

DICIEMBRE 2016 | VOL. 21 NÚM. 1 | ISSN 0719-272X
FACULTAD DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y FILOSOFÍA

Actas Teológicas



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

ISSN 0719-272X DICIEMBRE 2016 VOL. 21 NÚM. 1

ACTAS TEOLÓGICAS

FACULTAD DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y FILOSOFÍA



ACTAS TEOLÓGICAS

ISSN 0719-272X | VOL. 21 | NÚM. 1 | DICIEMBRE 2016

REPRESENTANTE LEGAL

Dr. Aliro Bórquez Ramírez, Rector

EDITOR JEFE

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Temuco.

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Jaime Bascuñan Muñoz (Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dr. Diego Irrarrázaval (Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile)

Dr. Francisco Correa (Universidad Católica del Norte, Coquimbo, Chile)

Dr. Eduardo de la Serna (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia)

Dr. Gilberto Cavazos-González (Catholic Theological Union, Chicago, EE.UU.)

EDITOR ASISTENTE

Jorge Antonio Gutiérrez Mieres

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO

Dirección General de Investigación y Postgrado

Avenida Alemania 0211, Temuco.

DISEÑO Y EDICIÓN

www.tipografica.cl

Actas Teológicas

Manuel Montt 056, Campus San Francisco, edificio G.

Teléfono: (56-45) 205 489 | Email: edicionactasteologicas@uct.cl

Actas Teológicas es distribuida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported.

Actas Teológicas cuenta con la asesoría y financiamiento de la Dirección General de Investigación y Postgrado en el marco de la estrategia de apoyo institucional a las publicaciones científicas de la Universidad Católica de Temuco.

Tabla de contenidos

<i>Editorial</i>	7
JAIME BASCUÑÁN Y JÉSSICA SEPÚLVEDA Reflexiones sobre diálogo intercultural-interreligioso. I Simposio y XVI Coloquio de Teología	9
MICHEL ANDRAOS The Church and Indigenous Cultures: Beyond the Violent Encounter with «Modernity»	31
MICHEL ANDRAOS Reflexiones personales sobre el XVI Coloquio de Teología: «Vertientes para un diálogo intercultural e interreligioso desde La Araucanía»	45
FRANCISCO GARRIDO NEHUEL En torno al diálogo intercultural en el Liceo Intercultural Guacolda	49
TIBALDO ZOLEZZI CID El Concilio Vaticano II y la Diócesis de Temuco	59
ALICIA VILLABLANCA OLAVE Organización de las actividades de la Pastoral Universitaria de la Universidad Católica de Temuco para estudiantes novatos de ingreso 2016	71
<i>Normas editoriales</i>	83

Editorial

DR. TIBALDO ZOLEZZI

Director Actas Teológicas
Universidad Católica de Temuco

El presente número de nuestra revista *Actas Teológicas* se nutre de las reflexiones surgidas en el I Simposio sobre Diálogo Intercultural e Interreligioso, celebrado en octubre del 2014, y de los trabajos del XVI Coloquio de Teología «Vertientes para un Diálogo Intercultural e Interreligioso desde la Araucanía», celebrado en octubre del 2015.

En ambos encuentros el diálogo fue animado por la presencia de miembros de comunidades mapuche, por académicos de la universidad y por algunos invitados nacionales y también internacionales, como el profesor Michel Andraos, académico de la Catholic Theological Union de Chicago.

Los docentes Jaime Bascuñan y Jéssica Sepúlveda, que participaron tanto del Simposio como del Coloquio, en su texto «Reflexiones sobre diálogo Intercultural-Interreligioso: I Simposio y XVI Coloquio de Teología», presentan una panorámica de lo que fueron ambas experiencias, su inspiración y principales logros.

El profesor Michel Andraos compartió sus experiencias de inculturación en la Diócesis de San Cristóbal Chiapas, de ello da cuenta el artículo «The Church and Indigenous Cultures: Beyond

the Violent Encounter with 'Modernity'». Y, luego, el mismo autor, nos entrega unas «Reflexiones personales sobre el XVI Coloquio de Teología: 'Vertientes para un Diálogo Intercultural e Interreligioso desde La Araucanía'».

La presentación del profesor Francisco Garrido Nehuel, director del Liceo Intercultural Guacolda de Chol Chol, titulada «En torno al Diálogo Intercultural en el Liceo Intercultural Guacolda», es un testimonio reflexivo de la exitosa experiencia del proyecto educativo intercultural de dicho Liceo, que funciona como programa piloto en el sistema escolar chileno y que ha ayudado a muchos jóvenes a valorar su propia identidad mapuche.

También en este número se ofrecen la ponencia «El Concilio Vaticano II y la Diócesis de Temuco», presentada en el Acto Académico conmemorativo de los 90 años de la Diócesis San José de Temuco y un trabajo de la docente Alicia Villablanca, «Organización de las actividades de la Pastoral Universitaria de la Universidad Católica de Temuco para estudiantes novatos de ingreso 2016», que recoge parte del trabajo Pastoral con alumnos de primer año desarrollado en nuestra casa de estudios.

Pero, sobre todo, con esta publicación esperamos contribuir a la reflexión acerca del diálogo interreligioso, tan urgente y necesario de abordar en el contexto de una región pluriétnica y pluricultural como la nuestra.

Reflexiones sobre diálogo intercultural- interreligioso. I Simposio y XVI Coloquio de Teología

JAIME BASCUÑÁN Y JÉSSICA SEPÚLVEDA
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía UC Temuco

Cada año, el entonces Instituto de Estudios Teológico, ahora Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía, realiza este Coloquio de Teología como parte de su servicio a la Universidad y a la región, sobre temas que son prioritarios en nuestro contexto local y nacional. El 2014 realizamos en su lugar el Primer Simposio de Diálogo Intercultural e Interreligioso en el contexto mapuche.

La temática que nos convocó nace a través de la formación de una mesa de diálogo intercultural-interreligioso en el contexto de un proyecto interno del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco. El diálogo de la mesa fue una experiencia de compartir desde la experiencia de interculturalidad en el contexto de cada uno de los participantes, especialmente poniendo atención a la conexión entre la cultura, lo religioso y la identidad. Desde aquí, se organizó un Primer Simposio de Diálogo Intercultural-Interreligioso en noviembre del año 2014.

Este primer Simposio de Diálogo Intercultural-Interreligioso reunió a unas 25 personas tanto de comunidades mapuches como no mapuches para dialogar sobre el camino recorrido en relación al pasado, y nombrar y asumir los desafíos que interpelan para lograr un reconocimiento mutuo. Fueron tres días donde hubo tiempo de escuchar y compartir experiencias y reflexiones como

semillas para la reflexión académica en la búsqueda de nuevos horizontes de diálogo.

Desde este encuentro y la sabiduría compartida surgieron varias pistas y claves para un diálogo de entendimiento mutuo, las que se pueden agrupar de la siguiente manera.

Crear espacios de confianza

La invitación se hizo personalmente a personas de la comunidad mapuche cristiana de tal forma que en la invitación existía el compromiso de participar en un espacio que facilitaría un diálogo abierto y en un tiempo de gratuidad y convivencia. Coincidimos que era fundamental que este tiempo no fuera simplemente una presentación de conferencias, sino comenzar con el conocerse de cada uno, desde sus historias personales y su experiencia de diversidad cultural.

El formato incluía tiempos de oración y danza que facilitaron entrar desde la experiencia profunda del ser «con mente, espíritu y cuerpo», de tal forma que no fuera solo una experiencia intelectual o meramente un ejercicio racional. Desde el primer momento se vio la buena disposición de todos los participantes, a pesar de sentirse incómodos al realizar esta actividad que exponía y hacía a cada persona en el grupo vulnerable a través de sus expresiones.

El sentido de la vulnerabilidad

La idea y experiencia de sentirse vulnerable en este compartir resonó como un elemento importante para entenderse en diálogo con lo diferente. Se hizo sentir que ésta era una experiencia común, un primer paso para entender al otro en tanto otro. Esta realidad de sentirse vulnerable permitió que cada persona bajara las barreras de sus propias seguridades, tanto emocionales como culturales, permitiendo que el espíritu humano hablara desde lo diferente. Esto nos hizo conscientes de que el espíritu es creativo y libre para

manifestarse, y que es nuestra propia racionalidad lo que impide su manifestación.

El diálogo desde la experiencia

La experiencia del diálogo durante el simposio fue el centro de la reflexión, no sólo como contenido, sino como elemento validante y clave del método de diálogo. Más allá de un entendimiento teórico de las realidades culturales, se compartió la vivencia de éstas y el impacto en la formación de la identidad y en las relaciones culturales e interculturales. Se dejó tiempo para la escucha mutua, insistiendo en suspender el juicio para lograr entrar en la experiencia de cada uno, sin necesidad de debatir las experiencias, tratando de que el lenguaje no impidiera la manifestación de la experiencia en la imaginación de cada uno. Parafraseando a Ricoeur, podemos decir que en la medida en que la imaginación se separa de la realidad del lenguaje ordinario, más nos acercamos al corazón de esa realidad, proyectando así nuestras más íntimas posibilidades sobre ella, haciendo posible un entendimiento más cabal de ese mundo vivido. Esto sucederá sólo si estamos abiertos a la posibilidad de que tendremos que enmendar no sólo nuestras propias ideas sobre lo que la imagen es, sino también nuestros prejuicios sobre lo que esa realidad es.

Se constata que sin esta conciencia y disposición interior es muy difícil hacer un diálogo real con el otro, especialmente por las experiencias pasadas de diálogo que no han tenido continuidad o no han producido un efecto de encuentro real y de transformación en el proceso. Para que esto suceda se requiere una relativización de los prejuicios de los participantes: flexibilización de la rigidez y dogmatismos sobre la posesión de la verdad. Exponer la vulnerabilidad y dejarse interpelar en las convicciones más profundas.

Se constata un consenso de la necesaria mirada hacia el pasado y el impacto actual de éste para proyectar un futuro más abierto al diálogo. No se puede hacer vista ciega a las experiencias pasadas que, a muchos niveles, forman y crean las relaciones presentes.

La importancia de darse cuenta de las cargas históricas negativas que son una dificultad para el diálogo. Por ejemplo, el mapuche, bajo la dinámica de práctica de colonización se sometió a un arduo proceso de asimilación a la cultura occidental, muchas veces negando su propia cultura, lenguaje y cosmovisión; viendo a su propia cultura como algo inferior o de poco valor. Por el lado de la cultura no mapuche campesina, llegar a una mayor conciencia de lo que son, nacidos desde el inquilinaje y que ello les hace justificar y perpetuar un sistema asimétrico e injusto.

Elementos que posibilitaron el diálogo

La acogida incondicional de las personas

La intención del encuentro era lograr una dialogo abierto y honesto entre los participantes. Para ello la ambientación y la acogida formaron parte importante, de la misma manera el saludo y encuentro relacional desde una experiencia de silencio y oración nos abrieron a un espacio de conexión con el corazón y lo profundo de cada uno, poniendo de una forma explícita la presencia del Espíritu en medio nuestro. Como lo dice Leonardo Boff de una forma muy lúcida, «esta experiencia, precisamente por ser experiencia y no doctrina, irradia serenidad y profunda paz, acompañada de ausencia de miedo. Nos sentimos amados, abrazados y acogidos en el Seno Divino.»

El compartir esta experiencia, como experiencia reflexionada en conjunto y articulada verbalmente nos puso al lado del otro en un espacio sin privilegios, reconociendo las limitaciones de cada uno, pero aceptando el compromiso de compartir desde lo que uno es y de la manera cómo cada uno/a se entienda a sí mismo.

Lo simbólico que une y comunica

En este sentido, los símbolos utilizados fueron cuidadosamente escogidos y ubicados de tal forma que no fueran forzados o inapropiados. Cada uno de estos símbolos asumió su rol de ser Símbolos

o signos, que fueron revelándose en el compartir de las experiencias de cada uno: los símbolos tienen experiencia. La autenticidad de los objetos simbólicos, mapuche y no mapuche, hablaron sin ser forzados desde una posición catequética doctrinal, sino desde la identidad de cada uno de los participantes en relación a cada uno de ellos.

Nos encontramos físicamente

La danza y el cuerpo: La incorporación de la danza en este proceso ayudó a plantearse no solo desde la racionalidad sino de una forma integral. Nos encontramos primeramente físicamente, nos vemos y nos movemos para acercarnos al otro. Al hacer esto nos hacemos consciente de nuestras propias aprehensiones y miedos al expresarnos visiblemente, saliendo desde nuestra privacidad silenciosa de nuestro pensar. Los movimientos de la danza dan cuenta de la necesidad que tenemos de quien está delante, atrás o al lado para marcar nuestros pasos y dejar que la sorpresa de nuestros de pasos nos vaya mostrando la armonía inspirada por la música. Esta experiencia —de bailar juntos— nos dice algo sobre el proceso de diálogo: que la atención no está en los errores que podemos cometer, sino en el esfuerzo y apertura de cada uno por hacer que el diálogo se manifieste como arte, siempre nuevo y creativo. (Ver reflexión anexada: *Entender la interculturalidad a paso de la danza* por Inés Pérez.)

Propuesta de diálogo desde la identidad

La cultura y la identidad formada por ella son parte constitutiva del ser humano. Nos hacemos, nos formamos, en relación con el otro. La individualidad se reconoce cuando hay un encuentro con el otro y la persona es capaz de comprenderse a sí misma en relación. Sin embargo, para que esto ocurra es necesaria una condición de igualdad básica, común a todos, de reconocimiento y respeto del otro en sus diferencias. Solo en términos de igualdad y reconocimiento la persona puede plantearse como es y abrirse a un

compartir significativo desde la profundidad de cada cual, desde su dimensión espiritual.

¿Es posible ser cristiano y mapuche a la vez?

El problema de la identidad

Unos de los dilemas más significativos planteados en el simposio fue el tema de la identidad en contextos interculturales e interreligiosos. Ricardo Salas, uno de nuestros invitados nos llevó a reflexionar sobre el tema de la identidad a partir de esta pregunta: ¿Es posible ser cristiano y mapuche a la vez? Dicha interrogante lleva implícito el problema de la identidad, noción que tiene un elemento de estabilidad, de tradición. El expositor nos planteó que el error del tradicionalismo ha sido creer que lo que se definió en el pasado es lo que define hoy la identidad de un grupo de personas. Su reflexión se puede relacionar con el planteamiento de P. Ricoeur, según el cual identidad tiene que ver con una relación entre la tradición/innovación que se manifiesta mediante el relato que se va construyendo permanentemente. Esta dialéctica presente en la identidad narrativa —tradición e innovación— es la que nos permite superar aquellas visiones esencialistas de identidad que pueden desembocar en fundamentalismos radicales que nacen como respuestas al temor de pérdida de la identidad ante procesos de cambios e innovación cultural.

Situar la problemática de la identidad en contexto de diálogo interreligioso, tiene la particularidad que entramos en un orden que nos es propio de lo humano. Los estudios fenomenológicos de la experiencia religiosa hacen referencia a lo sagrado como aquella apertura a la trascendencia, que como experiencia extática posee un sentido profundo de ser una experiencia de verdad. Esto significa que el diálogo interreligioso solo se realiza entre personas que participan de la experiencia religiosa. Entonces, desde esta perspectiva ¿es posible ser cristiano y mapuche? Para Salas, la respuesta es afirmativa, pero bajo ciertas premisas: si la postura de

la Iglesia Católica abandona la dinámica de poder, con ello a la tendencia por definir lo que debe ser un cristiano mapuche y, por ende, dejar que cada cultura haga su propio proceso de resignificación identitaria religiosa. Al respecto, un participante, el Sr. Curihuentru, desde su identidad como mapuche y cristiano, nos comenta que el pueblo mapuche ha sabido adaptarse a las nuevas circunstancias, y permanentemente ha ido resignificando elementos de la otra cultura. Un ejemplo de ello es el símbolo de la cruz cristiana en los lugares de los guillatunes. Se pone la cruz, pero la pregunta es si el significado de ella es el mismo para los mapuche que para los cristianos.

