

El nuevo estudio científico de la religión: utilidad y problemas

Lluís Oviedo Torró, OFM

Pontificia Universidad Antonianum (Roma)

E-mail: loviedo@antonianum.eu

Recibido: 19 de mayo de 2018

Aceptado: 11 de julio de 2018

RESUMEN: El nuevo estudio científico de la religión conoce una fuerte expansión en estos últimos años, con numerosas publicaciones e investigaciones. Surge la cuestión sobre su posible interés para la teología y para los creyentes que se plantean el sentido de su fe. El repaso de las líneas principales de dichos estudios invita también a un análisis sobre sus límites y problemas, antes de pasar a un posible relanzamiento que supere los fallos percibidos y a una reflexión sobre su utilidad para una teología más interdisciplinar.

PALABRAS CLAVE: religión, ciencias cognitivas, evolución, estilos cognitivos, ciencia y fe, conversión.

1. Introducción

Considero como profesor de teología que todo lo que concierne el estudio del fenómeno religioso sea relevante para nosotros, aunque debo reconocer que somos muy pocos en mi oficio los que mostramos tal interés. Algunos ejemplos: la hace poco asistí en Erice, Sicilia, a un congreso internacional en el que se daban cita los mayores expertos del mundo de lo que se ha llamado 'ciencias cognitivas de la religión'. Entre casi un centenar de asistentes, yo era prácticamente el

único teólogo presente. Daba la impresión de que esa línea de estudio sea bastante irrelevante para nuestros colegas; quizás piensen que la teología puede aprender muy poco de dichos desarrollos.

Algo parecido ocurrió el pasado noviembre. Yo mismo era coorganizador de un congreso sobre la 'evolución de la religión'. Esta vez, de ochenta asistentes, unos cinco teólogos hicimos nuestras propias aportaciones. No está de más interrogarse sobre esa desconexión entre la labor teológica y

el estudio científico de la religión, tanto el clásico como el actual. De hecho, el problema se arrastra desde hace décadas. El estudio de la religión en un sentido más científico, fuera de los márgenes de la teología, ha sido básicamente sociológico, aunque no han faltado buenos estudios psicológicos. Los encuentros anuales de la *Sociedad para el estudio científico de la religión*, que tienen lugar cada otoño en una ciudad norteamericana, están dominados por las ciencias sociales. Se habla de ‘estudio científico’ cuando se basa en datos empíricos y ofrece un cuadro de interpretación de los mismos con mayor poder explicativo. La media de asistentes ha sido de unos seiscientos cada año, y la de teólogos no creo que supere la docena.

Ya cuando estudiaba el problema de la secularización para mi tesis doctoral a final de los años ochenta, me di cuenta del gran error que supuso para la teología del siglo xx ignorar los estudios de los grandes sociólogos, como Max Weber, que ya desde el inicio de aquel siglo trataban de entender la crisis religiosa en las sociedades modernas. Dicha ignorancia provocó un gran retraso e incapacidad por parte de los teólogos –y por ende de los pastores– para comprender el problema del declive religioso. En los años 70 y 80 se seguía hablando

de ateísmo como el reto principal para la fe y la Iglesia, sin tener nada claro sobre el problema de la secularización o de la pérdida de interés religioso que afecta a nuestras sociedades.

Creo que tenemos un problema en teología cuando somos incapaces de abrirnos a esas otras instancias y colegas que estudian la religión, y que plantean cuestiones que pueden ser de gran utilidad a la hora de comprender los ‘signos de los tiempos’, de hacer las cuentas con los propios límites y de afrontar las crisis que surgen en el actual horizonte de la fe.

De todos modos, debo reconocer que no es fácil prestar atención a esos colegas nuestros, que en muchos casos creen haber descubierto América, y ofrecen análisis que nos parecen banales, e incluso tautológicos, sobre aspectos muy secundarios o circunstanciales de la mente y del comportamiento religiosos. De hecho, el congreso de Sicilia de hace pocos días se suponía que iba a presentar los avances más recientes en dicho campo; el título era prometedor: “Direcciones futuras en la evolución de los rituales, creencias y la mente religiosa”. Pues bien, al terminar la segunda jornada, dos colegas procedentes de las humanidades y de la psicología clínica, mostraban su extrañeza ante la ausencia

de referencias a la experiencia de lo sagrado, o a la intensidad espiritual que se supone en el hecho religioso. Se planteaban estudios sobre aspectos como la incidencia de la religión en las actitudes prosociales o los factores que contribuyen a sostener ciertas creencias. Mis colegas teólogos podrían seguramente sentir cierto desasosiego ante los programas de investigación que allí se presentaban, y que a menudo tocaban sólo muy tangencialmente el interés del teólogo.

No es extraño que en estos años en los que sigo dichos estudios, y que incluso dirijo una serie de libros en la editorial *Springer-Nature* bajo el título “Nuevas aproximaciones al estudio científico de la religión”, me pregunte si realmente merece la pena ese esfuerzo y seguir dichos avances.

Tras la presentación del problema, quiero abordar –por pasos– las posibilidades y cuestiones que surgen de esos estudios. Ante todo, conviene introducir las grandes líneas que los caracterizan. En segundo lugar, plantearé las dudas y críticas que suscita tal programa. Después paso a proponer algunas alternativas en el estudio científico de la religión, para concluir con indicaciones sobre la utilidad teológica y pastoral del mismo.

2. ¿De qué van los nuevos estudios científicos de la religión?

Una presentación rápida de los estudios citados debe hacer referencia ante todo a su método y a los modelos teóricos que les sirven como base. En mi opinión, en el desarrollo de esos estudios confluyen –en primer lugar– el ímpetu que asumen las ciencias cognitivas en la década de los 90, sobre todo la psicología cognitiva y sus intentos de descifrar las claves del funcionamiento de la mente humana, asistidos por los avances en sistemas de computación, junto con las neurociencias, y la posibilidad que ofrecían de comprender mejor el cerebro humano y sus dinámicas. Después, el segundo gran factor en ese desarrollo lo constituye sin duda alguna los avances en el estudio del comportamiento humano, a la luz de los procesos genéticos y de la aplicación de criterios de adaptación biológica. Esas dos grandes corrientes científicas convergen en los intentos que desde los años 90 se proponen ‘explicar la religión’, como proclama el título del famoso libro de Pascal Boyer *La religión explicada* (2001).

No está claro, de todos modos, que esas dos corrientes o modelos científicos convivan pacíficamente en el desarrollo del nuevo estu-

dio científico de la religión. Algunos de sus autores principales, como Justin Barrett –uno de los pocos cristianos explícitos en ese sector– sostienen que demasiada biología no ha ayudado al desarrollo de una visión más decididamente cognitiva. Pero en general, un cierto consenso apunta en esa nueva perspectiva científica a que “la religión se construiría sobre habilidades mentales distintas de las que marcaron su diseño original; y esas formas de cognición revestirían una relevancia adaptativa, especialmente favoreciendo la cooperación grupal interna”¹. En palabras más sencillas, la religión sería el resultado de procesos mentales un tanto desviados de su uso original (como por ejemplo la detección de agencia), y que se habrían vuelto útiles en su larga evolución al contribuir a que muchas poblaciones colaboraran más. Parece que todo lo que favorece la cooperación ayuda a una mejor adaptación al propio ambiente.

Por supuesto, esto es demasiado poco para construir una nueva teoría científica de la religión, y hay mucho más, claro. En primer

¹ Cf. A. C. T SMITH, H. SANKEY. “Thinking about Religion: Examining Progress in Religious Cognition”, en *A New Science of Religion*, ed. G. W. DAWES, J. MACLAURIN, Routledge, New York 2012, 111–132.

lugar, tratemos de recoger sus propuestas en el campo cognitivo, que revisten bastante interés. Numerosas publicaciones han intentado identificar –con mayor o menor éxito– las claves o dinámicas cognitivas que permiten la elaboración de ideas o creencias religiosas. En el curso de los años se han apuntado varias candidatas². Ante todo, una convención de base es que hemos de movernos más en el plano intuitivo, o de pensamiento espontáneo, que en el reflexivo, propio de los teólogos. De hecho, algunos han apuntado al frecuente fenómeno de la llamada ‘incorrección teológica’³, como una prueba del dominio que en nuestra mente asumen esquemas de pensamiento religioso bastante alejados de lo que marca o prescribe la doctrina oficial y la teología.

Una vez aceptamos la prioridad de las formas menos reflexivas o espontáneas –lo que Kahneman y sus colegas llaman el ‘pensamiento veloz’– en las creencias religiosas,

² Cf. F. WATTS – L. TURNER (eds.), *Evolution, Religion and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*, Oxford University Press, Oxford 2014; J. W. JONES, *Can Science Explain Religion?: The Cognitive Science Debate*, Oxford University Press, Oxford 2015.

³ Cf. J. SLONE, *Theological Incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't?*, Oxford University Press, Oxford 2004.

el segundo paso consiste en identificar los 'mecanismos primarios' que explican dichas creencias. En general se alude a varios recursos de la mente, como: la necesidad de identificar los agentes de los hechos que observamos o vivimos, también cuando no son claros o reconocibles, como ocurre ante una desgracia o un fenómeno natural extraordinario; la capacidad de leer la mente de los otros, o lo que se denomina la 'teoría de la mente', y que se proyectaría en supuestos 'agentes sobrenaturales'; y también la avidez de nuestra mente ante ideas o formas 'mínimamente contra-intuitivas', o que plantean sujetos con poderes extraordinarios. A estas tres formas básicas se añaden otras, como la tendencia al antropomorfismo, o a identificar formas humanas en ambientes naturales, como es el caso de quienes adivinan caras en las nubes; las dinámicas rituales y su capacidad a través de la repetición y la exaltación de sentimientos de evocar otras dimensiones alternativas de lo real y de potenciar creencias. En general se admite que la mente humana trabaja a partir de ciertos esquemas mentales que ayudan a manejarse en el propio ambiente y a adaptarse mejor, pero que pueden ser aplicados más allá de esos contextos muy prácticos, aunque no sea clara su utilidad o conveniencia. La mente – también la religiosa –

funciona siguiendo ciertas pautas, es inevitable; lo que conviene es poder identificarlas y comprender sus funciones.

La otra corriente que confluye en ese desarrollo es la biología evolucionista, o el estudio de las claves que explican la persistencia de un cierto comportamiento humano a pesar de su aparente inutilidad inmediata. Se habla en este caso de la distinción entre 'causas próximas' de la religión, y que se refieren a los mecanismos cognitivos ya apuntados, y de 'causas remotas' o las que se explican en procesos evolutivos de larga duración, como son los factores que aseguran mejor adaptación y éxito reproductivo. También es en este caso son varias las teorías candidatas que pueden explicar la gran expansión que conocen las creencias y prácticas religiosas, a pesar de su aparente inutilidad adaptativa. Como se ha observado, si el tiempo y esfuerzos que se dedicaban en una sociedad paleolítica a celebrar ritos chamánicos se hubieran dedicado a mejorar las propias habitaciones, a la protección o a entrenarse en el tiro al arco, seguramente el resultado habría sido más útil ¿O no? No es fácil responder a esa cuestión retrotrayéndonos a escenarios imaginados e hipotéticos. De todos modos, muchos coinciden en señalar que el factor más impor-

tante que habría contribuido a la adaptación de la religión sería su capacidad de coordinar mejor una población, de conjugar esfuerzos o de mejorar los niveles de colaboración bajo una divinidad y un culto compartidos. La versión más reciente de dicha teoría la ofrece Ara Norenzayan y su obra *Dioses grandes* (2015), en la que vincula el desarrollo de visiones más trascendentes y poderosas de la divinidad con la expansión de sociedades más grandes y articuladas.

Aunque el motivo apenas citado es el que recoge más consensos, no faltan otras propuestas bastante ingeniosas. Por ejemplo, Jason Slone observa que la actividad religiosa, de forma parecida al arte y al juego, señala una disponibilidad de medios y tiempo, de los que carecerían otros menos ‘ociosos’, y que volvería dichos sujetos ‘más interesantes’ desde el punto de vista del emparejamiento y de la disposición a cuidar de la propia prole⁴. Este argumento puede parecer un tanto circunstancial, pero otros pueden resultar más convincentes, aunque apuntan

más a funciones psicológicas que parecen desviarse del nivel más puramente biológico, como es el caso de la capacidad de la religión de facilitar la sensación de control de las situaciones, o de lo que se llama ‘gestión del terror’, una habilidad que sería necesaria para la supervivencia de nuestra especie. Claro está que en ese campo son otras las dimensiones que confluyen y enriquecen un modelo que puede parecer demasiado ‘reductivo’. Por ejemplo, algunos autores apuntan a teorías complementarias de la antes expuesta: la práctica religiosa sería un modo de ‘señalar de forma costosa’ la pertenencia a un grupo y la voluntad de colaborar, lo que ofrecería pruebas de que alguien no es un ‘aprovechado’.

Que las creencias y prácticas religiosas puedan tener una función biológica es algo poco sorprendente, pero no está claro a qué nivel se plantea dicha utilidad. Quizás, siguiendo el ejemplo de Slone, las actividades religiosas –de forma similar al arte o al juego– contribuyen a desarrollar capacidades simbólicas, que sin duda alguna redundan en beneficio de quienes las ejercen, en el sentido de proveer una visión de futuro y una mejor representación de la realidad. Pero es raro que estos estudios científicos acepten dichas premisas y apli-

⁴ Cf. J. SLONE, “The Attraction of Religion: A Sexual Selectionist Account”, en J. BULBULIA – R. SOSIS – E. HARRIS – R. GENET – C. GENET – K. WYMAN (eds.): *The Evolution of Religion: Studies, Theories & Critiques*, Collins Foundation, Santa Margarita, CA 2008, 181-187.

caciones. Lo mismo sucede con la percepción bastante obvia de que las creencias y practicas religiosas sirven para establecer 'sistemas de significado', en grado de proyectar un sentido en la vida. Pero claro, dicha utilidad puede aparecer ya como demasiado extraña al nuevo marco teórico y sus axiomas.

3. Problemas con el nuevo estudio científico de la religión.

Aunque ya me he ocupado de forma más extensa del análisis crítico de estos nuevos modelos de estudio de la religión⁵, es útil una síntesis sobre lo que se vuelve menos convincente, también para intentar desbloquear el tema de cara a futuros desarrollos. Ante todo, conviene ser conscientes de que las ciencias cognitivas de la religión han suscitado un gran número de contestaciones críticas, a las que a menudo han faltado respuestas por parte de sus promotores. La revisión se refiere a las bases teóricas y a la escasa evidencia empírica que pueden exhibir dichos autores en apoyo de sus tesis.

En primer lugar, las bases teóricas sobre las que se construyó aquel modelo a finales de los años 90 e inicio del nuevo milenio parecen ampliamente desbordadas por desarrollos posteriores. En primer lugar, en el campo de los estudios cognitivos se puede seguir un cierto progreso que lleva a replantear los modelos computacionales de la mente humana, sobre todo del llamado 'conexionismo', hacia posiciones menos seguras, aunque inspiradas en modelos de redes neuronales, de los sistemas recientes de inteligencia artificial, y en formas de cálculo probabilístico o Bayesiano. El otro gran problema del modelo estándar es el práctico desalojo de las dimensiones conscientes y reflexivas de la mente religiosa, como si fueran sólo los procesos automáticos o intuitivos los que contarán. Algunos estudios habían señalado una correlación negativa entre predominio de un estilo más analítico y niveles de fe religiosa, un punto que ha sido ampliamente contestado en otros estudios empíricos y experimentales⁶. De hecho, ha cambiado bastante el panorama desde la publicación de los primeros estudios en

⁵ Cf. LI. OVIEDO, "Problemas de plausibilidad y evidencia empírica en los recientes estudios científicos sobre la religión", en *Pensamiento* 73 (2017), 276, 741-750.

⁶ El debate puede seguirse en: M. FARIAS – V. VAN MULUKOM Y OTROS, "Supernatural Belief is not Modulated by Intuitive Thinking Style or Cognitive Inhibition", en *Scientific Reports* 7, article number: 15100 (2017).

clave cognitivista, y mi impresión es que hoy la mayoría asume que los procesos conscientes cuentan, y mucho, en la orientación de la persona y su toma de decisiones, y que coexisten ambos estilos cognitivos, el intuitivo y el reflexivo, también en la mente religiosa, por lo que sería un gran error excluir una de las dos dimensiones o reducir sólo a un factor un proceso tan complejo. Otros estudios han señalado la importancia de los procesos simbólicos, del papel que juega la capacidad de crear metáforas, las dinámicas de combinación de ideas, y de la mente extendida o compartida, como factores que contribuyen de forma importante a configurar la mente humana, también en su dimensión religiosa, aspectos que habían sido bastante ignorados en el desarrollo original de las teorías bajo examen.

Otra serie de problemas teóricos tienen que ver con el estudio de la evolución humana y de los factores que intervienen en ella. También en este caso parece que se ha pecado de exceso de reduccionismo o de tratar de explicar de forma muy unilateral procesos en los que intervienen muchos factores a la hora de asegurar una mejor adaptación. Eva Jablonka y Marion Lamb despejaron el camino con su famoso libro *La evolución en*

cuatro dimensiones: variación genética, epigenética, de comportamiento, y simbólica en la historia de la vida (2005). Esta obra marcó un programa que apuntaba a la necesidad de tener en cuenta cuatro niveles o dimensiones de la evolución humana, lo que requería estudios más amplios, o menos reductivos. También estudiosos como Kevin Laland y otros muchos han apuntado a la característica humana de construir su propio nicho ecológico, que es eminentemente cultural, y que determina fuertemente su evolución más allá del nivel puramente biológico, lo que complica bastante las cosas cuando se intentan reconstruir los comportamientos humanos.

No acaban ahí los problemas para las nuevas ciencias de la religión, pues la otra vertiente en la que surgen dudas es la de la evidencia empírica que pueden aportar, algo de lo que solían presumir sus autores frente a otras disciplinas que, siguiendo un método más hermenéutico y normativo, no podrían compararse en cuanto a niveles de certeza con las nuevas propuestas científicas. Pues bien, uno tras otro han ido cayendo los modelos que se habían propuesto precisamente a nivel empírico y experimental. Por ejemplo, la idea de que la religión tiene que ver con la teoría de la mente, no ha encontrado evi-

dencia fuerte, más bien algunos estudios recientes muestran que los sujetos en el espectro autista – y que sufren en parte en su capacidad de mentalizar – no son de media menos religiosos⁷. También la teoría que apunta a la avidez de ideas mínimamente contraintuitivas sólo se cumple en pre- y adolescentes⁸. Así mismo ha sido débil la evidencia sobre religión y capacidad de atribuir agencia o de proyectar formas humanas. Los problemas son todavía mayores respecto de las tesis que vinculan el sentido religioso y el incremento de actitudes de colaboración. El consenso actual apunta a que sólo las religiones con dioses moralizadores suscitan un sentido moral, un camino para el que no necesitábamos muchas alforjas, pero que revela puntos de interés, como es que el sentido o capacidad religiosa no dependen necesariamente de la actuación moral o de la mayor cooperación, aunque nos pese a los creyentes.

⁷ L. EKBLAD – LL. OVIEDO, “Religious cognition among subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): How much specificity?”, *Clinical Neuropsychiatry* (2017) 14, 4, 287-296.

⁸ J. L. BARRETT, “Religion is Kid’s stuff: Minimally counterintuitive concepts are better remembered by young people”, en R. G. HORNBECK – J. L. BARRETT – M. KANG (eds.), *Religious cognition in China*, Dordrecht, Springer 2017, 125-137.

Por supuesto que otras tesis se ven igualmente afectadas, como la de los *Dioses grandes*; basta repasar los archivos históricos para darnos cuenta de que imperios como el romano no tenían tales dioses, mientras el pueblo de Israel, que creía en el Dios más trascendente y grande que se podía concebir, no pasó de ser una pequeña entidad.

4. Propuestas de futuro

Decía Robert McCauley –uno de los padres fundadores de esa disciplina– en un congreso sobre las ciencias cognitivas de la religión en Ámsterdam hace algunos años que esas ciencias “sólo explican algunos rasgos de un amplio fenómeno que llamamos por conveniencia religión”. Dicha modestia me impresionó y me animó a ver dicho esfuerzo de forma más matizada. Una vez desprovista de sus pretensiones más reductivas y de sus declaraciones de superioridad, quizás podamos aprender bastantes cosas de esa visión científica. Ahora bien, creo que su esfuerzo –aunque importante– invita a una fuerte revisión si se dese proseguir con un programa creíble de estudio científico de la religión. A ese respecto creo que cabe explorar algunas líneas que me parecen más prometedoras.

Un ejemplo que conoce un gran desarrollo estos últimos años es el estudio de las creencias, como una actividad cognitiva imprescindible en la que se encuadran también las propiamente religiosas. Ese estudio se propone comprender los factores que explican la formación, estabilidad, y pérdida de las creencias, como procesos dinámicos en los que intervienen muchos factores. Dicho estudio apunta en estos últimos años a funciones que habían sido un tanto descuidadas, como la capacidad de proveer significado y dirección a la propia vida y de orientar la toma de grandes decisiones. La investigación sobre las creencias se beneficia actualmente del desarrollo de estudios sobre la inteligencia artificial, como sistemas de reconocimiento de pautas; y de análisis sobre cálculos bayesianos o de probabilidades, como un proceso básico que puede explicar la adquisición –y el abandono– de creencias. Esa dirección claramente converge con los estudios sobre capacidades simbólicas, las fusiones de ideas, y otros antes señalados.

Por otro lado, el estudio evolutivo de la religión debe hacer las cuentas con los procesos de evolución cultural, que aparentemente siguen pautas propias distintas de los meramente biológicos, pero que no resultan fáciles

de seguir e integrar en las otras dimensiones citadas. Está claro que las religiones evolucionan, y lo hacen a diversas escalas, también el cristianismo ha seguido presiones evolutivas y de adaptación a nuevos contextos. Sería importante comprender mejor dichas dinámicas.

Por último, considero prometedor el estudio de la dimensión religiosa en personas en el espectro autista, ya que su peculiaridad cognitiva permitiría comprender mejor algunos matices que puede desarrollar la mente religiosa.

5. Utilidad del nuevo estudio científico de la religión.

La línea de estudios descrita ha cosechado un gran éxito editorial y de publicaciones en las mejores revistas científicas, y también en su capacidad de atraer el interés de fundaciones que han apoyado con generosas donaciones dicha investigación. Una línea de utilidad era obvia: comprender el fenómeno religioso para poder controlarlo mejor, en especial tras los hechos dramáticos vinculados al fanatismo religioso, pero también dada la creciente influencia que dicho factor juega en la vida política de grandes sociedades, como la americana. Pero claro, dicho interés se

plantea en clave opuesta a la que pueden sentir los creyentes, y aún más los teólogos.

Considero que varias líneas de investigación son muy relevantes para la teología, sobre todo para el estudio de la fe, de la conversión y de la Iglesia, así como en el campo de la teología pastoral y espiritual. Para comenzar, estos estudios nos enseñan a distinguir mejor entre procesos intuitivos y reflexivos, entre una religiosidad espontánea o 'natural' y otra más elaborada o reflexiva, una dinámica que puede ayudar mucho a encarar la evangelización, y las conexiones y contrastes entre la fe cristiana y dichos procesos más intuitivos y que parecen muy extendidos en cualquier población y que emergen con fuerza en formas de religiosidad popular, cuya integración sigue siendo difícil.

Por otro lado, conviene tener en cuenta las dinámicas que asisten en el interés o desinterés religioso, en los procesos de conversión y de des-conversión, así como la posibilidad de compatibilizar la visión religiosa con un cuadro de representación científica de la realidad, algo que plantea muchos retos, pero que no es ni mucho menos intratable.

También los estudios sobre las dinámicas rituales, los factores implicados y sus efectos son imprescindibles para una buena comprensión de la Iglesia como comunidad ritual, de los sacramentos y de otras prácticas rituales que intentan apoyar la credibilidad de la fe. En definitiva, de lo que se trata es precisamente de comprender y apoyar esa credibilidad a partir de un conocimiento mejor de las claves que influyen en la misma, y que ayudan a vivir la fe como un don. ■

Mensajero



PAPA FRANCISCO

La valentía de ser feliz

El papa habla a los jóvenes del mundo

P.V.P.: 9,95 €

208 págs.

Más información en
www.gcloyola.com

Da lo mismo el lugar y el momento. Cuando el papa Francisco se encuentra con los jóvenes, deja de lado los discursos preparados y, espontáneamente, les habla desde el corazón, planteándoles nuevos desafíos ante la vida: como el “armar lío”, el saber vivir a contracorriente con los valores de la belleza, bondad y verdad.

Un libro que recoge los principales mensajes del papa Francisco a los jóvenes. La brújula perfecta para no perder el rumbo en este año en el que la Iglesia celebra el llamado “Sínodo de los Jóvenes”.



Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)

pedidos@gcloyola.com
