formación integral.

Aunque el libro de Dahna Zohar e Ian Marshall es amplio y plantea muchas características de la inteligencia espiritual, vale la pena tener en cuenta que algunas de sus ideas apuntan a las ya manifestadas por Viktor Frankl. Es más, estos escritores no desconocen los significados que el neuropsiquiatra judío, le da a los conceptos de espiritual, búsqueda (o deseo) de sentido y trascendencia. Así:

(...) experimentar «lo espiritual» significa estar en contacto con algún conjunto más grande, profundo y rico que sitúa nuestra presente situación limitada en una nueva perspectiva. Es poseer un sentido de «algo más allá», de «algo más» que confiere sentido y valor añadidos en lo que ahora somos. Ese «algo más» espiritual puede ser una realidad social más profunda o una red social de significados. Puede ser conciencia o hallazgo de dimensiones mitológicas, arquetípicas o religiosas de nuestra situación. Puede ser un sentido más profundo de la verdad o la belleza. Y puede ser, abrirse y adaptarse a una sensación profunda y cósmica del todo, una sensación de que nuestras acciones forman parte de un mayor proceso universal. (Zohar y Marshall, 2001, p. 31)

Si se observa atentamente, el planteamiento de Zohar y Marshall incluye lo religioso y lo no religioso. Es más, sabiendo que sus ideas iban a ser

cuestionadas, argumentan que la Inteligencia Espiritual (IES) no se refiere a ser religioso, puesto que la religión es un conjunto impuesto de creencias y reglas; en cambio, la IES es una capacidad interna e innata del cerebro y la psiquis. Por esto, la IES se puede usar para ser espiritualmente inteligente sobre la religión, en la medida en que coloca en contacto con el significado y el espíritu esencial más allá de todas las grandes religiones. “Una persona de alta IES puede practicar cualquier religión, pero sin estrechez mental, fanatismo ni prejuicios. Del mismo modo, una persona de alta IES puede tener grandes cualidades espirituales sin ser religioso” (Zohar y Marshall, 2001, p. 28).

Ahora bien, pese a la existencia de la inteligencia espiritual, Zohar y Marshall manifiestan su preocupación por lo baja que es la misma en la actualidad. Este sentir es expresado por el teólogo español Francesc Torralba, quien, en una de sus conferencias, plantea que los jóvenes no conocen ni practican ese tipo de inteligencia. Torralba aclara que, en el ámbito anglosajón, el término de inteligencia espiritual no tiene una connotación negativa, pero en el mediterráneo, sí lo tiene. Sin embargo, la IES ha sido denominada de varios modos: inteligencia existencial o trascendente; estos conceptos quizá son más acordes a su definición. Es más, recuérdese que Gardner decide incluir esta inteligencia en una más general, como la existencial.

Si se observa atentamente, la IES está rodeada de otras capacidades, tales como: la pregunta por el sentido de la vida y del mundo, la capacidad para ‘tomar distancia’ y las capacidades de trascendencia y de asombro; por ende, la inteligencia espiritual y la confesionalidad son disímiles. Así, con los recientes análisis de la psicología, centrados en las inteligencias, se evidencia una apertura a la valoración de las manifestaciones más humanas que no necesariamente parten de la religiosidad. Por esto, después de haber presentado algunos aspectos de la historia de la psicología de la religión, se hace urgente manifestar la relación que existe entre el sentido de la vida y la trascendencia con el hecho religioso. Puesto que es pertinente evidenciar los aportes de aquella en la enseñanza del área de religión en el contexto escolar.

Aportes de la Psicología de la Religión a la ERE

En la historia de la psicología de la religión, relatada en el apartado anterior, es posible evidenciar cómo para algunos eruditos el aspecto religioso humano es una instancia de tinte negativo. Por esto, esos psicólogos encuentran, en las experiencias religiosas, anomalías en la mente del individuo. Más aún, han llegado a considerarlas como invenciones que llevan consigo la intención de lograr una manipulación. En este sentido, el planteamiento de Freud es reduccionista y negativo, puesto que propone que la religión es una neurosis

colectiva que se sustenta en la necesidad de restablecer la autoridad perdida a través del parricidio. En esta interpretación de la religión, no hay posibilidad de rescatar alguna confesionalidad en particular, ya que cualquier experiencia religiosa manifestaría los síntomas de un desorden psicológico. Debido a esto, surge la propuesta de la psicología fenomenológica, más específicamente la de James, en la que no se desconoce la probable presencia de aquellos desórdenes en algunas manifestaciones religiosas. Tampoco se anula el hecho de que el ser humano lo que busca es restablecer su dimensión espiritual, y la religión no es el único camino para lograrlo.

En este punto, es fundamental insistir en que el ser humano se relaciona con su entorno de diversas maneras y, a su vez, está compuesto de varias dimensiones que resultan difíciles de desconocer. El individuo, más que ser una fuente de racionalidad y una existencia primordialmente biológica, es la expresión de una emocionalidad y una espiritualidad que es necesario reconocer. Aquí radica la pretensión de establecer la relación entre los estudios de la religión y la ERE. Aceptar que la ERE tiene como naturaleza y objeto de estudio, el tratamiento de la dimensión trascendente, permite una integración con las teorías contenidas en los estudios de la religión. De hecho, a través de estas, se hacen evidentes los elementos en común que se encuentran en cualquier credo o en la no pertenencia a alguno. Esto es, para el ser humano es trascendental el desarrollo de su dimensión trascendente, teniendo en cuenta los elementos del sentido de la vida y de la trascendencia (presentados por la psicología de la religión). Así, la ERE se podrá desenvolver como una disciplina sin ambigüedades en su oficio y sin confusiones legales. De este modo, cuando se reconoce la dimensión espiritual, o trascendente, en la persona, es perentorio verla más allá de una manifestación particular; es decir, propia de un credo. También, se rescata el hecho de que su existencia es fiel expresión del ser de la humanidad.

Ahora, retomando un poco el tema acerca de las consideraciones de los psicólogos fenomenológicos, se hará referencia a los aportes particulares de dos de ellos (James y Frankl), con la intención de evidenciar su contribución específica en la naturaleza y fundamentación epistemológica de la ERE. Los aportes de James radican en estos tres puntos:

1. La experiencia religiosa no es necesaria manifestación de desórdenes mentales. Aunque, en ocasiones, se presenten psicopatologías en algunas personas, siempre se está en la búsqueda de restablecer el yo dividido, para cambiar la percepción pesimista ante la vida.
2. Esta reacomodación del yo puede lograrse por otras vías, además de la religiosa.

3. Sin importar la entidad mental en la que se encuentre –ya sea el haber ‘nacido una vez o dos’– en la religiosidad, lo que media es la unión que se establece con el más allá.

Lo que sugieren estos puntos en el campo de la ERE es que la vivencia religiosa tiene un valor, porque proviene del sentir y proceder humano. Además, porque se presenta una permanente búsqueda de lo trascendente, de ese más allá que puede estar representado en lo divino. Sin embargo (he aquí otro elemento bastante perspicaz de James), el ejercicio de restablecimiento del yo, en una persona, no tiene que ser resuelto en el hecho religioso, pues habrá quienes acudan a otra instancia. Este último elemento abre la puerta hacia la comprensión de todos aquellos chicos y chicas que, probablemente, se encuentren en las aulas y en quienes se evidencia, porque muchas veces lo manifiestan, la no creencia en un ser divino. Esto le permite al docente establecer un diálogo, que no parta de los prejuicios, con aquellos estudiantes que no se consideran pertenecientes a ninguna institución religiosa. Aquí se puede ver la existencia de aquella pluralidad de creencias dentro del aula de clase.

Ahora bien, del concepto de ‘más allá’, también lo retoma otro representante de la psicología fenomenológica. Es pertinente discurrir un poco en torno a ese término. Una prueba fehaciente del hecho religioso se encuentra en esa confianza en la existencia y bondad de un más allá, de un ser, o varios, creadores del espacio en el que se habita. Ese ser o seres no solo concederán una comprensión de este mundo, sino que ofrecerán la razón de ser de lo humano. Esto es, el sentido de la existencia será dado desde lo trascendente, desde aquello que sobrepasa al individuo y que posee unas características especiales y únicas. De este hecho, se desprende que los mitos son una buena forma de manifestar aquel aspecto religioso mediado por la trascendencia. Sin embargo, puede volver a la mente la pregunta ¿qué sucede con aquellos que no creen en divinidades? Es decir, aquellos que no consideran el adherirse a presupuestos religiosos. Aquí, es preciso tener en cuenta el amplio aporte de los conceptos dados por la logoterapia, creada por Frankl: la dimensión espiritual, la trascendencia y el sentido de la vida.

Como se manifestó anteriormente, Frankl se interesa por distinguir en el ser humano, la dimensión biológica y psicológica de la espiritual. De esta última, hay que decir que aunque su nombre lo sugiera, en verdad, no se refiere a lo religioso, sino a la consideración de la existencia humana, basada en la elección y la responsabilidad. Estos elementos son propios de toda persona, independientemente, de si practica o no algún credo religioso. Además, no hay que perder de vista que las consideraciones de Frankl parten de la propuesta de la filosofía existencial. Así, teniendo en cuenta esto, como

ya se ha dicho, la religiosidad resulta ser una decisión personal del individuo, y, como tal, no necesariamente la asumen todos; hay la posibilidad de optar por otro aspecto.

Por otra parte, respecto a la trascendencia, hay que tener en cuenta dos puntos: a) el ser humano tiende a ir más allá de sí mismo; esto es, el sentido de la vida se halla en un valor o en una persona, de allí que algunos individuos no orienten su vida por lo divino. b) Existe también otro sentido de la vida que se ubica en la divinidad. Mejor aún, se comprende desde la fe, denominado suprasentido.

Cuando se habla del sentido de la vida, Frankl es consciente de que también se puede pensar en las problemáticas de finalidad y meta del mundo, o el sentido del destino. A este aspecto se le puede dar respuesta a través de la fe, en torno a la creencia de una Providencia, en la que se viertan todas aquellas inquietudes. Sin embargo, esta concepción de religión, basada en el concepto límite de suprasentido, no tiene nada que ver con la concepción de algunas confesionalidades, respecto a que el interés de Dios es tener un número elevado de creyentes. Es más, hoy en día se ha desistido de la permanencia en algún credo religioso particular, debido a las disputas que se gestan entre seguidores de un grupo y otro. Pese a lo que se pueda considerar, no se está tomando el camino hacia una religión universal, sino hacia una religiosidad personal, en la que el individuo encuentra un lenguaje propio y original que le permite dirigirse a Dios (Frankl, 2010). Por esta razón, también el docente de religión se encuentra con estudiantes que no se consideran pertenecientes, por convicción, a alguna confesionalidad particular, sino que se asumen como creyentes, pero no practicantes. Y, en ocasiones, hacen críticas fuertes a los credos tradicionales.

La bondad de los planteamientos de Frankl está en la inclusión, puesto que, en los conceptos de dimensión espiritual, trascendencia y sentido de la vida, caben tanto creyentes como no creyentes. Todos los seres humanos no solo se han hecho preguntas en torno al más allá y al sentido de la vida, sino que se encaminan hacia la búsqueda de ello, a través del actuar, de sus creaciones, de sus planteamientos, de su vivir mismo. Quienes se han interesado por experimentar la vida y el mundo que les rodea, no necesariamente han pertenecido a algún credo religioso, ello no es requisito para lo primero. Lo que sí hay que admitir es que aquellos elementos (dimensión espiritual, trascendencia y sentido de la vida) forman parte del ser humano. Son algo que lo hacen ser lo que es, son la representación de la existencia humana misma. Por esto, es posible comprender el pensamiento y el actuar de quienes no dan muestras de creencias en lo divino. De allí que se convierta en tarea del

docente de ERE, el cultivo de la dimensión trascendente, sin delimitarla a determinada institución religiosa.

Es un hecho que no solo la logoterapia le concede importancia al sentido de la vida, también lo hace la psicología positiva, que resalta las fortalezas humanas y le da cabida a ese individuo que no se encuentra enfermo, todo el tiempo. Asimismo, la propuesta de las inteligencias múltiples y su posterior desarrollo se orienta en un tema tan importante como el interés humano, haciendo énfasis en las cuestiones trascendentales y de sentido. Esta situación no debe asumirse como mero producto de la moda o un simple *boom* actual. Si esto se ha puesto en consideración, es porque realmente precisa de una profunda atención; en efecto, atañe eventos humanos que son constantes y permanentes. Las preguntas por el sentido y el deseo de trascendencia involucran características humanas, cuyas respuestas han sido variadas; por tanto, merece tenerlas en cuenta, sin importar de dónde provengan. Así, para la ERE, dichas respuestas resultan imperiosas, para cultivar la dimensión trascendente que le fue otorgada.

Hoy en día, en Colombia, no es posible cerrar los ojos a la realidad de un pluralismo religioso, representado por los estudiantes de los diferentes recintos educativos. De modo que es preciso ofrecer una Educación Religiosa Escolar que reconozca e incluya las diferencias. Para el docente de religión, es prioritario asumir una posición más abierta hacia lo humano; es decir, considerar el sentido de la vida y la trascendencia, puesto que abarcan a los no creyentes. De igual manera, es necesario que la ERE cultive la dimensión trascendente, abriendo el diálogo a la infinitud de pensamientos y sentires que se encuentran en el aula de clase.

Referencias

- Contreras, F. (2006). *Psicología positiva: una nueva perspectiva en psicología*. Diversitas: Perspectivas en Psicología. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-99982006000200011&script=sci_arttext
- Fierro, A. (2010). *Psicología de la religión*. En: M. Fraijó (Ed.). *Filosofía de la religión* (pp. 117-132). Madrid, España: Trotta.
- Frankl, V. (1978). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Barcelona, España: Paidós.
- _____. (2004). *El hombre en busca del sentido último. Un psicólogo en un campo de concentración*. Barcelona, España: Herder.

- _____. (2010). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona, España: Herder.
- Freud, S. (1912). Tótem y Tabú. En *Obras completas* (pp. 1745-1850). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Gardner, H. (2001). *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona, España: Paidós.
- Gómez, C. (2002). *Psicología y religión*. En F. Díez de Velasco (Ed.). *El estudio de la Religión* (pp. 147-172). Madrid, España: Trotta.
- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. España: Península.
- Mariñelarena-Dondena, L. (2012). *Surgimiento y desarrollo de la Psicología Positiva. Análisis desde una historiografía crítica*. Revista psicodebate: psicología, cultura y sociedad. Recuperado de <http://www.palermo.edu/cienciassociales/investigacion-y-publicaciones/pdf/psicodebate/12/02-Psicodebate-Surgimiento-y-desarrollo-de-la-Psicologia.pdf>
- Oro, O. (2009). *Logoterapia y psicología positiva*. Revista psicodebate: psicología, cultura y sociedad. Recuperado de <http://www.palermo.edu/cienciassociales/publicaciones/pdf/Psico9/9Psico%2008.pdf>
- Skinner, B. (1969). *Ciencia y conducta humana*. Barcelona: Fontanella.
- Universidad de Deusto. (Productor). (2013). *Francesc Torralba: Inteligencia espiritual para nuestra cultura*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vJOTBQUiQeo&spfreload=10>
- Zohar, D., Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Barcelona, España: Plaza

CAPÍTULO 5

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR

Ciro Javier Moncada Guzmán - Félix Barreto Junca

*La religión propone las respuestas más fuertes,
antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida.
Por este motivo, no puede no interesar a la filosofía
en la búsqueda de saber que ésta lleva a cabo.
(J. Grondin)*

Introducción

Tanto la filosofía como la religión nacen en la cotidianidad humana, en la que el ser humano, constantemente, se enfrenta al asombro, al estupor, al misterio, a aquella experiencia de vivir en busca de sentido. Esta disposición vincula profundamente al ser con el poder de la interrogación, la que emerge en el diario acontecer, y toma fuerza en todo aquello que desborda la comprensión del día a día. De este modo, se constituye en una búsqueda orientadora, a través de la reflexión por el sentido de vida. Su diferencia radica en que mientras la filosofía pretende fundamentar el sentido de las realidades obvias desde los fundamentos de la razón, preguntando por el ¿qué?, la religión indaga sobre las mismas realidades desde la comprensión y proyección que la dimensión espiritual hace sobre ellas, en busca de sentido.