Por su parte, Michel Andraos nos planteó el inconveniente de presentar el problema de la identidad de manera binaria, puesto que siempre somos más de una cosa y se requiere de un proceso largo para descubrirlo. La pregunta que se hace él mismo y que plantea al grupo es: ¿cómo llegamos a estas maneras rígidas de comprendernos? ¿Cuáles son los procesos que nos llevan a definirnos como el contrario del otro? Nos respondió a través de la frase de título del libro de Amin Maalouf *Identidades asesinas* (2005). Es decir, tenemos opciones de construir una identidad que mata, que niega al otro, o una identidad que incluya la otredad. Esta idea la afirma a través de su biografía personal, como teólogo cristiano católico que nació y se formó en el Líbano, país que se caracteriza por la convivencia histórica entre musulmanes y cristianos que hace que las identidades de ambas tradiciones religiosas no se puedan entender por separado. Sin duda alguna profundizar en la identidad religiosa significa contextualizar el problema al del pluralismo religioso, tema que seguimos a continuación a través del pensamiento de Raimon Panikkar.

*Diálogo intercultural e interreligioso
en el pensamiento de Raimon Panikkar*

El tema fue presentado por Jéssica Sepúlveda, destacando principalmente la idea de la identidad en el contexto del pluralismo

cultural. Raimon Panikkar (Barcelona, 1918-Tavertet, 2010) es un pensador interdisciplinario e intercultural. Su pensamiento intercultural se debe a sus orígenes familiares y a su trayectoria de vida que lo llevó a vivir entre Occidente y Oriente. En su identidad intercultural confluyen cuatro tradiciones, la cristiana, hindú, budista y secular. Esto ha llevado a Panikkar a formular su identidad en esta frase a menudo muy citada (y la vez criticada): «Me fui cristiano, me descubrí hindú y vuelvo budista, sin haber dejado de ser cristiano».

La noción de identidad en Panikkar no se sitúa bajo una disquisición teórica vacía, sino que su real sentido se explica en la toma de conciencia del otro, es decir, en un contexto de pluralismo, y este pluralismo, al que nos enfrentamos hoy, es una cuestión práctica que tiene su raíz en la coexistencia humana de quienes habitamos este mundo con todas nuestras diferencias peculiares propias.

De esta manera, el pluralismo comienza con el reconocimiento del otro, lo cual implica y desafía a mi propia identidad. Una identidad que es relación. Para Panikkar en la experiencia humana de la «persona» (no como un «individuo») se encuentra la clave del misterio de la unidad y la diversidad, y es la Trinidad, dogma de la doctrina cristiana la que nos ofrece una visión para comprenderlo, donde, Padre-Hijo-Espíritu, no son tres personas, sino que es un dinamismo circular expresado en la *perichôresis* cristiana. De esta manera, «persona» para Panikkar, en términos trinitarios significa una relación, donde: «Un yo implica un tú, y en tanto esta relación se mantiene implica asimismo un él/ella/ello como el espacio en que la relación yo-tú se establece».

El «tú y el yo» no es una relación dualista, ni dialéctica, es trinitaria. Aquí, es la relación la que nos constituye. Con esta idea, se rompe con la concepción «esencialista» de la identidad, basada en el principio lógico de identidad donde $A = A$, o en su caso, $A = B$ cuando se asumen las transformaciones de la persona por el tiempo. Este tipo de razonamiento ha llevado a desplazar la identidad al criterio de esencia. Contrariamente a esta idea, para Panikkar, es

en la relación donde nos identificamos; donde relación es la dinámica de identidad-diferencia: estamos unidos en la relación, pero a su vez, somos infinitamente diferentes. De ahí que la unicidad de cada ser se da en la relación. La relación «yo-tú» no permite la objetivación ni cosificación del otro, por lo cual Panikkar dirá: «si no conozco al otro no podré tampoco conocerme a mí mismo, el alter mío» (Panikkar, 2006: 78). Para Panikkar la «experiencia del tú» es mucho más exhaustiva y profunda que la «experiencia del yo» como comúnmente nos experimentamos, puesto que nos abre a la realidad dialógica. Es decir, nos hace tomar conciencia de la experiencia límite de nuestra existencia y por ende la necesidad del diálogo: «No existe ciertamente una perspectiva global. Toda perspectiva es limitada, pero existe siempre la posibilidad de un intercambio y de una ampliación de perspectivas y el diálogo intercultural apunta precisamente a esto».

La noción de identidad como relación, nos lleva a darle un fundamento antropológico al diálogo y a la experiencia de la finitud. Asumir esta concepción significa hacer visible los problemas hermenéuticos que acontecen en todo encuentro intercultural -interreligioso.

XVI Coloquio de Teología: «Vertientes para un diálogo intercultural-interreligioso desde La Araucanía»

El Coloquio de Teología se realizó como una continuación del trabajo realizado en el Simposio del año anterior. Este también fue realizado en el marco del proyecto de desempeño interno que ha puesto atención a la diversidad cultural de nuestra región. A partir de esta realidad consideramos de principal importancia propiciar un espacio de diálogo intercultural-interreligioso de las experiencias que provocan sentido entre la cosmovisión espiritualidad mapuche y la espiritualidad cristiana en este contexto cultural, lo que se describe en el título: Vertientes de diálogo.

Siguiendo el mismo proceso de diálogo descrito anteriormente, se enfatizó en dos temas prioritariamente: el encuentro con el otro

desde la propia identidad y la vivencia de la espiritualidad, las realidades que dan sentido a nuestro vivir en relación con nosotros mismos, con los demás, con la creación y con la fuente de vida.

En otras palabras, cómo nuestras culturas poseen riquezas que nos unen y dan vitalidad al encuentro mutuo sin dejar lo que son, sino que fluyen precisamente desde lo que son, desde la fuente misma que les inspira.

Al pensar en vertientes (rayenko), pensamos en lo vital, en aquello que es importante y necesario para nuestra subsistencia: lo propio, lo de cada uno... pero al mismo tiempo lo común, lo de todos: lo que nos hace diversos y al mismo tiempo uno.

Durante estos tres días reflexionaron juntos —lonkos, miembros de la comunidad mapuche y cristiana católica, y académicos— facilitando una reflexión honesta y desde el corazón, desde lo que vivimos y creemos. Y en esa misma pasión, nos escuchamos con respeto y reverencia por lo compartido: porque el lugar en el que entramos, lo concebimos como lugar sagrado.

Los objetivos del coloquio fueron principalmente dos: identificar elementos dinamizadores de diálogo intercultural y relatar desde la experiencia espiritual temas puentes que faciliten el diálogo intercultural interreligioso.

Quisimos compartir lo aprendido y lo que el Espíritu nos va mostrando cuando un encuentro es verdaderamente significativo y humanizador.

Durante este Coloquio tuvimos la oportunidad de reflexionar juntos a través de la palabra, los gestos y símbolos, y la danza. Quisimos intencionar la reflexión desde todas las dimensiones de la persona, de tal forma que no fuera simplemente una actividad más, sino que fuera significativa e implicara desacomodarse de los modelos tradicionales de la academia.

Los siguientes fueron los temas que surgieron desde el diálogo:

- La identidad como una realidad dinámica.
- Elementos comunes (características) de diálogo entre las espiritualidad cristiana y mapuche.

- La descolonización como un proceso necesario para el encuentro.
- Identidad y espiritualidad.
- La unidad requiere la diversidad.
- Cultura, religiosidad y espiritualidad.

¿Qué se entiende por la espiritualidad cristiana?

La espiritualidad cristiana se entiende como la propia vida desde el seguimiento de Jesús en el espíritu del proyecto del reinado de Dios, como una realidad ya presente entre nosotros, en la humanidad. Desde la experiencia del seguimiento, Jesús nos deja su Espíritu para poder reconocer esta realidad con mayor sensibilidad y fidelidad a la Bondad de Dios en la comunidad y en el universo. La primera característica de la espiritualidad cristiana es ser encarnada, asumiendo toda la realidad humana. Nada queda fuera de ella. Una segunda característica es su dimensión «excéntrica», es decir, no se entiende como una realidad intimista de Dios o del Espíritu, sino que sale al encuentro del otro. Constatamos en el diálogo que, desde la experiencia de religiosa, ésta no ha facilitado la manifestación de esta sabiduría de Dios. Se ha puesto más bien, un acento en lo formal de lo religioso o de la religión.

La imagen de Dios en la Espiritualidad Cristiana es la relación: un Dios que se relaciona, que es relación en su propia identidad. Dios que sale al encuentro como en la experiencia de Zaqueo (Lc 19, 1-10), pero también se deja encontrar en el prójimo (Mt 25, 35-45). Como ilumina San Justino, las Semillas del Verbo se encuentran esparcida en la bondad de toda la creación. Nuestra tarea es reconocerlas.

Imagen de Dios amor-relación Padre/Madre

El Dios de Jesús se nos presenta como Padre/Madre, apelando a la realidad humana más fundamental, la familia, y al imaginario

humano de que todos somos hermanos/hermanas y que necesitamos entendernos como tal en nuestras relaciones. Compartimos esta realidad en la comunidad cristiana, pero desde la realidad de una espiritualidad cristiana fundamentada en la dinámica de Reino esta comunidad es más amplia que la misma Iglesia. La Iglesia en este sentido debe ser signo de encuentro y dinamizadora de diálogo.

Dios se encarna, toma toda la humanidad

En la encarnación Dios se hace cultura. Todo lo humano es asumido: toda la persona y todas las personas. Es la Palabra que se hace realidad —en las inquietudes humanas—, ¿qué quieres que haga por ti? Es la pregunta permanente de Jesús (Mc 10,46-52). Es la interpelación por la vida, su sentido, significados ¿qué buscas?, ven y verás (Jn 1, 38-39). Es entrega, autodonación, servicio, ese es el poder de Dios, el amor (Lc 15,13). Excéntrica: quien quiera salva su vida la perderá (Mt 16,25-26).

Somos llamados a tener vida en el Espíritu de Dios como Jesús lo anuncia en Lc 4,18-19:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el Evangelio a los pobres. Me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos y la recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos.

Somos inhabitados por el mismo Espíritu que animó a Jesús, y no se espera menos de nosotros. El desafío que tenemos es creer en este Espíritu de habita en nosotros pero que es libre para soplar cuando y donde quiera.

La espiritualidad cristiana no es una realidad estática a nivel racional. Es la dimensión de profundidad y dadora de significados, es el corazón que permite ver desde lo profundo: un corazón nuevo que interpela y dispone interiormente para ver la realidad con los ojos de Dios. Es la capacidad de estar despiertos: a ti mismo y las manifestaciones del mal que es parte de nuestra realidad: A tener

juicios prudentes inspirados en la dinámica de Dios, con los criterios del Reino. En este sentido, Dios, el Espíritu, es una fuente de cambio, fuente de transformación, fuerza poderosa interpeladora, que invita a desacomodarnos y desplazarnos al encuentro del otro: haciendo una vida mejor, una vida más humana y más fraterna.

Una auténtica espiritualidad cristiana nos debe abrir a la trascendencia y compromiso, nos compromete al encuentro con el otro, a ser compasivos, a reconocer al otro como otro en el Espíritu que habita en cada uno.

Finalmente, la espiritualidad cristiana se inspira en el Espíritu Profético de Jesús: Dios denuncia los ídolos de la muerte, el mal, el sufrimiento, el atropello de la persona en todas sus formas.

Por eso mismo, la consecuencia de la espiritualidad cristiana encuentro y el diálogo, donde cada uno es de una forma original, pero consciente que nos formamos en el «Somos», desde la diversidad y la mutualidad.

Estas temáticas las queremos seguir reflexionando desde ambas realidades y experiencias culturales y ver cómo estas reflexiones en conjunto dan luces a nuevas formas o puentes de diálogo y entendimiento mutuo desde nuestras propias tradiciones.

Conclusión

Tanto la experiencia del I Simposio y la del XVI Coloquio de teología fueron un encuentro de verdadero compartir desde la vida que se dona desde la cultura de cada persona que participó en este evento. Desde un comienzo se distinguieron las caras de buena disponibilidad para dialogar e intercambiar experiencias desde la vida y del espíritu de las culturas. La vida fluye en la apertura. Esta fue la primera toma de conciencia en un diálogo de un grupo diverso, nos hacemos vulnerables, bajando las defensas del prejuicio y penas del pasado. La experiencia escuchada atentamente nos cambia la mirada y nos reafirma que somos en relación con el otro. Desde un comienzo el tema «vertientes de diálogo» expresado en la convocatoria hizo sentido en los participantes y en

la misma dinámica del encuentro. La vida no se puede detener, no se puede encerrar en una caja, siempre irrumpe como el agua: siempre fluye.

Lo que no deja fluir el espíritu del diálogo son los prejuicios, los estereotipos puestos en el otro. Necesitamos prepararnos para estar atentos a la experiencia del otro, tenemos que ser cautelosos con nosotros mismos, de las trampas conscientes o inconscientes que nos hacen las creencias, la cultura que deshumaniza y que cree en las diferencias como una experiencia excluyente del que no piensa o luce de una forma familiar, «como yo». Esto significa estar conscientes de ser pueblo, no solo individualidad. El coloquio nos reafirmó que es necesario de desvestirse de las barreras para entrar al encuentro con el otro en diálogo real y significativo.

La analogía del «vaciar», de abandonarse para salir al encuentro. Esta fue una imagen recurrente que conecta con la misma experiencia de Dios en Jesús, sin la cual no podría haber encarnación. La encarnación de Dios, es la entrega total de sí mismo como don; sale de sí para ser comunicación, encuentro, palabra, espíritu que renueva, vida que fluye y que no se deja reducir ni atrapar por la comodidad de lo conocido. Desde la experiencia cristiana, la identidad se refleja precisamente cuando salimos desde donde estamos al encuentro del otro. Esto implica un desplazamiento, un cambio progresivo hacia la realidad de lo verdadero, lo bello, y bueno patrimonio de toda cultura.

Este proceso de diálogo requiere una reafirmación de la misma identidad del que dialoga, que solo se manifiesta en la libertad del ser que se relaciona. Fue una experiencia de encuentro real y participación en la mutualidad y reciprocidad. Se abre una puerta amplia a la Universidad Católica de Temuco para profundizar y ofrecer modelos de diálogo creativos y significativos, los cuales creen nuevas formas de relacionarse y de entenderse en las diferencias.

Referencias

- Boff, Leonardo, *La Dimensión de lo Profundo: el Espíritu, la Espiritualidad*. Disponible en <http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=503> (noviembre 5, 2016)
- Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, España, Editorial San Esteban, 1990.
- Panikkar, Raimon, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. España, Ediciones Siruela, 1998.
- Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona, Herder Editorial, S.L., 2006.
- Valdes, Mario J., ed. *A Ricoeur Reader, Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

Anexamos las reflexiones de la profesora Inés Pérez:

Entender la interculturalidad a paso de danza

Presentación

Manuscrito construido a partir de encuentros interculturales en UCT, durante los años 2014 2015, y donde se contó con la presencia de hombres y mujeres del mundo mapuche y académico, y profesionales vinculadas y vinculados al entonces Instituto Estudios Teológicos de la universidad. Estos encuentros procuran abrir espacios de dialogo entre las cosmovisiones presentes en el territorio de la Araucanía. Ahí, en el desarrollo de este encuentro, existió la posibilidad de realizar la experiencia de hacer danzas circulares, las cuales son una propuesta de danzar en comunidad tomadas/os de las manos, con la indicación de una persona que hace el rol de focalizadora.