Entonces, es posible pensar en la Filosofía de la Religión. En efecto, gracias al pensamiento moderno y a los nuevos impulsos de la filosofía analítica, se constituye en una reflexión crítica acerca de la racionalidad que la religión presenta en su propuesta de comprensión del mundo, a través de la dimensión espiritual. Por esta razón, la finalidad de este escrito es presentar la identidad, la delimitación, la fuerza y la novedad de la Filosofía

de la Religión; estos son elementos constitutivos de la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa. Este tipo de educación pretende dar razón del sentido de vida inherente a la naturaleza humana, a través de la comprensión de la dimensión trascendente. Esta tarea debe plantearse en el contexto de la escuela, escenario propio de la formación integral y lugar que debe enriquecerse en conocimiento y experiencia, mediante la comprensión filosófica del hecho religioso en el ser humano.

Para cumplir con este cometido, este documento está dividido en tres apartados: el primero, responde a la pregunta por la identidad propiamente dicha de esta reflexión filosófica que se constituye como estudio de la religión, y que a la vez, sirve de apoyo para la fundamentación epistemológica de la Educación Religiosa. El segundo, abarca la reflexión crítica sobre la estructura de la Filosofía de la Religión, en el que se discernirá acerca de sus elementos y características principales. El tercero, exhibe los aportes de este estudio a la tarea pedagógica de la Educación Religiosa, en el contexto educativo colombiano.

Identidad de la Filosofía de la Religión

Para comprender la identidad de la Filosofía de la Religión, es necesario partir de la identificación de su objeto de estudio. Esta tarea se debe enmarcar en la comprensión de su desarrollo histórico, pues, en el recorrido de la humanidad, han existido diversas tendencias, perspectivas y tensiones que han generado escuelas y pensadores. Además, es obligatorio diferenciar su cometido epistemológico y pragmático, respecto a la actividad investigativa de otros estudios, con las cuales debe fomentar un diálogo inter y transdisciplinario.

Objeto de estudio de la Filosofía de la Religión

La Filosofía de la Religión parte del asombro del hombre ante el misterio. De ese interés profundo por responder el interrogante trascendental que lo desborda y motiva a la búsqueda de una respuesta por el sentido, desde la experiencia de la dimensión espiritual. Por ello, el común denominador que ha generado la controversia de la religión, a la luz de la razón, se resume en estas preguntas: “¿es racional la religión?, ¿puede una persona que busca orientar su vida a la luz de la razón seguir creyendo o que la religión le exige que crea?” (Díaz, 2015, p. 13).

Este movimiento no es solo conceptual, es también experiencial. El hombre indaga por la comprensión del mundo, motivado por su deseo de

aprehensión del entorno que lo rodea, basado en el fundamento que le otorga su dimensión espiritual. En este sentido, es la reflexión racional sobre un hecho humano concreto: el hecho religioso vivido como *homo religiosus*; es decir, la vivencia de una opción personal de tipo vinculante con lo absoluto y trascendente que, en principio, es total misterio, del cual no solo se busca captación de información sino construcción de sentido, a través de la religación con lo sagrado. Este es el objeto de estudio de la Filosofía de la Religión. La posibilidad de encontrar este objeto, en la cotidianidad de la vida humana, radica en el significado simbólico que tiene la religión para el hombre: el ser que recurre al símbolo, no solo como acción comunicativa, sino como enmarcación de su comprensión del mundo:

Es la expresión de esta dimensión simbólica de lo real y de la vida: lo real es algo más que lo que da a entender a primera vista, tiene un sentido. La articulación de este sentido, en los cultos y en las creencias, es la religión. (Grondin, 2010, p. 53)

Pensar la religión como articulación del símbolo con la búsqueda de sentido, presenta un panorama de praxis, fundamentado en la dimensión espiritual del ser humano. El hecho religioso, vivido por el *homo religiosus*, se convierte ahora en el centro de razonamiento de la Filosofía de la Religión. Puesto que el hombre junto con su entorno sacralizado, ritualizado, simbolizado, axiológico, conceptualizado y enmarcado por un sentido de vida adquirido, son la fuente para la comprensión de la *religio*, desde las categorías de la razón.

Abordaje histórico de la Filosofía de la Religión

La reflexión sobre el hecho religioso ha sido abordada a lo largo de la historia de diversas formas, bajo diferentes criterios e intereses. Explorar este recorrido histórico permite comprender los variados matices que ha tenido la Filosofía de la Religión en el desarrollo de la humanidad. Ante esta realidad, es necesario: a) construir la comprensión histórico-ancestral de la religión, en las culturas originarias; b) abrir la posibilidad a la meditación propiamente filosófica en la antigua Grecia, cuna de la filosofía; c) analizar el medioevo, como florecimiento de la fundamentación metafísica; d) estudiar el renacimiento, como retorno del humanismo; e) razonar sobre la modernidad y su anhelo de ilustración; e) considerar la era contemporánea con sus nuevas reflexiones existenciales, y los esfuerzos actuales por estructurar el análisis, desde categorías recientes.

Cuando se piensa en las culturas originarias no se debe partir de una lectura occidental, desde las categorías conceptuales de la actualidad. En ellas, no

existe la preocupación por la estructuración racional del hecho religioso. Por el contrario, su interés se centra en la expresión, vivencia y perfeccionamiento de la dimensión espiritual, a través del mito, la magia y el rito. Este hecho está fundamentado en hallazgos antropológicos producto de investigaciones y excavaciones como: pintura, orfebrería, cerámica e incluso vestigios óseos. Así pues, la ruta de comprensión del fenómeno religioso debe estar orientada a la descripción de la importancia de este factor religioso, para la vida cotidiana.

En magia, el hombre depende de sus propias fuerzas para hacer frente a las dificultades y peligros que le amenazan a cada paso. Cree en un cierto orden natural establecido, con el que puede contar infaliblemente y manipular para sus fines particulares [...] luego, se entrega humilde a la misericordia de ciertos grandes seres invisibles tras del velo de la naturaleza, a los que ahora adjudica todos aquellos vastos poderes que en un tiempo se había arrogado a sí mismo. Así, en las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión. (Frazer, 1944, p. 797)

Esta interpretación ha sido criticada en varios aspectos, especialmente, por la generalización evolucionista, puesto que manifiesta una tendencia de superación de estadios. El aspecto importante que se quiere resaltar, en este documento, es la primera relación entre el hecho religioso y la cotidianidad en las culturas originarias. En ellos, está inmersa la búsqueda de la comprensión de la realidad y la intención de manipularla; primero, por propios méritos, a través de la repetición, ritualización y sacralización; luego, por la confianza que va construyendo cada ser humano hacia la trascendencia que descubre como realidad absoluta que lo envuelve y le da sentido a su vida. Esto es, en últimas, la experiencia de la dimensión espiritual en el ser humano.

En la antigua Grecia, no usaban el término religión dentro de su reflexión de orden filosófico. Y la palabra piedad la utilizaban para referirse al aspecto cultural. Esto lo atestigua Cicerón (1999), quien, cuando se refiere a Epicuro, dice: “la piedad consiste en ser justos en relación con los dioses” (p. 155). Realmente, no se evidencia una reflexión racional pormenorizada sobre la religión, pero sí se hallan elementos de discernimiento y reflexión sobre su mitología, el alma, el hombre y los dioses. En ellos, se nota una comprensión teleológica de la realidad, una proyección del sentido de vida que pretende buscar la filosofía con sus disertaciones, proyectando por medio de la piedad su interpretación de la cotidianidad.

La tradición latina presenta nuevos elementos para la construcción del discurso filosófico. Inicia reflexionando sobre la etimología de la palabra religión, con Cicerón, quien habla de *relegere*, como segunda lectura de la realidad que permite vislumbrar lo trascendente y lo absoluto. Luego, está

Lactancio con *religare*, como vinculación y compromiso con esta realidad de orden sobrenatural. Por último, Agustín de Hipona, quien realiza una estructuración del sistema religioso desde los postulados de la filosofía platónica. Ante este panorama, “la religión se entiende también como una filosofía” (Grondin, 2010, p. 106), pues se evidencia un trabajo de subordinación de la filosofía para responder a los interrogantes de la religión, a la vez que justifica sus postulados.

Con el paso de los siglos, se da una prolongación y afianzamiento a esta perspectiva de lo religioso, desde la filosofía: cristianismo, islamismo y judaísmo, con autores como: Al Farabi, Avicena, Averroes, Maimónides y Tomás de Aquino. Ellos revalorizaron el saber racional de la religión de una forma más estructurada y organizada, pues intentaron hacer una lectura de sus sistemas religiosos, desde la racionalidad. “Todos esos autores intentan mostrar que su religión [...] concuerda con la filosofía, comprendida a partir de sus disciplinas fundamentales como la lógica, la ética o la metafísica, también pensada teológicamente” (Grondin, 2010, p. 108). Ellos abordan la filosofía de una forma sistemática, al servicio de la fundamentación racional de sus convicciones religiosas. Aristóteles, por ejemplo, presenta sus lineamientos como punto de anclaje del ser con la trascendencia.

Un espíritu de renovación surgiría, entonces, en la historia de la humanidad. Se trata de una transición notoria que permitió al ser humano volver sobre sí mismo, dejar de observar el vasto mundo metafísico que fue centro de reflexión durante siglos, para centrarse en la consumación de su comprensión. El Renacimiento, periodo en el que se soñaba con la liberación del yugo teocentrista del medievo y se apostaba por el retorno de lo más humano. “Los humanistas del Renacimiento querían reformar y renovar la vida religiosa desde las luces que les aportaban la cultura y las letras, [...] reducían la religión a una actividad intelectual destinada a los doctos” (Roper, 1999, p. 307). En ese sentido, surgen, alrededor de la religión, manifestaciones de transformación profunda en los contenidos intelectuales y pragmáticos. Se habla de reforma, contrarreforma, teísmo, religión ilustrada, etc., como elementos de una nueva visión, en los que el hombre humanista manifiesta nuevas categorías de comprensión del mundo, desde la cultura, la historia, la filosofía, las matemáticas y el arte.

El Renacimiento sirve de trampolín para la nueva comprensión de la religión, en la modernidad. Los hombres centran sus reflexiones a partir de la nueva ciencia, y lo religioso pasa a otro plano: “no será nada más que una liberación del yugo de la religión, que quedará sustituida por la ciencia” (Grondin, 2010, p. 121). Autores como Hobbes, Hume, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud plantean otras formas de pensar en lo absoluto, lo

cual transforma la relación entre la filosofía y la religión; esta última se dejó de lado, incluso se miró en términos de inutilidad para el contexto humano.

Hume critica fuertemente la concepción religiosa de su época, pues, dentro de la lógica del empirismo, el primado del conocimiento debe radicar en la experiencia que se tenga de una realidad de acuerdo con el método científico: “examinemos los principios religiosos que, de hecho, han prevalecido en el mundo. Dificilmente podremos convencernos de que son otra cosa más que sueños de hombres enfermos” (Hume, 1966, p. 127). En esta apreciación, la religión está enmarcada en un contexto pre-científico que, ante la ausencia de la rigurosidad, plantea soluciones metafísicas fundamentadas en el asombro y narradas como mito; para así dar solución a los interrogantes de su cotidianidad. Más adelante, Hume llega a formular que es fuente de mal para el ser humano porque genera división y confusión entre los hombres. Esta plataforma de desconfianza, interiorización y reducción de la religión posibilitó el planteamiento de Kant:

La teodicea no es tanto un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe. A la luz de la teodicea auténtica se nos ha hecho claro que en tales cuestiones, no se trata tanto de razonar con ingenio, como de ser sinceros al advertir la incapacidad de nuestra razón, y de ser honrados en no falsear nuestros pensamientos al declararlos, por muy devota que sea la intención con la que esto ocurra” (Kant, 2011, p. 49)

Lo anterior nos permite comprender que en Kant la fe se fundamenta en la ley moral inscrita en el corazón de todo hombre (Grondin, 2010, p. 129). Es otra perspectiva, en la que se aborda el absoluto, sin necesidad de salir del plano de la realidad, como, según él, lo hace la metafísica. En cambio, la ley moral, presente en la esencia del ser humano, es sustento suficientemente racional para buscar la respuesta al qué esperar. Así pues, el imperativo de la moralidad orienta al ser humano a la comprensión teleológica de sí mismo, la confrontación racional con lo trascendente y a su realización plena.

Desde otra perspectiva, Schleiermacher, envuelto en el romanticismo, presenta una propuesta filosófica de reflexión sobre el hecho religioso, fundamentada en la intuición del infinito y el direccionamiento al sentimiento: “ella debe revelarse de forma que conmueva el ánimo de un modo peculiar, mezcle todas las actividades del alma humana o más bien las distancie, y disuelva toda actividad en una intuición asombrada de lo Infinito” (Schleiermacher, 1990, p. 19). Se marca, así, una relación profunda entre la finitud humana y la infinitud de la trascendencia; la primera radicada en su naturaleza de criatura, y la segunda, en cuanto a la perfección. Esta interacción con lo absoluto es la comprensión de la particularidad de la vida a

través del sentimiento, es decir, la percepción de la totalidad y la dependencia que arrastra este concepto. Hegel, por su parte, partiendo de una estructura dialéctica, analiza la religión en el marco de la superación por el saber especulativo; es decir, por la filosofía. De tal forma que aboga por una religión universal, fundamentada en la razón.

- [1] La religión debe ser analizada como un fenómeno que sucede de manera objetiva en el tiempo y en el espacio, es decir, que tiene un despliegue sucesivo e histórico [...] las diversas religiones se muestran como momentos en el desarrollo histórico del concepto de lo religioso en sus diferentes formas [...]
[2] La religión como una experiencia subjetiva de la conciencia humana tanto singular como colectiva [...] [3] Desde una perspectiva absoluta, como una de las tres grandes manifestaciones de la Idea o del *logos* junto al arte y la filosofía. (Díaz, 2015, p. 30)

De esta forma, la dialéctica hegeliana da la primacía a la Idea, como espíritu puro. Él piensa la historia en términos de revelación del Absoluto, escenario donde todo ser humano puede contemplar el desarrollo de la trascendencia, “conciencia de la esencia absoluta, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta” (Hegel, 1985, p. 392). Presenta una religión universal cimentada en el conocimiento cierto, y la configura como una filosofía que responde a las necesidades y exigencias del tiempo de la racionalidad y la libertad. La verdad no es absolutizada por un sistema religioso concreto, sino comprendida desde las categorías de la razón y la dialéctica.

La crítica más dura vendrá posteriormente de manos de autores como Marx, quien, dentro de su estructura filosófica, afirma que la religión es el opio del pueblo, el gran sueño creado para adormecer al hombre y poderlo dominar. Luego, Feuerbach declarará que el hombre le atribuye a lo divino propiedades que deberían ser humanas. Posteriormente, Nietzsche, sin ningún dolor y reparo, expresa que Dios está muerto. Freud, por su parte, dice que es una neurosis colectiva. Por último (aunque la lista puede continuar), Comte señala que es una etapa mítica superada por la ciencia positiva; es decir, un constructo ideológico sopesado desde la irracionalidad y fundamentado en la carencia de argumentos patentados en el método científico, y que, por conveniencia o ignorancia, apartan al ser humano de la verdad.

Heidegger parte del presupuesto de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida; es decir, de la preocupación por la búsqueda de significado, y afirma:

Si se define por entero ingenuamente la tarea de la filosofía de la religión, se puede entonces afirmar que la religión ha de ser comprendida filosóficamente y captada por conceptos. La religión ha de introyectarse en un complejo comprensible. De ahí que la posición del problema de la filosofía de la religión dependa del concepto filosofía. (Heidegger, 2006, p. 101)

Heidegger, a diferencia de sus predecesores, insiste en que la praxis de la religión tiene una vinculación profunda con el ser. Afirma que es un reconocimiento de las expresiones de lo divino en el contexto meramente humano, que permiten comprender que el mundo tiene un horizonte teleológico. La relación del ser con la religión no es un agregado, pues la ontología debe estar orientada hacia la comprensión del sentido que tiene la existencia humana, y este es el mismo campo de comprensión que la religión busca abarcar. Además, la dimensión espiritual no es un agregado a la esencia del hombre; por el contrario, pertenece a su multidimensionalidad. Pero, para llegar a esta comprensión, es urgente, primero, comprender la filosofía dentro del contexto de la experiencia fáctica de la vida.