La reflexión que me surge es como a través de la danza vivimos-integramos una sensibilidad nueva para percibir este «grito de la diferencia». No se trata de «enunciar» características de cómo entender lo distinto, sino de un entendimiento que supone primero reconocer, haber sacrificado la riqueza de la diversidad en aras de un dualismo jerárquico y excluyente, no solo en la religión, sino en varios ámbitos de la vida; como lo son por ejemplo: en lo académico, en lo laboral, lo familiar, etc; y en segundo lugar, transmitir, recibir y vivir la buena noticia de sabernos diferentes, querernos distintos; y que a veces pareciera estar fuera del espacio de la academia: una invitación a integrar en nuestra vida lo diferente, con otro camino.

*Que tu Espíritu sea danza que inspire el caminar,
que tu Espíritu sea aliento que convoque a la unidad;
que tu Espíritu arrase con la uniformidad,
que tu Espíritu se mezcle con nuestra humanidad;
(Extracto canción «Espíritu», Cecilia Rivero, rscj)*

Coloco estos versos de una canción que hace mucho tiempo escuché, que me parece que acerca al sentido de entender lo distinto desde una óptica distinta. Coloco en movimiento una interpretación que podría ser inédita, recoger la experiencia de bailar para entender la interculturalidad; pero no lo es, puesto que en este encuentro recojo y confirmo lo que después de muchos círculos bailados, luego de tomar las manos a muchas personas bailando en distintos lugares al son de distintos tipos de músicas: africana, hindú, turca, hebrea, aimara, entre otras; esta experiencia se ha instalado en mí, como sentido común.

Para apreciar el aporte desde las danzas circulares en este sentido, creo importante decir precisamente lo que son: son rondas de personas tomadas de las manos con pasos sencillos realizados al mismo tiempo, bailando al son de músicas tradicionales, folklóricas, rituales, de meditación. Incluso, algunos coreógrafos/os de danzas circulares han coreografiado danzas con músicas con-

temporáneas, marcando un centro del espacio donde se danza a partir de las indicaciones de una persona que hace el rol de focalizadora. No corresponden a círculos de personas que ensayan juntas/os para una presentación, sino que lo hacen de acuerdo a la invitación que hace la persona que focaliza. No son académicas. De hecho, no existe en el movimiento de Chile un lugar donde las que focalizamos nos formemos. Por lo tanto, tampoco son institucionales, mucho menos jerárquicas, solo consiste en tomarse de las manos en un círculo, donde alguien quiere enseñar una danza y otras/os quieren recibir. La esencia que proponen es colocarse desde un espacio distinto, democrático, horizontal y desde nuestros cuerpos rescatando así, el encuentro más simple de la humanidad como es el encuentro en el círculo, el que en otros momentos de la historia de la humanidad era lo más innato. Lo más natural era juntarse a danzar alrededor de un fuego o de un árbol sagrado, para conversar, celebrar...

Desde este espacio, se propuso ir integrando la interculturalidad de forma abierta, simple y natural, despojadas/os de la forma intelectual que nos enseñaron a aprender: solo desde el propio sentir cuando danzamos, a partir de nuestros cuerpos, reconociendo tres momentos: *los cuerpos, los vínculos, y la Buena Noticia*; y desde cada uno de estos visualizar la posibilidad de integrar la tolerancia para las diferencias.

Los cuerpos

Siendo el cuerpo la frontera de nosotras/os mismo/as con el mundo, y reconociendo que en nuestra cultura este ha sido invisibilizado, tomar conciencia que algo ocurre en nuestro propio cuerpo pasa a ser el primer y fundamental espacio para ir sintiendo la diferencia. En la danza, cada cuerpo, porta memorias y condicionamientos distintos, lo que nos hace interpretar de manera diferente lo que en el ocurre. Vamos al momento de tomarnos las manos: ahí nuestra biología más instintiva opera, podemos recordar que pasan sensaciones en distintos planos. Las historias que cada una/o

portamos en nuestros cuerpos, proviniendo de distintos espacios territoriales y culturales. Podríamos decir que no es nada más que la vida misma palpitando en ese círculo, y esta nos va integrando en la corporeidad del otro/a, nos ponemos más alertas ya sea por seguir el paso, la música que oímos, no pisar al o la del lado, seguir el pulso de la danza, mirar el movimiento interno que se produce, sentir la música... En fin, nos hace estar pendientes, estar presente a múltiples estímulos en nuestro cuerpo. Así, el otro/a está presente en mí, a través del gesto básico de tomarnos las manos, de esta forma, intuitivamente y sin querer empezamos a entendernos con otras/os, mediante la producción de diversas sensaciones, tanto a nosotras/os mismos como también a ese otro/a, cada cual porta registros en su memoria corporal, que se colocan en juego en ese momento.

Por lo anterior ocurre que al danzar a veces no nos gusta, porque nos produce sensaciones que, por no conocer, me asustan, claro, ya que integrar lo distinto es abrirse a lo incierto, a lo desconocido. Este momento es la puerta desde la cual entramos a una casa distinta, solo con la disponibilidad que también coloca la otra u otro en darme la mano. Esta apertura corporal, aunque a veces no es consiente, sería el primer paso para ir integrando lo distinto.

En esta experiencia de danzas circulares no se contó con un instrumento objetivo para recopilar las experiencias vividas, por lo cual solo registro en estas líneas lo que se comentó en espacios luego de la experiencia. Sucede que la danza con todas y todos produjo no solo el movimiento descrito desde el cuerpo conectados con otras/os, sino también en la interioridad, reconociendo nuestro primer otro: nosotras/os mismas/os.

En relación con esto, pero como artículo separado, deberíamos ahondar en esta parte, la experiencia; que corresponde a lo que las personas denominaron: orar con el cuerpo. En síntesis, sería reconocer que en nuestro cuerpo se activa la disponibilidad a sentir, mirar los movimientos internos como un diálogo con nosotras/os y desde ahí el dialogo con lo que cada uno y una identifica como

el Ser trascendente, sea cual sea el nombre que le da, produciendo una oración que se crea desde la intimidad, desde lo que somos.

Los vínculos

Si continuamos explorando nuestro registro cuando danzamos en este encuentro, luego de tomar conciencia del otro, se produce una nueva energía. Se podría decir, una nueva presencia, que no es más una interacción entre todas estas tramas personales, que primero se da en el plano físico, puesto que al bailar simultáneamente ocurre un fenómeno de sincronización de las ondas cerebrales de las/os que comparten ese espacio, y cuya energía ocurre muy específica para cada danza. Esta circula en torno al mismo círculo, la podemos sentir, explorar, vivenciar junto con simbolizar, no sólo un instante del paso en la danza, sino también podemos mirar el movimiento interno que nos genera, las interpretaciones de cada paso desde otra cultura y todo lo que expresan los gestos y movimientos.

Entonces, cuando vivimos este círculo de danzas podríamos decir que este nos invitó a compartir otra cultura, a estar en los significados que sentimos, se expresan, y que podemos mirar esta energía nueva desde esa presencia que logramos ver, y que muchas veces no es solo una interpretación momentánea, sino tienen un registro en nuestra memoria ancestral. Es decir, nuestro cuerpo activa de algún modo nuestros linajes. Nuestro cuerpo «recuerda» la energía que ahí se produce, de algún modo opera el conocimiento ancestral que llevamos en nuestros cuerpos. Aquí se podría decir que está lo inédito, que más bien está en explicitarlo, y cuando hablo de este aspecto, ya mencioné que no es por ser desconocido, sino porque cambia el foco de la fuente del entender. Esto no se escucha con los oídos, sino en el cuerpo en lo más íntimo, el corazón, las entrañas. No es verbal, sino un todo presencial, la danza entra en este espacio como algo alternativo a lo conocido, a lo esperado; es poco común en nuestra cultura, entender desde los propios movimientos, los sentidos, desde el cuerpo, desde los gestos, los que

son universales y ancestrales, las letras de la música, la sangre fluyendo, la memoria viva activada en ese momento. Podríamos decir que se pone en diálogo todo esto que constatamos, estas presencias «de culturas que nos habitan».

En el encuentro se produjo un vínculo muy profundo, sea que nos incomodó o que nos regaló momentos de conexión con la religión judía: una danza de una oración judía con la que se abrió un debate entre algunos, de lo que nos pasa cuando expresamos algo con el cuerpo, que antes hemos declarado solo con palabras, ahí en ese cambio de forma de orar en comunidad, está también lo original.

La buena noticia

Como la Buena noticia, propongo mirar la propuesta de entender las interculturalidades a paso de danza; abrirnos a integrar la presencia registrada en la ternura y valentía comunitaria de tomarnos las manos y producir lo antes señalado, y que en esos nuevos registros adquiridos dejemos, como dice Galeano «que nos broten personitas». Lo que yo interpreto, es entender que todas y todos somos uno y una en un círculo, y en la historia personal y de la humanidad, abrirnos a regalarnos, a donarnos, dejar que estos brotes sigan su curso de forma espontánea; así como nunca nadie le enseña a un brote a ser luego un árbol o una planta, nosotros permitir que esas presencias crezcan en nosotras/os. Esta es la buena noticia de la danza: dejar fluir, solo ahí en nuestro cuerpo para que se amplíe a lo comunitario, y que el círculo crezca y haga su trabajo de reciprocidad, y nosotras/os disponernos a integrar que la presencia del otro y la otra me habite y habitarlo. De esta manera, comprendiendo a la interculturalidad como un grito de la diversidad, ya no solo como un juego de relaciones entre una cultura y otra, sino la presencia de la diferencia viva integrada desde los cuerpos.

La invitación que hago es a entender la interculturalidad en estas tres hebras que se tejen durante las danzas circulares: cuerpo,

vínculo y la buena noticia, urdiendo un tapiz de manera comunitaria y única en este encuentro.

Para concluir ofrezco la experiencia que vivimos con Francisco, un joven mapuche, que nos trajo la cosmovisión de su pueblo, en un relato tan profundo y vivo, que pudimos sentirlo, percibirlo, casi diríamos: que había una presencia cultural vivamente presente y palpable en cada palabra del muchacho. Así es como quiero que se comprenda la experiencia que deja el círculo danzante. Desde tomarse las manos, sentir la presencia del otro/a, percibirla y vivirla en la alegría es que nos conecta con lo que somos como humanidad y que posee una ternura única, es horizontal, y sobre todo integradora.

The Church and Indigenous Cultures: Beyond the Violent Encounter with «Modernity»¹

MICHEL ANDRAOS
Catholic Theological Union, Chicago

RESUMEN El Profesor Dr. Michel Andraos inauguró el primer symposium de diálogo intercultural- interreligioso con la ponencia Caminos para una teología descolonizadora de reconciliación con los pueblos originarios. El profesor Andraos basó su ponencia en su artículo en inglés que está a continuación. Este es un resumen de las ideas principales que se expusieron en la conferencia. El encuentro colonial violento de la Cristiandad occidental con los pueblos indígenas de las Américas ha modelado la experiencia de modernidad de Latinoamérica y durante estas últimas décadas, luego de un arduo camino común recorrido entre de encuentros y desencuentros, han surgido espacios de diálogo que abordan la verdad del pasado y los desafíos de futuro. Son estos pasos de acercamiento los que permiten la existencia de espacios comunes que abren la esperanza de un proceso de reconciliación permanente y progresivo. En este desafío no quedan exentas las iglesias del continente pues el reto del proceso de reconciliación con los pueblos originarios también desafía la historia y misión de ellas independientes de su confesión. Por tanto, el compromiso de diálogo intercultural e interreligioso mutuo tomado con responsabilidad des-

1. La primera publicación de este artículo fue realizada como se indica a continuación en Inglés: This article was first published in Néstor Medina and Jeff Nowers, eds., *Theology and the Crisis of Engagement: Essays on the Relationship between Theology and the Social Sciences* (Oregon: Pickwick Publications, 2013), 128-40. Reprinted by permission of Wipf and Stock Publishers www.wipfandstock.com.

de el presente se hace imperativo para interpretar la propia historia y el servicio de la evangelización propio de su misión en todo tiempo y en cada lugar donde se encuentra. Estos procesos de reconciliación pueden tener consecuencias significativas para las iglesias en relación a sus estructuras eclesiales, teología de la misión y evangelización, y la teología de otras religiones. Mientras en algunas iglesias estos procesos han transformado radicalmente sus estructuras y sus paradigmas teológicos, muchas iglesias aún no han respondido adecuadamente a este desafío de transformar los métodos coloniales de teología y práctica pastoral que ya dejaron de ser aceptables para los pueblos originarios. Por tanto, existe una necesidad urgente por una teología y por prácticas pastorales descolonizadoras, lo cual deber ser un elemento integral de los procesos de diálogo y reconciliación. A la luz del estudio de una experiencia positiva de diálogo en la diócesis de San Cristóbal de las Casas Chiapas en México y usando ejemplos de otras experiencias, esta presentación explorará algunas posibles aproximaciones para pensar en una teología y ministerio pastoral descolonizador.

Introduction

This chapter concerns church and culture, and will focus mainly on some recent developments in the cultural encounter between the church and indigenous peoples within the Roman Catholic Diocese of San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico. The pastoral practice of this local church since the 1970s, I believe, presents an alternative to the dominant model of mission theology that was the product of the colonial, violent cultural encounter of Western Christianity and indigenous peoples. This violent encounter, which characterized most indigenous peoples' experience of modernity, is still part of their lived reality in many parts of the world. Their cultures have been demonized and excluded from the process of constructing the new society, civilization and church.

The main reason for my choice to write on this topic as part of this collection in honor of Lee Cormie is that I began this research under Lee's direction in the mid 1990s when I started writing my

doctoral dissertation. My research continued since, and my thinking on this topic has evolved in a variety of new directions, which helped me connect the struggle of the indigenous peoples of Chiapas to other similar struggles around the world. I am more convinced today than when I began my research of the relevance of this case study and its potential contribution to current debates on church and culture, as I will explain in more detail below. The story I tell here is one of interaction between «faith, theology and concrete, historical hope,» to use one of Lee's cherished theological preoccupations. For the most part, this story is still untold, under-studied, and marginalized in the global church.

The first part of this article will examine the stages and context of the developments of an emerging mission theology through exploring the evolving personal experience and theological perspectives of Samuel Ruiz García, bishop of the Diocese of San Cristóbal between 1960 and 2000. Ruiz's personal transformation story and his impressive pastoral and theological contributions are a witness to an era of profound change and a movement of hope in the church. The second part will look at some new intercultural experiences of this local church and their potential contribution to the universal church and to current debates on culture as we advance into the 21st century.

An Emerging Paradigm of Mission Theology in Latin America

A new mission theology emerged in many parts of Latin America around the time of the Second Vatican Council (1962-1965) and the meeting of the Latin American Bishops (CELAM II) in Medellín, Colombia (1968). The new theology challenged the old colonial models of mission that were operative in the church for several centuries. Wherever the gospel was proclaimed to indigenous people in the «New World,» notes Bishop Ruiz, with it came a new culture, namely the Western culture, and it was imposed on people as the only way of living the Christian faith. This imposition, therefore, created a real and visible cultural and reli-

gious schizophrenia with obvious symptoms among all the Native peoples in the continent.... We realized that their marginalization, poverty and misery were not the result of their free choice but rather were the result of a process in which we are involved and which we need to rethink.