Autores más recientes presentan el problema del objeto y la definición de la Filosofía de la Religión en otros términos. Ranher, por ejemplo, afirma: “es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión”. Dumery dice: “es la reflexión compresiva y crítica de la actitud religiosa, como dato humano e histórico, cuyo significado y función trata de esclarecerse en el desarrollo del espíritu”. Kolakowski señala que: “se centra en la comprensión de lo sagrado”. Welte estudia el “discernimiento racional de lo que es la religión”. Queiruga reflexiona sobre: “el afrontamiento del hecho religioso”. Fraijó asevera que es un estudio crítico, abierto, riguroso y no confesional; una reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso, libre de ataduras dogmáticas. Y Juan de Sahagún afirma que es “el discernimiento racional de la actitud religiosa del hombre” (Lucas, 1999, p. 61).

Este breve abordaje histórico muestra la preocupación filosófica que han manifestado diversos autores occidentales en distintas épocas y diferentes contextos socioculturales. En ellos, la dimensión espiritual surge de una comprensión profunda de su experiencia y proyección. En este sentido, la Filosofía de la Religión, separada ya de fines doctrinales específicos (como se denota en los últimos autores nombrados), busca una anamnesis de la importancia de la comprensión del sentido de vida, desde las categorías propias que brinda la religión en escenarios de cotidianidad que exigen la reflexión de lo sagrado, el mito, el rito, el poder de la palabra y el símbolo religioso desde la razón.

Diálogo de la Filosofía de la Religión con otros estudios

La acción de la Filosofía de la Religión debe diferenciarse respecto a otros estudios. No es equivalente a la Teología, porque esta tiene una doble perspectiva de comprensión: la teología revelada y la teología natural: “la primera apelaba abiertamente a la fe. Dios se había revelado [...] la otra vía, tímidamente pretendía hacer sitio a la razón [...] pretendía demostrar la existencia de Dios” (Fraijó, 1994, p. 18). En este orden de ideas, se maneja un sistema religioso propiamente dicho, cuyo objeto de estudio es la trascendencia o absoluto, que se manifiesta como Dios revelado, que sale al encuentro de la existencia humana. La Filosofía de la Religión no es confesional. Se centra en el hecho religioso únicamente desde la categoría de la razón, y la reflexión pormenorizada de esta realidad en el contexto meramente humano sin objetivar la trascendencia.

De la misma forma, se debe diferenciar de ciertas filosofías religiosas. Aunque la ausencia del genitivo y la posible pluralización parecen ser insignificantes ante una mirada superficial, la distinción va más allá de una construcción gramatical. Estas se centran en un credo religioso concreto. “Justifica determinados principios, categorías y verdades religiosas” (Lucas, 1999, p. 69). En cambio, la Filosofía de la Religión pone el énfasis en la reflexión sobre la actitud del hombre que se abre al absoluto desde su dimensión espiritual, sin adhesiones a sistemas religiosos definidos, sino desde su condición de apertura a la trascendencia.

Asimismo, la Fenomenología de la Religión pretende dar a conocer las manifestaciones claras de la religiosidad enraizada en la cotidianidad cultural y social de los seres humanos. “Una ciencia que busca la comprensión del fenómeno religioso a partir de sus manifestaciones históricas tanto individuales como colectivas” (Lucas, 1999, p. 45). Es decir, busca el sentido de lo religioso a través de hechos concretos, brindando una descripción que abre camino a la interpretación. Hacer fenomenología requiere discernir las categorías culturales y sociales del fenómeno, para presentarlo tal cual es. En cambio, en el trasfondo de la Filosofía de la Religión, la presentación del hecho religioso no es la finalidad sino el comienzo. Y la reflexión trasciende los datos para buscar la estructura y coherencia racional de dicho fenómeno.

Estas aproximaciones preliminares permiten que nos acerquemos a la esencia de la filosofía de la religión, la cual “quiere ser una reflexión sobre el hecho religioso, sobre su sentido, sus razones, [...] dispuesta a reconocer a la religión misma una forma de filosofía, y hasta de racionalidad, es decir, una vía que lleva a la sabiduría” (Grondin, 2010, p. 33). Entonces, no hay adhesión a un sistema religioso determinado y el horizonte de reflexión va más allá de la descripción del hecho. Se centra en la relación del hombre con el absoluto,

concretada en la praxis religiosa, propia de la dimensión espiritual. Además, brinda una perspectiva al ser humano para fundamentar el sentido de vida orientado por lo sagrado, desde las condiciones propias de la razón.

Estructura de la Filosofía de la Religión

La Filosofía de la Religión responde a una lógica interna que la estructura y le da coherencia y sentido a su praxis reflexiva. Esta organización la dota de elementos o categorías que la componen, funciones por las cuales tiene campo específico de acción: una finalidad dentro de su orden teleológico que la orienta en el quehacer filosófico cotidiano. También, posee una metodología que la proyecta hacia el estudio del fenómeno religioso, desde la comprensión racional.

Funciones de la Filosofía de la Religión

El compromiso de la Filosofía de la Religión, con el discernimiento racional de la dotación de sentido de la vida del ser humano, brinda la religación, a través de la comprensión del mundo y de la existencia. Se parte de la experiencia de la dimensión espiritual. Todo esto la lleva a reflexionar sobre ciertas funciones que debe ejercer en beneficio de la comprensión del hecho religioso, desde la razón. “Mostrar la apertura constitutiva del hombre a una realidad de rango ontológico superior, y [...] determinar la posibilidad de la automanifestación de dicha realidad” (Lucas, 1999, p. 67). El discernimiento se dirige hacia la doble actividad de conocimiento: por un lado, el individuo y su capacidad natural de abrirse a la incógnita que lo desborda; por el otro, el lado del misterio, desconocido y tremendo, que puede ser alcanzado por ese deseo cognoscitivo, y deja rastros identificables en el mundo profano, a lo que su investigador abordará como sagrado.

En este sentido, la apertura humana hacia lo sagrado se fundamenta en la búsqueda y construcción de una comprensión de las realidades que rodean la cotidianidad humana, el anhelo de la verdad o las verdades que sustentan su existencia. Este contexto no es ajeno a la religión, pues ella se enmarca también en esta intención, ya que pretende dar respuestas contundentes a los vacíos de conocimiento que abundaban. De tal forma que la experiencia religiosa emerge ante la capacidad de asombro y estupor del ser humano. Y brinda orientación y dota, a la vez, de sentido la vida del hombre. También, enriquece el contexto que rodea al individuo y le confiere significación.

La religión, entonces, se fundamenta en el anhelo de trascendencia de la dimensión espiritual propia del ser humano. Pero, en cuanto la segunda función de la Filosofía de la Religión, esta debe preguntarse por la automanifestación de lo sagrado, que no es otra cosa que la capacidad de lo trascendente de dejarse encontrar sin develar su totalidad, su apertura. En esto es que se debe reflexionar: la posibilidad, veracidad y necesidad de las hierofanías, de las cuales se encuentra una amplia diversidad narrativa oral y escrita, a lo largo de la historia humana, como también, a través de vestigios geográficos, pictóricos, de orfebrería y hasta de testimonio vivencial.

Finalidad de la Filosofía de la Religión

Pensar en la finalidad de la Filosofía de la Religión es reflexionar sobre su tendencia teleológica, es decir, la razón de ser de este estudio, en cuanto aporte para la comprensión del hecho religioso. “Evaluar racionalmente la conciencia de dependencia respecto de un ser ontológicamente superior al hombre detectada por la Fenomenología de la Religión” (Lucas, 1999, p. 73). De esta forma, el horizonte de su praxis no se agota en la entrega de datos estructurados lógicamente, sino que, además, emerge un análisis, una interpretación y una evaluación detallada sobre el hecho religioso, en el contexto específico de estudio, de tal forma que prevalezca una visión holística, sin sesgos.

Otro cometido de la Filosofía de la Religión hace relación a los diferentes escenarios que posibilitan la relación entre el hombre con la divinidad, pues el vasto mundo religioso ofrece diversas opciones de religación. De esta manera es como se debe comprender: no todas están comprendidas dentro de los límites idóneos de la razón. El encuentro entre lo absoluto y el individuo –aunque sea desbordante, misterioso, incluso aterrador como lo afirma Eliade– es consumado en el mundo real; es decir, se ancla a la condición antropológica natural del hombre, a su realidad histórica, física, mental. En este orden de ideas, debe corresponder a una racionalidad que no desvirtúe la dimensión espiritual.

Como tercer cometido, “es la misma filosofía que, como tal, penetra la actitud religiosa considerándola como dimensión constitutiva del hombre o modo peculiar de ser hombre” (Lucas, 1999, p. 73). No se puede separar de las demás dimensiones humanas una actitud tan natural como la espiritualidad. Esta es una categoría que no es artificial, ya que el hombre, por naturaleza, es un *homo religiosus*; es decir, posee una capacidad trascendental para releer su cotidianidad y encontrar lo que subyace a ella. Una realidad que lo trasciende y lo vincula a la vez, para luego ser capaz de buscar encuentro, tomar una

opción propia de vida que lo orienta en su acción con un fin específico, su liberación.

En última instancia, y como cometido final, la Filosofía de la Religión “emite un juicio de valor objetivo sobre la dimensión trascendente del existente humano” (Lucas, 1999, p. 73). Este es el punto principal de su finalidad, pues la tarea no se debe anclar en la disertación; debe aportar al entramado de la comprensión de la dimensión espiritual, enriquecer la comprensión de la trascendencia del ser humano. Cuando se reflexiona sobre el hecho religioso, se experimenta una comprensión de la misma experiencia humana, que necesita estar dotada de sentido. Así, se une al trabajo transdisciplinar de la formación integral.

Método de la Filosofía de la Religión

A lo largo de la historia, la Filosofía de la Religión ha estado provista de diversos métodos, según escuelas y autores: la apología patristica, la confrontación razón-fe de la escolástica, la explicación y la anticipación formal de la época moderna, la comprensión fenomenológica, y la discriminación analítica y reflexiva; solo por nombrar las más relevantes. Las dos últimas son contemporáneas. Para efectos de este escrito, se sigue la secuencia propuesta por Lucas (1999), quien afirma: “la descripción, la clasificación y la comprensión deben completarse con la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos” (p. 57). Estos cuatro elementos posibilitan una correcta reflexión orientada a responder los interrogantes antropológicos que la religión incubó en la cotidianidad humana.

En cuanto a la descripción, la Fenomenología de la Religión aporta gran parte del trabajo. Presenta el hecho religioso tal cual se evidencia en la cotidianidad: un dato organizado y coherente, un fenómeno dotado de sentido, libre de juicios y sesgos ideológicos. Y la Filosofía de la Religión lo orienta hacia su reflexión racional. Posteriormente, esta primera comprensión se amplió, en la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos. Como ya se aclaró en el cometido final, permite una emisión de juicios objetivos y críticos sobre la diada apertura-automanifestación.

Esta estructura metodológica de la Filosofía de la Religión reflexiona críticamente sobre el hecho religioso vivido por el *homo religiosus* y la proyección del sentido de vida. El individuo que asume esta faceta llega, incluso, a transformar costumbres, para moldear su cotidianidad, de acuerdo con el paradigma religioso escogido o involucrado; con base en los procesos de socialización de su contexto. Esta premisa hace pensar en la capacidad que

tiene el ser humano para el hecho religioso, es decir, la apertura que tiene del absoluto manifestado en su dimensión espiritual. Ante ello, subyace la condición de posibilidad antropológica de apertura a la trascendencia con el mundo de lo sagrado, inmerso en el profano; cuestión que dota de sentido a la cotidianidad.

Elementos constitutivos de la Filosofía de la Religión

Los elementos constitutivos, sobre los cuales la Filosofía de la Religión dirige la atención para su comprensión e interpretación, se evidencian y funcionan en orden a su objeto de estudio, que es el hecho religioso vivido y asumido por el *Homo Religiosus*, desde su dimensión espiritual. Los elementos que estructuran su reflexión son: lo sagrado, lo profano, el misterio, el sentido de vida y las situaciones límite en el acontecer del ser humano, en especial, la muerte.

No es posible hablar de lo sagrado y lo profano por separado. Ambos son elementos constitutivos que dotan de sentido la praxis religiosa. Son el fundamento de la comprensión de lo trascendente como proyección de la dimensión espiritual de los individuos. “Constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade, 1998, p. 17). Lo profano es el espacio natural, el no-ser absoluto, la temporalidad ordinaria, el hombre anclado a la historia. Todo ello desprovisto de significado religioso y trascendencia. Así pues, “la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que se opone a lo profano” (Eliade, 1998, p. 14). Con esto, se marca la pauta para interpretar su interpenetración y clara distinción.

Es necesario aclarar que, con lo sagrado no se hace efecto de sinonimia a lo religioso: “por sagrado se entiende una realidad o un marco ontológico especial, un nivel abarcante. Mientras que religioso significa una conducta peculiar del ser humano, o forma concreta de asumir la existencia” (Lucas, 1999, p. 96). Es decir, lo sagrado emerge como un nuevo ámbito de comprensión de las realidades sobre las cuales se cierne el ser humano. Desde un marco que trasciende lo cotidiano sin negarlo, sino que lo complementa, lo perfecciona. De tal forma que proyecta al hombre a su realización plena y a la comprensión de la existencia; le da un tratamiento especial.

En lo sagrado, se pueden encontrar elementos constitutivos, a saber: un nuevo umbral ontológico, la plenitud de ser y realidad por excelencia, y por último, la realidad misteriosa. Estas características definen la acción del ser humano, pues “se presenta como valor supremo para el hombre a quien afecta

en su intimidad profunda y le exige una respuesta personal” (Lucas, 1999, p. 105). Esto quiere decir que sin la transformación íntima del hombre, a través de la comprensión de lo sacro, como realidad vinculante, no tendría sentido abordar actitudes religiosas en la cotidianidad. Esto es, la opción personal, conocida en occidente como conversión, adhesión, compromiso, búsqueda de la verdad, armonización, contemplación, salvación, etc. En este sentido, la identificación de lo sagrado, con figuras o representaciones, emerge en la praxis religiosa y juega un papel importante. De tal forma que se puede pensar en la posibilidad, capacidad y/o necesidad de irrupciones sagradas en la historia profana o hierofanías.

El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. [...] No expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra. (Eliade, 1998, p. 14)

Así, surgen diversas formas de intuición y denominación de cada hierofanía, halladas en el transcurso de la historia, de acuerdo con el entorno cultural, propio de la irrupción sagrada: ser supremo, absoluto, unidad, multiplicidad, dualismo de principios fundamentales, panteísmo, lo numinoso, formas impersonales, personales, etc. Estos nombres no solo indican títulos señoriales, sino que señalan la comprensión profunda del fenómeno religioso. A la vez, dan respuesta a las necesidades contextuales, propias de los individuos que han experimentado el hecho religioso como fundamental y dotador de sentido de sus vidas. Lo sagrado también se entiende como el escenario, donde se evidencia el hecho religioso. Es el conjunto de elementos que están en orden a este fenómeno, donde se evidencia la ruptura de nivel y el carácter luminoso; asimismo, se puede señalar que el misterio es la esencia de lo sagrado.

Esto es un ámbito de la realidad en el que se distinguen el sujeto religioso con su actitud e intención y el objeto término de esa actitud o intención, que es propiamente lo que llamamos el misterio. Lo sagrado lo es por su contacto con el misterio, de tal modo que puede decirse que el misterio constituye, estructura, configura y da significación al ámbito de lo sagrado. (Sánchez, 2003, p. 366)

Como esencia de lo sagrado, el misterio es el desbordamiento total del conocimiento, lo totalmente otro en orden al ser, lo *summum bonum*. Es decir, el bien supremo caracterizado por la santidad, la pureza, lo fascinante, la sabiduría, lo perfecto; el *salvator optime*, con plenitud ilimitada que llama a la absoluta dependencia; la alteridad-heterogeneidad total que evidencia el ser humano en su diario acontecer. Por ello, se configura como el objeto término

de la búsqueda de la dimensión espiritual. Que, en esta constante indagación, da significación de sagrado a lo que le permite acceso a lo tremendo y fascinante, a la trascendencia activa.

El encuentro-búsqueda entre lo trascendente y lo humano es proyectado por la dimensión espiritual a la cotidianidad, a través de la combinación de dos elementos más: el sentido de vida y de muerte. El primero, como realidad teleológica, y el segundo, como situación límite de la existencia humana. Ambos motores de reflexión, pues dotan de significación la cotidianidad del hombre, desde la irrupción de lo sagrado en lo profano.

[...] precisamente se ha articulado, y de un modo infinitamente variado, una experiencia de la vida que reconoce en ella un trayecto dotado de sentido, porque esta vida se inscribe en un conjunto que lleva una dirección, y tiene un fin y un origen. (Grondin, 2010, p. 13).

De esta forma, la cotidianidad del hombre debe proyectarse a lo no percedero, a lo absoluto y trascendente, a su liberación, salvación, consumación, purificación y comprensión de su ser a través de la religación. La intuición del sentido último del ser humano, como indagación por el sentido de la vida y de la muerte, es para la religión una necesidad primordial, ya que de esta forma el individuo se percata de su instantaneidad en el mundo como ser. A la vez, comprende la trascendencia de su dimensión espiritual, y le da la posibilidad del encuentro con lo misterioso, lo absoluto y tremendo.

Podrían enumerarse otros elementos, como categorías de reflexión, en las cuales la Filosofía de la Religión podría aportar al análisis de cada fenómeno religioso evidenciado en la cotidianidad humana. Algunos son: el problema del mal, el mito, el rito, el lenguaje, el conocimiento religioso, las proclamas dogmáticas, la relación entre sentimiento y razón, las actitudes religiosas, las experiencias religiosas, el aporte de la complejidad, el proselitismo, el adoctrinamiento, la liberación absoluta, el problema del ser, etc. Estos temas, por la extensión de este escrito, no se podrían abordar debido a su profundidad y rigurosidad.

Aporte de la Filosofía de la Religión a la Educación Religiosa Escolar

La comprensión de la identidad, la historia y la estructura de la Filosofía de la Religión –dentro del contexto pedagógico de un docente de Educación Religiosa– no debe reducirse únicamente a un plano cognitivo. Estas categorías que, en principio parecen de corte conceptual, pueden permear

y enriquecer la intención de formación integral que todo profesional en educación manifiesta, a través de su praxis diaria de aula. De hecho, no solo son sustento epistemológico de la comprensión racional del hecho religioso. Se proyectan al ámbito más experiencial de la cotidianidad de los estudiantes.

Es pertinente señalar que la reflexión de la Filosofía de la Religión parte de la construcción teórica de las categorías occidentales. Este es el constructo racional que heredamos de Europa. De ello, se puede advertir que el hecho religioso trasciende esta estructura, pues no todo fenómeno de este tipo puede intentar ser leído desde unos constructos a los cuales no pertenece y no intenta responder; ya sea por su carácter espacial o temporal. Es posible evidenciar este fenómeno en la tradición espiritual de oriente y en la herencia propia de las comunidades originarias de América, antes de la llegada de los europeos, con sus intenciones de conquista y colonización, e incluso en los movimientos religiosos emergentes de la actualidad, los cuales intentan responder a otras lógicas de pensamiento. Lo que sí le aporta a todo intento intercultural de comprensión religiosa es un pensamiento crítico frente a estas realidades.

La Filosofía de la Religión brinda, entonces, diversos componentes tanto para la consolidación de la naturaleza de la Educación Religiosa como para su praxis pedagógica, dentro de los procesos de enseñanza y aprendizaje del aula, escenario propio de la formación integral en la escuela. En cuanto a la naturaleza, ofrece sustento epistemológico, elementos y categorías de reflexión. Respecto a lo pedagógico, tiene un método estructurado, basado en los planteamientos de la lógica, la epistemología y la Fenomenología de la Religión. Todo esto, a favor de la comprensión del hecho religioso y su juicio, a través de la razón; un valor agregado a su didáctica propia.

Pensar la Educación Religiosa, como espacio académico propio de la escuela, exige explicar el sustento epistemológico que justifica su presencia en la escuela. De tal forma que no sea un agregado favorable para los procesos de adoctrinamiento específico, sino que se oriente hacia la educabilidad de la personalidad de los estudiantes, en sentido de formación integral. La Filosofía de la Religión deja clara la necesidad de la ERE en la escuela, como escenario propicio para el desarrollo y la formación holística del ser humano, desde su dimensión espiritual. Esta dimensión es una condición natural del individuo que lo proyecta hacia la alteridad total. Esto es, una fundamentación de su humanidad en cuanto ser en proyección, desde las categorías de la razón.

Los elementos y categorías propias de reflexión que la Filosofía de la Religión le aporta a la Educación Religiosa son: lo sagrado, lo profano, el misterio, el sentido de vida, de muerte, el problema del mal, el mito, el rito, el símbolo, el lenguaje religioso, su constructo cognitivo, las proclamas

dogmáticas, la relación entre sentimiento y razón, las actitudes y experiencias religiosas, el aporte de la complejidad, el proselitismo, el adoctrinamiento, la liberación absoluta y el problema del ser. Estos componentes son el principio y fundamento para la estructuración curricular de un plan de estudios que responda a las necesidades contextuales de los estudiantes.

Las funciones de la Filosofía de la Religión se articulan con la tarea de la Educación Religiosa desde una doble perspectiva: por una parte, manifiesta la necesidad de una comprensión profunda de la apertura constitutiva del hombre hacia una realidad de distinta esencia ontológica. De esta manera, fundamenta el giro antropológico que explica la búsqueda de la comprensión del misterio con la alteridad total del ser humano. A partir de allí, la Educación Religiosa presenta al hombre, en su condición natural, como punto de partida. Esta meditación inicia y se concreta en la experiencia vital del ser humano. Por otro lado, se ostenta un discernimiento crítico sobre la posibilidad de la automanifestación de esta realidad trascendente, mediante la reflexión racional del constructo de las diversas hierofanías. En este plano, la Educación Religiosa orienta al estudiante en la valoración crítica de estos fenómenos, en cuanto vinculación del absoluto con la dimensión espiritual en la cotidianidad humana.

Las finalidades y propósitos de la Filosofía de la Religión –como la evaluación racional de la conciencia de dependencia, la definición de las condiciones de una relación correcta del hombre con lo absoluto, la interpenetración con la actitud religiosa y la valoración objetiva sobre la dimensión espiritual– permiten que la Educación Religiosa tenga un horizonte en la proyección de su praxis reflexiva. En otras palabras, orienta su quehacer diario en la búsqueda de comprensión de la experiencia religiosa del hombre, desde las categorías de la razón. Así, la prospectiva de este espacio académico estará organizada teleológicamente coherentemente con su naturaleza.

Gracias a lo anterior, la dimensión pedagógica de la Educación Religiosa encuentra un escenario propicio para su praxis en la reflexión racional, lo cual le fue dado como sustento epistemológico por la Filosofía de la Religión. De tal forma que los aspectos rituales, los morales y los sagrados de las diversas concepciones espirituales, manifestadas a lo largo de la historia de la humanidad, sean objeto de estudio. Así, surge la necesidad de un método propio de la Educación Religiosa. Esta tarea es asumida con base en los fundamentos de la Fenomenología de la Religión; ahora, es fundamentada según las categorías filosóficas expuestas a lo largo de este capítulo.

Así pues, el método de la Filosofía de la Religión se constituye en horizonte pedagógico adecuado para el quehacer de la Educación Religiosa, a saber:

1. Describiendo (encuentro, diagnóstico, presentación),
2. Caracterizando

(ordenar, especificar, clasificar), 3. Comprendiendo (análisis, interpretación, intelección) y 4. Valorando críticamente (juicio, evaluación, proyección). Estos pasos se constituyen en herramientas didácticas que apoyan los diversos procesos de enseñanza y aprendizaje abordados en la escuela, para una buena formación integral, en el contexto propio de la Educación Religiosa. Estos principios servirán de complemento al modelo pedagógico asumido en el contexto escolar, pues sea cual sea este, lo expuesto no es contradictorio, ya que su fundamento radica en la comprensión racional del hecho religioso, en cuanto proyección de la dimensión espiritual.

Todos estos elementos que la Filosofía de la Religión le presenta a la Educación Religiosa, para el enriquecimiento de su praxis pedagógica y didáctica dentro de la escuela, transforman el paradigma tradicional. Puesto que proyecta la escuela como un escenario académico, en orden a la cotidianidad. Esto es, hacia el desarrollo y la fundamentación de la dimensión espiritual, que representa la apertura general del ser humano hacia la alteridad total. En ella, la comprensión de conceptos y su valoración crítica aportan al discernimiento personal, acerca de la búsqueda del sentido de vida. En esta tarea, la Filosofía de la Religión no es el único estudio que le puede aportar a la Educación Religiosa. De hecho, está entramada en un trabajo interdisciplinar y transdisciplinar para explicitar la naturaleza de esta acción.

Es importante también señalar que la Filosofía de la Religión debe orientar la Educación Religiosa a la apertura hacia la diversidad, propia del momento histórico. Con el fin de que este tipo de educación asuma una postura pluralista, fundamentada en el diálogo intercultural. Así, es posible visibilizar los procesos de culturación vivenciados a lo largo de la historia de la humanidad: aculturación, inculturación, interculturación y transculturación. También, se podrán evidenciar: sincretismos, eclecticismos, falacias y principios humanizadores, que emergen de los diversos movimientos religiosos, místicos y espirituales, los cuales intentan dar respuesta a la necesidad de la comprensión y el desarrollo de la dimensión espiritual.

Gracias a lo anterior, se descubre, en el centro de la Filosofía de la Religión y de la Educación Religiosa, un elemento que subyace y se configura como categoría primordial de reflexión: la dimensión espiritual. El gobierno colombiano ha tenido en cuenta esta condición, en el contexto de la formación integral dentro de la escuela. Y pide a los docentes que le presten especial atención, para el buen desarrollo de la personalidad de los estudiantes (Ley 115 de 1994, art. 5, §1). Por ello, en este estudio, se invita a reflexionar críticamente e indagar sobre el sustento racional que emerge del hecho religioso; con la finalidad de comprender holísticamente este fenómeno, en

pro de la búsqueda del sentido de vida del individuo, desde diversos procesos de interculturalidad.

Referencias

- Congreso de la República de Colombia (1994). *Ley 115 del 8 febrero*. Recuperada de http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- Cicerón. (1999). *Sobre la Naturaleza de los dioses. Traducción de Escobar, A.* Madrid, España: Editorial Gredos.
- Díaz, J. (2015). *Ensayos de filosofía II*. Bogotá, D.C.: Ediciones USTA.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Fraijó, M. (1994). *Filosofía de la religión, estudios y textos*. Valladolid, España: Editorial Trotta.
- Frazer, J. (1944). *La Rama Dorada, Magia y Religión*. Madrid, España: Ediciones F.C.E. España, S.A.
- Grondin, J. (2010). *La Filosofía de la Religión*. Traducida por Antoni Martínez Riu. Barcelona, España: Herder.
- Hegel, F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Sexta Reimpresión. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. México, D.F.: Ediciones Siruela, Fondo de cultura económica.
- Hume, D. (1966). *Historia Natural de la Religión. Traducción de Cappelletti y López*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Kant, E. (2010). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Edición Bilingüe por Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones encuentro.
- Lucas, J. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid, España: BAC.
- Ropero, A. (1999). *Introducción a la filosofía, una perspectiva cristiana*. Barcelona, España: Editorial CLIE.
- Sánchez, J. (2003). *Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Salamanca, España: Ediciones Secretariado Trinitario.
- Schleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Tecnos.
- Vasile, C. (2013). Homo Religiosus – Culture, cognition, emotion. *Procedia, Social and Behavioral Sciences*, 78, 658-661. doi:10.1016/j.sbspro.2013.04.370

FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y EDUCACIÓN RELIGIOSA

Christian Andrey Castaño

*“La Fenomenología de la Religión es un intento
por conocer lo que es la religión a partir del testimonio
que ofrecen las casi innumerables religiones
de la historia humana.”*

Juan Martín Velasco

Introducción

En este capítulo, se analizan los aportes que el estudio fenomenológico ha hecho a la Educación Religiosa Escolar, objeto de estudio de este documento. Con dichos aportes fundamentó epistemológicamente este trabajo. Teniendo en cuenta que los estudios de la religión, desde el siglo XX, han surgido como respuesta al pluralismo religioso, es imperativo ubicarlos dentro del contexto escolar. Esto ha permitido que la sociedad valore y comprenda la multiculturalidad y la interculturalidad que exige una mirada amplia y abierta a la diversidad existente; en nuestro caso, religiosa.

De cara a lo anterior, el estudio de la Fenomenología de la Religión ayudará a comprender el ejercicio pedagógico que es natural a la Educación Religiosa Escolar. Este capítulo está presentado de la siguiente manera: En un primer momento, se intenta darle identidad a la Fenomenología de la Religión, dentro de las ciencias y estudios de la religión, para comprender su objeto de estudio; seguidamente, se revisa su historia, sus aportes significativos, y cómo entra en el diálogo con las otras ciencias de la religión. En un segundo momento, se entrelazan la definición, los elementos o categorías que la constituyen y se presenta la fenomenología como método. Se pondrá en evidencia, también,

algunas de las tensiones que existen dentro de este estudio y se concluye con algunos aportes a la problematización de la naturaleza e identidad de la ERE.

Identidad de la Fenomenología de la Religión

La fenomenología, en el sentido más pleno, se configura, dentro de la filosofía, como una forma de pensar y de abordar el conocimiento, centrándose en lo que se observa, asumiendo sus rasgos propios y característicos, aportando elementos para definir y conceptualizar. Edmund Husserl, al proponerlo como método, lo hace desde la descripción-interpretación, para llegar al *dasein*, a la esencia de lo observado. La Fenomenología de la Religión busca establecer similitudes entre las diversas religiones. Esta tarea la asume desde la Historia de las religiones, tratando de captar las relaciones que se establecen entre sí; aquello que las rige en común; captando el significado profundo que entrañan, con la peculiaridad humana y como parte de su realidad. En este marco de ideas, se presenta la Fenomenología de la Religión partiendo de su identidad, de su especificidad desde lo religioso y trascendente del ser humano y la cultura en la que está inmersa. Se puede partir decantando lo que se ha dicho de la Fenomenología de la Religión: lo que la ha enmarcado como un estudio de la religión que se desprende de la filosofía de la religión. Pero que, definitivamente, va tomando unas particularidades propias.

Dentro de la definición de la Fenomenología de la Religión, es imperativo comprender su objeto de estudio, cuyos alcances y límites están inmersos dentro del marco religioso. Estos descubren su devenir histórico, que señala los principales acentos en el desarrollo epistemológico del presente estudio. De igual forma, es fundamental analizar el diálogo de la Fenomenología de la Religión con los otros estudios del hecho religioso. Es este un punto de salida y de llegada para los ítems que, a continuación, se desarrollan.

Objeto de estudio de la Fenomenología de la Religión

La Fenomenología de la Religión aporta a la comprensión del fenómeno religioso. Este estudio recae en lo religioso, como hecho universal, histórico, cultural, personal; en el que el sujeto, sobre quien recae la acción, es el ser humano y el objeto de estudio es su dimensión religiosa, expresada en múltiples formas y campos. En esta dimensión religiosa, encontramos experiencias que marcan significativamente la vida personal y comunitaria; las cuales son abordadas por la Fenomenología de la Religión, que trata de comprenderlas desde el sentido complejo de la ciencia. Además, les da una

estructura y unos contenidos que favorecen la explicación de cómo el hombre las ha asumido desde la antigüedad, como parte de sí, cuyas tendencias futuras se ven marcadas en el presente. La Fenomenología de la Religión no cae en el reduccionismo, pues –aunque pretende llegar a la esencia del hecho religioso como tal y su relación con el hombre– amplía el horizonte frente a la misma y revela elementos que complementan y enriquecen, como el carácter de sentido de vida y trascendencia; lo cual favorece el para qué del estudio fenomenológico del hecho religioso. A su vez, rompe el paradigma establecido de limitar lo religioso a un enfoque o estilo particular: lo comprende con un sentido más amplio y humanístico.