A different approach to missionary work among indigenous peoples that began in the 1970s in dioceses such as San Cristóbal, among other places, informed and shaped a new mission theology. One of the key factors that contributed to this development is the interaction of some missionaries and pastoral leaders, including Ruiz, who was a new bishop then, with the anthropological movement at that time. This anthropological movement critiqued the Eurocentric missionary work of the church in Latin America and developed an alternative anthropology in support of the liberation of indigenous peoples. The interaction between pastoral workers and anthropologists from this movement gave an impetus for the development of a new mission theology. Tracing in the following paragraphs the stages and context of the radical transformation of Ruiz's missionary approach, particularly as a result of his new understanding of the cultures of indigenous peoples, helps us better understand the significance of this new relationship between the church and local indigenous communities.

«When I came [to Chiapas],» recounted Bishop Ruiz, «I saw the churches full of Indians, but it was only later that I realized the sad reality of these people which provoked my conversion.» «My eyes were open», he said, «but I was sleeping.»

I traveled through villages where bosses were scourging debt-slaves who did not want to work more than eight hours a day, but all I saw were old churches and old women praying. «Such good people»m, I said to myself, not noticing that these good people were victims of cruel oppression.

This blindness to social realities did not last very long. A few years later, the new bishop began to ask himself a fundamental question: What has the church been doing during all these years

of evangelization, if the indigenous communities continue to be marginalized the same way as in colonial times?

I will turn now to some of Bishop Ruiz's writings in the late 1960s and early 1970s in order to examine some of the key theological turning points that influenced the future development of his theology and pastoral ministry. One of the earliest available theological works by Bishop Ruiz is a paper that he presented at the Medellín meeting. This paper comprises a critique of the missionary work of the Catholic Church in Latin America and the church's pastoral approach to indigenous peoples and their cultures.

On the topic of the presence of the Catholic Church in Latin America in general, Bishop Ruiz pointed out that «we must put an end to the myth that Latin America is a Catholic continent. If the Church is a 'community of faith, hope and charity,' this vision is not carried out in Latin America.» He pointed to several areas, including religion and culture, where he saw a juxtaposition of opposing social realities.

One aspect of his paper that is particularly pertinent to this essay is his analysis of the «Indian situation.» Indigenous peoples, he argued, are marginalized at all levels. Generally, churches in their pastoral work either support their total integration, which is assumed to mean the death of their culture, or they go to the other extreme, that is, «promote a charitable and welfare-type assistance which does not take into consideration marginality and underdevelopment, and which does not see the necessity of basing this help on Indian values, cultures, and ways of thinking.» The paper also pointed out that the present ways of evangelization were destroying indigenous cultures.

In his subsequent pastoral work and theological reflections, Bishop Ruiz continued to give special attention to the areas of faith, evangelization, and cultures. Since the early 1970s, he became convinced that divine salvific work is present in other cultures, and that it is necessary for the church to enter into honest dialo-

gue with other peoples and their cultures in order to discover and learn about this divine presence. He began, then, to consider this dialogue as an essential part of the missionary work of the church. In his view, this was the important contribution of the Vatican II document *Ad Gentes*, and he had no illusion concerning the difficulty of this task. «The missionary church,» he argued, is facing a delicate and difficult work: the study and accurate, positive and sympathetic knowledge of non-Christian religions. The church has to see in these religions a divine element and a presence of God (Vatican II, *Ad Gentes*, 9 b et 11 b); and more so, to know that the Word of God, before he became flesh in order to save and gather up all things in himself, was already in the world, as the «true light that enlightens every man» (Jn 1,9 and *Gaudium et Spes*, 57).

According to Bishop Ruiz, there are not two parallel histories in the world, one sacred and one profane. He learned from his work with indigenous communities that God's work is revealed in the history of all peoples and that God's Spirit is present in all cultures—the Spirit was at work in the world before Christ. In Ruiz's view, this is an important theological foundation for inter-religious and intercultural dialogue. Making reference to *Ad Gentes*, *Gaudium et Spes*, and to the letter to the Ephesians, he asserted:

If there is only one history of salvation and this history includes all peoples of all times, then God has already acted and is still acting today in all cultures. The presence of God, and the presence of the Word (the seeds of the Divine Word) appear in the multiple cultural riches and values that are rays of the supreme Truth (*Ad Gentes*, 9 b, 11 b; *Nostra Æetate*, 2 b; *Gaudium et Spes*, 38). These values that prepare the way for the gospel, which are either implicitly salvific, ascetic or mystical, were present prior to the preaching of the gospel (*Ad Gentes*, 3 a; 18 b; *Gaudium et Spes*, 92 d).

Vatican II, notes Bishop Ruiz, affirmed these theological principles and opened the way for a genuine religious and cultural dialogue. The church is called to act on this by engaging in dialogue with other cultures to discover their religious and spiritual

richness. Part of the church's work of evangelization, then, insisted Ruiz, is to dialogue with cultures and learn about God's salvific presence in them. In this sense, the church is called to be a servant to the world, and not to act as its master by imposing a foreign culture on other peoples. These aspects of a theology of history and a theology of culture have been clear in Ruiz's mind since the early 1970s. They provided a theological foundation that guided and supported his pastoral practice.

It is important to clarify what Ruiz means by «culture» in order to understand the significance of the above claims. Culture, according to him, is the totality of expressions that members of a determined ethnic group formulate in their relationship to the transcendent, to each other, and to their physical environment. He compares culture to the dignity of the human person: culture should be respected in the same way the individual human dignity should be respected. In other words, cultural symbols represent the collective dignity of a people. Following from this, Bishop Ruiz asserts that culture is sacred and that its destruction can never be justified. Cultural elements should never be changed by external agents (e.g., missionaries) without the consensus of the community—even if the changes are minor. Learning to understand and respect another culture is the cross of the missionary, he added.

«What does it mean, then, to evangelize?» asked Bishop Ruiz. «If there is only one history,» he asserted, «it is logical to conclude that God's work of salvation has always been active in the bosom of each culture.» To evangelize, then, is to discover and affirm this reality. Bishop Ruiz identifies three stages of evangelization: (1) to understand and believe in this salvific presence of God in history; (2) to be personally incarnated in a culture through an authentic sharing of peoples' experience; and (3) to affirm through internal proper cultural expressions with the community the salvific work of God in its history.

Since the early 1970s, Bishop Ruiz, among many others, concluded that the missionary work of the church among indigenous

communities was destroying their cultures in the name of the gospel. Destroying a people's culture is trampling on their dignity and pride, and humiliating them as a people. This kind of missionary work is not acceptable according to the gospel message and to Christian tradition as emphasized by Vatican II and Medellín. «The missionary may only stay,» asserted Bishop Ruiz, «on the condition of developing pastoral action which promotes the liberation of the people. But that will be something totally different from what is understood as missionary work now.» A new accent emerged in the development of his theology: liberation of the people is integral and it includes the liberation of their culture.

A second key theme that developed in his theology in the 1970s is the salvific work of God in concrete history. This theme is linked to the social role of the church, inculturation and incarnation of the gospel message. The incarnation of the church in a specific culture, he affirms, is also an incarnation in a specific historic process here and now. The purpose of this incarnation is to transform history and make it a history of salvation. «The church,» notes Bishop Ruiz, «does not have as a goal the creation of a universal mono-culture.» This means for the church, he explains, a concrete historic contextual commitment in an alternative process to transform social reality. The Church, he asserts, should not be behind history, but rather moving it ahead.

The story of Ruiz's transformation outlined above is symbolic of a significant historic moment of cultural change in the church and the world at large. He is a Vatican II and a Medellín bishop who was both transformed by these events and made a difference by becoming a key player in transforming a diocesan pastoral process and mission theology in the Latin American church. The importance of Ruiz's transformation story is not only that he became an important bishop who made a difference, but that he also became a model of pastoral leadership in the church, particularly in relation to indigenous peoples. In the following section, I will focus on some areas of transformation in the Diocese of San Cris-

tóbal that are also the result of a cultural dialogue between the local church and indigenous peoples.

Toward the 21st Century

In *The Invention of the Americas*, Enrique Dussel notes:

By controlling, conquering, and violating the Other, Europe defined itself as discoverer, conquistador, and colonizer of an alterity likewise constitutive of modernity. Europe never discovered (*descubierto*) this Other as Other but covered (*encubierto*) the Other as part of the Same: i.e., Europe. Modernity dawned in 1492 and with it the myth of a special kind of sacrificial violence which eventually eclipsed whatever was non-European.

What was eclipsed during the last 500 hundred years has been resisting and irrupting again and again, as Dussel notes in the epigraph of this article. On January 1, 1994, using again an example from Chiapas, the Zapatistas made known to the whole world their loud cry: «Today We Say Enough is Enough!» «We are a product of 500 years of struggle,» they said and describe their historical resistance and ongoing struggle for justice against slavery and a sequence of imperial powers, which they consider the main cause of their misery.

Similar voices of protest were also echoed in several diocesan pastoral documents. In 1993, one year before the Zapatista uprising, the Diocese of San Cristóbal had issued a pastoral letter, *En Esta Hora de Gracia* (In this Hour of Grace), which was collectively prepared by the pastoral agents of the diocese, including many indigenous representatives. The letter outlined the history of the struggle of indigenous peoples and the main stages of four decades of diocesan pastoral work, which, despite the efforts of solidarity, failed to bring any significant systemic change that would improve the miserable social, economic and cultural situation of these communities. The document describes the atrocities committed against the indigenous communities and argues that «in the name of modernization, globalization and free trade, these communities

were being deprived of land, justice, education, democracy and the basic conditions needed for living a decent life. Their economic survival has become impossible.»

From the midst of these irruptions of struggle and protest new alternative movements are emerging, both in civil society and the church, which are forcing a dialogue in order to transform the old relations created by centuries-old patterns of cultural violence. The San Andrés Accords of peace that focus mainly on indigenous rights and culture, which were signed by the government of Mexico and the Zapatistas in February of 1996, are one of the best expressions of cultural dialogue for peace between the indigenous peoples of Mexico and the rest of the country. According to Navarro and Herrera, this agreement, which is the result of two years of deliberations between the two parties that included wide and intensive consultations of the indigenous communities and civil society, has as its «central proposal the end of inequality, discrimination, exploitation and political exclusion of indigenous peoples.» For the indigenous communities, the proposal their representatives presented at San Andrés became an impetus for a social movement for building a new society and new cultural relations with the rest of the world. This movement evolves mainly around strengthening indigenous autonomy and the institutional structures that sustain it in areas such as education, healthcare, economy and culture. Discussing in detail the progress and challenges of this new social project is outside the scope of this article. However, it suffices here to say that in many indigenous societies, in the Americas and other places, the waves of cultural protests, which irrupted over the past decades, are producing several alternative movements that challenge modernity's exclusion and violence and are opening new horizons for thinking about the possibility of another world in which there is room for all peoples, as one often hears reiterated in Chiapas and elsewhere.

In terms of the Catholic Church in Chiapas, the transformation of the old cultural relations is taking place at many levels. I will

mention only two areas of relevance to our topic, which in my opinion also have implications for the wider church. The first area is the development of the concept and practice of Iglesia autóctona (autochthonous church); and the second area is the emergent teología india (Indian theology). A few comments on each area are in order.

«Iglesia autóctona» is the term used in the Diocese of San Cristóbal to describe the ecclesial communities that have a distinct indigenous cultural character and organizational structure for pastoral service and leadership. The documents of the III Diocesan Synod (1995-1999) define in the first section Iglesia autóctona as «a church that is rooted in the place where it is located, that realizes itself and develops assuming the local culture, and not a church that comes from outside, that belongs to another culture, and that only makes external adaptations.» This achievement is the result of a long and arduous cultural dialogue between the indigenous communities and the hierarchy of the local church. The diocese is now committed to promoting this pastoral process and has integrated it in its short term and long term pastoral plan.

The second area is the emergent movement of teología india, which is still in its initial stages. This movement is also the result of an intercultural theological dialogue between the indigenous communities and their theologians, on the one side, and Western Christian faith and theology represented by the church hierarchy and its theologians, on the other. What we mean by teología india, notes indigenous theologian Pedro Gutiérrez Jiménez, is the set of religious experiences and knowledge that we Indian peoples possess and with which we explain our experience of faith, our harmonious [relationships] with others and with all of the cosmos.... These theologies have accompanied our origin and our civilization as peoples, have generated and fed our resistance against projects of conquest and colonization, and have accompanied today our resistance against the neoliberal system and fed our proposal of a more human and divine society for all. Our theologies seek to

strengthen our heart so that we as peoples do not shrivel away under the power of the system of death.

Rethinking the structure of the local church in order to fully include the cultural «Other,» in this case the indigenous, and making room for more than one cultural theology are only two among many other initiatives that are the result of a new intercultural dialogue between the indigenous communities and the local church that has just begun. There are many challenges on the path of this new intercultural dialogue, but the determination of the indigenous communities and their leadership is very strong and is rooted in a broader cultural and historical movement of change, which seems to be irreversible.

Ricardo Robles, a Jesuit theologian who worked and lived for several years with the indigenous peoples of Mexico, suggests that the process that began in Chiapas since the 1960s gave an impulse to creative theological insights and profound inter-religious dialogue about God and history reaching far beyond Chiapas. A broad movement emerged from this pastoral process that has awakened the spirit of other indigenous peoples in Mexico, won their support, and united their efforts. This, asserts Robles, nurtured the capacity of many indigenous groups to proudly and confidently say since the 1990s «We are equal, therefore we have the right to be different.»

Conclusion

The current debates on the clash of cultures, religions and civilizations at a global scale, raise central questions to the religions of the world and all of humanity about how to relate to the cultural and religious «Other,» both within the same society (and church), and between states, regions and continents. The violent cultural pattern created as a result of the encounter with European modernity certainly cannot continue. It has been a main obstacle to world peace and has to change. The story of the emergent intercultural dialogue that has just begun between a local church and indige-

nous peoples hopefully opens a horizon of hope for imagining a new relationship beyond this violent encounter.

I began this essay by mentioning one of Lee Cormie's cherished theological questions that inspired this writing, namely, the question of faith, theology and concrete, historical hope. I would also like to end by mentioning what for me has been a profound theological insight I learned from Lee: reading the signs of the times, or in his words, «reading the movements of the Spirit in history.» In my opinion, one of Lee's important assertions is that theology's main contribution is to name the old and new experiences of the Spirit in history and recognize the genuine signs of hope for the world in these movements of resistance and hope for another, better world. The story in this chapter is one of many episodes of resistance and hope that another world is possible.

Reflexiones personales sobre el XVI Coloquio de Teología: «Vertientes para un diálogo intercultural e interreligioso desde La Araucanía»

MICHEL ANDRAOS
Catholic Theological Union, Chicago

El hecho de que un coloquio teológico organizado por una escuela de estudios de teología en una universidad católica se abra y se cierre con una oración por los ancianos Mapuche, con lo cual se expresa que ha conseguido su reconocimiento y bendición, podemos decir: ¡es un signo de los tiempos! Lo que resulta importante y simbólico en este rito sagrado, es que se evidencia que se ha construido con estas comunidades una relación de confianza, gracias a los miembros de su equipo que han hecho esfuerzos especiales para la construcción de esta forma nueva de relación.

Por supuesto, el tema del coloquio «Vertientes para un diálogo intercultural e interreligioso desde La Araucanía» se presta para reflexionar y dialogar sobre estos temas. Sin embargo, debemos reconocer que un encuentro de esta manera y la presencia de cada uno de nosotros no habría ocurrido hace unos años. La misma escuela de teología que lo hizo posible hubiera sido acusada de practicar el sincretismo religioso por las autoridades de la iglesia, tanto locales como del Vaticano.

Otro signo simbólicamente importante, en mi opinión, es el hecho de que las tres primeras presentaciones en el primer día,

que establecieron el tono para el coloquio, fueron entregadas por representantes Mapuche. El primer acto en el coloquio fue que escuchamos su voz, y que su voz marcó la pauta para el coloquio. No fue una adición al final, simplemente para hacer lo correcto.

Otra observación importante para mí es que los participantes escucharon bien, atentamente, y estaban interesados. Me di cuenta de un verdadero deseo de aprender sobre lo «otro» religioso y cultural sin idealización. Este fue un encuentro inter-espiritual e intercultural auténtico, hecho en la mutualidad.

Dada la historia de la relación del cristianismo con los pueblos indígenas, esta reciprocidad exige ahora que privilegiamos su voz y su experiencia, y darnos al compromiso de escuchar sus voces durante mucho tiempo para aprender. Tales experiencias auténticas expresadas en este coloquio, están muy por delante de la teología más progresista en la iglesia. En este sentido, es interesante recordar que los debates organizados desde Roma durante los famosos encuentros interreligiosos de Asís hace unos años, como ustedes recuerdan, todavía se centraban en si podemos orar juntos con personas de otras religiones, o sólo rezar solos, pero en el mismo lugar porque cada uno está rezando a «un Dios diferente». Otro debate era sobre si el Papa debe estar de pie en el mismo nivel de los otros líderes religiosos, o debe estar en un taburete más alto para mostrar que no todos los líderes religiosos están al mismo nivel y que no todos representan verdades iguales. A pesar de que estos debates podrían todavía ser discutidos entre muchos cristianos hoy en día, para muchos de nosotros, y desde nuestra nueva experiencia religiosa, son ya parte de la historia. Nuestras propias experiencias al compartir con otras religiones y culturas se han desarrollado mucho más allá de eso. Este es un desarrollo nuevo y le hemos dado la bienvenida «en y para» la iglesia.

Tales experiencias positivas y auténticas se espera que van a influir el desarrollo de una nueva enseñanza de la teología al interior de propia Iglesia y la manera como ésta se relaciona con otras religiones, pero además en la forma como las otras religiones

ven a la iglesia. En efecto, es este el único camino para reconocer la reciprocidad entre las experiencias religiosas, especialmente en las zonas donde el catolicismo romano ha apoyado históricamente el colonialismo y nutrido actitudes racistas de superioridad hacia otros pueblos y sus experiencias religiosas.

Una lectura teológica atenta de tal coloquio, y del Simposio que tuvimos el año pasado (2014), indica, en mi opinión, de que estamos en medio de un proceso de transformación espiritual profundo, el cual, creo, va a tener un papel importante en nuestras relaciones futuras con los pueblos indígenas de las Américas, y más allá. Las actitudes coloniales y racistas, por desgracia, siguen siendo una realidad presente en estas relaciones. Gracias a la lucha y resistencia de los pueblos indígenas es que estamos experimentando este cambio hoy, lo que podría ser una nueva bendición para todos nosotros y para las futuras generaciones. Este cambio está teniendo lugar en el continente americano desde la parte norte de Canadá hasta Tierra del Fuego. Es nuestra nueva realidad. Nuestras estructuras eclesiales y de teología aún no saben cómo hacer frente a esa nueva realidad. Es en esta realidad precisamente donde tenemos que tomar responsabilidad como teólogos y escuelas de teología.

Todavía hay un largo camino por delante y tenemos que hacer el arduo trabajo de repensar nuestras teologías y formas de ser como cristianos, pues en esta reflexión podemos responder a la pregunta sobre cómo ser iglesia en estas nuevas relaciones. Pero lo que nos puede sostener en esta búsqueda es nuestra fidelidad a los movimientos del Espíritu entre nosotros, y el compromiso que podemos adquirir con las comunidades desde la confianza que estamos construyendo en torno a este tipo de experiencias. Este es uno de los momentos del Espíritu en nuestro tiempo, yo creo, y tenemos que aprovecharlo. Este es sólo una parte de un proyecto más amplio, que habría que discutir más adelante; es un momento importante, y más bien un momento central que está interconectado con la acción del Espíritu presente desde siempre en medio de

las comunidades que hace tantos años han entendido que se debe tener como prioridad el cuidado de nuestra Madre Tierra y el trabajo por la justicia en todos los niveles.

Creo firmemente que la renovación de nuestra vida espiritual, que es fundamental para la renovación de otras áreas y estructuras que condicionan la vida y la sociedad de la que somos parte, depende del mantenimiento y la recuperación de tales experiencias ancestrales, pues ellas por pequeñas y simples que parezcan, también son cruciales para nuestras iglesias y comunidades locales.

Lo que estamos viviendo en estos círculos de nueva confianza es no sólo un nuevo conocimiento, sino también una nueva conciencia, y una nueva experiencia humana. Estamos respondiendo a un anhelo profundo de nuestro corazón. Y esto, también, es un signo del Espíritu.

Necesitamos nombrar y apreciar el trabajo del Espíritu Creador en nuestra experiencia personal, en nuestro corazón y en la experiencia de nuestras pequeñas comunidades, para que podamos seguir adelante con fuerza espiritual, confianza, humildad y misericordia, sin arrogancia ni confrontación.

Hay mucho más que decir. Yo podría haber incluido un montón de palabras académicas y teológicas grandes, pero en el espíritu del coloquio y la comunidad que somos, yo simplemente quería compartir algunas observaciones espontáneas y reflexiones desde el corazón (y también desde la cabeza), sometidos humildemente a ustedes como parte de mi gratitud a su invitación a mi persona para ser parte de su comunidad y del proyecto.

En torno al diálogo intercultural en el Liceo Intercultural Guacolda

FRANCISCO GARRIDO NEHUEL

Director Liceo Intercultural Guacolda de Chol Chol

La reflexión social y pedagógica de carácter crítico respecto al diálogo intercultural es una necesidad urgente de asumir, no solo para responder a los compromisos del Estado con organismos internacionales en materia de educación, sino que también, para avanzar cualitativamente en mayores niveles de equidad para con los pueblos originarios de nuestro país.

La sociedad en la que hemos vivido y nos desafía a vivir, es claramente de carácter multicultural. En Chile esta realidad se asume como refuerzo positivo para los grupos humanos de colonia y discriminatorio para los grupos originarios. Sin embargo, esta última afirmación puede resultar sorprendente y hasta ofensiva para el ciudadano común, así como también para intelectuales de la nación dominante, pero basta una ligera observación en el entorno social inmediato para identificar la conducta y el lenguaje discriminatorio recurrentes en el uso cotidiano, lo que se constata cuando escuchamos: ¿Si eres sumiso «el mapuchito», si no lo eres serás la «mapuchona» y respecto de un buen médico o abogado «...y es mapuchito eh?» y si te enojas a muchos les nace del alma decir «¿¡Que se cree este indio de m...!?!». Situación que se sofisticaba cuando se usa a nivel de medios de comunicación y administración del Estado, generando una socialización dañina causante de la discriminación y a la par el caso de situaciones de exclusión social.

En fin, esa es la realidad que entorpece una relación sana entre grupos culturalmente distintos y que por razones históricas están llamados a vivir compartiendo un mismo territorio y, por ahora, una misma institucionalidad.

El Liceo Técnico Profesional Intercultural Guacolda, de Chol Chol, Región de la Araucanía, como institución escolar dependiente de la Iglesia católica asume el año 1984 el desafío de acompañar al Pueblo Mapuche en su búsqueda de dignificación y reconocimiento. En dicho contexto, ha construido un Proyecto educativo Institucional de carácter intercultural como una forma de acoger las demandas educacionales mapuche por una educación culturalmente pertinente. Los diagnósticos realizados a partir de este proyecto y su propia evolución proporcionan elementos valiosos para analizar la práctica pedagógica y el necesario cambio social en Chile.

Población escolar y Proyecto Educativo

La matrícula histórica de la población escolar bordea los cuatrocientos estudiantes, 90% mapuche y 10% no mapuche; 80% rural 20% urbana; 97,5% de vulnerabilidad social; 55% católico, 40% evangélico y 5% de religión originaria.

Cuando comienzan el ciclo de enseñanza media en el Liceo Intercultural y durante sus primeras clases, los estudiantes son preguntados respecto de su origen cultural, resultando ilustrativo el hecho de que en un noventa por ciento omiten responder o auto identificarse con origen mapuche; junto a lo cual, también es importante destacar que estudiantes mapuche con dos apellidos chilenos argumentan no serlo, en tanto que sus padres y abuelos sí lo son.

Resulta evidente que los estudiantes tienen necesidad social de no ser reconocidos como mapuche. ¿Cuál es la explicación? las reflexiones del equipo docente intercultural apuntan a que aquello es el producto de una socialización en condiciones de inequidad cultural con la población chilena y en donde la escuela tiene un rol

desafortunado para los pueblos originarios. En efecto, en ella por lo general, se expresa una voluntad europeizadora de la cultura que omite o niega el aporte formativo de las culturas originarias, sobrevalorando los ejes culturales de la civilización cristiana occidental, tales como la lengua, la religión y la historia. En tal sentido es dable afirmar que el sistema educativo en la Araucanía mantiene su enfoque colonizador.

Desde el punto de vista pedagógico dicha situación tiene efectos poco estudiados tanto por la psicología como por la tecnología educativa. Sin embargo, los docentes del Liceo Intercultural Guacolda hemos llegado a la conclusión de que una educación culturalmente asimilacionista impacta negativamente sobre la autopercepción positiva del estudiante, quien desarrolla constantes procesos para pasar desapercibido en cuanto persona mapuche, obstaculizando sus normales procesos cognitivos y asumiendo los estereotipos con que la «sociedad mayor» los identifica.

En términos muy concretos cuando llegan los nuevos estudiantes a primer año medio sus pruebas de diagnóstico evidencian, en un alto porcentaje, bajísimos niveles de logro tanto en lectoescritura como en razonamiento matemático y en cuanto al manejo de la lengua originaria se observa una pérdida progresiva de la destreza y el uso en la población mapuche, ilustra las causas el hecho de que hay estudiantes hablantes del mapudungun que en dicha prueba niegan u ocultan esta condición.

Currículo escolar intercultural

La actual malla curricular es el producto de años de experiencias educativas y de una innovación en la conceptualización pedagógica respecto de la pertinencia cultural de nuestra práctica de la docencia buscando responder a estos desafíos. En general contempla la enseñanza del Mapudungun y de la cultura mapuche desde Primero a Cuarto Año de Educación Media, lo que imprime un sello absolutamente distinto a otros establecimientos educacionales

que atienden a idéntico segmento social. Realidad que es acogida y validada por la Resolución Exenta N° 12.900 de 19/10/2004 de la División de Educación General que nos reconoce como Establecimiento Educacional de Especial Singularidad, y más tarde, por Resolución Exenta N° 05409 del 21/06/2005 del Ministerio de Educación nos autoriza planes y programas propios, los cuáles reconocen los esfuerzos por aportar a la valoración de la cultura mapuche desde la interculturalidad. Ambos instrumentos jurídicos han permitido la implementación de una práctica curricular construida, sobre la base cultural de los alumnos, sus estrategias de aprendizaje recogiendo sus saberes e intereses.

Las actuales características y perfil del currículo implementado en el liceo Intercultural Guacolda es también un producto del diálogo entre agentes culturales de ambos pueblos en contacto. Como es natural en procesos sociales no ha estado exento de equívocos y desencuentros que no obstante decantan en una situación de desarrollo positivo para un auténtico diálogo intercultural.

El proyecto Educativo desde sus inicios ha sido emplazado por el carácter católico del sostenedor, suponiéndose que este solo hecho inhibe cualquier posibilidad de diálogo intercultural. Sin embargo, la vitalidad actual de Proyecto y su experiencia de más de un cuarto de siglo demuestran que desde los principios de cristianismo católico se puede desarrollar un Proyecto que exprese de manera concreta el amor al prójimo y al más necesitado, sin tratar de captarlo para nuestra propia forma de pensar o de analizar la realidad. En efecto, las cifras nos indican que un alto porcentaje en torno al 40% de nuestros estudiantes es de confesión evangélica y no obstante sus familias optan por la educación que aquí se imparte. Al respecto la práctica pedagógica concreta nos informa que en las dos primeras semanas del año escolar un estudiantes del Liceo Guacolda es enfrentado a dos instancias de aprendizaje activo participativo como son el Yellipùn de inicio del año escolar y las jornadas valóricas, ambos eventos de gran carisma cultural mapuche, en donde el estudiante mapuche y no mapuche, cristiano católico

o evangélico, participa y vivencia de actividades ceremoniales de carácter religioso y de convivencia social mapuche. En ellas percibe que la divinidad trasciende las particularidades de grupos culturales y que la ritualidad es propia de los seres humanos y que tenemos la oportunidad de participar apoyando solidariamente a quienes tienen una confesión diversa de la propia. Así la misa, el culto o el Yellipùn son asumidas como instancias legítimas de la fe y como una oportunidad para aprender a conocer al otro y hacer ejercicio del valor del respeto. La postura de la Iglesia diocesana en torno al diálogo interreligioso ha aportado su cuota de legitimidad a este tipo de actividades. En este sentido es muy recordada la visita pastoral año 2007 Del Obispo Manuel Camilo Vial quien nos instaba a profundizar estas experiencias invitando al obispo de la Iglesia anglicana de la misma forma en que se le invitara a él en su condición de pastor.

En la perspectiva de la enseñanza de la lengua no cabe duda que esta dimensión del currículo puede resultar definitiva para los objetivos tanto de dominación como de independencia socio cultural. En el Liceo Guacolda existe un currículo escolar que asume como asignatura de carácter obligatoria la enseñanza del mapudungun, con la misma cantidad horaria que el español y la misma incidencia en la promoción escolar. Este hecho es rechazado por familias mapuche que han perdido totalmente su identidad cultural y han asumido la auto anulación como personas culturalmente diferenciadas. Sin embargo, somos testigos de que una de las principales razones que argumenta un estudiante, egresado de cuarto año medio, para su auto identificación como parte del pueblo mapuche es el poseer un idioma que le es propio. De igual forma es ilustrativo el hecho de que familias de lugares tan distantes como Icalma en el límite cordillerano con argentina, Tirua en la zona costera limítrofe con la octava región o San Juan de la Costa a la costa de Osorno, hagan esfuerzos de cientos de kilómetros y señalen precisamente este hecho como la razón más importante para traer a sus hijos al Liceo Guacolda. Con todo, en el medio educacional se

destaca que seríamos el único establecimiento educacional del país que incorpora la lengua originaria como asignatura obligatoria en el proceso educativo de sus estudiantes.

Hemos indicado que los estudiantes mapuche que acceden a nuestras aulas expresan un muy bajo nivel de auto estima y que tienden a ocultar su cultura de origen mapuche, al respecto el Proyecto educativo institucional expresa como objetivo la formación de jóvenes «conscientes de su realidad socio-cultural, orgullosos de su origen, orientados por valores trascendentes y preparados para contribuir a mejorar las condiciones de vida de su familia, de su pueblo y de su país». En la perspectiva de superar la baja autoestima personal y social en el Liceo se implementan estrategias pedagógicas destinadas a evidenciar el aporte valioso de la cosmovisión mapuche tanto a la cultura universal como a la historia del país. Es así como en las asignaturas de lenguaje, de arte, y de historia se analizan conceptos y temas que revelan y relevan aspectos que nunca antes se han visto en la vida escolar del estudiante y que impactan positivamente su emocionalidad y su cognición. De esta forma cumplimos a cabalidad con el descriptor elaborado por Neva Milicic Müller del Programa de las 900 Escuelas MINEDUC, cuando enfatiza que «La tarea de los educadores es generar las condiciones para que los estudiantes puedan tener, en el contexto escolar, la sensación de bienestar que da el sentirse bien consigo mismo y, desde allí, poder relacionarse libre y fluidamente con los otros». («La construcción de la Autoestima en el Contexto Escolar»).

Todo currículo requiere de una o más metodologías para ser implementadas y en tal sentido los mapuche sabemos que nuestros hijos, al igual que nuestros ancestros, disfrutaron la experiencia de la comunicación oral. Pero, nos encontramos con la experiencia práctica en el Liceo Guacolda de que todavía hacia el año 2.000 se tenía la convicción de que la auténtica construcción del pensamiento pasaba fundamentalmente por la palabra escrita, y que los diferentes modelos de guías y textos escritos eran el método

obligatorio para generar aprendizaje, con lo cual se omitía toda la riqueza de la oralidad en la transmisión de los saberes y de paso se acentuaba el proceso de inseguridad cultural que el estudiante había adquirido en el ciclo de enseñanza básica. Hoy en cambio se aprecia la riqueza implícita en la comunicación oral y la importancia del fortalecimiento socio afectivo de nuestros estudiantes como un método institucional para la construcción del pensamiento y la formación de la persona. Este planteamiento incluye el deber del docente por contextualizar los conceptos de aprendizaje en la perspectiva de la cultura de origen y de las experiencias contingentes del estudiante, y de asumir una actitud de acogida de la persona y su cultura de origen. Es esta una forma de dar sentido a los conceptos y experiencias de aprendizaje que se dan al estudiante, donde el nuevo conocimiento se relaciona con conocimientos anteriores mantenidos por tradiciones orales, con situaciones cotidianas a las que se ha enfrentado, con la propia experiencia y con situaciones reales y concretas propias de su grupo de origen.

El rol de profesor en contexto escolar mapuche

El Liceo Guacolda ha sido testigo del desempeño de una gran cantidad de docentes formados en las universidades chilenas y que han tratado de ejercer docencia frente a escolares mapuche, pero que por una inadecuada formación inicial docente han terminado contribuyendo al desarrollo de lo que no dudamos en caracterizar como una identidad estigmatizada. En la actualidad el equipo docente siendo heterogéneo en su composición, es bastante experto en el desempeño de una pedagogía inclusiva y respetuosa de las diferencias culturales; no podría ser de otra forma pues el mismo Proyecto educativo institucional establece que la educación intercultural es una «Propuesta educativa cuyo objetivo es desarrollar personas capaces de relacionarse armónicamente, a partir de las experiencias propias, valorando su identidad por medio de un acercamiento comprensivo y reflexivo a la diversidad cultural»

El enfoque de educación intercultural requiere un profesional de la educación que en su formación inicial haya desarrollado las habilidades suficientes para reconocer la heterogeneidad en el aula, capaz de valorar la diversidad étnica, como elementos fundamentales para una educación equitativa e inclusiva de todos y todas. Sin embargo, la realidad es otra pues los docentes en general cultivan un perfil sociocultural muy conservador, de tal forma que el Liceo Intercultural tiene como tarea permanente el fortalecimiento de las competencias interculturales del docente, desarrollando un proceso constante de transferencia de experiencias y conceptos culturales mapuche.

En términos muy prácticos el docente del Liceo intercultural Guacolda, para aportar a la implementación y desarrollo del PEI, requiere y fomenta un perfil docente con las siguientes características: conocedor de culturas en contacto, ser abiertos al diálogo y flexible al cambio; preocupado para asumir el actuar colegiado; ser afectivo, pero a la vez exigente, respetuoso y tolerante con la diversidad cultural.

No obstante, lo anterior aún se observan tendencias a cuestionar la validez del planteamiento intercultural, especialmente cuando se trata de la problemática de la evaluación. En este ámbito en general los docentes no logran comprender el valor pedagógico de la reciprocidad como elemento presente en el comportamiento social mapuche. Por el contrario, la evaluación occidental aplica criterios propios de la competencia con el otro, transformando la calificación en un bien muypreciado que sólo el docente lo dispensa en su dimensión positiva o negativa dependiendo del mérito académico del estudiante. En efecto para algunos la calificación numérica es la panacea para medir y retribuir el logro o no logro de un aprendizaje determinado, en circunstancia que por cultura el estudiante está mejor predispuesto hacia la reciprocidad en donde su trabajo debe ser reconocido y por tanto, debe ser incidente en el resultado final y evidenciar el logro del aprendizaje.

Finalmente digamos que el dialogo intercultural en el Liceo In-

tercultural, al igual que su Proyecto Educativo Institucional, es un proceso inacabado y en constante construcción donde concurren todos los elementos de la vida escolar: los estudiantes, la familia, el currículo, los docentes, los recursos y los espacios pertinentes para lograr ser un real y mejor aporte al diálogo intercultural en una región donde se plantea la interrelación entre muchas culturas como un desafío cada vez más necesario.

El Concilio Vaticano II y la Diócesis de Temuco

TIBALDO ZOLEZZI CID

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía UC Temuco

Presentación realizada en el Acto Académico realizado en la Universidad Católica de Temuco con ocasión de los 90 años de la Diócesis San José de Temuco, el 28 de noviembre de 2015.

Voy a desarrollar mi exposición en base a cuatro momentos: antes del Concilio; durante el Concilio; al terminar el Concilio; la acogida pastoral del Concilio. Mis fuentes son, básicamente, entrevistas realizadas durante los años 2011 y 2012 en el contexto de un trabajo de investigación sobre el impacto del Concilio Vaticano II en las diócesis del sur de Chile: en ese contexto se entrevistó a una variedad importante de protagonistas de la Iglesia del sur. De Temuco a Monseñor Bernardino Pinera; a Monseñor Manuel Camilo Vial; al P. Marcos Uribe; al P. Anselmo Leonelli; al P. Andrés Pogachar; a la hermana Monserrat, entre otros.

También he revisado algún material escrito: a saber, el Material informativo para la Jornada Pastoral de Chol Chol del año 1965 preparado por Monseñor Bernardino Piñera; el Directorio Pastoral Urbana Temuco, del mismo año 1965; el Boletín Diocesano publicado con fecha 28 de mayo de 1966; el texto Sínodo Pastoral de Temuco. Acuerdos. 1968; el documento Con Cristo caminamos al tercer milenio. II Sínodo Diocesano. Iglesia de Temuco. 1994 – 1995; las Actas de la Asamblea postsinodal del año 2006;

y diversas Orientaciones Pastorales de la Diócesis de Temuco entre los años 1981 y 2014.

I. Antes del Concilio

Ya antes del Concilio la Diócesis de Temuco se abría poco a poco a la nueva forma de presencia evangelizadora que, de manera creciente, venía dándose en la Iglesia universal. En torno a los años sesenta comenzaron a surgir nuevos modos de organización pastoral en una perspectiva de pastoral de conjunto, movimiento impulsado desde Francia, especialmente por el Canónigo Fernand Boulard, y que significó el paso de una pastoral sacramental a una pastoral diversificada, sostenida por distintos departamentos: de catequesis, de pastoral social, familiar, juvenil, etc. Así también comenzaba la renovación de la misma catequesis, que dio un vuelco importante en el modo de enseñar la religión: de una enseñanza memorística de la historia sagrada se pasó a una comprensión más vital de la historia de la salvación. Como sabemos, ambas renovaciones encontraron en el Concilio un impulso decisivo.

II. Durante el Concilio

Hay que decir, que la celebración del Vaticano II encontró a la Diócesis de Temuco en un momento de despegue pastoral. Comenzaba el período episcopal de Monseñor Bernardino Piñera, a quién, recién llegado a la Diócesis el 7 de enero de 1961, le correspondió participar en los trabajos del Concilio, que comenzaron el 11 de octubre de 1962.

Sobre su participación en el Concilio transcribo palabras del propio don Bernardino: no participé en nada importante en el trabajo mismo del Concilio, aun en las reuniones que teníamos con el cardenal el grupo de Chile yo no recuerdo haber aportado una idea, yo no era teólogo, yo estaba en otra, yo estaba empezando a trabajar en la diócesis de Temuco, eso era lo que me interesaba. Pero aprendí mucho en los pasillos, ensanché mi conocimiento.

Ahora lo que a mí me interesaba era darle un proyecto a Temuco. Un proyecto renovador, en ese entonces yo era inquieto...; mi proyecto era pastoral... era crear una diócesis a base de comunidades eclesiales de base. Es decir, construir la Iglesia desde la base... Entonces yo escribía cartas desde el Vaticano al vicario general, a don Guido, al padre Marcos, y también cuando llegaba yo hablaba del concilio. El concilio me cambió a mí la visión teológica y la visión pastoral, en parte. Y eso yo lo proyecté con toda la fuerza que podía en la diócesis.

La comunicación acerca del Concilio fue fluida entre el Obispo y la comunidad diocesana. Con fecha 28 de noviembre de 1962 Monseñor Piñera escribe desde Roma contando algunos de los importantes momentos de la primera Sesión e invitando a rezar por el buen desarrollo de la asamblea conciliar: Recen mucho y hagan rezar mucho por el Concilio. Creo que de él va a salir una renovación profunda de la Iglesia. Y a cada uno de los Obispos presentes nos está haciendo un bien inmenso. Como lo dije en el mensaje que mandé a Temuco a pedido de Don Guido, en cinta magnética, el Santo Padre quiere en buenas cuentas que le lavemos la cara a la Iglesia, como se hace con los grandes monumentos históricos, para que resplandezca su naturaleza divina. Quiere decir que el Obispo, los sacerdotes, y todos debemos lavarnos la cara con el agua de la sencillez, de la humildad y de la pobreza, y con el jabón de la penitencia y del sacrificio, para que los fieles e infieles vean más claramente en nosotros el rostro de Cristo.

En la Diócesis hubo una acogida activa de los trabajos conciliares. Lo señala el P. Anselmo Leonelli cuando afirma «éramos capaces de discutir sobre las cosas del Concilio, teníamos jornadas de fin de semana, sábado en la tarde y domingo en la mañana en el Obispado, con jóvenes, obreros, universitarios, para discutir los temas del Concilio. No quedábamos absolutamente en nada, pero era colocarse en onda, para que lo que saliera en el diario, en la televisión, a la gente le interesara y le produjera efecto, era esa la razón. Así también, después de cada sesión del Concilio nosotros

traíamos a los que participaron del Concilio a dar conferencias a los laicos, hacíamos participar del Concilio a los laicos. Entre sesión y sesión, discutíamos la sesión que se había dado y hablábamos de los temas que venían. El Obispo estaba en esas reuniones recibiendo lo que la diócesis quería».

III. Al terminar el Concilio

En la Diócesis de Temuco, como en la mayoría de las Diócesis del país, y conforme a lo que se pidió a los obispos del mundo entero, se hizo un proceso de acogida de las enseñanzas del nuevo Concilio. Conocimiento de sus textos y apropiación de sus intuiciones principales. En Chile las diócesis realizaron sínodos y jornadas de formación para el clero, los religiosos y el laicado. También se elaboró material de formación y se hicieron publicaciones, tanto a nivel nacional como en cada Diócesis.

En Temuco, el obispo Bernardino Piñera desarrolló una preciosa catequesis sobre el acontecimiento conciliar y quiso que el mismo permeara la vida y la acción evangelizadora de la Iglesia diocesana. En la misa de iniciación de las actividades pastorales del año 1966, celebrada el 30 de marzo en la Catedral provisoria, pronuncia una homilía en la que delinea tal intención: Este año, por primera vez, damos las orientaciones del Concilio, es decir, elaboradas por los más grandes teólogos del mundo, discutidas largamente por todos los Obispos del mundo, promulgadas solemnemente por el Santo Padre, y sobre todo asistidas por el Espíritu Santo. Las tres líneas orientadoras fundamentales son: la Iglesia del Evangelio...; la Iglesia Pueblo de Dios...; la Iglesia en diálogo con el mundo. Luego de esta primera indicación acerca de las orientaciones fundamentales del Concilio, el Obispo anuncia algunas iniciativas que buscan acercar el Concilio a la vida de los creyentes y de las comunidades cristianas: a) un curso de teología para laicos; b) la constitución del Consejo de Pastoral que agrupará a sacerdotes, religiosos y religiosas y laicos, y que asesorará al Obispo en todo lo referente a las actividades apostólicas; c.) la

culminación del jubileo postconciliar el día de la Inmaculada Concepción; d.) la definición de los planes definitivos para el posconcilio, es decir, para la penetración de la doctrina conciliar en todos los sectores de la diócesis de Temuco.

IV. La acogida pastoral del Concilio

Ha tenido que ver, principalmente, con la celebración de los dos sínodos diocesanos. Desde ellos la vida pastoral de la Iglesia de Temuco se ha desarrollado en permanente cercanía con el acontecimiento y enseñanza del Vaticano II.

Sin embargo, es necesario decir que ambos sínodos surgen en el contexto de un desarrollo pastoral notable, al que logran dar un impulso mayor.

Como material para una jornada pastoral celebrada en Chol Chol Monseñor Piñera entregó a fines de 1965 una evaluación de su primer quinquenio como Obispo de Temuco, en estos términos: Este período ha sido marcado por diversos acontecimientos. En el orden profano, el terremoto de 1960 y las elecciones presidenciales de 1964, fueron los más importantes. En el orden religioso, la celebración del Concilio Vaticano II y la Misión General de los años 62, 63 y 64, fueron los más destacados. Durante este período creemos haber logrado, al menos parcialmente, un triple resultado. En primer lugar, un reavivamiento apostólico de nuestra Iglesia, logrado mediante un aumento de los sacerdotes y de las religiosas, y una notable intensificación de las actividades apostólicas del clero, de las comunidades religiosas, y de varios centenares de seglares, entre los cuales se destaca un número creciente de «permanentes». En segundo lugar, una orientación del esfuerzo apostólico hacia los sectores populares, obreros, campesinos e indígenas, con una creciente participación de militantes pertenecientes a esos ambientes en las labores apostólicas. En tercer lugar, un esfuerzo de planificación y de organización de la actividad apostólica que se ha hecho notar en todos los campos.

Lo cierto es que en la década de los sesenta, la Diócesis expe-

rimentó un fuerte impulso y organización pastoral. Se constituyó en una especie de laboratorio en el que comenzaron a realizarse cosas nuevas, al punto que venían muchos observadores, incluso del extranjero a ver como se daba este proceso renovador liderado por el Obispo. También venían algunas personas a ayudar, como el mismo Canónigo Boulard.

Las misiones celebradas contemporáneamente al Concilio Vaticano II, fueron muy importantes, fueron muy participadas, todos los sacerdotes trabajaron en ellas. Una de las carencias que tenía la diócesis en esos momentos era la falta de sacerdotes, pero el obispo logró conseguir, aunque fuera por pocos años, una cantidad grande de sacerdotes extranjeros, que trajeron savia nueva y que se integraron armónicamente en la pastoral diocesana.

Los centros bíblicos fueron frutos de las misiones de los años sesenta. El material de estos centros eran los textos del Vaticano II. Cada reunión se estructuraba según la metodología ver, juzgar y actuar: el ver era un hecho de vida, el juzgar era un tema bíblico y un tema del Concilio, que normalmente era de la *Lumen Gentium*, y el actuar eran los propósitos que se tomaban. Así la gente estaba viviendo el Concilio todas las semanas, estaba reflexionando su vida con la Biblia y con el Concilio.

Los centros bíblicos, en cuanto ayudaron a cristianizar la comunidad humana de barrio, estuvieron en el origen de las comunidades eclesiales de base, las que en el II Sínodo Diocesano serán reconocidas como uno de los aciertos pastorales más significativos de los últimos tiempos. A través de estas comunidades se logró una presencia significativa de la Iglesia en los sectores poblaciones y una masiva participación laical en el ejercicio de diversos ministerios.

Asimismo, por aquellos años, a fines de la década de los sesenta, la diócesis quedó muy marcada por los cursillos de cristiandad, que constituyeron un impulso pastoral de envergadura: se hicieron más de setenta cursillos, por los cuales pasaron varios miles de personas.