El objeto de la fenomenología es, entonces, lo religioso como tal, el fenómeno religioso en sí, como característica universal de la persona, de la cultura, de la sociedad, de la historia. Por lo tanto, para determinar las categorías fundamentales de la Fenomenología de la Religión es prioritario ajustarlas a cada comprensión religiosa existente, puesto que éstas son las que las componen y definen, como religión. Así, el objeto de la Fenomenología de la Religión es “comprender la naturaleza del fenómeno religioso, su peculiar especificidad a partir del análisis de las expresiones históricas individuales y colectivas” (Cabrera, 2002, p. 338). Y el objeto de la religiosidad humana no parte de lo sagrado en su esencia, sino en sus manifestaciones, expresiones; de las diversas hierofanías, entre las que se destacan los ritos, culto, símbolos, ritos e imágenes, que se configuran como el fenómeno religioso.

Dentro de esta comprensión, propuesta por Isabel Cabrera, en la que ya existen unas expresiones concretas del hecho religioso, es necesario destacar que las diversas acepciones sobre la religión, como objeto de estudio, se dan tratando de que sean lo más diáfanas posibles, debido al delicado territorio en el que se inscriben las religiones: “busca construir una satisfactoria teoría del conocimiento (y de la percepción)... para una puesta a prueba de cualquier teoría que intente distinguir verdad de error, ilusión de realidad, o incluso de cualquiera que busque desmontar la posibilidad de llegar a algún puerto haciendo uso de tales conceptos” (Diez de Velasco, 2006, p. 61). De ahí que cuando se entra, en este territorio de las religiones y de la religión como tal, no solo es para determinar sus especificidades, sino sus puntos de encuentro.

Por lo tanto, es por el objeto de estudio y su manera de abordarlo como se diferencia la Fenomenología de la Religión de los otros estudios de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, antropología, geografía de la religión; entre otras. Este tema se abordará más adelante. Así, comprendiendo la fenomenología, en su objeto de estudio, Velasco pone de manifiesto el carácter neutral de este estudio, puesto que, aunque su atención se centra en las expresiones del sujeto, no aborda lo trascendente en su esencia, ese

dios como tal: su origen, su veracidad, etc., ni tampoco la veracidad de cada religión. Se centra en la acción y reacción humana, frente a este fenómeno. Este aspecto es fundamental porque marca la diferencia entre las teodiceas, las teologías que se encargan de eso más propiamente. Incluso, vale la pena aclarar que su tarea, de ninguna manera, intenta aportar en la consolidación, defensa o rechazo de un estilo religioso, sino que le interesan las diversas expresiones y manifestaciones humanas frente a éstas. En relación con lo anterior, el autor afirma:

El objeto de la Fenomenología de la Religión es el fenómeno religioso, es decir, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad [...] La Fenomenología de la Religión no convierte en centro de su atención el «objeto» de la religión, la realidad a la que se refiere sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses o lo divino [...] Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. (Velasco, 1994, p. 12.)

La Fenomenología de la Religión es un estudio sistemático y valorativo de lo actitudinal. Explica el encuentro de lo humano con lo divino, el cual está determinado por la experiencia con lo sagrado, que, a su vez, determina la vida de los implicados. En este encuentro, lo simbólico, el lenguaje, las expresiones corporales van dando identidad dentro del contexto en el que se vive y desarrolla. Esta relación de la que se desprende la pluralidad religiosa obliga al fenomenólogo a abordarlo desde el amplio horizonte que establece lo religioso, con mirada objetiva, inclinado a explicar su surgimiento, su consolidación y afirmación. De esta manera, expresa los elementos que han marcado al hombre religioso, en el sentido de salir de sí mismo en búsqueda de aquello que siente superior a él, que lo aborda y frente a lo que no se siente desapercibido.

La fenomenología, en el campo religioso, es una respuesta a esa realidad a la que se enfrenta el hombre: la multirreligiosidad. En síntesis: el interés del hombre que asume unas condiciones religiosas, de acuerdo con su época y contexto, es la esencia de la Fenomenología de la Religión. De ahí, la búsqueda de sentido del hombre religioso y su razón de ser en el mundo. Esta explicación, en la que se fundamenta epistemológicamente el hombre religioso, tiene necesariamente que analizarse desde la historia, en la que se puede percibir su evolución, progreso y cambio de las comprensiones. Y debe hacerse de acuerdo con los lugares, los pensamientos sobresalientes y las realidades que se convirtieron en desafíos, buscando superar el papel de lo religioso. En otras palabras, la fenomenología asume un rol determinante en estas circunstancias.

Reseña histórica de la Fenomenología de la Religión

Desde la antigüedad, la búsqueda de la explicación de los fenómenos sobrenaturales se convirtió en el afán de muchos pensadores que intentaban justificarlos y ubicarlos dentro del ser mismo del hombre. Las grandes escuelas filosóficas de la Grecia Antigua, de hecho, partieron del interés por conocer aquello que era considerado más allá del hombre mismo, para lo cual analizaban lo que sus sentidos percibían. Así, nace la Mitología Griega, las Teogonías, entre las que sobresalen las de Homero y Hesíodo. Esta mitología, después, es asumida con otros rasgos, pero con el mismo interés, por la Mitología Romana. La cual se caracterizó, especialmente, por la búsqueda de la causa del ser, en una realidad divina, que encontraban en un principio divino.

Para Tales de Mileto, la causa es el agua; para Anaximandro, lo indeterminado; para Anaxímenes, el aire y Pitágoras es quien se interesa por la búsqueda de Dios “principio del que proceden todas las cosas” (Sánchez, 2003, p. 48). Estas explicaciones surgen por no comprender, de manera absoluta, esas manifestaciones sobrehumanas; por tanto, asumieron una serie de ritos que les facilitó su comprensión, aunque no los comprendieron del todo. Por ello, las creencias se concretizaron en expresiones personales y culturales. Más adelante –con la incursión del judaísmo y luego del cristianismo, de las religiones monoteístas y politeístas– a través de seres con atributos divinos, el hombre empezó a fortalecer y a continuar justificando lo que sentía más grande que él mismo. Así, el diálogo de las ciencias y/o estudios de la religión tuvieron la necesidad de especificar su objeto, de limitarlo y definirlo; como ya lo habían hecho otras ciencias. Los objetos de estudio de la religión, históricamente, no han estado definidos o predeterminados. La reflexión epistemológica y cada momento histórico ofrecieron una nueva orientación acerca de sus objetos de estudio.

En el siglo XIX, el contexto, en el que surge la Fenomenología de la Religión, está marcado por el escepticismo frente a lo religioso. Hubo un cambio de época y el vertiginoso crecimiento de concepciones religiosas diversas se hizo evidente en las grandes y pequeñas ciudades. La Fenomenología de la Religión aparece en una época, en la que se intentaba conocer y considerar las religiones existentes y que, como se ha referenciado en otros momentos, marcaron, definitiva y claramente, el curso de la sociedad. Mircea Eliade Leeuw, en su libro “Tratado de Historia de las religiones”, menciona a Chantepie, como quien la cultivó de manera consciente, en un estudio comparado de las religiones. En 1867, Max Müller, en “Introducción a las Ciencias de la Religión”, propuso las *ciencias de la religión*, con las que estudió y comprendió el hecho religioso, desde su diversidad: las creencias, las conductas morales y

rituales; entre otros. Desde los comienzos de la Fenomenología de la Religión, se especifica que su estudio no se centra en Dios, o los dioses como tales, sino en el hombre, en su dimensión religiosa; independientemente de la existencia divina.

La historia de la fenomenología, como ciencia o estudio de la religión, está marcada, de manera especial, dentro de las épocas de la historia moderna y contemporánea. Juan de Sahagún Lucas, basado en Van der Leeuw, presenta una síntesis histórica de la Fenomenología de la Religión, en la que destaca cinco etapas: ilustración, romanticismo, filología romántica, positivismo romántico y filosofía actual. Este estudio parte de esas cinco etapas, las cuales sirvieron para comprender cómo se ha desarrollado la concepción de lo religioso y su vital importancia en la historia de las culturas y de las sociedades.

La época de la Ilustración se caracteriza por el auge de ideas centradas en la razón, que desmeritan la fe. El diálogo –entre religión y ciencia– se va asumiendo, desde la Fenomenología de la Religión que aparece en escenario, gracias a los rasgos socioculturales que se van presentando. En esta primera etapa, se aborda lo religioso, con base en las disciplinas de la sociología: la etnología y la etnografía; más que desde lo propiamente fenomenológico. Se comparan las culturas religiosas y las creencias de los distintos pueblos primitivos, en los que se advierten semejanzas e identidad y se concluye que las diversas religiones son manifestaciones de una única religión natural. En ese entonces, sobresalen, en este acercamiento, dos investigadores: C. Mainers y Benjamin Constant. El primero cataloga las religiones y descubre su estructura común, mientras que el segundo determina lo específico de cada una, se preocupa por la naturaleza de los fenómenos y por dar a conocer su esencia. Así, se puede decir que, en esta época, en el aporte de la Fenomenología de la Religión sobresale lo descriptivo y el análisis de sus repercusiones en la persona y la sociedad.

Una segunda etapa se da en el Romanticismo (siglo XVIII). Por la original manera de sentir y concebir el entorno en esta época, la Fenomenología de la Religión puso especial énfasis en comprender el sentido de la historia de la religión, a partir de las diversas expresiones religiosas (G. van der Leeuw, 1964). Se destacan los siguientes autores: Creuzer, quien la impulsó y profundizó en datos históricos; Hegel definió la religión como la relación del espíritu finito con el Absoluto y Schleiermacher la sitúa frente a la ética y la metafísica. Su aporte, por tanto, está representado en que: a) abordó el hecho religioso desde la historia, e influyó en ella, notoriamente; b) presentó, por primera vez, la diversidad religiosa en la sociedad de aquel entonces, que, aunque privilegiaba la religión imperante, tuvo en cuenta las otras ideologías religiosas.

Una tercera etapa la constituye el estudio de la Filología Romántica, entendida como una aproximación a textos originales para la reconstrucción de los mismos. Esta, con base en la Fenomenología de la Religión, pretendió, entender la religión como expresión de un pensamiento humano universal, como una característica, en general, que ha estado a lo largo de la historia. Su aporte más significativo fue el origen del estudio comparativo de las religiones. Además, en este período, se descubren y preparan amplios campos de estudio, que lo descentran de un grupo mínimo de la sociedad, y se asume desde diversos puntos de vista. A su vez, manejan los símbolos, a través de métodos lingüísticos con lo que se proponen sacar a la luz el sentido unitario de los símbolos religiosos. Los principales exponentes fueron Müller y Khun.

Una cuarta etapa, en la reflexión de la Fenomenología de la Religión, está enmarcada en el Positivismo Romántico: la concepción de religión da un vuelco: se pretende “divinizar” la ciencia, puesto que considera la religión como el “idioma de la humanidad”. En 1887, Chantepie de la Saussaye hizo un valioso aporte: entendió las manifestaciones externas de la religión, basándose en los acontecimientos interiores y asignó un campo amplio a la Psicología de la Religión. Sobresale lo fáctico y experimentable de la religión, sin que desaparezca el sentido profundo del dato comprobado. Hace un gran aporte a la historia de la religión, por lo que se considera la época del florecimiento de la fenomenología. Se destacan Hermann Usener, A. Dieterich, Chantepie de la Saussaye.

Por último, dentro de la Filosofía actual, se afirma la Fenomenología de la Religión como estudio aparte y complementario, centrado en la manifestación de lo religioso. Dilthey y Husserl fueron quienes pusieron de antemano los fenómenos religiosos –de manera metódica y consciente– para su comprensión. Su aporte se centra en la búsqueda de entender los fenómenos, en su modo de manifestarse al observador, según las leyes del método fenomenológico: reducción eidética, fenomenológica y constitutiva trascendental.

Dentro de esta historia, es posible contemplar cómo la concepción humana de lo religioso se ha ido dando, como respuesta a las realidades de cada época; en las que, necesariamente, sobresale la afirmación del ser humano en su dimensión trascendente y, al mismo tiempo, su rol en lo religioso. Con esta visión histórica, se comprende por qué el estudio de la Fenomenología de la Religión es considerado un factor constituyente y constitutivo en el estudio de las religiones. De hecho, este estudio no solo se apoya en muchos casos de la historia de las religiones, de la antropología y de la sociología de la religión. También, ofrece elementos generales y particulares para comprender la religión, desde diferentes perspectivas; los que, en vez de reducir, amplían el

panorama y lo enriquecen. Además, la historia de la fenomenología presenta el desarrollo que ha tenido esta ciencia como tal, y como parte de la filosofía. Inicialmente, se dijo que era la Historia de las religiones, en la que se limitaban a describir y se enfocaban en la comparación. Pero, más adelante, se va configurando como la conocemos hoy: una ciencia que analiza el hecho religioso en las expresiones culturales y personales; que las interpreta a la luz de la realidad actual para la comprensión del ser humano, en su dimensión religiosa.

Diálogo de la Fenomenología de la Religión con otros estudios

En la comprensión de la Fenomenología de la Religión, es necesario partir de la división que, por niveles, se ha hecho de los estudios de la religión. En el nivel científico, trata el estudio positivo del fenómeno religioso, en el que se encuentra la historia de las religiones, la Psicología de la Religión y la Sociología de la Religión. En el nivel fenomenológico, está preferentemente la Fenomenología de la Religión, un estudio reflexivo – especulativo, en el que dialoga directamente con la Filosofía de la Religión y la teología de la religión y de las religiones. La Fenomenología de la Religión entra en relación intrínseca con los otros estudios; tienen en común el hecho religioso y cada uno asume sus especificaciones. Es común vincular, de manera estrecha, la fenomenología y la filosofía de la religión porque la fenomenología surge de ella y le aporta elementos para interpretar y analizar el fenómeno. Sin embargo, la filosofía se centra en la verdad objetiva y su coherencia racional interna con lo que se determina su racionalidad y se establece su conveniencia o divergencia con las leyes del pensamiento. Si se compara con la sociología, la antropología y la psicología, llamadas las ciencias positivas, se desprenden aspectos y perspectivas, encargadas de la justificación de la religión, como hecho natural en el ser humano. La fenomenología, por su lado, estudia su esencia.

El estudio comparado de las religiones y sus aspectos históricos representan, en la historia de la fenomenología, la primera etapa de su historia, pues así empieza el proceso de comprensión de la misma. De ahí que sea un elemento necesario e insustituible en la Fenomenología de la Religión, y sus aportes son los elementos de los que parte el fenomenólogo en su observación y descripción. En efecto, la fenomenología ha contribuido al cambio de paradigmas en la comprensión del hecho religioso histórico y ha aportado elementos en su análisis e interpretación.

Por su lado, la sociología le permite a la fenomenología: a) analizar tanto el lugar donde se lleva a cabo el fenómeno religioso como el contexto en el que se

expresa y manifiesta; b) determinar lo comunitario, como constitutivo, dentro del estudio fenomenológico; c) investigar los aspectos sociales para facilitar la interpretación, pues se centra en el comportamiento religioso externo de la comunidad; d) examinar la interdependencia con lo sociopolítico y e) instaurar una reflexión racional sobre la actitud religiosa. Comprendida así, la sociología se vincula a la Fenomenología de la Religión de manera directa y abierta. Y genera la interrelación de elementos que le permiten a ésta abordar el hecho religioso, tal cual se manifiesta. De esta manera, la antropología entra en la construcción de la Fenomenología de la Religión, desde la cual se concibe al hombre en su dimensión religiosa: estudia el origen, desarrollo y evolución de los fenómenos religiosos en los grupos humanos y en las sociedades. De la mano de la historia de las religiones, la Antropología de la Religión, en su ejercicio de conceptualizar el fenómeno religioso, sienta las bases en las que se apoya y se desarrolla. Mircea Eliade, en su libro “Tratado de Historia de las Religiones” (p. 45), estudió la religión como un hecho de consistencia propia e irreductible y se vale del método fenomenológico. Así, da consistencia a este estudio, en el que lo sagrado aparece como el referente principal y la categoría esencial de lo religioso.

A su vez, la Psicología de la Religión tiene elementos fenomenológicos que han sido asumidos en el ejercicio de abordar al ser humano en sus representaciones y en las implicaciones psicológicas que se derivan de la relación hombre – sagrado / divino, que pueden influir en la conciencia por la dependencia al ser superior que se genera. Por esta influencia, queda palpable y evidente la transformación de la persona; por ende, de grupos y comunidades; es decir, de la sociedad en general. Tal como la fenomenología, la psicología de la religión se basa en el lenguaje religioso, en lo mítico, en lo simbólico y significativo. Todo esto expresa la evidente repercusión que han tenido en el interior del ser humano: en su conciencia, cómo se ha enraizado allí y la manera como se expresa.