También fue importante el movimiento que se produjo en torno a la preparación de la Conferencia de Medellín. Se trabajó con todo el material que se había copiado durante el Concilio y el material que se estaba preparando ya para el primer Sínodo diocesano. Se vivió fuerte la preparación de Medellín y luego de su celebración se trató de recoger sus resultados incorporándolos en el trabajo diocesano junto con las reflexiones del primer Sínodo.

El *Primer Sínodo Diocesano*, celebrado en 1968, se estuvo preparando con gran espíritu científico durante varios años. Fue un acontecimiento muy importante pues en él participó prácticamente toda la diócesis.

El objetivo del Primer Sínodo Diocesano de 1968 queda de manifiesto en palabras de Monseñor Sergio Contreras, obispo de la diócesis desde 1978, quien, en la Carta Convocatoria del Segundo Sínodo, señala: «habiendo concluido el Concilio Vaticano II, lo mismo que en la mayoría de las Diócesis del país se celebró un Sínodo para renovar nuestra Iglesia Diocesana en el espíritu del Concilio». La Diócesis de Temuco expresó en él el deseo de renovarse pastoralmente en sus estructuras y en sus métodos y lo cierto es que muchas de sus iniciativas han marcado el caminar de la esta Iglesia diocesana hasta el día de hoy.

La misma Carta Convocatoria del Obispo Contreras enumera los logros del Sínodo de 1968: la activa participación de los laicos, la formación de comunidades eclesiales de base, la organización de la catequesis, la valoración del apostolado de los laicos en los ambientes, el impulso a la vida religiosa, la organización de una pastoral de conjunto, el diaconado permanente. En su conjunto todos estos logros permitieron renovar profundamente la pastoral diocesana: «se pasó de una Iglesia estática que todo lo esperaba de los sacerdotes a una Iglesia dinámica en la que con gran sentido comunitario sacerdotes, religiosos y laicos, buscaban juntos cómo mostrar mejor el rostro de Cristo a los hombres del tiempo».

Lo cierto es que los acuerdos del Sínodo de 1968 reflejan una comprensión «sinodal» de la pastoral, claramente expresada tanto

en la promoción de la participación a todo nivel, como en la llamada a constituir consejos diocesanos y decanales, y también comités parroquiales de pastoral. Así también, reflejan un fuerte sentido y responsabilidad respecto de la hora presente, la que es necesario conocer e interpretar a la luz de la fe para buscar dar una respuesta cristiana a sus desafíos: se invita a tomar conciencia de lo urgente «de las tareas del desarrollo» y a sumarse a ellas; especialmente en relación a situaciones muy concretas: a la educación e instrucción de los niños, al desarrollo integral de la personalidad, a la integración de los marginados, al desarrollo industrial de la zona.

Finalmente, se reflejan en los acuerdos del sínodo del 68 una clara orientación de servicio al mundo: se alienta la promoción del laico y de su misión en la sociedad, se pide que se aprecie el testimonio de vida y la acción personal que muchos de ellos realizan en medio de las realidades temporales, sin exigirles que se incorporen a estructuras eclesiales, más todavía se llama a los cristianos a renunciar a mantener instituciones de servicio propias y a incorporarse en las diversas estructuras temporales, para ser en medio de ellas «levadura en la masa» y «sal de la tierra. En esta misma línea se pide a todos encarnar un estilo de pobreza y testimonio de vida, se promueve el ecumenismo, el perfeccionamiento de los presbíteros y la renovación de la vida religiosa. Aparece con fuerza el tema de la justicia y del bien común: se trata del horizonte mayor de la acción social y de la promoción humana que son parte integrante de la acción evangelizadora de la Iglesia.

El *Segundo Sínodo De Temuco* se desarrolló en dos etapas. La primera, que se cumplió durante 1994, consistió en la realización de encuentros de reflexión en las bases en la aplicación de una consulta o encuesta extra eclesial, en la tabulación de ambos trabajos y en la preparación del Documento de Trabajo sinodal. La segunda etapa se desarrolló durante 1995 y consistió en la celebración de tres Asambleas Sinodales y en la preparación y promulgación del Documento final.

La Carta por la que Monseñor Sergio Contreras convocó este Segundo Sínodo diocesano, entrega una buena síntesis de las intenciones que animaron a la Iglesia diocesana de Temuco a su celebración. Si la Iglesia de Temuco ha logrado un claro dinamismo evangelizador, ¿por qué queremos, sin embargo, realizar un Sínodo de carácter general, similar al del año 1968?, se pregunta Monseñor Contreras. Y responde: ... porque el mundo realiza cambios muy acelerados que comienzan a tener profundas manifestaciones en nuestra región. Hablamos que está naciendo una nueva era, que emerge una nueva cultura. Y agrega a continuación: El Papa hace varios años que nos propuso una actitud para responder a esos desafíos y que llamó 'Nueva Evangelización'. Tratando de responder a su propuesta, intentamos hacer lo que hicieron con relativo éxito otras diócesis: una gran misión. Lamentablemente no logramos resultados importantes. Brotó en algunos la inquietud de hacer un movimiento de profunda renovación de la Iglesia Diocesana. Conociendo lo valioso que fue el de 1968, se ha pensado que debíamos hacer un nuevo Sínodo Diocesano.

Luego señala que la Iglesia de Temuco ha sido desde tiempo una Iglesia sinodal e invita a intensificar este «caminar juntos» con Jesucristo: Así como en 1968, el Sínodo Diocesano aplicó el Concilio, renovando la Iglesia de Temuco, hoy haremos algo semejante aplicando Santo Domingo. Permaneceremos, por supuesto, fieles al Concilio, como Santo Domingo permanece fiel. Pero miraremos seriamente cómo aplicaremos a nuestra realidad concreta, esas orientaciones generales dadas para todo el continente.

El análisis de la visión de la realidad diocesana, en el seno de la cual se celebró este segundo Sínodo, y que quedó sintetizada en su Documento Final, que lleva por título Con Cristo caminamos al Tercer Milenio, destaca como logros significativos la evangelización del Pueblo Mapuche, indicando que se ha podido formar unas 130 comunidades eclesiales de base cuyo Animador es mapuche y que se le ha dado en la comunidad una especial relevancia a la cultura y lengua mapuches, para lo cual la labor realizada por la

Fundación Instituto Indígena ha sido determinante. Así también, destaca la celebración del Congreso Eucarístico de 1980 y la inolvidable visita del Papa Juan Pablo II a Temuco en abril de 1987, pues ambos acontecimientos tuvieron gran impacto espiritual, doctrinal y pastoral. Otro aspecto destacado en este análisis fue el paulatino desarrollo de la Pastoral Social, que encontró un terreno propicio en muchos laicos y comunidades, que fueron capaces de asumir con fuerza esta nueva vertiente de la vida eclesial.

Es indudable que este Segundo Sínodo de Temuco tiene al Concilio como referente principal. Lo muestra el recurso frecuente al mismo y la centralidad que el Vaticano II tiene en el desarrollo de la reflexión doctrinal de cada uno de los temas incorporado en el debate Sinodal. Celebrado a treinta años de la clausura del Concilio, en forma directa y también a través de la mediación del magisterio pontificio y de las conferencias generales del episcopado latinoamericano, el Sínodo bebe de su magnífica enseñanza y la prolonga de cara a las interpelaciones de la realidad cultural y social que la Iglesia de Temuco está llamada a evangelizar.

Está presente en el Sínodo el mismo enfoque pastoral del Concilio: su apertura al mundo, su intención dialogal, su sintonía con los anhelos de humanidad escondidos en el corazón y culturas humanas, su valoración del presente, su deseo de dejarse interpelar por los signos de la época, su vocación evangelizadora, la conciencia de la responsabilidad de contribuir a la transformación del mundo y construcción del reino de Dios.

Quiero terminar haciendo mención a la Asamblea postsinodal, celebrada en tiempos del episcopado de Monseñor Manuel Camilo Vial. Esta Asamblea del año 2006 fue la culminación de un proceso de evaluación de la aplicación de las conclusiones del II Sínodo Diocesano: al cumplirse 10 años desde su celebración se quiso mirar los nuevos desafíos de la historia y redescubrir la vigencia de las conclusiones del mismo. Antes de su celebración se realizó una etapa de consulta, en un verdadero espíritu sinodal, sobre el quehacer y el modo de ser de la Iglesia diocesana de Temuco en este

tiempo. Las deliberaciones de la Asamblea quedaron recogidas en un Documento Final.

A mi entender, y más allá de sus límites, esta Asamblea recupera, en la línea del Vaticano II, la comprensión teológica del concepto «signos de los tiempos». Manifiesta una gran sensibilidad para con ellos y los hace referente fundamental para la comprensión misma del misterio cristiano. En este deseo de querer escuchar la voz de Dios en los acontecimientos de la historia, en la cultura y en la vida de las personas, asoman perspectivas que nos ayudan a recuperar una intuición básica del Concilio: a saber, que la historia y el mundo tienen mucho que enseñarnos. Que desde ellos se puede penetrar más en la verdad que se nos ha confiado, a la que servimos, no como dueños absolutos, sino siempre desde la delicadeza y el gozo de quien se sabe deudor de la permanente novedad del Evangelio, que siempre sorprende y desinstala.

Organización de las actividades de la Pastoral Universitaria de la Universidad Católica de Temuco para estudiantes novatos de ingreso 2016

ALICIA VILLABLANCA OLAVE
Universidad Católica de Temuco

Contextualización

La Pastoral de nuestra Universidad es un servicio a la misión institucional, acompañando los procesos de fe de cada uno de los integrantes de la comunidad universitaria, favoreciendo el encuentro fraterno cuyo fundamento es el encuentro con la persona de Jesús.

Estas reflexiones surgen desde un estudio que busca organizar las actividades de la Pastoral Universitaria, respondiendo a los intereses y motivaciones de los mismos estudiantes. Es por esto que es exploratoria y se considera como la base para seguir estudiando esta materia.

Se establece que la actividad pastoral se desarrolla a través de consejos pastorales presentes en las diversas facultades y vicerrectorías, participando en los diversos actos de la vida institucional, los procesos de catequesis sacramental, celebraciones eucarísticas y otros actos litúrgicos, formación personal y acompañamiento espiritual, experiencias de acompañamiento en voluntariados, entre otras acciones pastorales que están al servicio de las personas.

Desde el ámbito de Gestión y Vida Universitaria, la Pastoral contribuye a la vivencia de los principios transversales que permiten orientar las actividades al interior de la comunidad, cuyos énfasis son:

- Construir comunidad, lo que se traduce en la promoción de un estilo de gestión y de vida universitaria caracterizado por los criterios pastorales de comunión y participación.
- Cultivar el diálogo, que se materializa en una triple perspectiva: como herramienta didáctica; la promoción del diálogo fe-razón, fecundizando el trabajo interdisciplinario propio de la academia; diálogo intercultural como nota característica de la Universidad en razón de la condición interétnica de la región.
- Vivir la opción preferencial por lo pobres, en coincidencia con las características de la Iglesia Latinoamericana, lo cual implica que al interior de la comunidad universitaria se promueve la inclusión y se ofrece reales oportunidades especialmente a los estudiantes que provienen de contextos vulnerables.
- Participar en la misión evangelizadora de la Iglesia, entendiéndose como presencia de la Iglesia en el ámbito universitario, contribuyendo a servir en los diversos ámbitos de la vida social y generando proyectos que concreten una visión cristiana del hombre.

Desde la necesidad de vivir estos principios orientadores en la comunidad universitaria se plasman los lineamientos del trabajo de todos los consejos de pastoral, considerando sus necesidades y prioridades para promover espacios de diálogo entre Evangelio y Cultura. Por esta razón se establece el siguiente objetivo para la Pastoral Universitaria: «Promover el dialogo entre Evangelio y Cultura mediante una acción pastoral sistemática, orgánica y permanente, al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia en la Universidad, con la finalidad de hacer significativo y vivencial

el mensaje cristiano en las personas que conforman la comunidad universitaria».

La Vice Gran Cancillería, órgano al cual pertenece y del cual depende la Dirección de la Pastoral Universitaria, se propuso realizar un pequeño estudio con el objetivo de organizar de mejor manera las actividades de la pastoral universitaria, considerando los intereses y motivaciones de los estudiantes novatos de ingreso 2016. El estudio es de tipo cuantitativo-exploratorio, el origen es primario con aplicación de encuestas de variables cualitativas-nominales y la población es de 2.938 estudiantes y la muestra de 1.120 estudiantes de ingreso 2016, con un 38% es un estudio significativo.

Las variables de estudio que se analizarán en este artículo serán las siguientes: a) género-cualitativas nominales; b) religión-cualitativas nominales; y c) actividades religiosas en las que le interesaría participar-cualitativas nominales.

Variables del estudio

a) Género

En esta variable ante la pregunta sobre si se identifican en alguna religión. En las respuestas de las mujeres se obtiene 60,54% de afirmación y en las respuestas de los hombres un 39,46% de afirmación. De acuerdo a esto y considerando que en esta etapa de crisis se repiensa la fe, consiste en que, en términos más cerebrales, más abstractos, en categorías universales, la mujer en términos más personales y en categorías más existenciales se siente más identificada en el ámbito religioso. «En unos se advierte la necesidad de coherencia, de armonía entre el dato revelado y las tendencias profundas del sujeto, entre lo que me han dicho de Dios y mis aspiraciones subjetivas. La preocupación religiosa es más profunda en la mujer; es más receptiva, más inclinada hacia otro; por eso busca la presencia que le es necesaria para su desarrollo afectivo, el hombre está más preocupado por realizar la imagen

ideal que se ha forjado de sí mismo; por eso busca a Dios en función de la realización individual y social de su propio yo».

b) Religión

De las respuestas de los estudiantes ante la pregunta si tienen alguna religión el 70,4% afirma que tiene una religión y el 29,6% responde que no y solo un 1% no responde. De acuerdo a José Montero Vives «se da una crisis intelectual y una falta de preocupaciones religiosas. La preocupación dominante es la de una situación en el mundo, de realizar una imagen ideal que se forma de sí mismo». Un dato relevante de este estudio es que un 63% afirma ser de religión católica. Y un 32% de religión evangélica y 3% se identifican con otras religiones siendo un 3% que no responde y un 1% que no se identifica con ninguna. Ciertamente nos encontramos en una crisis de confianza y credibilidad que no se puede esconder y esto, se le define como un pluralismo de orden cultural y religioso. Existe una pérdida del sentido religioso-secularización. Que también lleva a un interés por la justicia y búsqueda de la verdad.

c) Actividades religiosas en las que les interesaría participar

En esta pregunta se les ofrece unas opciones a las cuales tenían que indicar sus preferencias y en estas respuestas los estudiantes contestaron con un 45% a trabajos solidarios, 38% no responde, 8% a misiones, 4% a retiros y encuentros de oración y un 3% a otros.

De esto se puede inferir que la amplia gama de posibilidades permite que los jóvenes se sientan interesados por participar en la acción pastoral, vinculándolo con sus características personales y al tema del servicio a la comunidad. Esto permitiría un respuesta concreta y personal a sus búsquedas más profundas. Se vuelca entonces fundamental que la realidad pastoral responda a esta enorme riqueza en la pluralidad, en sus expresiones particulares y que hace que la experiencia sea significativa y vivencial con sus búsquedas y anhelos.

En esta etapa de sus vidas en que los jóvenes configuran su identidad y sus cuestionamientos más profundos, surge la necesidad de dar sentido a sus vidas y el interés por el proyecto personal.

Consideraciones de la vocación de Servicio Misionero a partir de los intereses y motivaciones de los estudiantes novatos de ingreso 2016

En la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* se afirma que «cuantos se ocupan de la pastoral universitaria invitarán a los profesores y estudiantes a ser más conscientes de su responsabilidad hacia aquellos que sufren física y espiritualmente. Siguiendo el ejemplo de Cristo, se preocuparán especialmente de los más pobres y de los que sufren a causa de las injusticias en el campo económico, social, cultural y religioso. Esta responsabilidad se ejerce, en primer lugar, en el interior de la comunidad académica, pero encuentra aplicación también fuera de ella».

En este sentido resulta fundamental generar un diálogo desde lo académico para suscitar el interés de toda la comunidad universitaria por ayudar a quienes sufren, optando preferencialmente por los más pobres. Esta provocación al ambiente académico, por generar acciones de servicio con los que más sufren, puede ser tanto al interior de la vida universitaria como también al exterior. De estas experiencias al interior de nuestra universidad hay muchas que no son sistematizadas y que quedan en la línea de la gratuidad y fraternidad. Surgen espontáneamente desde los mismos estudiantes cuando alguno de ellos tiene problemas en distintas áreas de su vida algunos de ellos económicos o físicos.

A través de los diversos trabajos solidarios que surjan durante el año en las distintas unidades académicas se debiese ir forjando transversalmente las pautas formativas para el servicio misionero de la universidad, considerando los grupos más participativos y activos de la Pastoral Universitaria, velando siempre por la corresponsabilidad de los Consejos Pastorales, que acompañados de distintos apoyos formativos se consoliden en su anuncio misionero

y de esta manera responderemos al anhelo por el servicio que caracteriza a los jóvenes.

Es en el proceso de formación que viven los jóvenes en la Universidad que se hace necesario ofrecer este diálogo fecundo desde su preparación para ser profesionales dispuestos a servir a la sociedad. La formación humanista cristiana que ofrece la Universidad contribuye a plasmar los principios orientadores de la filosofía institucional integrando en cada carrera la vocación de servicio a la sociedad, la valoración y respeto hacia la diversidad y la ética profesional. De igual manera «la Universidad Católica se dedica por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema, que es Dios. Por lo cual, ella, sin temor alguno, antes bien con entusiasmo trabaja en todos los campos del saber, consciente de ser precedida por Aquel que es «Camino, Verdad y Vida», el Logos, cuyo Espíritu de inteligencia y de amor da a la persona humana la capacidad de encontrar con su inteligencia la realidad última que es su principio y su fin, y es el único capaz de dar en plenitud aquella Sabiduría, sin la cual el futuro del mundo estaría en peligro».

Esta perspectiva de acompañamiento en los campos del saber que otorga a la persona una capacidad de discernimiento profundo y encarnado en la realidad humana. Es así como afirma *Gaudium et Spes* que «es Jesús quien manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».

Para este acompañamiento las Orientaciones de la Pastoral Juvenil de la Conferencia Episcopal proponen que debiera ser centrada en la construcción de la identidad desde la mirada del Evangelio respondiendo así a la búsqueda de acogida y pertenencia a la búsqueda de autenticidad y coherencia a la búsqueda de la felicidad y la búsqueda de opciones personales de los jóvenes.

Estos criterios responden a las multitudes de ofertas de sentido y sin sentidos con que los jóvenes se ven enfrentados en el día a día. Muchos de estos jóvenes en esta búsqueda «se sienten decepcionados por las promesas de sentido; otros, no confían en que

ellos y que en sus vidas puedan tenerlo, en muchos casos, simplemente no le encuentran sentido a lo que hacen».

Estas ansias de vivir en plenitud es lo que anuncia Jesús de manera sencilla para que todos lo pudieran comprender y que José Antonio Pagola describe en su libro *Jesús, Aproximación Histórica* en la página 99 de la siguiente manera: «Nadie lo pone en duda. Jesús entusiasmó a los campesinos de Galilea. El reino de Dios, tal como él lo presentaba, tenía que ser algo muy sencillo, al alcance de aquellas gentes. Algo muy concreto y bueno que entendían hasta los más ignorantes: lo primero para Jesús es la vida de la gente, no la religión. Su intención de fondo es clara: curar, aliviar el sufrimiento, restaurar la vida».

Esta invitación a restaurar la vida desde este anhelo tan íntimo y profundo es desde la vida misma, concreta, palpable y sencilla. Donde cada joven con sus problemas, sueños e ilusiones, aunque no relacionen su búsqueda con Dios por diversas razones y circunstancias, es a Él al que buscan y es allí donde la Pastoral Universitaria camina y se encarna en esta realidad.

Es así como, las respuestas a la pregunta del sentido de nuestras vidas emergen desde el diálogo con la dimensión trascendente del ser humano, siendo asumidas como una llamada personal. Mientras más respondamos a esta llamada «vocación» tanto más sentido le encontraremos sentido a la vida. De esta manera la misión siempre traerá consigo el hacer el bien común, para vivir la invitación a imitar a Jesús Maestro que interpela a la humanidad diciendo «El que quiera ser mi discípulo que se haga servidor de los demás».

De este modo, la fe es un buen camino para encontrar sentido a la vida, la fe interpreta y se encarna en la realidad y en ella, creer en Dios significa también creer en el ser humano, en su bondad y generosidad que brota de la Misericordia del Padre. Con esto último se infiere que en el proceso de acompañar es necesario considerar un proceso formativo para la preparación de los jóvenes en la línea del servicio que puede transformarse

en una opción misionera, la cual requiere considerar al menos cuatro dimensiones.

En este sentido es que las orientaciones de la pastoral juvenil para un encuentro con Jesús, ofrecen cuatro dimensiones para dicho proceso humano: Misionero, Vocacional, Comunitario y Celebrativo. Donde cada una de ellas está vinculada con los objetivos específicos de la Pastoral de la UC Temuco y para su concreción es de mucha riqueza la reciente constitución de los Consejos Pastorales por Facultad y Vicerrectorías.

De igual manera los Obispos hacen un llamado a los jóvenes al servicio y a la línea de discipulado misionero «servir allí donde duele, mostrar el amor de Dios Padre de misericordia en los momentos y lugares de sufrimiento, ha sido el desafío que hemos orado y reflexionado estos días. Damos gracias por la tarea que miles y miles de hermanos desempeñan en obras de misericordia, en cárceles y hospitales, junto a los niños vulnerados y a los adultos mayores, entre otros tantos espacios de promoción humana que la Iglesia emprende, en nombre de Jesús, como un servicio a la sociedad.»

Este es el desafío que los jóvenes han resaltado a través de sus respuestas en las encuestas. Esta necesidad de ser una iglesia en salida, es algo que perciben como prioridad. La inmensa oportunidad de aprendizaje que se ofrece con los trabajos solidarios y misioneros es algo que da un sello al estudiante de la UC Temuco.

Esta dimensión de servicio es una tarea de toda Universidad Católica, ya que presta una importante ayuda a la Iglesia en su misión evangelizadora. El testimonio de la Universidad Católica de Temuco a la región se basa en el servicio a la comunidad, en la formación de profesionales íntegros en su formación basada en valores humanistas cristianos. «Así ofrece una formación dada en un contexto de fe, que prepare personas capaces de un juicio racional y crítico, conscientes de la dignidad trascendental de la persona humana. Esto implica una formación profesional que comprenda los valores éticos y la dimensión de servicio a las personas y

a la sociedad; el dialogo con la cultura, que favorezca una mejor comprensión y transmisión de la fe; la investigación teológica que ayude a la fe a expresarse en lenguaje significativo para estos tiempos».

Al respecto se vuelve fundamental una pastoral universitaria que acompañe la vida y el caminar de todos los miembros de la comunidad universitaria, promoviendo un encuentro personal y comprometido con Jesucristo, y múltiples iniciativas solidarias misioneras.

El Papa Francisco en su balance de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Brasil, señalaba que los jóvenes son la esperanza del mundo, y que resuena en ellos el envío misionero: «'Id y haced discípulos a todas las gentes'. Hemos escuchado la palabra de Jesús: ¡es la misión que él nos da a todos! Es el mandato de Cristo Resucitado a sus discípulos: 'Id', salid de vosotros mismos, de toda cerrazón para llevar la luz y el amor del Evangelio a todos, ¡hasta las extremas periferias de la existencia! Y ha sido justo este mandato de Jesús el que le he confiado a los jóvenes».

De esta manera se hace preciso que el servicio misionero sea impulsado por un acompañamiento a la vida de los jóvenes con la vocación al encuentro con el que lo necesita; a la salida. Al anunciar el evangelio se transforma la vida; al anunciar y denunciar. Un joven acogiendo el amor de Jesús es un transformador por excelencia, un soplo de vida, un bálsamo, una fuerza y esperanza vivificadora.

Es así como la Universidad Católica «persigue sus propios objetivos también mediante el esfuerzo por formar una comunidad auténticamente humana, animada por el espíritu de Cristo. La fuente de su unidad deriva de su común consagración a la verdad, de la idéntica visión de la dignidad humana y, en último análisis, de la persona y del mensaje de Cristo que da a la Institución su carácter distintivo».

La Pastoral concretiza estos principios a través del encuentro con Jesús a través del dialogo Evangelio y Cultura, que, encar-

nado en el quehacer universitario, tiene un especial interés por ayudar a todos a alcanzar su plenitud como personas humanas. Dentro de este marco se vive la misión de la Iglesia en la Universidad y forma parte integrante de su actividad y de su estructura. De esta manera la orgánica de la pastoral se vuelve fundamental para que los miembros de la comunidad universitaria participen de este dialogo fe cultura y no se incline como un agregado al ámbito académico.

Es así como, la misión principal de la Iglesia es anunciar el Evangelio de manera tal que garantice la relación entre fe y vida tanto en la persona individual como en el contexto socio-cultural en que las personas viven, actúan y se relacionan entre sí. Así los futuros profesionales incentivados por la vocación de servicio misionero estarán más sensibles y dispuestos a servir, a construir una sociedad más justa, desarrollada y solidaria; buscarán constantemente la verdad, el bien y la belleza en un fecundo diálogo con la fe, a la luz de las orientaciones del Magisterio de la Iglesia y buscarán contribuir a la solución de problemáticas, desafíos y aspiraciones de las personas.

Propuestas iluminadoras que señalan un camino a seguir en la línea de Servicio Misionero en la UCTemuco

Por último y a modo de conclusión algunas propuestas a la luz del análisis de los datos recogidos:

- Sistematizar las experiencias que existen en la comunidad universitaria en torno al servicio y misiones.
- Promover un dialogo desde lo académico que anime a los estudiantes a la vocación de servicio hacia la comunidad, considerando actores claves en el quehacer universitario.
- Diseñar un programa formativo en torno al servicio en clave misionera que pueda ser fruto de lo recogido en la sistematización.
- Establecer una propuesta de acompañamiento en los cam-

pos del saber que posibilite a la persona discernimiento profundo y encarnado en la realidad humana.

- Contextualizar los ejes del acompañamiento para la construcción de la identidad desde el Evangelio que respondan a la: búsqueda de acogida y pertenencia; búsqueda de autenticidad y coherencia y búsqueda de la felicidad y de opciones personales.
- Vincular a los estudiantes a los Consejos Pastorales mediante el dialogo Evangelio-Cultura, ofreciendo un encuentro con Jesús en las dimensiones tanto: misionera, vocacional, comunitaria y celebrativa.

Normas editoriales

Generales

- Los autores deben registrarse en la Revista Actas Teológicas (con nombre de usuario y contraseña) para enviar los trabajos mediante la plataforma Open Journal Systems (OJS) habilitada en <<http://portalrevistas.uct.cl>>. Una vez registrados, se debe realizar el envío del documento en formato digital (.doc; .docx .rtf), siguiendo las instrucciones que entrega el sistema OJS.
- Debe adjuntar una carta que exprese la originalidad y el carácter inédito del artículo. El autor debe declarar que el artículo no será enviado simultáneamente a dos o más revistas.

Procedimiento de evaluación

- Todos los artículos serán sometidos a evaluación de pares externos mediante el sistema de doble ciego.
- Los artículos serán enviados a pares externos quienes emitirán un informe sobre la calidad del artículo. Este informe contempla cuatro posibilidades: a) aceptación, b) aceptación con modificaciones menores, c) aceptación con modificaciones mayores, d) rechazo.
- Cada evaluador envía además un informe cualitativo con sus apreciaciones y sugerencias específicas de modificación.
- La revista enviará al autor la ficha de evaluación con las sugerencias de los evaluadores externos.

- El autor realiza las modificaciones solicitadas y renviará el artículo y una pauta de cotejo con las modificaciones realizadas.
- En caso de discrepancia entre los evaluadores será el editor quien dirima sobre la aceptación de los trabajos.
- Una vez aceptado el artículo, el autor deberá enviar una carta forma de cesión de derechos. La firma de esta carta es requisito obligatorio para la publicación del artículo.

Presentación del manuscrito

Los artículos que se envíen a la revista *Actas Teológicas* deberán reunir las siguientes condiciones. De no cumplirlas, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje:

- Los artículos deben corresponder a artículos de investigaciones, ponencias y/o comunicaciones (avances de investigación, reflexiones sobre temas pastorales, resúmenes de tesis) sobre temáticas relevantes y actuales propias del diálogo fe y cultura, con especial énfasis en los ámbitos de teología práctica, educación de la fe, espiritualidad, ética e interculturalidad, escritos en castellano o inglés.
- Los trabajos enviados deben ser inéditos. El artículo no debe ser sometido simultáneamente a otro arbitraje ni proceso de publicación. Al enviar el artículo a través de esta plataforma, deberá firmar una carta de originalidad de su contribución.
- Los escritos deben poseer una extensión de entre 5.000 y 8.000 palabras como máximo, para el caso de los artículos de investigación y/o ponencias, y de entre 2.500 y 4.000 si se trata de comunicaciones, incluyendo referencias bibliográficas.
- Los trabajos deben llevar título en español e inglés. Debe incluir también un resumen en ambos idiomas (*abstract*) con un máximo de 180 palabras.

- El artículo debe estar claramente dividido en secciones (y subsecciones, si es necesario) y titulado adecuadamente.
- Las notas a pie deben ser breves y clarificadoras y deben aparecer al final de la página a la cual pertenecen.
- El artículo debe incluir de tres a cinco palabras claves, con su respectiva traducción al inglés (*keywords*).
- Cada trabajo debe incluir la siguiente información del autor: nombre, grado académico, profesión, cargo, correo electrónico de contacto; e información de afiliación institucional: Nombre de la institución, facultad y/o departamento si corresponde, ciudad y país. Debe indicarse solo la institución principal, si el autor pertenece a más de una institución, éstas pueden indicarse como nota al pie de página al inicio del manuscrito.

Normas de estilo

El manuscrito debe ser presentado de acuerdo a las normas de estilo de Actas Teológicas, que en lo fundamental están inspiradas en el *Chicago Manual Style*, con algunas variantes de acuerdo a las normas del idioma español y los siguientes ejemplos. En cada caso, el primer ítem corresponde al modo en que debe aparecer la entrada en el listado de referencias y, el segundo ítem, al modo en que debe ser citado en el texto.

Libros con un autor

- Muñoz, Ronaldo (1988). *Dios de los cristianos*. Santiago: Paulinas.
- (Muñoz, 1988: 143-49)

Libros con dos o tres autores

- Moreno Laval, Enrique, y Cristián Venegas Sierra (2010).

Conversaciones con Ronaldo Muñoz. Santiago: Congregación Sagrados Corazones y Fundación Coudrin.

- (Moreno Laval y Venegas Sierra, 2010: 34)

Capítulo o parte de un libro

- Ellacuría, Ignacio (1983). «Pobres.» En *Conceptos fundamentales de pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo Acosta. Madrid: Cristiandad.
- (Ellacuría, 1983)

Artículo en revista impresa

- Costadoat, Jorge (1995). «La pregunta por Dios en la teología de la liberación.» *Teología y Vida* 36: 381-98.
- (Costadoat, 1995: 393)