José Luis Sánchez dice que la fenomenología es el puente entre las ciencias de la religión y la filosofía de la religión. Este puente se comprende observando los resultados que aporta la fenomenología, los cuales son esencialmente tres: determina la especificidad del fenómeno, establece criterios para seleccionar los aspectos propios del hecho religioso, y mantiene apertura ante las consideraciones científicas de estas ciencias y las positivas. Así, particulariza y delimita la Fenomenología de la Religión. Y comprende el amplio horizonte dado por su objeto de estudio, desde el que se establece la relación con las ciencias de la religión. Entonces, es posible considerarlo como el punto de partida y de encuentro entre las ciencias de la religión. “La fenomenología, por consiguiente, se sitúa en una posición intermedia entre las ciencias positivas de la religión y la filosofía y teología de la religión” (Sánchez, 2003, p. 333)

Las relaciones de la Fenomenología de la Religión, con los estudios en este campo, convergen en la dimensión religiosa y / o trascendente del ser humano. Este aspecto es el que hay que analizar para comprender y generar respuestas frente al complejo proceso al que está sometido el hombre a lo largo de su existencia. Su complementariedad permite que el estudio, en nuestro caso fenomenológico, adquiera una significación propia y, a su vez, permee los otros. Así mismo, su diferencia radical está determinada porque su objeto de estudio está ya determinado; mientras que los demás estudios de la religión deben asumir su enfoque y objeto, desde el fenómeno religioso.

Estructura de la Fenomenología de la Religión

El estudio de la Fenomenología de la Religión tiene un papel específico en la comprensión del hecho religioso. Y lo asume desde su complejidad y pluralidad, buscando el sentido profundo, la esencia, la razón formal, del hecho investigado. Comúnmente, este se ha propuesto desde los sistemas e instituciones religiosas imperantes, y repercute, necesariamente, en la actualidad de la sociedad, en la que ya es evidente la pluralidad religiosa, en nuestras aulas de clase. Para Sánchez, el “orden”, en el que se basa el estudio fenomenológico de la religión está dado, incluso, desde G. v. der Leeuw, quien propone un esquema de cuatro partes, para desarrollar el objeto central de este estudio, de cara al fenómeno de lo religioso. Estos cuatro elementos son:

- a. El objeto de la religión
- b. El sujeto de la religión: el ser humano
- c. La relación entre sujeto – objeto: actos religiosos
- d. Tipología de las religiones: cultura, figuras, fundadores

En este estudio, se asume la anterior propuesta, basada en una estructura que se acomoda a sus pretensiones. Y toma lo fundamental, como la definición, los elementos que la componen y el método. Estos se desarrollan de manera sintética, pues la complejidad del fenómeno religioso tiene diversas perspectivas. Aunque no es fácil la delimitación de su conjunto, en cuanto la descripción y la comprensión del mismo, este estudio utiliza un orden sistemático y sincronizado. Los datos –aportados, particularmente, por la Historia de las Religiones– clasifican sus manifestaciones y destacan su organización. Este estudio, entonces, implica una visión del hombre religioso, sin prejuicios reduccionistas y unidimensionales: acercarse a las expresiones religiosas ha de devolver el significado que éstas tienen en la historia y que explican las culturas actuales.

Definición de la Fenomenología de la Religión

La Fenomenología de la Religión parte de los estudios de la religión y entra en el marco interpretativo, en el que se clasifican estos estudios. Se ha entendido desde la historia de las religiones y de sus manifestaciones, tal como se han presentado en la historia de la humanidad. José Luis Sánchez, en su libro *Filosofía y Fenomenología de la Religión*, expone la definición propuesta por Dhavamony: “Tratado sistemático de historia de las religiones, que consiste en clasificar y reagrupar los numerosos y divergentes datos objetivos de modo que resulte una visión general de sus contenidos y de su significado religioso” (Sánchez, 2003, p. 319). Y G. van der Leeuw la propone como análisis de aquello que observamos, es decir, hablar de lo que se muestra. Así, declara, en un primer momento, que este estudio es un ejercicio de observación, en el que es posible apropiarse del objeto de estudio; en el caso de la Fenomenología de la Religión, son las expresiones religiosas del ser humano. Y, en un segundo momento, define la fenomenología desde su quehacer en el campo filosófico, puesto que no se limita a la mera observación o descripción, sino que le aporta su interpretación.

Desde un punto de vista más amplio y contemporáneo, Juan Martín Velasco la define como “una forma aproximada de estudiar los fenómenos que caracterizan las religiones en general, por ejemplo los tipos de fe, de ritos correspondientes a estructuras observables cuya significación última se indaga... el fenomenólogo se pregunta por el sentido profundo del hecho investigado” (Velasco, 2001, p. 34.). Entonces, aquello que se muestra tiene características que lo particularizan y van influyendo de tal manera que llegan a la esencia del objeto. La Fenomenología de la Religión, por tanto, no se limita a ciertos hechos o creencias, sino que tiene un horizonte amplio en el que entran en juego la diversidad de elementos que la componen.

Respecto a la comprensión fenomenológica de la religión, Díez de Velasco dice que es una tarea que asume un carácter universal, imparcial y más complejo; puesto que no se enfoca en un sentido propiamente, sino que lo presenta configurado entorno a la cultura: “La Fenomenología de la Religión o de las religiones (en este caso quizá fuese más correcto plantear el plural en el segundo término) sería un sistema transcultural de clasificación de fenómenos religiosos” (Díez de Velasco, 2001, p. 59). Por ende, para él, la cultura viene a ser eso que se observa, que se analiza, y se queda en lo religioso, como el factor principal. La fenomenología, entonces, desde este punto de vista, se configura como la que permite llegar a la esencia del objeto de estudio. Y facilita la comprensión de lo que se analiza, en este caso, la religión.

Así pues, en la Fenomenología de la Religión, se entrecruzan el objeto, sus características y lo que se quiere observar y analizar. Viene a ser el estudio que, a través del método de observación – análisis – interpretación, asume la religión, en general, como su objeto de estudio; y busca comprender el sentido de sus expresiones y manifestaciones en la cultura. Esa cultura, en la que los elementos y categorías se analizan para determinar su efecto.

Desde lo hermenéutico, la Fenomenología de la Religión es la ciencia de la interpretación, puesto que no solo se queda en los datos desarticulados e inconexos... sino que los asume, tal y como están dados por la experiencia humana, los cuales pueden ser descifrados y recibidos de la mano de la razón.

La fenomenología intenta captar descriptivamente cómo son los hechos, describir su realidad tal y como está dada en la experiencia. No se pronuncia, por consiguiente, sobre el valor de esos hechos. Sus juicios son, en todo caso, descriptivos de la realidad que viene dada en la experiencia religiosa. (Sánchez, 2003, p. 320)

Queda claro que la Fenomenología de la Religión es un estudio que pretende dar explicaciones acertadas acerca del hecho religioso en el ser humano, como tal. Sin embargo, dentro de este estudio, las posturas personales vienen a configurarse como una tensión. Cabrera define este problema como la distancia que debe mantener un fenomenólogo, respecto al material que estudia. Es decir, implica objetividad ya que no juzga ni evalúa la conducta, sino que se interesa por “comprender por qué se hace y se cree lo que se hace y se cree” (Cabrera, 2002, p. 356). Por tanto, debe mantener una postura neutral, para comprender sin prejuzgar ni tergiversar.

En comparación con lo anteriormente dicho, se puede decir que, en esta misma línea, está el problema de correr el riesgo de establecer un círculo cerrado entre el hombre religioso que investiga y el hombre religioso objeto de estudio. En la “Fenomenología y Filosofía de la Religión”, Sahagún plantea que, en el método de la fenomenología, el investigador, primero, se atiene al dato empírico y capta su peculiaridad para interpretar lo observado sin distorsionarlo; segundo, establece una comparación sistemática de la diversidad de formas del hecho religioso, en la historia y los diversos contextos. Para abordar la religión, en su diversidad, el fenomenólogo debe partir de lo constitutivo de cada religión, lo que le da sentido propio; ahí, entra la empatía, como un factor subjetivo imprescindible. Esto es determinante en la investigación, puesto que le permite entrar en comunicación con el objeto estudiado y conocer su intención (Cfr. Sahagún, p. 50). Otro punto de tensión, según Cabrera, es poner patrones normativos, o modelos, a todas las creencias: por ser histórico, es muy probable de que algo no se mantenga

inmune: “la fenomenología debe proporcionar generalizaciones inductivas que como tales son provisionales y están sujetas a afinación y contraejemplos” (Cabrera, 2002, p. 358).

Elementos constitutivos de la Fenomenología de la Religión

Las categorías son esas piezas que constituyen un estudio. En el caso de la Fenomenología de la Religión, éstas están determinadas por el objeto de estudio, el hecho religioso: todos los elementos que lo componen y lo definen. En este caso, el estudio fenomenológico no se centra en una confesión religiosa, sino que trata de ubicar y centrarse en esos elementos generales que las identifican a todas como religión. Estas categorías, a la hora de justificar el fenómeno religioso dentro del ámbito escolar, se constituyen en lo esencial de la enseñanza, de lo que comprende y abarca. Se puede decir que estas categorías definen, de manera clara y abierta, el objeto de estudio de la enseñanza religiosa en la escuela, sus temáticas, objetivos y sus niveles de comprensión.

De acuerdo con los autores que iniciaron este estudio, una de las categorías que hace parte de toda religión y la define, como tal, es lo Sagrado. En otras palabras, es aquello que está reservado a la divinidad, exclusivo y separado de lo mundano, que refiere a la persona a una dimensión trascendente, espiritual, que lo hace pensar y sentir en una fuerza superior a él mismo. A continuación, se caracteriza esta categoría como elemento fundamental y fundante de la Fenomenología de la Religión.

- a. **Sagrado:** se aborda desde dos concepciones: la experiencia individual y la significación y forma en que se articulan las hierofanías; es decir, las estructuras, las formas y las características esenciales comunes. Rudolf Otto, en su obra *Lo Santo*, analiza la idea de lo Sagrado (a lo que denomina lo “totalmente Otro”), sus manifestaciones y transformaciones; través de los sentimientos y emociones que suscita. Por ende, desde el corazón del hombre su impulso por lo sagrado. Van Der Leeuw afirma que la religión es fundamentalmente una relación en la que el objeto es lo Sagrado y el sujeto, el ser humano. “El *homo religiosus* y lo Sagrado se conforman parcialmente el uno al otro y para comprender cabalmente el fenómeno religioso hay que atender los diversos aspectos de dicha relación” (Citado por Cabrera de Van Der Leeuw en “El Estudio de la Religión” p. 354).

Mircea Eliade presenta una morfología de lo sagrado, partiendo de las hierofanías de cada cultura, puesto que no exige adhesión religiosa sino el

respeto por esa experiencia. La “hierofanía expresa a su manera una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia” (Eliade, citada por Cabrera, 2002, p. 348). Entonces, lo sagrado va a ser, para la Fenomenología de la Religión, la expresión más clara de la experiencia religiosa de cada cultura. Para Otto, lo sagrado es aquello que, con el tiempo, se va moralizando y racionalizando hasta generar, según él, una idea más compleja, y lo aplica con la religión judeo-cristiana, en la que Dios entra a ser el numen, en el que juegan los aspectos: tremendo y fascinante, en el que la contrariedad temor-confianza son constitutivos de éste.

Cabrera, por su parte, define lo sagrado así: “es un misterio que da fundamento y sentido, que ilumina, libera o salva” (Cabrera, p. 353). Por lo tanto, lo sagrado se convierte en una categoría fundamental para el fenomenólogo de la religión. Velasco lo hace desde el orden y el ámbito de la realidad, en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso. Así mismo, Söderblom la define como la relación con lo sagrado y no necesariamente ni exclusivamente con Dios. La experiencia de lo sagrado utiliza el lenguaje religioso: el símbolo, el mito, el rito y el arte, para comunicar.

Así, lo sagrado, por su componente trascendental, responde, en un primer momento, a la búsqueda del sentido de vida de todo ser humano. Esto es, le brinda herramientas no solo para su presente, sino que lo lanza definitivamente a un futuro con una visión más esperanzadora. Lo sagrado es, quizá, lo que le permite al hombre empezar a salir de sí mismo y trascender de una manera más significativa.

- b. Misterio:** otra categoría fundamental, en este estudio, es el Misterio, elemento central y esencial en las diversas religiones y concepciones. Otto, en su libro *Lo Santo*, lo explica así: “designa la realidad totalmente otra que las diferentes religiones tratan de expresar con ideogramas y esquemas”. Para Velasco, es la realidad determinante en la aparición de lo sagrado. Es la categoría interpretativa que tienen en común formas de divinidad, “es el nombre para la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden. Presencia de la Absoluta trascendencia en la realidad y en toda la persona”.

Cabrera presenta la concepción que diversos autores han hecho del Misterio, relacionándolo con lo sagrado: *Valor*, para Otto; *Poder Absoluto*, para van der Leew; *Realidad Trascendente*, para Eliade; *Realidad Distinta*, para Velasco; según Ries, *Realidad Oculta*, para Meslin; entre otros. Por tanto, se hace evidente que el ser humano –cuando se relaciona con lo Sagrado-Misterio– da por sentado que es algo real, verdadero, contundente, que se le presenta o revela; ante lo cual el hombre se siente atraído, anonadado y hasta necesitado.

- c. **Mediaciones:** en ese contacto del hombre con lo Misterio-Sagrado, entran, dentro del conjunto de categorías, las Mediaciones. Esta también es una categoría constitutiva de la Fenomenología de la Religión. Y representa aquellas situaciones, personas, elementos, lugares, en los que el ser humano se comunica con aquello Sagrado-Misterio. Esta categoría es común para todas las religiones, las que –a través de símbolos, ritos, signos, lugares– manifiestan relación con su divinidad; es decir, entran en una reciprocidad. Dice Cabrera que, en toda religión, estos intermediarios son comunes para lograr el vínculo entre el creyente y lo Sagrado. Estos intermediarios son precisamente las hierofanías, que, en algunas religiones, son personificadas en dioses, imágenes, o como valor supremo de la vida.

Teniendo en cuenta las definiciones y la comprensión de lo sagrado, el misterio y las mediaciones, se puede entrever lo que constituye el objeto de la Educación Religiosa Escolar. Dado que son categorías que se identifican en todas las religiones ancestrales, monoteístas y politeístas; que permiten determinar, así mismo, un objeto común, no exclusivo de una confesión o religión particular, sino que pueda comprender la amplia gama de religiones. De esta manera, la Educación Religiosa Escolar, como disciplina académica, toma una fundamentación más profunda y significativa en el aula, tanto para el maestro como para el estudiante. En efecto, los obliga a descentralizar su atención en sus propias posturas y a comprender la experiencia religiosa a lo largo de la historia y de las diversas manifestaciones.

Método Fenomenología de la Religión

Según Sahagún, en La “Fenomenología y Filosofía del Espíritu” (p. 44), Husserl estableció la fenomenología como método. Y la presenta en dos momentos: la descripción del hecho y la interpretación del mismo. La descripción, parte de la observación que se muestra al sujeto, y pretende interpretar lo que se observa. Le da –al fenómeno– herramientas de observación y comprensión del mismo, con lo cual supera la explicación mínima a la que se puede ver reducido. Sin embargo, esta comprensión puede estar supeditada a la percepción subjetiva y minimalista, lo cual ha generado discusión frente a la postura que, desde la Fenomenología de la Religión, se asume frente al hecho religioso. Esta es una tensión dentro de este estudio, que se abordará más adelante.

Al abordar el método fenomenológico desde el binomio descripción – interpretación, se comprende el fenómeno como se muestra, tal cual es: con todas sus implicaciones, símbolos y signos. En palabras de G. Van Der Leeuw: el fenómeno “es lo que se muestra. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo, 2)

este algo se muestra, 3) es fenómeno precisamente porque se muestra” (p. 642). En esta medida, se comprende el fenómeno como objeto, en relación con el sujeto; relación determinada por la manera como se aprehende y por el objetivo establecido. El fenómeno religioso, en este sentido, se comprende desde lo que se percibe, y determina el comportamiento y desarrollo de los pueblos: su proceso de asimilación en las culturas, que ha influido, e influye, en la actualidad, en gran medida.

La Fenomenología de la Religión, en este nivel, como parte del engranaje de estudio de la religión y de las religiones, dice que, gracias a que es un estudio que se enfoca en un objeto y comprende unos pasos o un itinerario, se ubica acertadamente por su doble dimensión de estudio y método. No quiere decir esto que se vale por sí misma, puesto que va de la mano de los otros estudios, como ya se ha expuesto anteriormente. Se retroalimenta, aportando, también, su descripción – interpretación y comprensión de lo observado. Desde el punto de vista metodológico, dentro de la construcción del saber más amplio y pluralista de lo religioso, la Fenomenología de la Religión, al configurarse como método, establece pautas y criterios que salen de lo convencional: prioriza categorías generales que abarcan la comprensión religiosa, y genera posibilidades de dar nuevos aportes al quehacer pedagógico y social de lo religioso.

Como parte esencial de la Fenomenología de la Religión desde el método, está la intencionalidad que caracteriza las relaciones entre fenómeno – objeto y conciencia sujeto, porque “la intención es el modo de acceso de la conciencia a lo real, a la esencia de las cosas” (Sánchez, 2003, p. 324). Así, la comprensión de lo religioso, como fenómeno, está determinada por la relación que establece con el sujeto, de la que se desprenden las expresiones y manifestaciones del hecho religioso, expresado en las diversas culturas. De esta manera, esas relaciones permiten al fenomenólogo de la religión observarlas con sentido crítico e interpretarlas para definir y determinar lo que hace al hecho religioso, como tal.

Finalmente, es importante aclarar que la Fenomenología de la Religión no se centra en los elementos; es decir, no busca justificar ni dar razón del uso de los signos, símbolos, estilos, las diversas religiones, sino que los comprende y ubica dentro de la complejidad de la persona inmersa y partícipe de una cultura, de sus implicaciones y significados, sus sentimientos y su capacidad de razonar sus creencias. En palabras de Velasco: “estudia el fenómeno religioso *qua talis*” (Velasco, 2006, p. 555), es decir, tal cual es y se muestra. En este punto su diálogo con las otras ciencias se retroalimenta, y facilita los elementos necesarios para generar ideas amplias y objetivas, frente a las

manifestaciones religiosas, sus mecanismos de diálogo con pensamientos y conocimientos frente al mismo.

Aportes de la Fenomenología de la Religión a la Educación Religiosa Escolar

Este proyecto de Investigación, en el que se busca establecer el objeto de estudio de la Educación Religiosa Escolar y su fundamentación epistemológica, se base en el elemento constitutivo de la definición de la ERE, la cual podría estar marcada de manera decisiva por la Fenomenología de la Religión. Concebir la ERE –como el estudio que reflexiona y comprende la relación entre el sujeto y el hecho religioso, sus manifestaciones y expresiones, a lo largo de la historia y en la diversidad de culturas– la determina como una disciplina académica, y la pone en diálogo con las otras ciencias o estudios de la religión. Es decir, no solo se queda en el estudio de las expresiones (fenomenología), sino que asume al ser humano religioso-trascendente (antropología) y lo ubica en un contexto (sociología); analiza las implicaciones psíquicas que tiene para sí la práctica de la religión (psicología) y lo analiza como forma de pensamiento (filosofía).

Por tanto, esta investigación, que ha partido del cuestionarse por el qué de la ERE, recibe, desde la fenomenología, una respuesta que no solo la fundamenta y le da elementos constitutivos, sino que le muestra el horizonte amplio de la comprensión religiosa en la historia y en el mundo. Y la sumerge en el estudio de lo sagrado y en la intencionalidad de las diversas cosmovisiones, teogonías y hierofanías. La fenomenología le aporta a la ERE el que “parte de los fenómenos religiosos (hechos, testimonios, documentos), pero explora su sentido, su significación para el ser humano concreto, que los ha expresado en el pasado o en la actualidad” (Severino, 2002, p. 25). Partiendo de este postulado, la ERE no debe estar limitada a una de esas expresiones culturales de la religiosidad del hombre, sino que debe tenerlas en cuenta a todas, puesto que la pluralidad religiosa, que ha existido siempre, no puede ser desconocida o desvalorizada.

Esta pluralidad religiosa, en Colombia y Latinoamérica, ha marcado decisivamente la historia y la idiosincrasia de los diversos pueblos. Expresiones religiosas que hacen parte de la cultura son las que cuestionan el qué y el para qué de la ERE y su justificación en el contexto escolar. Lastimosamente, en este contexto se ha limitado la fe a la instrucción de una religión determinada (según sea la institución educativa: judía, cristiana, católica, musulmana, hinduista). En el caso colombiano, con prevalencia al catolicismo y cristianismo. En la

tarea de justificar la ERE, en la escuela, se desprende el interés por abarcar la religión, como expresión cultural, que aporta a la formación integral del ser humano, en el sentido de vida y la trascendencia. Esto le permite a la persona, independiente de la religión que profese, identificar en sí misma su relación con lo sagrado: cómo lo interpreta, lo muestra y la significación que le da a la propia vida.

La Fenomenología de la Religión ayuda a comprender que el objeto de estudio de la ERE va más allá que de la reflexión de un sistema, o su mera transmisión. Por el contrario, muestra cómo la ERE tiene que separarse de los sistemas para encontrar, en el fenómeno de lo estudiado, su significancia más pura y la relación de sus elementos. Para así develar lo trascendental y espiritual que van más allá de una ideología o postura religiosa.

Este estudio promueve una fragmentación epistemológica de la ERE. No se busca tomar postura sino develar y reflexionar sobre lo que es propio y constitutivo de la dimensión trascendental o espiritual. En los que se relacionan objeto, sujeto y tipo de relación con el Fenómeno Religioso. Este tipo de fragmentación posee un alto impacto en la escuela y en su desarrollo, ya que, apartando a la ERE del sistema y el proselitismo, se busca la reflexión de un fenómeno que es capaz de trascender las diversas religiones, y tiene eco en otras, como la cultura, la sociedad, la forma de interactuar el hombre con el mundo etc.

Referencias

- Coy, M. (2010). La Educación Religiosa Escolar en un contexto plural, reflexiones preliminares. *Revista Franciscanum*, LII (154). 53-83. Recuperado de <http://www.revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/943/791>
- Eliade, M. (1978). *Tratado de la Historia de los Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Lucas, J. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC.
- Sahagún, L. (2005). *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. 2ffi. Edición. España: Ed. BAC.
- Sánchez, J. (2003). *Filosofía y Fenomenología de la Religión*. España: Ed. Secretariado Trinitario.
- Severino, J. (2002). *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de la Fenomenología de la Religión*. España: Ed. Verbo Divino.
- Velasco, J. (1994). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. España: Ed Trotta.
- Windengren, G. (1976). *Fenomenología de la Religión*. España: Ed. Cristiandad.

CONCLUSIONES

NATURALEZA, FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS Y PROSPECTIVAS DE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR EN COLOMBIA

Álvaro Andrés Hernández Vargas y Carlos Dayro Botero Flórez

La diversidad de creencias, cosmovisiones y concepciones –sobre lo religioso, existentes en el país– muestra un panorama de gran riqueza cultural que necesariamente converge en las aulas de clase¹. Pero, al carecer de una institucionalidad clara, respecto a la educación religiosa en el ámbito escolar, esta riqueza se convierte en algo problemático. La Legislación no ha respondido a necesidades apremiantes tanto del sistema educativo como de la sociedad, en general. Por este hecho, es pertinente señalar que la Educación Religiosa no solo es un campo de estudio o de conocimiento. Es una disciplina de indagación intelectual y de disertaciones, con lo cual puede generar investigación, conocimientos y prácticas sobre la dimensión espiritual y trascendente de la persona; es decir, potencializa la inteligencia espiritual. Así, la educación religiosa, como disciplina, posee “un domino organizado de investigación, conocimientos y prácticas. Puede tener distintos niveles de generalización, tales como matriz disciplinar, ámbitos o campos” (Bolívar, 2008, p. 17).

Por ser una disciplina, la ERE ha tenido un proceso histórico de diferenciación e institucionalización dentro del contexto colombiano, que le han permitido configurarse como tal. En consecuencia, se caracteriza por las siguientes dimensiones: a) base institucionalización, b) construcción de objetos de conocimiento, c) redes de comunicación, socialización, formación

1. Pese a que muchas culturas han padecido de procesos de homogenización cultural, lingüística, política..., algunos pueblos en Colombia han conservado su tradición. En algunos casos, de manera más consciente que en otros. Algunas comunidades han incorporado prácticas ancestrales y elementos del cristianismo a sus creencias. También, se encuentran diversas concepciones, iglesias y prácticas asociadas al cristianismo, pero cada una con características propias que las distinguen.

de nuevos miembros, d) Mecanismos de regulación, reglas y convenciones sociales.

Respecto a la base institucional de la ERE, están los marcos legales y normativos de la política educativa en Colombia, los cuales han regulado las comprensiones y las prácticas de la misma. Entre ellas, están: la Ley 115 de 1994, Ley 133 de 1994, Decreto 1278 de 2002, Directiva Ministerial 002 de 2004, el Decreto 4500 de 2006 y Decreto 2450 de 2015. Desafortunadamente, estas leyes, decretos, acuerdos y directivas ministeriales evidencian una ambigüedad e incoherencia que afectan su comprensión. Por un lado, la muestran como un área fundamental y esencial en la formación de las personas. Y, por otro, señalan que no es obligatoria y la dejan a la libre elección del educando o sus padres / acudientes. Además, promueven la libertad religiosa y de cultos, pero establecen que la idoneidad del profesor debe ser expedida por la entidad eclesial. Esto evidencia la necesidad de que el Estado, a través del Ministerio de Educación Nacional (MEN), junto con los académicos y profesores de ERE, promueva escenarios de reflexión e investigación para clarificar su base institucional.

La Educación Religiosa Escolar ha estudiado la construcción de objetos de conocimiento, a través de su evolución teórica, con base en la Reforma Constitucional de 1991 y la Ley 115/94. En consecuencia, durante la década de los 90, se concibió como un proceso de evangelización, por parte de las instituciones eclesiales. Teóricos, como Peresson y Siciliani, fueron emblemáticos. A finales de aquella década, aparecen dos grupos de académicos e investigadores que conciben la ERE desde otras perspectivas; ellos son: a) José Luis Meza y sus compañeros de la Universidad Javeriana, quienes articulan la ERE con la teología de la liberación y las ciencias de la religión; b) Jaime Laurence Bonilla y Elizabeth Coy, junto con su equipo de investigadores de la Universidad San de Buenaventura de Bogotá, articulan la ERE con la teología del pluralismo religioso y la diversidad religiosa. Y pasada la primera década del siglo XXI, aparecemos nosotros, Álvaro Andrés Hernández y Carlos Dayro Botero (Investigadores de la Universidad Santo Tomás y la Fundación Universidad Católica Lumen Gentium de Cali, respectivamente), que señalamos que la naturaleza de la Educación Religiosa Escolar es la dimensión e inteligencia espiritual. Y proponemos un corpus epistemológico de la ERE, desde teorías nucleares, prácticas y otras teorías.

El trabajo –de comprensión de la ERE como disciplina– no es una acción solitaria. Su praxis está fundamentada en el carácter institucional y la construcción de objetos de conocimiento, desde una perspectiva colaborativa, en la que las redes de comunicación emergen con pleno sentido. REDERE, por ejemplo, busca unificar criterios en la concreción pedagógica de la ERE de

las escuelas católicas; CONACED amplía el espectro a la formación integral y el CELAM, a la realidad latinoamericana. Todas estas redes tienen puntos de convergencia con el Ministerio de Educación Nacional. Esta institución estatal –con lineamientos, como los Indicadores de Logros Curriculares del año 1998, o el Documento Guía Evaluación de Competencias Educación Religiosa del 2012– muestra un claro interés por la comprensión de las disciplinas escolares, en la formación integral. Esta tarea se concreta en los contextos más locales, en las diversas Secretarías de Educación.

Dichas redes de comunicación sirven de mecanismos de regulación para las acciones pedagógicas de la Educación Religiosa en Colombia tanto para la educación básica como para la superior universitaria. Es un hecho que el MEN da muestras de su preocupación por los lineamientos de nominación y calidad, a través del Decreto 2450 del 17 de diciembre de 2015 y la Resolución 02041 del 3 de febrero del año 2016. Asimismo, está preocupado por el fortalecimiento de la formación integral de los maestros, desde una concepción antropológica holística de las dimensiones e inteligencias humanas. Este trabajo involucra a las nueve universidades colombianas que, en la actualidad, ofrecen una licenciatura en Educación Religiosa. Además, estas redes terminan siendo medios de socialización de experiencias pedagógicas, de las cuales emergen convenciones sociales que favorecen los procesos de enseñanza y aprendizaje de la ERE.

En ese orden de ideas, la Educación Religiosa Escolar, en el contexto colombiano, es una disciplina obligatoria y fundamental para la formación integral, a la que apuesta la educación del país. Los diferentes desarrollos epistemológicos, teóricos, prácticos e investigativos que ha tenido, desde la década de los 90, han permitido que hoy podamos proponer un *corpus* propio, teniendo como base su objeto de estudio, a saber: el despliegue de sus dimensiones espiritual y trascendente, y el desarrollo de la inteligencia espiritual de la persona. Los constructos que la ERE tiene como disciplina escolar, son:

- Teorías nucleares: dimensión espiritual, inteligencia espiritual, dimensión trascendente.
- Teorías prácticas: currículo en ERE, didáctica en ERE, evaluación en ERE.
- Otras teorías: disciplinas independientes, pero próximas que posibilitan el progreso del objeto propio de la ERE: antropología de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión, filosofía de la religión, Fenomenología de la Religión; entre otras.

Este *corpus* tiene un horizonte muy amplio. De hecho, es una propuesta original dentro de las construcciones epistemológicas, teóricas y conceptuales en Colombia. Además, es necesario y urgente desplegar cada una de las teorías, que hacen de la ERE un escenario de enseñanza y aprendizaje que potencia a la persona. Sin embargo, es pertinente señalar que, en este texto (producto de investigación), solo hemos podido: a) afirmar el objeto de estudio y la naturaleza de la ERE y b) esbozar los aportes de las otras teorías, como los estudios de la religión, al constructo epistemológico de la misma.

Otras teorías: estudios de la religión

Respecto a la particularidad de los estudios de la religión, en cuanto a las perspectivas confesionales y pastorales, se debe tener en cuenta que los sistemas religiosos tienen características específicas (cánones, doctrinas, ritos, personas consagradas, libros...), que se pueden abordar epistemológicamente, solo si se asumen con actitudes e intenciones no confesionales y desde procedimientos teóricos, sin perder el horizonte de su 'experiencialidad'. Por ello, si es necesario remitirse a referenciar las doctrinas y prescripciones religiosas desde lo confesional, tales referencias se realizan, en los estudios de la religión, de tal manera que no se defiendan los credos ya establecidos. Dado que la ERE debe dar razón del hecho religioso, en toda su amplitud, y abordar todas las dimensiones implicadas en él, es necesario abordar todos los elementos que permitan una comprensión clara, completa e integral de lo religioso.

Cuando se plantea que hay que recurrir a los estudios de la religión, no se hace con el propósito de que el estudiante tenga un abanico de opciones para elegir. Con esta visión amplia de la religión, es posible tanto conocer o identificar las prácticas y vivencias religiosas como reconocer, comprender y valorar la realidad de la diversidad religiosa y cultural. En otras palabras, la historia de las religiones, la historia comparada, los aportes de la etnología y la etnografía son solo insumos para la construcción de una concepción completa de la religión.

Los elementos involucrados dentro de los estudios de la religión, adecuados para la ERE, son varios y de diversa índole. Díez (2002) ha indicado algunos: *amplitud e integralidad* permiten dar razón tanto de las creencias y prácticas religiosas, en relación con todos los aspectos que se le asocian: lo político, lo económico, el arte, el lenguaje... Como también, de la mayor cantidad de perspectivas y formas de asumir la religión: *autonomía* significa abordar la religión sin los condicionamientos de una confesionalidad específica; *pluralidad* es tener en cuenta todas las religiones, religiosidades, cosmovisiones

y demás; para lograr identificar rasgos culturales o concepciones asociadas con lo religioso; *objetividad* indica que los estudios de la religión y la ERE no emiten juicios morales o estéticos sobre los sistemas de creencias, o sobre las prácticas religiosas de culturas que, tal vez, no se comprendan, o resulten lejanas.

Ahora bien, habiendo identificado la importancia de abordar los estudios de la religión con la intención de fundamentar epistemológicamente la ERE, vale la pena detenerse en algunas consideraciones a las que lleva el análisis de aquellas disciplinas que asumen la religión, como su objeto de interés.

Todos los estudios de la religión, aquí analizados, desde la antropología hasta la Fenomenología de la Religión, aportan a la comprensión y valoración de la diversidad cultural y religiosa. De hecho, la particularidad de cada concepción religiosa lleva a diferentes perspectivas tanto científicas como de sentido común, estéticas, históricas, etc. Aunque cada grupo humano construye su vida desde lo social e institucional (a ello, se apunta en el actuar), también se expresa a través de las creencias y los símbolos. Por ende, el hecho religioso requiere un abordaje, desde todos los aspectos: el social, el institucional, el reflexivo y el individual. Es por esto que, partiendo de la realidad de las aulas de clase, donde existe la pluralidad religiosa y expresiones de no pertenencia a una confesionalidad, se hace necesario generar la apertura a la escucha y al respeto.

Por otra parte, el pensamiento analítico, frente al hecho religioso, es otro aporte de los estudios de la religión; es decir, la reflexión sobre un hecho humano concreto. De tal manera que, desde la razón, se comprende la apertura constitutiva del ser humano a una realidad de rango superior; a la vez se evidencia una automanifestación de ello. En definitiva, lo que se quiere dejar claro es que las vivencias religiosas son innatas y, por eso, no dejan de expresarse. De allí que la pregunta, por el sentido de la vida, se genere en este punto: la dimensión espiritual o trascendente. Ahora bien, cuando la Ley General de Educación hace referencia a aquella dimensión, no la explica; simplemente, se limita a mencionarla porque le parece que es algo sumamente importante para el ser humano. En efecto, este sí es un aspecto valioso para la persona y, en él, se encuentran todas aquellas inquietudes que atañen al sentido de la vida y a la trascendencia.

Para responder todas las problemáticas referenciadas y dada la heterogeneidad de los estudios de la religión mencionados (tanto en su naturaleza, como en sus métodos e historia) ha sido necesario identificar los elementos comunes que hay entre ellos, para lograr una comprensión integral de lo religioso que, como se ha pretendido presentar, son elementos comunes y presentes, aunque con sus particularidades, en los diferentes tipos

de estudios abordados. Así pues, el recorrido por los diversos estudios de la religión, (filosofía de la religión, Fenomenología de la Religión, antropología de la religión, psicología de la religión y sociología de la religión) permite identificar los aportes que cada uno hace a la comprensión del fenómeno religioso, en pro de la fundamentación epistemológica de la ERE. Para esta fundamentación, se trabajaron, como elementos de cohesión, las siguientes categorías: el sentido de la vida, la trascendencia, el hecho religioso, lo sagrado y la diversidad cultural y religiosa, lo cual se desarrollará, a continuación, en sinergia con los estudios de la religión.

Algunos aportes de los estudios de la religión a la ERE

El ser humano, en virtud de su pluridimensionalidad, es capaz de interrogarse por el sentido de su existencia. Es decir, tiene la capacidad de preguntarse por lo que realmente dota de valor y de significado su estancia en el mundo. Esto, en cuanto a la dimensión espiritual, es lo que permite, por un lado, interrogarse por el sentido de la existencia y, por otro, buscar respuestas plausibles a la misma.

En esa búsqueda de sentido, la inteligencia espiritual juega un papel importante: faculta al ser humano para tener aspiraciones profundas e íntimas, que lo llevarán a obtener una visión de la vida y de la realidad que integre, conecte, trascienda y dé sentido a la vida. Cada ser humano está llamado a dar sentido a su existencia. El modo como lo haga depende del desarrollo de su inteligencia, de las interacciones sociales y de su bagaje educativo y cultural.

Según lo anterior, la búsqueda del sentido de la vida se da de varias formas: a) hacer o producir algo, b) vivenciar algo o amar a alguien, c) afrontar un destino inevitable fatal con una actitud de firmeza adecuada. El ser humano busca tanto el porqué de las cosas como el para qué. Por esto, aparecen interrogantes como: ¿Para qué estoy en el mundo?, ¿qué sentido tiene mi existencia?, ¿qué puedo esperar después de mi muerte?, ¿qué sentido tiene el mundo?, ¿para qué sufrir?, ¿para qué luchar?, ¿qué es lo que merece ser vivido?, ¿qué merece la pena hacer?, ¿cómo dotar de sentido a mi vida?

Todo lo anterior, unido a lo que Víctor Frankl ha denominado *inconsciente espiritual*, abre el camino para descubrir o hacer consciente, que el ser humano posee –desde su ser antropológico– la capacidad de trascendencia, que lo faculta para moverse en el terreno de lo desconocido. Esa capacidad no se agota en una confesionalidad religiosa, también puede darse en el arraigo cultural y en otros rasgos de las interacciones sociales.

La trascendencia también se entiende como la posibilidad de expandir el yo más allá de los confines comunes de las experiencias vitales y cotidianas. Esta categoría es hoy de gran importancia, pues permite superar el marco de lo inmediato y lo superficial, generar nuevos referentes y hacer frente al individualismo. Esto –desde la Psicología de la Religión– posibilita al sujeto emprender un itinerario, para madurar como ser humano. Es decir, al desplegar la trascendencia, el sujeto va a poder desarrollar el pensamiento meditativo y la reflexión, sobre el sentido de la vida y el propio proyecto existencial.

La búsqueda de lo trascendente involucra una espiritualidad que no necesariamente se circunscribe a un credo determinado. De este modo, la dimensión espiritual, o trascendente, obliga a la persona a ver la religión más allá de una manifestación particular; y rescata el hecho de que su existencia es fiel expresión del ser de la humanidad. En otras palabras, en el campo de la ERE, es posible potencializar la vivencia religiosa, siempre y cuando se propicie una permanente búsqueda de lo trascendente, de ese más allá que puede estar, o no, representado en lo divino.

La ERE tiene la posibilidad de orientar al sujeto hacia una visión global de la existencia, para que pueda vivir de una manera feliz y plena. Para ello, se debe propiciar la elaboración de una síntesis global del mundo y hallar el lugar que ocupa en él el yo. La ERE, con base en la dimensión trascendente del hombre, lo ayuda a elaborar la síntesis; es decir, a tener visiones globales, esto es, miradas de conjunto y a afrontar la pregunta acerca del sentido. Por esto, encaminar la educación religiosa, desde los estudios de la religión, abre el universo para acompañar al ser humano en la necesidad de trascender a sí mismo y el mundo natural. Así, se convierten los objetos naturales y los que el ser humano fabrica, en realidades simbólicas, en instrumentos que comunican algo que está más allá de ellos.

Respecto a la trascendencia, la religión –como fenómeno social– describe la capacidad que tiene el ser humano de religarse, de vincularse a un colectivo, que le permite experimentar lo totalmente otro; es decir, logra establecer vínculos con lo que reconoce como distinto de sí y establece alguna forma de comunicación. Sin embargo, la crisis de sentido religioso, que ha traído la modernidad, ubica la reflexión, o estudio sobre el hecho religioso, no en lo sagrado, sino en lo ‘profano’, es decir, en lo cotidiano. Esto no se debe ver como una amenaza o como el fin de la religión, sino como una oportunidad. El hecho religioso se transforma y es ahí, donde la ERE debe hacer énfasis para desglosar todas las implicaciones y retos que lo religioso trae para el ser humano.

El hecho religioso –presente en la sociedad, aun en medio de la crisis de sentido– reta al ser humano moderno a elaborar un mundo de referentes en un orden axiológico. Por ello, es menester de la ERE tomar esta realidad con una mirada crítica y abierta, para que la construcción axiológica contemple la realidad del otro más detenidamente, dada la diversidad cultural del mundo contemporáneo.

Gracias a los estudios de la religión, se ha evidenciado que el ser humano es un ser en búsqueda de sentido. Por ello, si la ERE quiere ser verdaderamente significativa, en los procesos formativos de la sociedad, debe aprovechar este momento coyuntural. Debe enrutar y evidenciar que el hecho religioso, como fenómeno, permea diversas esferas sociales, hace parte integrante del ser humano. A partir de esto, se abre el puente para que se busque, desde esta dimensión, la razón de ser del ser humano.

El hecho religioso tiene un papel importante en el proceso de racionalización del mundo, entendido como proceso de clarificación y sistematización de ideas vistas en su fuerza vinculante (normatividad). Ello hace que se genere, en el colectivo, una intencionalidad en el obrar social. En este orden de ideas, la religión representa un papel innovador y es factor de cambio, en diversos ámbitos de lo social; en otras palabras, es un pretexto para la acción. En el hecho religioso confluyen las creencias, las prácticas religiosas, el aspecto comunitario y social, lo estético, lo económico y las implicaciones éticas. Todo esto configura la forma como el ser humano se va organizando dentro de la sociedad, y las formas como el hecho religioso influye en el devenir histórico de las sociedades.

Por otra parte, cuando se profundiza en el hecho religioso, se evidencia que la experiencia del ser humano –asociada con lo religioso tanto en la dimensión individual como en las relaciones sociales que implica– puede confrontar el rechazo (epistemológico) que la modernidad trae a las cosmovisiones mítico-religiosas ancestrales. Esto, dentro de la ERE, constituye un aporte significativo: valora lo que es diferente y abre la posibilidad de miradas holísticas. Esto es especialmente significativo en el continente americano, donde perviven culturas ancestrales con cosmovisiones, ritos y creencias diferentes; pero con una comprensión más amplia y completa del hecho religioso.

En el estudio del hecho religioso, tiene un lugar importante la categoría de lo sagrado, definida, en algunas perspectivas, como aquello que está reservado a la divinidad, es exclusivo y separado de lo mundano. Entonces, lo sagrado hace parte concomitante del ser humano, y consiste en lo trascendente y lo espiritual; en lo totalmente otro. Todo esto articulado desde las hierofanías, es decir, las estructuras, formas y características esenciales comunes. Ahora bien, lo sagrado se configura, dentro del hecho religioso, como una de las

expresiones más claras de lo que se denomina experiencia religiosa. Esto se da dentro de un credo, y es la relación de lo 'fano' (contrario a lo profano). Dicha experiencia con lo sagrado, que utiliza el lenguaje religioso (el símbolo, el mito, el rito, el arte) para comunicar, no hace referencia solamente a la divinidad. Se refiere a un espacio que permite ir más allá, espacio que no se asocia, necesariamente, con la divinidad.

Lo sagrado y lo profano no se pueden entender como categorías separadas. Deben verse imbricadas, pues dan sentido a las prácticas religiosas y son el fundamento de la comprensión de lo trascendente. Por ello, en la ERE se debe hacer énfasis en la dimensión espiritual como condición natural del ser humano que lo capacita a mirar el mundo de manera distinta. A ser más consciente de la alteridad diferenciada; para que, desde allí, construya referentes nuevos de interacción y tolerancia.

Finalmente, la diversidad religiosa y cultural, que hace parte de la realidad del sistema escolar y de la sociedad en general, consta de una gran cantidad de concepciones, prácticas y perspectivas, respecto a lo religioso. Todas ellas han llevado a procesos de sincretismo religioso, diálogo interreligioso y discursos sobre la tolerancia religiosa. La diversidad contemplada aquí, no es solo religiosa; también es cultural. Esto es, se tienen en cuenta tanto las creencias y prácticas, identificadas claramente como religiosas, como las concepciones que se tienen frente a lo religioso. Esto es necesario, porque en una realidad significativamente heterogénea en lo cultural, el fenómeno de la secularización debe estar presente (además de las creencias y prácticas religiosas). Este fenómeno ha tenido un despliegue significativo tanto en lo teórico como en las vivencias particulares. Esto implica que en la ERE deben contemplarse también las concepciones que orientan la separación de lo religioso, respecto al ámbito público y a la administración política. Es decir, llevar la religión a lo privado, cuyas creencias y prácticas religiosas se manejan, simplemente, como opciones.

Por tanto, es fundamental que la propuesta de una ERE contenga: a) el despliegue de las categorías y dimensiones mencionadas, b) un sustento y desarrollo como disciplina y, en particular, como disciplina escolar, c) un desarrollo completo, integral y complejo, basado en teorías y estudios de la religión.

Referencias

- Asamblea Nacional Constituyente. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Disponible en <http://www.constitucioncolombia.com/indice.php>
- Bolívar, A. (2008). *Didáctica y Currículum: de la modernidad a la posmodernidad*. Málaga, España: Ediciones Aljibe.
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 115 del 8 de febrero*. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf
- Congreso de la República de Colombia. (1994). *Ley 133 del 23 de mayo*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=331>
- Congreso de la República de Colombia. (2012). *Ley 1516 del 6 febrero*. Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=45910>
- DANE. (2007). *Colombia Una Nación Multicultural: Su diversidad étnica*. Departamento de Administración Nacional de Estadística. Recuperado de http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (1998). *Indicadores de logros curriculares: hacia una fundamentación*. Bogotá, D.C.: MEN. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-89869_archivo_pdf11.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2002). *Decreto 1278: Por el cual se expide el Estatuto de Profesionalización Docente*. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-86102_archivo_pdf.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2004). *Directiva ministerial 002 del 5 de febrero*. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1621/articles-296855_archivo_pdf_directiva02.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2006). *Decreto 4500: Normas sobre la Educación Religiosa*. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1759/articles-115381_archivo_pdf.pdf
- Ministerio de Educación Nacional. (2012). *Evaluación de competencias para el ascenso o reubicación de nivel salarial en el escalafón docente de los docentes y directivos docentes regidos por el decreto Ley 1278 de 2002: Documento guía evaluación de competencias Educación Religiosa*. Bogotá, D.C.: Centro de Investigación para el Desarrollo (CID). Universidad Nacional de Colombia.
- Ministerio de Educación Nacional. (2015). *Decreto 2450: Reglamentación de condiciones de calidad y renovación de registro calificado en los programas de licenciatura*. Recuperado de http://www.mineduccion.gov.co/1759/articles-357048_recurso_1.pdf
- UNESCO. (2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París: UNESCO. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

Directores



Carlos Dayro Botero Flórez

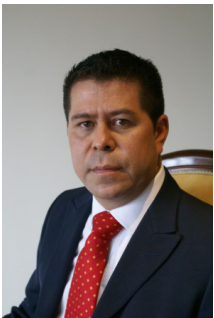
Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, Colombia. Docente e investigador, en esta misma institución, en las líneas de Filosofía y Socioantropología de la Religión, Historia comparada de las religiones, Lógica, Filosofía del lenguaje y epistemología.



Álvaro Andrés Hernández Vargas

Candidato a Doctor en Educación, con especialidad en Mediación Pedagógica, en la Universidad de La Salle de San José, Costa Rica. Magíster en Educación y Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Actualmente, es docente investigador de la Facultad de Educación de la Educación de la Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia de la Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia.

Autores



Félix Hernando Barreto Junca

Candidato a Doctor en Educación de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Magíster en Dirección de Centros Educativos del Centro Universitario Villanueva, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid, España. Magíster en Lingüística Española del Instituto Caro y Cuervo de Bogotá, Colombia. Profesional en Estudios Literarios de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Licenciado en Educación, con especialidad en Estudios Religiosos de la Universidad de La Salle de Bogotá, Colombia. Actualmente, es el decano de la Facultad de Educación de la Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia de la Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia.



Christian Andrey Castaño

Estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Salamanca, España. Magíster en Educación y Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Actualmente, es el coordinador de la Oficina de Currículo y Docencia de la Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia de la Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia.



Natalia Cuéllar Orrego

Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Licenciada en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Actualmente, es docente e investigadora de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali, Colombia en la línea Espiritualidad y hecho religioso.



Carlos Andrés Imbachi Silva

Religioso de la Sociedad del Divino Salvador. Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente, es docente e investigador de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali, Colombia en la línea Espiritualidad y hecho religioso.



Ciro Javier Moncada Guzmán

Candidato a Magíster en Tecnologías Digitales Aplicadas a la Educación de la Universidad Manuela Beltrán Bogotá, Colombia. Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa en la Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia. Actualmente, es docente de Investigación y pedagogía en la Facultad de Educación de la Vicerrectoría Universidad Abierta y a Distancia de la Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia.