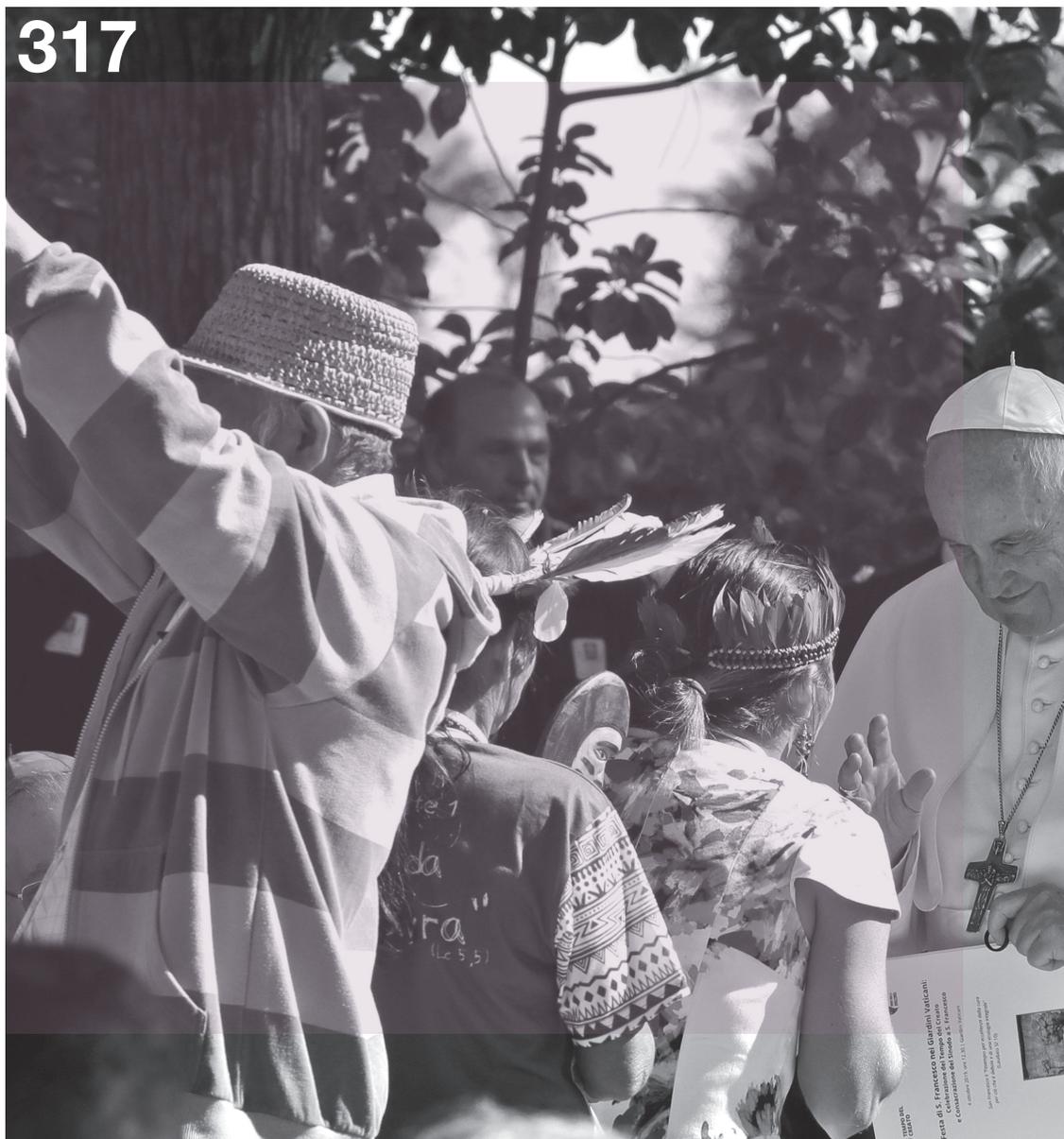




¿En qué creer?

Religiones en la era del desencanto

317



El papa Francisco y los indígenas
El papa Francisco se reunió con los indígenas del Ecuador en un momento clave de la historia del país.
El papa Francisco se reunió con los indígenas del Ecuador en un momento clave de la historia del país.
El papa Francisco se reunió con los indígenas del Ecuador en un momento clave de la historia del país.

NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Ingrid Ross

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvana Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, Eugenia Corriés

Administración: Clementina Caverzaghi Claas, Néstor Sassone

NUEVA SOCIEDAD Nº 317

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Diagramación: Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Juan Dellacha

Fotografía de portada: AP Photo/Alessandra Tarantino

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Ingrid Reca

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Marcelo T. de Alvear 883, 4º piso, C1058AAK Buenos Aires, Argentina

Tel.: (5411) 4312-1732

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.

 **NUEVA
SOCIEDAD** es un proyecto de la

**Friedrich
Ebert** 
Stiftung

Mayo-Junio 2025

Índice

COYUNTURA

- 5026 **Pablo Stefanoni.** Venezuela en el laberinto autoritario.
Entrevista a Yoletty Bracho y Manuel Sutherland..... 4

TRIBUNA GLOBAL

- 5027 **Florian Besson.** Cruzadas a la carta. Una fantasía
de los masculinistas y los islamófobos de la red 14

TEMA CENTRAL

- 5028 **Sol Prieto / Verónica Giménez Béliveau.** El obispo y el pueblo.
Un balance del papado de Francisco 27
- 5029 **Nicolás Viotti.** Espiritualidades del yo en el nuevo capitalismo 43
- 5030 **Marcos Carbonelli.** Los evangélicos en la escena política
latinoamericana 56
- 5031 **María Pilar García Bossio.** ¿Es ecuménica América Latina?
Alianzas y tensiones en el universo cristiano..... 69
- 5032 **Maria das Dores Campos Machado / Brenda Carranza.**
¿Qué es el sionismo cristiano? Los evangélicos e Israel en Brasil
y Guatemala 81
- 5033 **José Zanca.** Cuando los curas abrazaron la revolución. ¿Qué fue
la teología de la liberación y qué queda de ella? 97
- 5034 **Alejandro Frigerio.** El afroumbandismo argentino
en busca de ciudadanía religiosa..... 111
- 5035 **Mariano Schuster / Florencia Hidalgo.** El hermano de Roma.
El papa Francisco y el protestantismo histórico 128
- 5036 **Zineb Fahsi.** «¿No pensaste en hacer yoga?». Espiritualidad
en tiempos de búsqueda de plenitud 143
- 5037 **Sarah Al-Matary.** Cristianos y de izquierda. Entrevista
a Paul Colrat, Foucauld Giuliani y Anne Waeles 159

ENSAYO

- 5038 **Andrés Gattinoni.** Fingir demencia, o el regalo de Demócrito..... 171

SUMMARIES

Segunda página

A comienzo de los años 2000, empezó a hablarse del «retorno de la religión». Si bien las religiones nunca se «habían ido», los procesos de secularización mostraban sus límites, y los vacíos que dejaba el «desencantamiento» del mundo eran ocupados por viejas y nuevas religiones y creencias, desde formas de fundamentalismo religioso hasta difusas sensibilidades *new age*. En el caso latinoamericano, asistimos a un trasvase creciente de católicos a las filas del evangelismo pentecostal, pero también a una expansión de nuevas espiritualidades, asociadas a menudo a filosofías no occidentales. Al mismo tiempo, las religiones tradicionales muestran signos de vitalidad, como puede verse tanto en el alto perfil del papado de Francisco como en la expectativa global que despertó la elección de su sucesor. A las creencias en la actual era de desencanto se dedica este número de NUEVA SOCIEDAD.

En el artículo que abre el *dossier*, Sol Prieto y Verónica Giménez Béliveau realizan un balance del papado de Francisco, un pontífice llegado desde el «fin del mundo» que se propuso profundizar los procesos iniciados por el Concilio Vaticano II (1962-1965), interpretándolo con una perspectiva latinoamericana. Esto implicó llevar adelante cambios de énfasis en la agenda papal, en el discurso, en la liturgia y en las instituciones eclesiales, con el fin de «desclericalizar» la Iglesia católica en un contexto de crisis y de caída del número de fieles.

Varios de los artículos analizan el entramado del cristianismo, sus desplazamientos y tensiones en un subcontinente en el que los cristianos, en sus diferentes versiones, siguen siendo mayoritarios. María Pilar García Bossio aborda las relaciones entre católicos y evangélicos, impulsadas con particular fuerza durante el papado de Francisco. Por un lado, la Iglesia católica ha promovido el diálogo teológico, espiritual, social y pastoral con las iglesias protestantes, encontrando un límite con las iglesias pentecostales. A la vez, se observa un

«ecumenismo estratégico» entre católicos conservadores e iglesias pentecostales contra las reformas progresistas de los últimos años.

El sustrato de estos vínculos es el fuerte crecimiento del evangelismo pentecostal. Como explica Marcos Carbonelli, contra cierto sentido común, la expansión del evangelismo latinoamericano se vincula a los procesos de democratización y de modernización, que permitieron romper más fácilmente con la tradición (católica), y a su oferta de una religiosidad más imbricada en la vida cotidiana, que acerca el milagro a las personas corrientes. En sus versiones conservadoras, algunas de estas iglesias buscaron un desborde a la política, con resultados muy desiguales.

Una de las derivaciones del crecimiento evangélico es el despliegue del «sionismo cristiano», abordado por Maria das Dores Campos Machado y Brenda Carranza. Inspirados en una particular lectura de la Biblia, los sionistas cristianos, pertenecientes a diversas iglesias, han estrechado sus vínculos con el moderno Estado de Israel, que por su parte ha encontrado en ellos valiosos aliados en sus disputas geopolíticas.

José Zanca escribe sobre la teología de la liberación, un movimiento propiamente latinoamericano en la estela de las utopías sociales radicales que atravesaron la región en las décadas de 1960 y 1970. ¿Qué quedó de esta corriente que propone una fe comprometida con la defensa de los pobres y la transformación de la realidad, que desafió estructuras tradicionales y generó debates apasionados? La entrevista de Sarah Al-Matary a Paul Colrat, Foucauld Giuliani y Anne Waeles testimonia la vigencia de las ideas del catolicismo de izquierda, hoy más débiles que en el pasado, en el caso europeo, y las referencias teológicas y políticas que alimentan su militancia.

A su turno, Mariano Schuster y Florencia Hidalgo examinan la relación entre la Iglesia católica y el protestantismo histórico bajo el papado de Francisco, a la luz de un «ecumenismo del camino» basado en acciones conjuntas más que en acuerdos doctrinales, promovido por el pontífice argentino.

El caso del afroumbandismo, que desarrolla en su artículo Alejandro Frigerio, permite ver la amplitud de las búsquedas espirituales y la forma en que cultos excluidos de los espacios legítimos buscan construir ciudadanía religiosa. Pero América Latina también vive una expansión de las espiritualidades del yo en tiempos de búsqueda de plenitud personal. Nicolás Viotti describe cómo las versiones actuales de las tecnologías de gestión de uno mismo como la meditación, el yoga, el neochamanismo, la astrología, el tarot o el amplio y complejo mundo postpsicológico delimitan una zona de la cultura contemporánea que está reconfigurando las separaciones convencionales entre cuerpo, mente y espíritu. Y Zineb Fahsi, finalmente, aborda las transformaciones del yoga y su vínculo con el «nuevo espíritu del capitalismo». Estas viejas y nuevas formas de religiosidad buscan hacer frente, como pueden, a las angustias existenciales del presente.

Venezuela en el laberinto autoritario

Entrevista a Yoletty Bracho y Manuel Sutherland

Pablo Stefanoni

Tras las elecciones presidenciales del 28 de julio de 2024, el presidente Nicolás Maduro entró en una nueva etapa: la del gobierno sin legitimidad electoral. Sin haber mostrado nunca los resultados, el oficialismo se arrogó una victoria «difícil de creer». Pero la oposición no ha logrado capitalizar el apoyo electoral a su candidato Edmundo González, quien finalmente abandonó el país, y hoy se encuentra nuevamente dividida. Para conversar sobre la actual coyuntura en la era Trump 2.0, hemos convocado a Yoletty Bracho y Manuel Sutherland.

Yoletty Bracho es profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Aviñón e integrante del Groupe d'Études Interdisciplinaire sur le Venezuela (GEIVEN). Manuel Sutherland es economista, doctor en Estudios del Desarrollo, profesor y coordinador de estudios de posgrado

del Centro de Estudios del Desarrollo CENDES-Universidad Central de Venezuela (UCV). Dirige el Centro de Investigación y Formación Obrera (CIFO) de Caracas.

Luego de las elecciones, Nicolás Maduro pareció afianzarse en el poder. Pese a que las actas nunca aparecieron, la oposición no logró convocar a grandes movilizaciones y la salida del país de Edmundo González terminó de «pinchar» al movimiento. ¿Cómo describirían el estado actual del gobierno?

Yoletty Bracho: La consolidación autoritaria del gobierno de Nicolás Maduro ha sido un largo proceso en el que la coalición gobernante ha aprendido a sortear los obstáculos que se le han presentado afianzando alianzas políticas, económicas y militares a escala nacional e internacional. La

Pablo Stefanoni: es jefe de redacción de *Nueva Sociedad*.

Palabras claves: chavismo, crisis, Nicolás Maduro, Donald Trump, Venezuela.

represión social y política que se agudizó después de las elecciones logró enfriar la movilización popular, en un contexto en el que el liderazgo de la oposición tradicional, aunque logró coordinar un gran esfuerzo electoral, no supo acompañar las movilizaciones espontáneas de las clases populares que fueron el objetivo principal de la represión. Hoy en día se entiende que en Venezuela existe un gobierno *de facto*, y que este está en capacidad de organizar nuevas elecciones parlamentarias y regionales. Dichas elecciones permiten nuevamente aglutinar a las fuerzas que aún apoyan al chavismo de gobierno (ya sea por adhesión, por coerción o por autoprotección), al tiempo que dividen a las oposiciones, incluidas las disidencias de izquierda, sobre la estrategia a tomar frente al llamado al voto. En mi opinión, esto muestra que el gobierno de Maduro sigue teniendo el control de los tiempos políticos en Venezuela, lo que es sin duda una demostración de fuerza e incluso de estabilidad.

Ahora bien, la estabilidad del gobierno *de facto* tiene altos costos para la población venezolana dado que esta se construye bajo el precepto de un Estado fuerte en lo coercitivo, pero poco (o nada) protector de los derechos sociales y de la vida. Así, el

pasado 1º de Mayo, fecha emblemática del movimiento obrero, el salario mínimo mensual en Venezuela se calculaba en 1,5 dólares. Dicho salario se acompaña de una serie de «bonos de guerra» (por la denominada «guerra económica» contra Venezuela) o de «protección de la familia» para empleados públicos, que pueden ser de hasta 120 dólares, y de bonos alimenticios que pueden llegar hasta 40 dólares¹. Esto, en un contexto en el que, según los cálculos, la canasta básica se encuentra entre 500 y 700 dólares mensuales².

La represión no cesa. Recientemente, el colectivo Madres en Defensa de la Verdad denunció el 4 de mayo la muerte de Lindomar Bustamente, quien fue recluido en la cárcel de Torcorón en el contexto de la represión postelectoral³. Su muerte, presuntamente un suicidio por ahorcamiento, no es la primera entre los detenidos tras las elecciones presidenciales pasadas. Estas tragedias confirman los costos de la estabilidad autoritaria con los que los venezolanos deben lidiar en la cotidianidad.

Manuel Sutherland: El régimen político actual está absolutamente convencido de que no debe soltar nunca el poder, no importa todo lo que se tenga que hacer para retenerlo. De

1. «Maduro aumenta los bonos y deja el salario mínimo igual» en *Efecto Cocuyo*, 30/4/2025.

2. «Un venezolano necesita 97,4 dólares al mes para cubrir gastos de alimentación, según ONG» en *Swissinfo*, 22/3/2025.

3. «Madres en Defensa de la Verdad: 'El Estado está matando a nuestros muchachos, exigimos libertad'» en *La Izquierda Diario*, 4/5/2025.

forma constante, invierte la casi totalidad de su tiempo en desarrollar herramientas muy duras de control social. Hay alrededor de 900 presos políticos en condiciones muy precarias. A muchos les han dado tratamiento como enemigos de guerra, es decir, están incomunicados, sin abogados particulares, sin ver a sus familiares y en condiciones muy graves de salud. Tanto es así que ha habido seis muertes bajo custodia, en lo que se refiere a los presos por los eventos posteriores a lo sucedido el 28 de julio del año pasado. El régimen trata a la sociedad civil como un ente al que hay que someter por la fuerza y cualquiera que no esté de acuerdo es visto como un enemigo a neutralizar. Reina una autocensura muy fuerte y un miedo a expresar opiniones políticas.

La gente votó por un cambio radical pero el resultado electoral ni siquiera fue publicado de manera desagregada. Hasta ahora, el Consejo Nacional Electoral (CNE) no ha publicado los resultados detallados por estado, partido, municipio... y hay una sensación terrible de fracaso e imposibilidad de cambio político, y, consecuentemente, económico. En ese ámbito, el chavismo no parece ofrecer nada nuevo. Resignación, obediencia o castigo parecen ser las alternativas para las personas que quisieran poder, simplemente, trabajar, opinar y alimentarse dignamente.

¿Cuánto afectó al chavismo la vuelta de Donald Trump a la Casa Blanca? ¿Y cómo están impactando las deportaciones desde el punto de vista político?

YB: Hemos percibido vaivenes en la relación entre el gobierno de Maduro y la Casa Blanca. A finales del mes de enero de 2025 vimos la llegada a Caracas de un enviado especial de Trump, Richard Grenell, y la excarcelación de prisioneros estadounidenses en un acuerdo que incluía la recepción por parte de las autoridades venezolanas de migrantes deportados desde Estados Unidos⁴. El gobierno de Maduro estuvo participando activamente en la política de deportación enviando aviones de Conviasa, la línea aérea nacional venezolana, hacia territorio estadounidense para buscar a los migrantes. En este periodo, Maduro habló incluso de un «nuevo inicio» en las relaciones entre ambos países. La buena voluntad del gobierno venezolano respecto de la administración Trump estuvo evidentemente motivada por la cuestión del petróleo y las sanciones. En efecto, la perspectiva de una relación transaccional y mutuamente funcional entre los dos Ejecutivos pareció posible durante varias semanas. Pero tal perspectiva se encontró con el obstáculo de Marco Rubio y su llegada al Departamento de Estado. Rubio, representante de los llamados *neocons*, difícilmente seguiría el camino de la estabilización de

4. «Venezuela libera a seis estadounidenses tras reunión entre Maduro y enviado de Trump» en *RFI*, 1/2/2025.

las relaciones con Venezuela, dado su rechazo histórico al chavismo⁵.

Más recientemente, los migrantes venezolanos en EEUU se han convertido en uno de los objetivos principales de la política de deportaciones de la Casa Blanca. El espantapájaros del Tren de Aragua, la banda criminal que nació en las cárceles gobernadas por el chavismo, ha servido para legitimar la expulsión de venezolanos, cientos de los cuales fueron llevados a la inhumana cárcel de El Salvador a través de los acuerdos entre Nayib Bukele y Trump. Estos sucesos le dan un punto de apoyo a la retórica antiimperialista del gobierno de Maduro, que se puede presentar como garante de la dignidad y la seguridad de los venezolanos, al mismo tiempo que sigue enviando aviones a EEUU y América Central para recoger a los deportados. En ambos casos, lo que vemos es una evidente instrumentalización de los migrantes venezolanos para fines políticos y económicos a una escala internacional.

MS: Tras la eliminación en los hechos, no formalmente, de varias sanciones en octubre de 2023, en el marco de diversas jornadas de acuerdos y diálogos, se suponía que el régimen permitiría a la oposición ir a elecciones sin inhabilitaciones, se liberaría a los presos políticos y se devolverían las tarjetas electorales a los partidos judicializados. Ello duró unos seis meses, y el régimen incumplió casi

todo lo acordado. Tamaña falta al acuerdo no destruyó, sin embargo, la relación entre EEUU y Venezuela, y el gobierno de Joe Biden optó por unas políticas de licencias petroleras que permitirían una gran apertura para que ciertas transnacionales (estadounidenses, indias y europeas) pudieran incrementar la extracción de petróleo y hacer jugosas ganancias, sin apenas pagar al fisco, debido a que las licencias prohibían, taxativamente, el pago de dividendos, regalías y tributos.

Después del 28 de julio de 2024, el gobierno de Biden desconoció, de nuevo, al gobierno de Maduro y dijo que, a partir del 10 de enero de 2025, se hablaría con Edmundo González. A partir de ahí hubo un distanciamiento mayor y se sucedieron sanciones individuales y algunas amenazas, pero nada importante. Las generosas licencias petroleras se mantuvieron y el multimillonario *lobby* de Chevron y otras empresas impuso la tesis de continuidad de los negocios, sin importar la situación política o humanitaria del país.

Pero el advenimiento de Donald Trump cambió el panorama antes comentado. Su gabinete y asesores principales conforman el ala más anticomunista. Los más vociferantes enemigos del chavismo llegaron a la Casa Blanca y ganaron puestos en el Senado y la Cámara de Representantes. Desde el estado de Florida, estos políticos han construido su carrera mediante el combate frontal a la

5. «Los pronunciamientos de Marco Rubio sobre Cuba, Venezuela y Colombia» en *CNN en español*, 13/11/2024.

izquierda mundial. Ellos prometieron atacar con ferocidad a la tríada Cuba, Nicaragua y Venezuela. Las durísimas medidas contra el gobierno bolivariano apenas comienzan.

Las deportaciones son una fuente de malestar —rechazo y temor— para los venezolanos y de una merma directa del ingreso de muchos, por las remesas que se recibían desde allá, que van a bajar de nuevo. La eliminación de programas de protección ha sido vista como una agresión directa a los venezolanos y ha puesto a la oposición de María Corina Machado a tratar de ofrecer complicadas explicaciones para agradar a sus compatriotas sin molestar a su principal aliado, Marco Rubio, quien ahora ha acumulado un enorme poder con la salida de Mike Waltz como asesor de Seguridad Nacional. Para muchos venezolanos se ha clausurado, de un día para otro y de manera catastrófica, el sueño americano, pero aún esperan que el gobierno de Trump combata al chavismo con fiereza.

¿Qué tipo de reacomodamientos se están produciendo en el interior de la oposición? ¿Cómo quedó la figura de María Corina Machado?

YB: El sábado 8 de febrero, el grupo de extrema derecha del Parlamento

Europeo Patriotas por Europa se reunió en Madrid bajo el lema «Make Europe Great Again» [Hacer de nuevo grande a Europa]. A esta reunión asistieron los líderes de los partidos nacionales que conforman el grupo europeo, como Marine Le Pen, Viktor Orbán, Matteo Salvini y Santiago Abascal. Durante esta reunión, María Corina Machado intervino por *streaming* para agradecer «el trabajo del grupo Patriotas por Europa dentro del Parlamento Europeo, que siempre ha estado a la vanguardia de la lucha por la libertad del pueblo venezolano»⁶. Su participación en esta reunión es coherente con las alianzas históricas entre la líder de la oposición tradicional y las fuerzas políticas reaccionarias internacionales⁷. En ese sentido, vimos a Machado legitimar la expulsión y el encarcelamiento de supuestos miembros del Tren de Aragua en el Centro de Confinamiento del Terrorismo (CECOT), argumentando un vínculo entre la banda y el gobierno de Nicolás Maduro que ha sido desmentido por diversos analistas⁸. Este discurso es precisamente el argumento que ha sido utilizado por la Casa Blanca para declarar a la banda criminal venezolana como una organización terrorista y tratar

6. «Full speech of @MariaCorinaX for the #MakeEuropeGreatAgain Summit in Madrid» en x, 8/2/2025, disponible en <<https://x.com/PatriotsEU/status/1888174439176511541>>.

7. Por ejemplo, María Corina Machado y Edmundo González recibieron en 2024 el Premio Sájarov a la Libertad de Conciencia a través de un voto de alianza entre la derecha y la extrema derecha europea.

8. Rebecca Hanson, David Smilde y Verónica Zubillaga: «This Is Not the Right Way to Curb Migration» en *The New York Times*, 4/4/2025.

como tales a quienes se acusa de formar parte de ella por razones tan banales como tener un tatuaje en forma de corona.

Está claro que la situación de Edmundo González en Venezuela se hizo insostenible dadas las presiones del gobierno de Maduro. Muchas señales dieron a entender que su salida del país y su refugio en España fueron el resultado de acuerdos que se lograron en el contexto coercitivo posterior a las elecciones. Sin embargo, más allá de la figura del «presidente electo», la oposición tradicional venezolana está fuertemente dividida entre quienes retornan –para muchos de manera involuntaria– a la arena internacional como espacio de acción política y quienes buscar ganar terreno en el territorio venezolano. Una clara fuente de división fueron las elecciones parlamentarias y regionales del mes de mayo. En efecto, los partidos que decidieron participar en estas elecciones, como Un Nuevo Tiempo y Movimiento por Venezuela, fueron expulsados de la Plataforma Unitaria Democrática. Más aún, vimos el claro enfrentamiento entre las posiciones de María Corina Machado y Julio Borges –desde el exilio– en contra de la participación, y las de Henrique Capriles y Manuel Rosales, que decidieron participar. Tomemos en cuenta que la participación de Capriles fue posible gracias a su rehabilitación para presentarse como candidato, luego de su inhabilitación en 2017 por 15 años por decisión de

la Contraloría General. De momento se desconocen los intercambios o acuerdos que permitieron esta rehabilitación. Podemos ver también a Juan Requesens, quien después de ser liberado en 2023 –había sido encarcelado en 2018 acusado de haber participado en un ataque con drones contra Nicolás Maduro– se presentó como candidato a la gobernación del estado Miranda. Requesens llamó a «resignificar el voto» como una herramienta de lucha para los venezolanos, en ruptura con la estrategia abstencionista del ala de la oposición tradicional vinculada a Machado.

Entre las oposiciones y disidencias de izquierda, la discusión sobre las elecciones se construyó desde una perspectiva crítica del electoralismo, señalando que el tema electoral no debería poner de lado la construcción de la política desde abajo y a través de la lucha social. En ese sentido, la corriente Comunes, por ejemplo, se cuestionó sobre la pertinencia de la participación en una elección cuando no se ha aclarado aún lo sucedido el pasado 28 de julio, y cuando se mantienen privadas de libertad a cientos de personas que se movilizaron tras el anuncio de la supuesta victoria de Nicolás Maduro. Por su lado, el partido Centrados –del que forma parte el ex-alcalde del Distrito Metropolitano de Caracas Juan Barreto, quien fue miembro del gobierno de Hugo Chávez– decidió participar en las elecciones, al tiempo que denunciaba la reclusión desde enero de

Enrique Márquez, quien fuera su candidato presidencial en 2024. Hay una gran dificultad tanto para organizarse como para expresarse políticamente en la Venezuela de hoy, pero también hay quienes logran en un contexto altamente adverso movilizarse, por ejemplo, por los derechos de los trabajadores y contra la destrucción del salario.

MS: La oposición, según todos los estudios y análisis sobre las actas del CNE que se han podido publicar, viene de tener una victoria aplastante en las elecciones presidenciales. Si se suman los votos del antichavismo en el extranjero, que se vio impedido de participar, se hablaría de 85% a 90% de votos a favor de una opción de cambio, cualquiera que sea. Ese caudal fue resultado de un movimiento casi espontáneo. Los partidos opositores han sido devastados por acciones judiciales, persecución, cárcel y exilio de sus dirigentes y por un divorcio con un empresario que dejó de apoyarlos por la crisis y el temor a ser castigados por el Estado. El partido de María Corina Machado no existe como tal, no había participado antes en elecciones y no fue formalizado con la tarjeta electoral. La vieja guardia opositora luchó contra Machado con denuedo y de manera sutil apoyó a Edmundo González, tratando de distanciarlo de ella.

Esta vieja guardia tuvo una ruptura en 2016 y otra muy profunda en 2019, que se concretó en el auge de partidos «judicializados» de oposición, cuya personería legal fue entregada por el gobierno a dirigentes que armaron fracciones que se rebelaron ante los líderes tradicionales de esos partidos, haciendo alianzas tácitas con el chavismo; esto se tradujo en votos de unanimidad en la Asamblea Nacional y un silencio total ante los sucesos del 28 de julio. Popularmente llamada «alacranato», esta oposición sacó menos de 1% (sumada) en las elecciones pasadas, según las actas del CNE que se han publicado⁹. Ha apoyado radicalmente los proyectos claves del chavismo y ha servido como bálsamo de normalización política y acatamiento dócil de las políticas gubernamentales más arbitrarias.

La vieja guardia que aún queda, y que no ha sido perseguida, encarcelada o exiliada, ha tratado de bajar el tono y buscar espacios de diálogo y acercamiento con el chavismo. Así las cosas, ha decidido participar en las elecciones adelantadas al 25 de mayo, rompiendo definitivamente la endeble unidad de la Plataforma Unitaria y los independientes que apoyaron a Edmundo González en las elecciones. María Corina Machado ha sido astuta y ha visto que alrededor de 75% de la población no quiere votar y que un llamado a

9. Alonso Moleiro y Florantonia Singer: «Los ‘alacranes’, la oposición acusada de colaborar con el chavismo en Venezuela, también lanza una candidatura única» en *El País*, 27/4/2024.

votar/luchar desoído por una amplia mayoría sería contraproducente en la lucha por exigir reivindicar los resultados del 28 de julio. Luego de la última desilusión del 10 de enero de 2025, cuando Maduro asumió otro mandato, la dirección de la oposición mayoritaria ha quedado devastada y está casi en la clandestinidad. Esto último también es un factor esencial que le impediría realizar una campaña electoral medianamente seria. Otro asunto radica en la imposibilidad de gestionar fondos para la campaña, de organizar asambleas y de crear un equipo de testigos de mesa para la defensa del voto. El nivel de represión es muy fuerte y en las redes sociales pululan los testimonios de testigos de mesa electoral que tuvieron que irse del país, producto de un hostigamiento intenso.

Así las cosas, con el adelantamiento de elecciones para cargos que recién se asumirán en enero de 2026, el gobierno ha metido una cuña divisoria muy potente en la debilitada oposición. En estos momentos, hay peleas internas por cargos, por tarjetas electorales, por los escasos recursos disponibles para hacer propaganda y por votar o no votar. Acusaciones de traidores y «vendidos» abundan en las redes sociales. El gobierno ofreció un juguete roto para distraer a los opositores y ha sido un éxito. Siendo amplia mayoría por

escándalo, la oposición transita su momento de mayor debilidad, desorden e indefensión.

¿Cómo evalúan la situación económica y social tras el intento del gobierno de mostrar que «todo está normal» en los últimos tiempos, cuando la escasez devino en una abundancia para un sector de la población?

YB: El regreso de un momento inflacionario trae nuevamente preocupaciones a los venezolanos que habían aprendido a vivir –y a sobrevivir– en la precaria estabilidad de los últimos años. Vuelven a circular previsiones con cifras de tres dígitos para 2025, así como fuertes disparidades entre el precio del dólar oficial y el paralelo. Claramente, las perspectivas económicas del país se agravan con el recrudecimiento de la política de sanciones estadounidense bajo el nuevo gobierno de Trump. El gobierno parece nuevamente buscar salidas a través de sus vínculos con China. Este 9 de mayo pasado, Maduro se encontró con Xi Jinping en Moscú, mientras que Delcy Rodríguez había realizado una gira por China días antes anunciando posibles acuerdos energéticos entre los dos países¹⁰. Mientras, efectivamente, en Venezuela sigue existiendo una elite civil y militar que logra sortear los vaivenes de la economía gracias a las facilidades que

10. José Luis Granados Ceja: «Venezuela's Vice President Touts New Energy Investment Following Trip to China» en *Venezuelanalysis*, 1/5/2025.

le son otorgadas por el gobierno, que favorecen las economías de importación de bienes de consumo y la exportación de bienes del subsuelo extraídos en terribles condiciones de trabajo tanto humanas como ambientales. Por su parte, la gran parte de la población venezolana que se acostumbró a vivir en un país donde la excepción se ha convertido en la norma se mantiene a flote entre el trabajo informal, las remesas enviadas por los migrantes en el exterior, los bonos y otras «ayudas» entregadas a través de lo que queda del sistema de las misiones y de los dispositivos participativos territoriales, que permiten completar lo necesario para una vida cotidiana muy precaria.

MS: El gobierno insiste en que ha habido 16 trimestres seguidos de crecimiento económico y en que Venezuela es el país con mayor crecimiento del planeta. Ello no tiene respaldo en las propias cifras de Banco Central, ya que los datos del PIB se dejaron de publicar después del primer trimestre de 2019. Este discurso contradice el relato sobre las sanciones como herramienta destructiva de la economía y como dispositivo responsable del estancamiento del salario en más de tres años. Desde abril de 2022 hasta marzo de 2025, la inflación acumulada ronda 1600%, la política de contención inflacionaria sobre la base de la asfixia salarial, financiera

y crediticia ha fallado por completo, y la estabilidad no ha sido más que una vaga promesa. El salario, es decir, la suma que cuenta para calcular prestaciones sociales (jubilación, vacaciones y liquidación, entre otras), como ya se señaló, es de apenas 1,5 dólares mensuales y perdió 99% de su valor en apenas 13 años, situación que ha impulsado un éxodo de casi ocho millones de personas, alrededor de un cuarto de la población total. El último 1º de Mayo se esperaba que el gobierno incrementase el salario, pero no lo hizo. Incrementó el llamado «bono de guerra». Dicho bono, junto con el bono de alimentación, ronda los 160 dólares como «ingreso mínimo legal». Ello es una transferencia directa del gobierno nacional a quienes trabajan en el sector público. Sin embargo, los pensionados apenas reciben 1,2 dólares mensuales y 50 dólares al mes por «bono de guerra». La política de sobrevaluación cambiaria permanente ha convertido a Venezuela en un país extremadamente caro —la canasta alimentaria básica para cinco personas ronda los 530 dólares al mes—. Por tanto, una familia trabajadora con dos ingresos mínimos no cubre ni 62% de la canasta alimentaria mínima y, por ende, estaría bajo el umbral de la pobreza extrema; para sobrevivir hay que «inventar» o «matar tigrillos». Incluso en el sector privado, el sueldo de un trabajador (casi todos bonos sin incidencia en las

prestaciones sociales) ronda los 220 dólares mensuales; por ende, tampoco una pareja podría cubrir tan siquiera los costos de los alimentos más limitados.

La senda de devaluaciones, salarios por el piso y pobreza generalizada hace que muchas personas

esperen emigrar o que suceda un milagro que las saque del abismo. No parece divisarse una luz al final del túnel. La economía sigue un sendero zombi. Muchos negocios cierran y los que abren parecen adherirse a modas que terminan dejándolos en el olvido con rapidez. ☒

Perfiles Latinoamericanos

Enero-Junio de 2025

Ciudad de México

Vol. 33 N° 65

DOSSIER: DEMOCRACIA Y DESIGUALDAD: Introducción, **Francisco Valdés Ugalde**. Desigualdad política, autocratización y Estado en las democracias latinoamericana, **Francisco Valdés Ugalde**. Representación política del apoyo a la redistribución en América Latina, **Alejandra Armesto**. Referendos contra la desigualdad política: ¿por qué no funcionan?, **Yanina Welp**. ARTÍCULOS: Derrota, política y teoría en América Latina: (re)lecturas, **Celeste Viedma**. La persistencia cultural del proyecto neoliberal. Una aproximación a las disputas por la hegemonía en la Argentina reciente, **Octavio Avendaño, Valentina Barahona y Cecilia Osorio**. Estabilidad y cambio en el sistema multipartidista colombiano, 1991-2022, **Unai Ahedo, Laura Lucía Suárez-Monroy y Ainhoa Novo-Arbona**. Semilleros políticos y organizaciones politizantes de los legisladores mexicanos: 1997-2021, **Mónica Montaña Reyes y Cristian Márquez Romo**. Adopción de representación legislativa para ciudadanos en el exterior en sistemas electorales: Colombia (1991) y Ecuador (2008) en perspectiva comparada, **Diego Alejandro Casas-Ramírez**. Lugares de memoria en Perú: agencia y procesos sociales, **Iris Jave Pinedo y Eduardo Renato Hurtado Sipión**. La masacre de San Fernando: performatización moral de la violencia, **Andrés Rincón Morera**. La presencia de exámenes estandarizados en países de América y Europa, **Pablo Mattos Santos, Ronildo Stieg, Marciel Barcelos, Amarilio Ferreira Neto y Wagner dos Santos**. Jóvenes, religión y derechos sexuales y reproductivos en México, **Edgar Zavala Pelayo y David Eduardo Vilchis Carrillo**. La evidencia internacional sobre políticas de fecundidad y las propuestas para el caso uruguayo, **Ignacio Pardo, Gabriela Pedetti y Mariana Fernández Soto**. RESEÑAS.

En línea: <<https://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/index>>

Perfiles Latinoamericanos es una publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede México. Coordinación de Fomento Editorial, Carretera al Ajusco 377, Colonia Héroes de Padierna, C.P. 14200, México, D.F. Tel.: (5255) 3000 0244 / 3000 0251. Correo electrónico: <perfiles@flacso.com.mx>.

Cruzadas a la carta

*Una fantasía de los masculinistas
y los islamófobos de la red*

Florian Besson

En internet asistimos a un retorno de la iconografía de las Cruzadas que mezcla racismo, masculinismo y desarrollo personal. ¿Cómo entender este uso de la historia?

La fascinación de la extrema derecha contemporánea por la Edad Media en general y, en particular, por las Cruzadas y los templarios, es bien conocida y estudiada desde hace tiempo. Ya a finales del siglo XIX, el polemista Édouard Drumont, en un afiche promocional de su obra antisemita *La France juive* [La Francia judía], se representaba a sí mismo como un cruzado pisoteando la caricatura de un judío. Durante la Segunda Guerra Mundial, la Alemania nazi también

recurrió a la iconografía de las Cruzadas para animar a los voluntarios, especialmente franceses, a unirse a una gran «cruzada antibolchevique». Más recientemente, los medievalistas han demostrado cómo la cruz de Jerusalén o el grito de guerra «Deus vult» [Dios lo quiere] se convirtieron, a lo largo de la década de 2000, en símbolos comúnmente utilizados por la extrema derecha europea y estadounidense¹: se pueden encontrar en camisetas o pancartas en manifestaciones, o incluso

Florian Besson: es historiador. Es autor de *Les seigneurs de la Terre sainte. Pratiques du pouvoir en Orient latin (1097-1230)* (Classiques Garnier, París, 2023) y coautor con William Blanc y Christophe Naudin de *Dix questions sur les croisades* (Libertalia, Montreuil, 2025).

Palabras claves: Cruzadas, extrema derecha, islamofobia, masculinismo, Occidente.

Nota: la versión original de este artículo, en francés, se publicó en *La Vie des Idées*, 29/4/2025, con el título «La croisade réinventée. Un fantasme des masculinistes et islamophobes du web». Traducción: Pablo Stefanoni.

1. V., por ejemplo, Sal Hagen: «Deus Vult!»: Tracing the Many (Mis)uses of a Meme» en *Oilab*, 25/3/2018 y Charlotte Gauthier (ed.): *The Crusades and the Far-Right in the Twenty-First Century*, Routledge, Londres-Nueva York, 2024.

pintados en mezquitas o universidades para oponerse a los fenómenos migratorios contemporáneos. Esta obsesión por la Edad Media en general y por las Cruzadas en particular se reconfigura hoy en internet, sobre todo en las redes sociales, donde algunas cuentas utilizan aquel hecho histórico como piedra angular de un discurso que mezcla racismo, masculinismo... y superación personal. ¿Cómo entender estos usos políticos de la historia?

La cruzada como horizonte

Para responder a esta pregunta, hay que sumergirse primero en las publicaciones de una cuenta de x (antes Twitter) llamada @trad_west_, una cuenta en inglés seguida por casi 300.000 personas. Varias veces al día, esta cuenta publica una imagen, generalmente acompañada de un mensaje religioso muy sencillo: «Christ is king» (Cristo es rey) o «In the end we win» (al final venceremos). Este último comentario va acompañado casi siempre de una imagen que hace referencia a las Cruzadas: puede tratarse de ilustraciones del siglo XIX, como grabados o cuadros, capturas de pantalla de la película *Kingdom of Heaven*, dirigida en 2005 por Ridley

Scott, o imágenes generadas por inteligencia artificial. En la mayoría de los casos, se ve a uno o varios caballeros vestidos con armaduras pesadas y empuñando espadas, arma medieval por excelencia², así como una o varias cruces.

Esta fascinación por las Cruzadas no excluye una atracción igualmente fantásica por otras épocas: en la tienda de @trad_west_, las camisetas decoradas con una cruz de Jerusalén o con leyendas como «Templar division» [División templaria], «Son of God» [hijo de Dios] o «Son of Sparta» [hijo de Esparta]³ conviven con otras marcadas con una lambda o la sigla «SPQR»⁴. El hecho de convocar juntos estos periodos tan distantes en el tiempo —¡hay casi el doble de tiempo entre Esparta y los templarios que entre estos últimos y nosotros!— y tan diferentes puede parecer paradójico, pero es que aquí las Cruzadas, Esparta o la Antigua Roma se consideran parte de una civilización occidental eterna, cuya esencia trascendería los siglos y que debe ser defendida. Porque, en todos los casos, detrás de estos usos de la historia se encuentra la idea de una amenaza: recordar que «In the end we win» equivale tanto a describir la existencia de una lucha (actual) como

2. Martin Aurell: *Excalibur, Durendal, Joyeuse. La force de l'épée*, PUF, París, 2021.

3. Sobre el mito de Esparta, v. Vivien Barrière y Jean Hedin: «Mélancolie spartiate. 300 ou la réactivation du mythe de Léonidas pour mobiliser la société contre le déclin de l'Occident» en *Frontière-s* N^o 9, 2023 y Stéphane François y Adrien Nonjon: «Nous sommes ce que vous fûtes, nous serons ce que vous êtes» en *Frontière-s* N^o 9, 2023.

4. Acrónimo de la frase latina *Senātus Populusque Rōmānus*, «el Senado y el pueblo romano» [N. del E.].

a profetizar una victoria (final) que, en la actualidad, parece lejos de estar garantizada. Estos relatos invocan así, de forma más o menos explícita, la idea de una civilización occidental amenazada por un «gran reemplazo» a manos de poblaciones extranjeras o por la hegemonía de los valores *wokistas*⁵. Este panorama actualiza en realidad el viejo esquema reaccionario del «declive de una civilización»⁶ y permite presentar la cruzada como una solución y, al mismo tiempo, como una necesidad: solo una cruzada permitirá salvar a Europa, Occidente y la cristiandad. El 9 de agosto de 2024, mientras grupos de extrema derecha llevaban a cabo ataques selectivos en varias ciudades inglesas, otra cuenta de x con el significativo nombre de European Invasion [Invasión Europea] publicaba una imagen de Londres llena de basura, animales y personas con velos musulmanes, que supuestamente representaba «el Reino Unido dentro de diez años», seguida de otra imagen que mostraba la misma ciudad «purificada» por caballeros cruzados a caballo. El texto que acompañaba la segunda imagen decía: «No le tememos a la opresión. Al final, venceremos».

Al igual que en @trad_west_, la retórica se articula en torno de un «nosotros» indefinido, pero al que se supone que el lector debe adherir de inmediato: aunque la segunda imagen es bastante inquietante por sí misma, debido a la presencia de estos caballeros armados, vestidos de rojo y negro, es evidente que ellos no encarnan aquí la opresión, sino todo lo contrario, la liberación, y están del lado del lector, del lado de ese «nosotros» opuesto a un «ellos», en este caso, los musulmanes. El recurso a la iconografía de las Cruzadas inscribe los disturbios en una perspectiva cíclica: del mismo modo que las oleadas migratorias contemporáneas representan supuestamente una nueva «invasión árabe», habrá una «nueva cruzada» para llevar al fin la victoria a una cristiandad occidental que, por el momento, se encuentra a la defensiva. Como analiza con acierto el politólogo Stéphane François, estos usos contribuyen a convertir a los militantes que los crean o los difunden en «nuevos caballeros, [que] ya no luchan contra el dragón, sino contra un peligro mucho mayor, según ellos: el caos racial que se avecina»⁷.

5. Ambos conceptos ocupan un lugar en el corazón de la retórica de la extrema derecha y fueron abundantemente criticados como factualmente falsos. Sobre el primero, v. Nicolas Lebourg: «Attentat islamophobe de Christchurch: retour historique sur le grand remplacement» en *Mediapart*, 12/3/2019; para el segundo, v. Alex Mahoudeau: *La panique woke: anatomie d'une offensive réactionnaire*, Textuel, París, 2022.

6. Pierre Dockès, Marion Gaspard y Rebeca Gomez Betancourt: «Déclin et stagnation, entre histoire cyclique et histoire fléchée» en *Histoire Économique* vol. 66 N° 5, 9/2015.

7. S. François: «Le Moyen Âge idéalisé de l'extrême droite européenne» en *Parlement[s]. Revue d'Histoire Politique* vol. 32 N° 2, 2020.

Por otra parte, estos usos no se limitan al mundo anglófono: en mayo de 2015, una cuenta de Facebook llamada Liga de Defensa Española publicó una imagen de un cruzado rezando con el texto «Yo no soy racista, soy anti-islam». En las redes sociales francófonas, cientos de cuentas cercanas a lo que a menudo se denomina «fachosfera» utilizan imágenes de cruzados y/o templarios como foto de perfil. Estas cuentas suelen repostear memes anglófonos, especialmente cuando incluyen la frase «In the end we win» (al final venceremos), muy utilizada junto con iconografía de inspiración medieval que evoca las Cruzadas. Citemos, por ejemplo, la cuenta @TemplarPilled, que, al igual que @trad_west_, utiliza constantemente esta frase, alternando imágenes generadas por inteligencia artificial de cruzados —a veces en el espacio—, mensajes que invitan a convertirse al cristianismo y comentarios misóginos, homóforos o que incitan a la violencia en general (como el frecuente «Tolerance is not a christian virtue» [la tolerancia no es una virtud cristiana], a menudo ilustrados con un San Jorge matando al dragón o, de nuevo, con imágenes de cruzados).

Sin embargo, la referencia digital a las Cruzadas no es solo un fenómeno folclórico: a menudo permite llamar, de forma más o menos clara, a pasar a la acción «en el mundo real». Así lo

demuestran las historiadoras Katharine Millar y Julia Costa López en un artículo dedicado a la forma en que los militantes de la extrema derecha estadounidense utilizan la imagen de los templarios para promover una «hiperagencia» violenta y racista: el discurso complotista sobre la inseguridad (el cristianismo/Occidente estarían hoy amenazados) alimenta, fomenta y hace necesario pasar a la acción, a ser posible por las armas⁸.

Se pueden extraer exactamente las mismas conclusiones al estudiar estos usos de la historia medieval en las redes sociales francófonas, y analizaremos dos ejemplos de x. En julio de 2024, al repostear una imagen tomada de la ceremonia de inauguración de los Juegos Olímpicos, la famosa Última Cena reinventada que dio tanto que hablar, una cuenta comenta: «Ok, eso ha sido demasiado blasfemo, prepárense bien, hermanos», mensaje ilustrado con dos templarios (de la serie *Knightfall*) desenvainando sus espadas. Tres semanas más tarde, cuando un académico señala que la derecha cristiana radical le parece más peligrosa, especialmente en perspectiva de atentados masivos, que el islam político, alguien le responde «Sí, sí, eso es, vete fuera, Mouloud», ilustrado con un GIF que muestra... a un hombre vestido de cruzado armando una escopeta⁹. En ambos casos, recurrir a imágenes de las Cruzadas

8. K.M. Millar y J. Costa Lopez: «Conspiratorial Medievalism: History and Hyperagency in the Far-Right Knights Templar Security Imaginary» en *Politics* vol. 44 N° 4, 2021.

9. V. <x.com/JoStavoDebaug/status/1824761785540284433>.

cumple varias funciones: contribuye a explicitar la incitación a la violencia —a la vez que la eufemiza lo suficiente como para evitar cualquier riesgo de que se suspenda la cuenta—, a unir a una comunidad que comparte estas referencias y, por lo tanto, lo verá como un signo de complicidad, y por último, a legitimar y valorar esta violencia presentándola como santa y necesaria.

Para no conformarnos con ver en estos mensajes radicales un simple contenido anecdótico, hay que recordar que estos usos trascienden regularmente las redes sociales: en 2019, Brenton Tarrant mató a 51 personas en un atentado en Nueva Zelanda, empuñando un arma en la que había escrito «Urbano II» (el papa que lanzó la primera cruzada en 1095) o «Lepanto» (importante victoria naval de una coalición de países europeos contra el Imperio otomano en 1571), y definiéndose, en la línea del terrorista noruego Anders Breivik, como un templario en cruzada para salvar Occidente¹⁰.

Historizar las instrumentalizaciones del mito de las Cruzadas

Estos usos se arraigan, por supuesto, en una larga historia del mito de las Cruzadas, pero también participan de una profunda reconfiguración de este mito. De hecho, aquí se expresa

la fantasía de una cruzada concebida como una venganza contra las humillaciones, las derrotas y las agresiones procedentes más del interior que del exterior. La imagen de los cruzados recorriendo una plaza inglesa es reveladora en este sentido: se trata menos de recuperar la Tierra Santa que de purificar Occidente. Los nuevos cruzados ya no deben ir a luchar a las fronteras de la cristiandad, como en los siglos XIV y XV, sino llevar la lucha más cerca de casa, tanto en sus calles como en sus corazones, contra invasores que se muestran como ya presentes, entre nosotros, amenazando «nuestro» modo de vida, «nuestros» valores y, *en definitiva*, «nuestra» identidad. Se podría sugerir que aquí se está produciendo, de forma en gran medida inconsciente, una fusión entre dos imaginarios distintos de la cruzada: por un lado, la cruzada contra los herejes, orientada, por tanto, hacia el interior de la cristiandad contra grupos considerados disidentes por las autoridades eclesiásticas, y por otro lado, la cruzada en territorios extranjeros, en especial en Tierra Santa o en la península ibérica. Esta nueva cruzada se concibe casi exclusivamente contra los musulmanes, que se convierten, en una lectura muy marcada por el esquema huntingtoniano del choque de civilizaciones, en el peligro definitivo. La extrema plasticidad del mito de la cruzada se pone así al servicio de una resemantización

10. Francesca Petrizzo: «Bad Crusader»: Bohemond, the Scholars, and the Christchurch Shooter» en C. Gauthier (ed.): *ob. cit.*

permanente que convierte al enemigo del momento –real o imaginario– en el objetivo designado de una nueva cruzada. Por último, la cruzada se representa invariablemente como una victoria. Esta instrumentalización responde, por tanto, a un doble objetivo, tanto político (basado en la historia) como histórico (basado en la política). En términos políticos, se trata, por un lado, de convertir la cruzada en un modelo y, por tanto, de invitar a futuras «cruzadas» en Occidente. En un video dedicado a la Reconquista –un periodo que ocupa un lugar central en el imaginario de la extrema derecha desde hace varias décadas¹¹–, Thaïs d’Escufon, antigua portavoz del grupo Generación Identitaria e *influencer* de extrema derecha, llama abiertamente a una «contraofensiva» contra los invasores/ocupantes que se supone que son los musulmanes que viven hoy en Occidente. Por otra parte, desde un punto de vista histórico, el objetivo es presentar las Cruzadas medievales como una empresa heroica, positiva y, *en última instancia*, legítima. Algunas cuentas lo dicen explícitamente, como Templarpilled, ya analizada anteriormente: «Las Cruzadas estaban completamente justificadas».

Una vez más, se trata de un elemento lingüístico que trasciende estos relatos y estas redes muy marcadas políticamente: lo encontramos de manera significativa en boca de un *youtuber* católico que dedica un video a las Cruzadas, en el que señala de pasada que «los historiadores consideran que las Cruzadas estaban plenamente justificadas»¹². Se trata, por supuesto, de una mera maniobra, ya que los historiadores no clasifican los fenómenos como «justificados» o «injustificados»: el objetivo aquí es únicamente poder utilizar la palabra «justificado», que ancla el discurso en un universo de usos de la cruzada. Los artífices de estas visiones responderían que la cruzada medieval está «justificada», ya que se trataba de salvar a un Occidente cristiano amenazado por un islam agresivo. Sin reabrir el debate historiográfico sobre las causas de la primera cruzada, hay que recordar que los medievalistas coinciden hoy en que esta lectura defensiva es falsa: en 1095, por el contrario, fue Occidente el que aprovechó su dinamismo demográfico y económico para pasar a la ofensiva en casi todas partes. Los *influencers* de extrema derecha que se apropian hoy de este fenómeno lo

11. S.J. Pearce: «The Myth of the Myth of the Andalusian Paradise: The Extreme Right and the American Revision of the History and Historiography of Medieval Spain» en Louie Dean Valencia-García (dir.): *Far-Right Revisionism and the End of History*, Routledge, Londres-Nueva York, 2020.

12. Le catho de service [Católico de servicio]: «La vérité des Croisades, et leur lien avec Al-Qaïda (vraiment)» en YouTube, 29/7/2024, disponible en <www.youtube.com/watch?v=8xquptmzrMU>. Sobre este *youtuber* propagandista, v. Loris Guémart: «Sur YouTube, ‘Le catho de service’ passe (mal) des tutos à l’histoire» en *Arrêt sur Images*, 15/8/2024.

hacen, por tanto, a costa —como es habitual en todos los usos políticos de la historia— de un proceso de selección que los lleva a retener de las Cruzadas y su memoria multiseccular solo aquello que les conviene y se ajusta a su agenda, al mensaje que desean difundir e imponer. Así, se olvidan las Cruzadas «políticas», utilizadas por el papado contra los aristócratas romanos que desafiaban su autoridad; se olvida la complejidad geopolítica de los Estados latinos de Oriente, que veían constantemente a latinos aliarse con musulmanes, a veces incluso para luchar contra otros latinos; se olvida, por último, que los templarios, lejos de ser guardianes fanáticos de la fe que solo pensaban en luchar contra los infieles, son descritos por el príncipe sirio Usama ibn Munqidh, que vivió en el siglo XII, como «buenos amigos».

Por lo demás, no hay nada «evidente» en pensar en las Cruzadas a través de este prisma, y la larga historia del mito de las Cruzadas y sus usos permite subrayar, por el contrario, cuánto han evolucionado estos a lo largo del tiempo. Recordar la gran diversidad de estos usos del mito de las Cruzadas es esencial para «desnaturalizar» la lectura que hoy en día proponen las extremas derechas. En el siglo XV, el recuerdo de las Cruzadas subyace a vastos y poco realistas «proyectos de cruzadas» y otras «ligas santas» que sirven

sobre todo al papado para intentar, como puede, construir una unión de la cristiandad occidental. En el siglo XIX, como ha analizado William Blanc en varios artículos, las Cruzadas regresan para legitimar la colonización del Magreb y Oriente Medio¹³. Y también se pueden encontrar usos más originales. Pensemos, por ejemplo, en Theaurau John Tany, un predicador inglés muerto en 1659 durante un viaje para recuperar Jerusalén, lo que él inscribe en una lectura mística, escatológica y revolucionaria: el regreso a Jerusalén de los «verdaderos judíos», es decir, los cristianos que aplican al pie de la letra los preceptos de Cristo y, en particular, practican una forma de caridad radical que pasa por el reparto de la riqueza, debe ir acompañado del advenimiento de una sociedad nueva e ideal. La cruzada estaba aquí orientada hacia el exterior y hacia el futuro, en las antípodas, por tanto, de esa cruzada interior y reaccionaria que florece hoy en día en las redes sociales...

Cruzadas y masculinidades

Curiosamente, detrás de este uso violentamente islamófobo de las Cruzadas se esconde ahora otro objetivo, anclado a su vez en otro imaginario. Contrariamente a lo que se podría pensar, la dimensión religiosa rara vez

13. V., por ejemplo, W. Blanc: «La conquête de l'Algérie, une 'nouvelle croisade'» en *Retroneus*, 14/3/2022.

ocupa un lugar destacado: con la excepción, por ejemplo, de @trad_west_, que insta explícitamente a convertirse al catolicismo¹⁴, martilleando constantemente con un «Christ is king» que se ha convertido en el sello distintivo de la cuenta, mientras que la mayoría de las demás cuentas apenas destacan esta idea. En realidad, el mito de las Cruzadas se pone aquí al servicio de un discurso sobre la masculinidad, que opone, sobre todo mediante memes, una masculinidad contemporánea en decadencia debido al feminismo, la homosexualidad o el consumo excesivo de pornografía a una masculinidad ideal, tanto en el plano físico como en el moral, a la que habría que volver. También en este caso, este imaginario medieval ha sido bien estudiado por los medievalistas: Amy Kaufman ha hablado de «medievalismo musculoso» para designar esta visión fantasiosa de una Edad Media patriarcal y misógina, en la que la identidad masculina se habría construido exclusivamente en torno de la violencia física¹⁵. Tison Pugh, por su parte, ha vuelto sobre los vínculos entre la figura del caballero cortés y la masculinidad fantaseada, en particular en la literatura

del siglo XIX del sur de Estados Unidos, un vínculo que se cristaliza especialmente en la acción violenta y racista del Ku Klux Klan¹⁶.

En nuestras redes sociales, el caballero cruzado templario, tres figuras que se confunden ampliamente, se convierte en la encarnación del «hombre» perfecto, el emblema de una virilidad amenazada por la civilización perniciosa y por la que todo varón sentiría nostalgia. Es ideal, sobre todo porque, a diferencia del hombre moderno, necesariamente aislado y, por tanto, solitario —un tema caro a los círculos masculinistas, y en particular a los *incels* (célibes involuntarios)¹⁷—, el caballero cruzado forma parte de un grupo: la tienda @trad_west_ ofrece un formulario que, si es aceptado, permite unirse a «The TradWest Brotherhood», «un lugar al que TÚ perteneces», «una red de hombres que están construyendo algo nuevo». Más que un luchador por la fe, el cruzado se convierte así en la imagen del hombre realizado, que ha encontrado su lugar en un mundo que contribuye a moldear con la fuerza de sus brazos, junto a hermanos de armas que comparten sus valores y sus objetivos. En junio

14. O al menos a una versión muy cristocéntrica del cristianismo sin Iglesia ni clero, que a veces roza la herejía: en una publicación en x, se pueden ver las primeras líneas de la entrada «cristianismo» de Wikipedia tachadas para que solo se lea «el cristianismo se basa en (...) Jesús es el Cristo, el Mesías». Sin embargo, no basta con creer en la divinidad de Jesús para definirse como cristiano, como recuerda, por supuesto, el Credo del Concilio de Nicea.

15. A.S. Kaufman: «Muscular Medievalism» en *The Year's Work in Medievalism* vol. 31, 2016.

16. T. Pugh: *Queer Chivalry: Medievalism and the Myth of White Masculinity in Southern Literature*, Louisiana State University, Baton Rouge, 2014.

17. Louis Neymon: «La tentation réactionnaire des incels» en *La Vie des Idées*, 9/7/2024.

de 2024, vemos a @trad_west_ compartir una imagen de la toma de Jerusalén de 1099 para ilustrar el eslogan «¿Es la cruzada la solución a la soledad masculina?». Lo mismo ocurre con Templarpilled, que publica, por ejemplo, una imagen titulada «Men have three ways out of depression» [Los hombres tienen tres formas de salir de la depresión], dividida en tres viñetas: en una, un joven aparece del brazo de una bella muchacha, evidentemente blanca y rubia; en otra, un hombre llorando besa a Cristo; en la última, un cruzado/templario blande una espada en llamas. Unos días antes, era un caballero que declaraba «Tú estás en sus mensajes privados, yo estoy en una cruzada para defender la cristiandad: no somos iguales», una forma de burlarse del hombre contemporáneo que dedica demasiado tiempo a preocuparse por su (decepcionante) vida amorosa; aquí se reconoce una retórica característica del movimiento *incel*, que menosprecia todas las interacciones con las mujeres para fantasear mejor, por el contrario, con una fraternidad puramente masculina y misógina, y no es de extrañar que estos *incels* se hayan apropiado recientemente de la iconografía templaria¹⁸.

Aquí se produce un cambio tan significativo como fascinante: la «nueva cruzada» a la que se aspira ya no es en absoluto un medio para conquistar Tierra Santa, apenas es

una forma de defender la civilización cristiana, pero se convierte ante todo en una solución para sentirse mejor, para «salir de la depresión», de la «soledad masculina». Así, un meme compartido regularmente en Reddit muestra, por un lado, una puerta con la etiqueta «terapia» sin nadie delante, y por otro, una puerta con la palabra «cruzada», ante la que se agolpan decenas de hombres para entrar. La cruzada se reapropia aquí al servicio de un discurso de «superación personal», evidentemente antagónico a las prácticas y mentalidades de los cruzados medievales, pero que permite vender cursos de puesta en forma, manuales de dietética, ropa, etc. Las motivaciones puramente económicas de estas cuentas e *influencers* se ocultan, sin mucha sutileza, tras la retórica masculinista, y la cruzada se convierte casi en un argumento publicitario: al comprar tal producto, te (re)convertirás en un hombre de verdad, sin neurosis ni debilidades, a imagen y semejanza de los cruzados de antaño.

Conclusión

Si bien estas imágenes y afirmaciones no tienen, en general, ninguna relevancia histórica, lo cierto es que resultan muy movilizadoras, lo que explica su popularidad y la plasticidad de sus usos. Por supuesto, es

18. Agradezco a Antonin Bir, Rose Deguingand y Phileas Gastebois, estudiantes de la Universidad de Nantes, por compartir conmigo su inspirador trabajo sobre este tema.

tentador ver en ellas solo «delirios» confinados a las redes sociales, pero hay que situarlas en una continuidad de instrumentalizaciones históricas que van desde los militantes hasta los responsables políticos¹⁹. Así, no es baladí que Pete Hegseth, un ex-militar elegido en noviembre de 2024 por Donald Trump como secretario de Defensa de Estados Unidos, luzca con orgullo tatuajes de una cruz de Jerusalén en el pecho y un «Deus vult» en el brazo: estos símbolos circulan así por varios medios de comunicación, y cada uno de sus usos al mismo tiempo refuerza la coherencia de sus significados y facilita la reappropriación de este imaginario por parte de estos movimientos extremos. Por otra parte, conviene recordar que los memes publicados en las redes sociales, por muy descabellados que puedan parecer —un cruzado en Marte—, pueden radicalizar de forma efectiva y concreta a los lectores y lectoras. La historiadora Tallulah Trezevant muestra así cómo el algoritmo de x pasa imperceptiblemente de cuentas que hablan de historia antigua a cuentas de extrema derecha que utilizan la historia antigua para apoyar discursos civilizacionistas y racistas²⁰: el gusto por la Antigüedad puede llevar así a un usuario a lo que los expertos han denominado un *alt-right pipeline*, es decir, un «conducto» que radicaliza poco a

poco utilizando el efecto burbuja característico de las redes sociales. Se podría hacer la misma observación sobre la historia medieval en general y los símbolos relacionados con las Cruzadas en particular, como hemos intentado mostrar aquí al estudiar esta reutilización específica de las Cruzadas y su imaginario.

En resumen, se puede decir que estos *influencers* comparten tres elementos. En primer lugar, comparten estrategias, en especial la del bombardeo: publicar varias veces a la semana, incluso a diario o cada hora, los mismos mensajes, el mismo tipo de imágenes, aunque sea mediante un bot automatizado, con el fin de inundar los hilos de x; también cabe destacar el uso generalizado de imágenes generadas por inteligencia artificial para obtener caballeros heroicos blandiendo espadas en llamas o cruces luminosas, en una significativa fusión entre la Edad Media y la fantasía medievalista. En segundo lugar, comparten un imaginario histórico: cabe destacar aquí la interesante articulación entre las Cruzadas y la masculinidad reinventada, que permite mantener un discurso a la vez decadentista —los hombres eran «mejores» antes— y optimista —«basta» con comprometerse en esta cruzada virtual, si es posible haciendo clic en tal enlace y comprando tal producto, para volver inmediatamente

19. V., por ejemplo, Alya Aglan et al.: *Zemmour contre l'histoire*, Gallimard, París, 2022, en particular el capítulo «1099, la croisade n'est pas une victoire française».

20. T. Trezevant: «The Antiquity to Alt-Right Pipeline» en *Working Classicists*, 6/2024.

a ser ese modelo de masculinidad—. Por último, y lo que es más importante, estos actores también comparten objetivos, que se articulan en tres fases: en primer lugar, se trata de rehabilitar la imagen de las Cruzadas medievales presentándolas como empresas legítimas («justificadas») e incluso necesarias para defender un mundo occidental amenazado por un islam expansionista. Esta forma

de concebir las Cruzadas medievales permite, en una segunda fase, llamar de forma más o menos eufemística a la organización de nuevas cruzadas en suelo europeo, lo que permite e incluso exige, en última instancia, llamar a la violencia o legitimar el uso de la violencia en el mundo real, ya sea haciendo pintadas en una mezquita, insultando a un académico o tomando las armas para cometer un atentado. ☒

RELACIONES INTERNACIONALES

Julio-Diciembre de 2024

La Plata

Año 33, Nº 67

EDITORIAL: **Norberto Consani**. DIÁLOGOS: **María de los Ángeles Lasa**. ESTUDIOS: El fracaso de la política exterior populista: la política exterior brasileña en el gobierno de Jair Bolsonaro de 2019 a 2022, **Beatriz Bandeira de Mello**, **Miriam Gomes Saraiva**. Afganistán y los desafíos a la hegemonía estadounidense a finales del siglo xx y principios del xxi, **Sidnei J. Munhoz**. La insubordinación ideológica de la periferia. El caso de China, **Juan Cruz Ramón Margueliche**, **Hilario Patronelli**. Más calidad y menos cantidad en la Cooperación Internacional para el Desarrollo en el Sur Global: la experiencia de Brasil, **Marina Bolfarine Caixeta**, **José Alejandro Sebastián Barrios Díaz**. China como contrincante semi-periférico: recuperando el Estado en el análisis de sistemas-mundo, **Luciano Moretti**, **Joel Sidler**, **Victor Ramiro Fernández**. DOSSIER: Ecos del Cono Sur sobre la Revolución de los Claveles (1974-1976): la experiencia chilena y el velascato peruano, **Ricardo Andrés Pérez Haristoy**, **Gilberto Aranda Bustamante**. La trascendencia de la guerra colonial y el golpe de Estado del 25 de abril de 1974 en las relaciones entre Cuba y Portugal (1959-1975), **Fernando Camacho Padilla**. De septiembre a abril. El golpe militar de Chile y la Revolución de los claveles portuguesa bajo la mirada de la Voz de Galicia, **Francisco Javier Morales Aguilera**. La izquierda española frente al golpe de Estado en Chile y la Revolución de los Claveles: el caso de los marcos interpretativos de LC y ORT, **Miguel Alejandro Pérez Cabrera**. REFLEXIONES: Futuro incierto: regresar al medioevo o crear algo nuevo, **Javier L. Surasky**.

Director – Fundador: Dr. Norberto Consani

Relaciones Internacionales es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7 – 5° Piso, 1900, La Plata, Argentina. Tel.: (54-221) 4230628. Página web: <www.iri.edu.ar>. Correo electrónico: <iri@iri.edu.ar>.

| TEMA CENTRAL

¿En qué creer?

Religiones en la era del desencanto



COMUNICAZIONE

GRUPPO DEL GUATEMALA

Festa di S. Francesco nei Giardini Vaticani: Festa di S. Francesco nel Tempo della Creazione e Consacrazione del Simbolo di S. Francesco

il settembre 2019, ore 12.30 | Giardini Vaticani

San Francesco è presente in una collana "regional" per il 50° anniversario del Concilio Vaticano II.



El obispo y el pueblo

Un balance del papado de Francisco

Sol Prieto / Verónica Giménez Béliveau

El papa Francisco se propuso profundizar los procesos iniciados por el Concilio Vaticano II (1962-1965), interpretándolo desde una perspectiva latinoamericana. Esto implicó llevar adelante cambios de énfasis en la agenda papal, en el discurso, en la liturgia y en las instituciones eclesíásticas, tendientes a «desclericalizar» la Iglesia en un contexto de crisis y de caída del número de fieles.

Introducción

El 21 de abril de 2025 murió en el Vaticano Jorge Mario Bergoglio, el papa Francisco, jesuita, a los 88 años. El primer papa latinoamericano gobernó la Iglesia católica durante casi 13 años y encarnó un pontificado distinto. Francisco provenía de una Iglesia periférica, en una región en la que el catolicismo fue hegemónico durante siglos, pero donde el número de fieles no deja de disminuir. Este declive se ha acelerado desde hace dos décadas. Un informe del Pew Forum de 2014 sostiene que 69% de los latinoamericanos se identifican con el catolicismo, aunque 84% nació en hogares católicos. Los datos de la primera y la segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) muestran que el número de católicos cayó de 76,5% en 2008 a 62,9% en 2019. Los

Sol Prieto: es socióloga, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesora de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Universidad de San Andrés (udesa). Es autora de *El fin del mundo. El papa Francisco desde la sociología* (Eduvim, Villa María, 2016).

Verónica Giménez Béliveau: es socióloga, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesora de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es autora de *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina* (Eudeba, Buenos Aires, 2016). Es vicepresidenta de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL).

Palabras claves: Iglesia católica, liturgia, teología del pueblo, papa Francisco.

datos de Latinobarómetro constatan que en Brasil el catolicismo bajó 10 puntos porcentuales, al igual que en Colombia. Los países de América Central acusan un descenso aún más pronunciado y los católicos son hoy menos de la mitad de la población: 41% en Guatemala, 48% en Honduras, 43% en Nicaragua. Mientras que el número de católicos baja, aumenta el de las personas sin filiación religiosa (ateos, agnósticos y sin religión) y crecen las iglesias evangélicas, en número de establecimientos y en cantidad de fieles¹.

El papado de Francisco se inicia entonces bajo el signo de la crisis del catolicismo en su región de proveniencia: podemos suponer que su elección en el cónclave

El papado de Francisco se inicia entonces bajo el signo de la crisis del catolicismo en su región de proveniencia

de 2013 tuvo algo que ver con esto. Un papa que entendiera a América Latina y que, además, estuviera geográfica e institucionalmente alejado de la curia romana podría enfrentar los grandes temas que «quemaban» en ese momento en el Vaticano, y que habían estado en el origen de la renuncia de Benedicto XVI: los escándalos ligados a la pedofilia y su encubrimiento, la guerra cultural contra el islam y los hechos de corrupción en el banco vaticano.

Francisco se hizo cargo del desafío y se propuso enfrentar las demandas de renovación que provenían del interior de la Iglesia. Y lo hizo retomando un camino trazado por la Iglesia del siglo xx. En 2018 el papa visitó los países bálticos y, en un intercambio con un joven sacerdote que le preguntó cómo lo podía ayudar, sostuvo:

Yo creo que el Señor está pidiendo un cambio en la Iglesia. He dicho muchas veces que una perversión de la Iglesia hoy es el clericalismo. Pero 50 años atrás lo había dicho el Concilio Vaticano II: la Iglesia es el pueblo de Dios. Siento que el Señor quiere que el Concilio se abra camino en la Iglesia. Los historiadores dicen que para que un concilio sea aplicado hacen falta 100 años. Estamos a mitad de camino. Por tanto, si quieres ayudarme, actúa de manera que lleves adelante el Concilio en la Iglesia.²

1. Los datos que aquí presentamos han sido tomados de Pew Research Center: «Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica», 13/11/2014, disponible en <www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>; Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel, Verónica Giménez Béliveau y María Gabriela Irrazábal: Segunda Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina, Conicet (dataset), 2024, disponible en <<http://hdl.handle.net/11336/249205>>; Ronaldo Almeida: «Os pentecostais serão maioria no Brasil?» en *Revista de Estudos da Religião*, 12/2008; Marcelo Camurça: «O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades» en Faustino Teixeira y Renata Menezes (eds.): *Religiões em movimento: o Censo de 2010, Vozes*, Petrópolis, 2013; J.C. Esquivel: «Las contribuciones y los dilemas de los estudios cuantitativos en las Ciencias Sociales de la Religión en América Latina» en *Ciencias Sociales y Religión* vol. 22, 2020.

2. Rubén Cruz: «Los 7 mensajes para la historia del papa Francisco en sus habituales encuentros con los jesuitas» en *Vida Nueva*, 21/4/2025.

Así, frente a la crisis, el papa adoptó el camino de la profundización de los cambios del Concilio Vaticano II, el último concilio de la Iglesia católica, que se propuso llevar a cabo transformaciones significativas en la dirección de la adaptación de la Iglesia al mundo moderno. El Concilio, que tuvo lugar en la Ciudad del Vaticano entre 1962 y 1965, contó con delegaciones de obispos de todos los continentes, con predominancia europea, y estipuló una serie de reformas que la Iglesia aún transita.

En este artículo nos proponemos analizar los cambios implementados bajo el papado de Bergoglio. Cada pontificado trae su estilo y propone líneas de acción que repercuten dentro y fuera de la Iglesia. Con Francisco, la periferia se volvió el centro y, por primera vez, Latinoamérica «fue» la Iglesia. Esta es la clave para comprender los procesos a la obra: el papado de Francisco parte del prisma de la reinterpretación latinoamericana del Concilio Vaticano II.

Cambio de agenda: del asedio al diálogo

Frente al modelo de Benedicto XVI, que privilegiaba una Iglesia «pura» (de pocos pero convencidos) para resistir la amenaza de la secularización y el avance del islam, Francisco apostó a recuperar el espíritu del catolicismo social y popular con la meta de interpelar nuevamente a las grandes mayorías católicas y no tanto, englobadas por el «pueblo de Dios en Comunión» enunciado en el documento final de la Conferencia de Puebla de 1979.

Hay un significante en particular que sintetiza este movimiento, y es la palabra «vida». Bajo el reinado de Benedicto XVI, «vida» aludía a la vida de un feto o, en menor medida, a la de una persona mayor y enferma que contempla la eutanasia como una posibilidad. La vida quedaba así encapsulada en discusiones penales y morales. Con Francisco, sobre todo a partir del Sínodo de la Amazonía, la noción de «vida» se abrió hacia una concepción más amplia que incluye el cuidado del medio ambiente, la atención a los pobres y la crítica a las injusticias estructurales. En la encíclica *Laudato si'* (2015), Francisco afirma que «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental», vinculando el respeto por la vida humana al respeto por la naturaleza. Este desplazamiento de la idea de «vida» —desde el feto hacia el medio ambiente— resignificó el mandato tradicional de defensa de la vida, integrándolo en una preocupación por el destino del planeta y de los últimos, los más pobres³.

El cambio en los énfasis de la agenda implicó también una transformación en el lenguaje y el estilo pastoral. Francisco propuso abandonar el tono condenatorio

3. Este viraje tiene consecuencias sobre las relaciones entre Iglesia y feminismo y requiere de una reflexión específica.

y normativo respecto de las personas individuales, promoviendo una Iglesia movida por la noción de «misericordia» que fue construyendo por oposición a la noción de «clericalismo» como una expresión que sintetizaba los problemas de la Iglesia. En *Evangelii gaudium* (2013), por ejemplo, denunció «una excesiva centralización burocrática» que dificulta el dinamismo misionero de la Iglesia y convoca a salir hacia las periferias, tanto geográficas como existenciales. Pero el clericalismo aparecía también en la distancia moral entre el sacerdote y los legos, laicos y pecadores. «¿Quién soy yo para juzgar?» dijo en una conferencia de prensa en el encuentro de la juventud en Río de Janeiro respecto de los gays. La prensa llamó a esta expresión «un gesto del papa». Así, los primeros gestos del papa fueron una invitación a entender sin juzgar.

Sin embargo, la prédica de Francisco no abandonó la normatividad; más bien, la desplazó desde los individuos hacia las estructuras. De hecho, su discurso se volvió fuertemente normativo respecto del sistema económico y social, lo que llamó «cultura del descarte» —grandes masas empobrecidas que no tienen acceso a derechos porque la vida está totalmente mercantilizada—, y muy crítico hacia la desigualdad y la deuda externa como mecanismos de sometimiento de los pueblos. En *Evangelii gaudium* afirmó que «esa economía mata». Criticó la «idolatría del dinero» y la «nueva tiranía invisible» del mercado, donde imperan la especulación financiera y la evasión fiscal. Estas críticas no son enteramente nuevas: forman parte de una tradición dentro de la doctrina social de la Iglesia que, desde *Rerum novarum* (1891), ha condenado los abusos del capital y defendido la dignidad del trabajo. Sin embargo, Francisco intensificó estos cuestionamientos en un contexto global marcado por la concentración de la riqueza y la financiarización de las economías.

La cuestión del diálogo interreligioso, en particular con el islam, también fue una clave en este cambio de agenda. Aquí el contraste con Benedicto XVI fue, como en muchos otros puntos, radical. En septiembre de 2006, durante su discurso en la Universidad de Ratisbona, Benedicto XVI citó a Manuel II Paleólogo, emperador bizantino del siglo XIV, quien afirmaba que Mahoma había traído «cosas solo malas e inhumanas, como su mandato de difundir la fe mediante la espada»⁴. Aunque el papa alemán matizaría luego sus palabras, el hecho de haber recuperado esa cita sin una condena explícita fue interpretado como una declaración ofensiva hacia el islam, lo que desató una ola de indignación y lastimó gravemente las relaciones interreligiosas. La idea de que el islam estaría intrínsecamente vinculado a la violencia quedó asociada al mensaje papal y llevó consecuencias graves y violentas para el catolicismo,

4. Papa Benedicto XVI: «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona», 12/9/2006, disponible en <www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>.



en especial en los países de mayoría musulmana. Francisco, en cambio, emprendió el camino opuesto. Desde el inicio de su pontificado, subrayó la necesidad de tender puentes de fraternidad con el mundo musulmán. En 2019, firmó en Abu Dhabi junto al gran imán de Al-Azhar el «Documento sobre la fraternidad humana», donde se afirma que «Dios ha creado a todos los seres humanos iguales en derechos, deberes y dignidad» y que «el pluralismo y la diversidad de religiones (...) son una sabia voluntad divina»⁵. Esta visión fue luego retomada en *Fratelli tutti* (2020), donde afirmó que «el creyente es alguien que busca a Dios con sinceridad y que refleja su luz a su alrededor», independientemente de su pertenencia religiosa⁶.

El paso de una Iglesia que se autopercibía como «sitiada» culturalmente por el islam –lo que fungía de metáfora de una Europa sitiada por la inmigración– a una Iglesia abierta –también al islam, también a la inmigración– implicó cambiar la forma de concebir el papel de la religión en la vida pública. Ya no se trataba de resistir desde un enclave puro y *verdadero*, sino de movilizar una nueva cultura –«cultura del encuentro» la llamaba Bergoglio ya desde sus épocas de arzobispo–, construyendo alianzas amplias en defensa de la dignidad humana. De este modo, Francisco no modificó las doctrinas –la homosexualidad, por ejemplo, sigue siendo un pecado para el catolicismo–, pero las reordenó en un nuevo mapa simbólico. En esa reconfiguración, la Iglesia aparece no como una institución obsesionada con su propia pureza, sino como un actor dispuesto a habitar las tensiones del mundo contemporáneo y a ofrecer, desde allí, un horizonte.

Cambio discursivo: la vuelta del diablo

«La ambición desenfadada por el dinero es el estiércol del diablo», advirtió Francisco en 2015 durante su visita a Bolivia. ¡El diablo! Hacía mucho que el diablo no se daba una vuelta por el discurso papal. Pero para expresar una nueva agenda, Francisco necesitaba una «nueva lengua», que fue a buscar entre lo que ya tenía a mano, la teología popular: un discurso directo y cargado de imágenes escatológicas que interpelan a las mayorías desde su experiencia concreta de sufrimiento y redención.

La transformación de la agenda eclesial impulsada por Francisco no podría entenderse sin el cambio simultáneo en el modo de hablar del papa.

5. «Viaje apostólico de Su Santidad Francisco a los Emiratos Árabes Unidos (3-5 de febrero de 2019). Documento sobre la fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común», Emiratos Árabes Unidos, 2/2019, disponible en <www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>.

6. «Carta encíclica *Fratelli tutti* del santo padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social», Dicasterio para la Comunicación, 10/2020.

No se trató solo de nuevos temas, sino de una nueva forma de enunciarlos. Para reconfigurar su relación con el mundo, Francisco recuperó un lenguaje escatológico, cargado de referencias al bien y al mal, a la salvación y la condena, donde el diablo, el pecado estructural y la esperanza de redención, de las personas y de los pueblos, ocupan un lugar central.

La diferencia con su antecesor fue muy profunda en este aspecto. Benedicto XVI, siguiendo la tradición agustiniana y tomista, concebía el mal como una privación, una falta de bien: «El mal no es lógico. Solo Dios y el bien son lógicos, son luz. (...) El mal viene de una fuente subordinada. Dios con su luz es más fuerte. Y por eso, el mal puede ser superado»⁷. Desde esta perspectiva, el mal no tendría existencia propia, a diferencia del bien. Francisco, en cambio, se aleja de este tratamiento abstracto y filosófico: su predicación cotidiana vuelve visible al diablo como sujeto de acción en el mundo, operando en las estructuras de injusticia, corrupción y violencia. Paradójicamente, en este aspecto, los teólogos liberacionistas históricos –más influenciados por lecturas sociológicas o estructuralistas del mal– se parecen más a Benedicto XVI que a Francisco, que denuncia al diablo como agente activo.

La teología popular latinoamericana, que Francisco convirtió en *la* teología durante su pontificado⁸, se caracteriza por ser accesible, experiencial y encarnada en la vida de las personas. No elabora grandes sistemas conceptuales, sino que expresa el misterio en símbolos, gestos y palabras que resuenan directamente –o aspiran a resonar– con las angustias y esperanzas de las comunidades. Francisco reconoce en esta forma de teologizar no una expresión menor o deformada de la fe, sino una fuente legítima de conocimiento de Dios. En *Evangelii gaudium* afirma que «el pueblo fiel es sujeto activo de la evangelización» y que en su religiosidad popular «se esconde una fuerza evangelizadora que no podemos subestimar»⁹.

En este marco, el escatologismo de Francisco no remite a una expectativa de catástrofe o a un futuro remoto, sino que convoca a la acción presente. La urgencia de la conversión no se refiere a la salvación individual («nadie se salva solo, únicamente es posible salvarse juntos», afirmó en un encuentro en

Francisco recuperó un lenguaje escatológico, cargado de referencias al bien y al mal, a la salvación y la condena

7. Benedicto XVI: «El mal no es intrínseco al hombre, Cristo ha triunfado sobre él», Audiencia General, 3/12/2008.

8. Pablo Touzon: «Esto no es la teología del pueblo o la teología de la liberación. Es la teología», entrevista a Emilce Cuda en *Supernova*, 2024.

9. «Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Santo Padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual», Dicasterio para la Comunicación, 11/2013.

2020¹⁰), sino a la transformación de las estructuras sociales que perpetúan la exclusión y la destrucción de la naturaleza. De este modo, en *Laudato si'*, la mirada escatológica se entrelaza con la cuestión ecológica: «El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos (...) Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos»¹¹. El *fin del mundo* no es, entonces, solo el lugar geográfico del Sur global al que hizo referencia cuando lo entronizaron, sino también la posibilidad concreta de agotar todos los recursos naturales y poner en juego la supervivencia de la especie.

Allí, en esa posibilidad, es donde el diablo se hace presente. Recurrentemente, Francisco afirma que el demonio es una presencia real y activa en el mundo. En *Gaudete et exsultate* (2018) advierte: «No pensemos que es un mito, una representación, un símbolo, una figura o una idea. Este error nos lleva a bajar la guardia (...) El demonio existe»¹². Lejos de tratarse de una metáfora, el mal es, para Francisco, una fuerza concreta que actúa en el mundo de los humanos.

Esta recuperación de un lenguaje escatológico popular no significó simplemente una actualización retórica, sino una estrategia para reconfigurar el modo en que la Iglesia católica interpela a las mayorías. Al movilizar categorías como el diablo, la salvación, el pecado y la urgencia de la redención, Francisco apeló a movilizar también a las bases católicas, ese «pueblo de Dios» propio de la teología popular latinoamericana.

Cambios litúrgicos: abrir el Concilio y dejar el preconconcilio atrás

Si el discurso es el canal para transmitir y definir las creencias de una comunidad, el ritual es la herramienta por excelencia para hacerlas verosímiles. En el catolicismo, la dimensión sacramental es central, a tal punto que mucho de lo que piensa un sacerdote se puede conocer observando su culto: ¿hay instrumentos musicales?, ¿hay niñas oficiando de «monaguillas»? ¿hay mujeres leyendo?, ¿hay mujeres comentando la palabra? El lenguaje religioso no se sostiene solo con documentos o discursos, sino fundamentalmente a través de la liturgia cotidiana. No por nada el hito más recordado del Concilio Vaticano II es justamente el cambio litúrgico: la misa en lenguas vernáculas (y ya no en latín), de cara al pueblo, con mayor participación de los laicos.

En esta línea, el papado de Francisco abrió decididamente las puertas de la liturgia al Concilio Vaticano II, al mismo tiempo que cerraba aquellas que

10. Papa Francisco: «Discurso en el Encuentro de Oración por la Paz 'Nadie se salva solo – Paz y fraternidad'», boletín de la Oficina de Prensa de la Santa Sede, 20/10/2020.

11. «Carta encíclica *Laudato si'* del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común», 5/2015.

12. «Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* del Santo Padre Francisco sobre el llamado a la santidad en el mundo actual», Dicasterio para la Comunicación, 3/2018.

intentaban mantener vivas identidades preconciliares, asociadas al rito tridentino. A través de una serie de decisiones litúrgicas —de apertura a nuevas formas y restricción de otras—, el papa intervino con claridad en una dimensión altamente sensible para la identidad católica.

Por un lado, promovió una liturgia inculturada y situada: avaló el desarrollo del rito zaireño («uso congoleño»), impulsó el camino hacia un rito amazónico vinculado a las culturas indígenas y al rol de las mujeres, y realizó él mismo celebraciones litúrgicas valiéndose de expresiones en mapudungun en la región de la Araucanía. También oficializó roles que las mujeres ya ejercían de hecho

en muchas comunidades, permitiendo su designación como lectoras y acólitas, funciones que hasta entonces estaban reservadas a varones. Estos nuevos rituales no se limitan a cambios de idioma o vestimenta: representan una transformación en la gramática corporal y simbólica de la liturgia. El rito zaireño, por ejemplo, incorpora elementos de la espiritualidad africana como procesiones danzadas, invocaciones comunitarias al Espíritu Santo, culto a los ancestros y respuestas corales. El proyecto del rito amazónico, estimulado tras el Sínodo de 2019, incluye uso de simbología de la selva, músicas tradicionales, lenguas originarias y formas de liderazgo comunitario donde las mujeres tienen protagonismo. Estos cambios que las propias comunidades efectúan sobre el culto no son adornos, ni manifestaciones de «color local». Su reconocimiento implica una teología de la inculturación que desplaza el monopolio europeo sobre los modos legítimos de celebrar.

Por otro lado, en 2021 Francisco publicó el *motu proprio Traditionis custodes*¹³, con el que restringió severamente el uso del rito tridentino —es decir, la misa celebrada según el misal preconciar de 1962, más conocida como misa en latín— establecido en el Concilio de Trento (1545-1563). Declaró que la única expresión legítima del rito romano es la misa según el misal de 1970 (post-Concilio Vaticano II), revocó el permiso general a los sacerdotes para celebrar la misa tridentina, prohibió que estas misas se celebren en parroquias, bloqueó la creación de nuevos grupos afines al rito antiguo y trasladó la facultad de autorizarla a los obispos, quienes a su vez deben consultar al Vaticano. En varias diócesis, incluso se negaron autorizaciones ya concedidas.

Estas medidas generaron una fuerte resistencia, especialmente entre los sectores que habían encontrado en el rito tridentino no solo una forma de celebrar,

El papa avaló el desarrollo del rito zaireño e impulsó el camino hacia un rito amazónico vinculado a las culturas indígenas y al rol de las mujeres

13. «Carta apostólica en forma de *motu proprio* del Sumo Pontífice Francisco *Traditionis custodes* sobre el uso de la liturgia romana antes de la reforma de 1970», Dicasterio para la Comunicación, 7/2021.

sino una identidad religiosa y política total. Para estos grupos, suprimir —o, más bien, restringir severamente— la misa tradicional significó algo más profundo que una reforma litúrgica —que ya llevaba más de 50 años—. La restricción fue vivida como un intento de borramiento, como una desautorización de su identidad. De ahí que la disputa por la liturgia no fuera una cuestión técnica ni decorativa: se puso en juego la autoridad para definir qué cuenta como auténtico dentro de la tradición, qué modos de rezar sostienen o amenazan la unidad, y qué memorias son reconocidas o descartadas por el centro institucional de la Iglesia.

Cambios en los apoyos: más protagonismo de la vida religiosa y los movimientos populares

¿En quiénes se apoyó Francisco para llevar adelante estos cambios? Durante su pontificado, se reconfiguró el mapa de actores eclesiales y se redistribuyó la centralidad simbólica, política y teológica dentro de la Iglesia católica. Este desplazamiento representó una ruptura respecto de las prioridades de Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes habían fortalecido un modelo de catolicismo militante y doctrinario a través de una clara apuesta por los Nuevos Movimientos Eclesiales (NME). Bajo Juan Pablo II, los NME fueron vistos como la vanguardia de la «nueva evangelización». Eran espacios fundamentalmente laicales con fuerte identidad católica, fidelidad al magisterio papal y alta capacidad organizativa. Algunos de los más destacados fueron el Opus Dei, Comunión y Liberación, los Legionarios de Cristo, la Renovación Carismática Católica y los Focolares. Cada uno de ellos ofrecía una forma distinta de compromiso religioso, pero compartían puntos en común, de apoyo irrestricto al papado y canalización de la participación de los laicos en la Iglesia católica. Benedicto XVI mantuvo esta línea, reafirmando su legitimidad como vías de evangelización y renovación.

**Al Opus Dei,
Francisco le quitó
prerrogativas históricas:
lo subordinó a un
dicasterio, limitó el
rol de su prelado y lo
conminó a presentar
balances anuales**

Con Francisco, este modelo comenzó a ser desplazado. El papa argentino desalentó las lógicas elitistas y los vínculos cerrados con el poder político o económico que muchos de estos movimientos habían consolidado. Al Opus Dei, Francisco le quitó prerrogativas históricas: lo subordinó a un dicasterio, limitó el rol de su prelado y lo conminó a presentar balances anuales. En el caso de los Legionarios, profundizó la intervención ya iniciada tras los escándalos de

abusos sexuales, quitándoles poder político y visibilidad dentro de la Iglesia. Finalmente, en relación con Comunión y Liberación, tomó distancia explícita

del grupo dirigente que había hegemonizado el movimiento durante décadas, e incluso recibió a sectores críticos internos que promovían una renovación. Este desplazamiento fue también simbólico: los NME dejaron de ser mostrados como modelo de catolicismo activo y cobraron relevancia otras figuras y espacios.

Una de las novedades fue la revalorización de la vida consagrada, tanto masculina como femenina. Las órdenes religiosas que trabajan en los territorios, acompañan a los pobres o están implicadas en luchas ecológicas o de derechos humanos a través del dispositivo fundamental de la «misión» encontraron mayor reconocimiento bajo el pontificado de Francisco. Este retorno a la vida religiosa como signo profético que se manifiesta a través de esas «presencias» (especialistas religiosos y religiosas) que «están con la gente» se opuso a la lógica de la eficacia institucional que caracterizó a los NME. Las congregaciones con presencia en las periferias, que habían sido invisibilizadas o relegadas, recuperaron centralidad. Francisco elogió reiteradamente a las religiosas por su trabajo con los jóvenes y los pobres, y su papel en sostener y reconocer la religiosidad popular desde «sus carismas».

Otro elemento significativo fue el lugar que cobraron los movimientos populares como nuevos interlocutores privilegiados del papado. A partir de 2014, Francisco impulsó una serie de Encuentros Mundiales de Movimientos Populares, en los que participaron sindicatos informales, cooperativas, campesinos, migrantes, comunidades indígenas y militantes, mayoritariamente laicos y laicas. Francisco los nombró como «poetas sociales», capaces de encarnar la lucha por tierra, techo y trabajo. Esta apertura marcó una ampliación del horizonte eclesial: ya no se trataba únicamente de formar elites católicas, sino de acompañar procesos desde abajo, recuperando componentes de la teología del pueblo y de la tradición latinoamericana, y con una preferencia explícita por las periferias como lugar teológico y político. La consigna «Tierra, techo y trabajo», que se forjó en estos encuentros, sintetizó a la vez las orientaciones de la lucha política contra el sistema de descarte que Francisco denuncia en *Evangelii gaudium*, y el movimiento de la Iglesia hacia afuera que intentó imprimirle a su papado. Este movimiento que, para Francisco, se hace desde las bases¹⁴.

Cambios institucionales: desclericalizar a la Iglesia

Max Weber¹⁵ definió a la Iglesia como un instituto de gracia sacramental que administra bienes religiosos de salvación como una fundación

14. «Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares», 10/2014, disponible en <www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html>.

15. Max Weber: *Economía y sociedad* [1921], FCE, Ciudad de México, 1984.

fideicomisaria, cuya pertenencia es obligatoria. Esto último significa que, a diferencia de otras corrientes dentro del cristianismo, las personas no son santas *a priori* ni se espera que lo sean, porque la santidad está contenida, justamente, en la Iglesia. La eficacia de la Iglesia no se juega en la representación de sus fieles ni en el mérito personal de sus líderes, sino en su capacidad de organizar y reproducir el acceso legítimo a bienes simbólicos como la verdad, la salvación o la gracia. Esa administración depende de una cadena de producción de sentido eclesial, que incluye desde el lenguaje y los ritos hasta las jerarquías visibles. Para transformar a la Iglesia, Francisco entendió que era necesario intervenir toda esa cadena. De este modo, para cambiar la agenda había que cambiar el lenguaje; para cambiar el lenguaje había que cambiar los ritos; para cambiar los ritos había que modificar los actores que los ponen en marcha; y para darles un lugar a esos nuevos actores, había que transformar las instituciones que los habilitan o excluyen.

Este diagnóstico se hizo particularmente claro frente a las crisis que marcaron el final anticipado del pontificado de Benedicto XVI: el descrédito por los abusos sexuales en el interior de la Iglesia y sus encubrimientos, la opacidad financiera, el estancamiento en las reformas posconciliares y el auge de una cultura curial cerrada, autorreferencial y masculina. Francisco no respondió solo con discurso —aunque el discurso es una parte central del trabajo papal—: utilizó las reformas institucionales como instrumentos para intervenir en cada uno de estos frentes, generando hechos concretos que funcionaran también como señales. Contra el «clericalismo», el papa argentino promovió la sinodalidad y una mayor presencia de los laicos en la estructura de la curia. Contra la lógica jerárquica que organiza la curia, redefinió los criterios de acceso al gobierno eclesial, como se evidencia en la constitución apostólica *Praedicate Evangelium* (2022)¹⁶. Allí se establece que «todo cristiano es un discípulo misionero» y se habilita que *cualquier bautizado* —no solo un obispo o cardenal— pueda estar al frente de un dicasterio (como se denominan los departamentos u orga-

Contra el «clericalismo», el papa argentino promovió la sinodalidad y una mayor presencia de los laicos en la estructura de la curia

nismos que cumplen diferentes funciones en la curia). Esta habilitación abrió una puerta, simbólica y real, a las mujeres en puestos de decisión. Un detalle: los criterios para ocupar cargos curiales están redactados con

16. «Constitución apostólica sobre la curia romana y su servicio a la Iglesia en el mundo *Praedicate Evangelium*», Dicasterio para la Comunicación, 3/2022.

una modalidad inclusiva («el rostro de Cristo se refleja en la variedad de rostros de sus discípulos y discípulas»).

A partir de estas reformas, se nombró a mujeres –laicas y religiosas– en lugares tradicionalmente reservados a varones ordenados, sobre todo obispos: sor Raffaella Petrini como secretaria general del Gobierno del Estado Vaticano, Emilce Cuda como secretaria de la Pontificia Comisión para América Latina, y otras tantas como subsecretarias de dicasterios. Son movimientos puntuales, pero significativos, dentro de una institución que no se rige por los principios de representación y donde el acceso de nuevos actores solo puede ocurrir si se reforman las estructuras que los habilitan. Aun así, los avances son limitados: entre 2013 y 2023, el porcentaje de mujeres que trabajan en el Vaticano creció apenas de 19,2% a 23,4%. «No hay suficientes monjas en puestos de responsabilidad. Necesitamos superar una mentalidad clerical y machista», dijo Francisco en enero de 2023. Los datos no lo desmienten.

También en el plano judicial, Francisco intervino con fuerza para resolver las crisis que desencadenaron la renuncia de Benedicto XVI: modificó el Código de Derecho Canónico para fortalecer la respuesta a los abusos sexuales en el seno de la Iglesia, eliminó la necesidad de aprobación papal para juzgar a cardenales y reforzó las competencias del sistema judicial vaticano. En simultáneo, impulsó una reforma financiera profunda, con la creación de la Secretaría para la Economía en 2014, la recentralización del control presupuestario, la modernización del Instituto para las Obras de Religión (IOR, conocido como el «banco vaticano») y el procesamiento de funcionarios involucrados en escándalos de corrupción, como el cardenal Giovanni Becciu. Estas medidas no respondieron solo a imperativos técnicos: buscaron transparentar el funcionamiento de la Iglesia y remoralizar su vida interna.

En conjunto, las reformas no transformaron por completo la estructura eclesial, ni resolvieron todos los problemas de legitimidad, pero sí apuntaron a reconfigurar el modo en que se produce y distribuye autoridad dentro de la Iglesia. Los cambios introducidos por Francisco han sido objeto de una de las discusiones que acompañaron su papado: siempre insuficientes para algunos y algunas que habrían deseado, en primer lugar, una inclusión más rápida y definitiva de las mujeres como ministras de la Iglesia; extremos para otros, que cuestionaron los modales campechanos y el diálogo interreligioso como destrucción de los principios de unidad y santidad de la Iglesia.

El Concilio en clave latinoamericana

«Estemos atentos: ni el progresismo que se adapta al mundo, ni el tradicionalismo que añora un mundo pasado son pruebas de amor, sino de

infidelidad»¹⁷. Con esta frase, Francisco sintetizó un equilibrio tenso y siempre propio del trabajo papal, más allá de quien ocupe el trono: el rechazo tanto a la restauración nostálgica del pasado como a la negociación acrítica con el presente. En ese rechazo dual, lo que se propone es una Iglesia que aspira a ser, justamente, iglesia: ni secta ni facción. Ser Iglesia implica sintetizar pasado, presente y futuro de la comunidad en cada acto, cuidando el presente pero sabiendo que el reino de Dios aún no está completo, que construirlo es una tarea larga.

**«Estemos atentos:
ni el progresismo que
se adapta al mundo,
ni el tradicionalismo
que añora un
mundo pasado son
pruebas de amor, sino
de infidelidad»**

A esta tarea parece estar dedicándose la Iglesia por estos días. El 8 de mayo de 2025, Robert Prevost fue elegido papa, tomando el nombre de León XIV. Su elección parece reflejar una continuidad con el papado de Francisco en varios aspectos. En su labor en Perú y en la curia, especialmente en el ámbito de la selección de obispos –como prefecto del Dicasterio para los Obispos–, se destaca su énfasis en lo social, con la atención centrada en la dignidad de los migrantes, el cuidado del medio ambiente y la denuncia de las guerras, cuestiones que fueron también centrales para Francisco. Esta continuidad no pasó desapercibida y algunas figuras de la derecha, como Steve Bannon, lo marcaron como un «progresista». En su primer discurso como papa, León XIV retomó el tono escatológico de su predecesor, reconociendo la existencia del mal en el mundo y destacando que «el mal no prevalecerá». Esta visión del mal como una presencia activa ya estaba presente en su obra filosófica, como en *Probability and Theistic Explanation*¹⁸. En el ámbito ritual, su vinculación con la liturgia «inculturada», promovida por Francisco, es esperable dado el tiempo que vivió en Perú y ejerció funciones allí, pero parte de esto también se pudo observar en la participación de mujeres en su primera misa papal, a cargo de la lectura de la Palabra. Además, al pertenecer a la orden de los agustinos, León XIV continúa con la línea de Francisco de fortalecer los órdenes religiosos, reconfigurando el rol de los NME. En cuanto a su perfil institucional, su formación como canonista y su participación activa en el Sínodo de la Sinodalidad parecerían colocarlo en una posición clave para continuar con los procesos iniciados por el anterior pontífice. Sin embargo, en temas como las bendiciones a parejas del mismo sexo y el diaconado femenino, se observan algunas tensiones entre la tradición y las demandas de inclusión.

17. Homilía pronunciada por Francisco en la Basílica de San Pedro el 11 de octubre de 2022, en ocasión del 60 aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II.

18. Clarendon Press, Oxford, 1990.

En estos casos, Prevost parece haber privilegiado la sinodalidad —el peso de las «iglesias locales», de las conferencias nacionales de obispos, en especial africanos— por sobre la apertura doctrinal.

A pesar de estos esfuerzos por buscar la unidad a partir de la diversidad y construir continuidad a partir de la ruptura, esta tensión no tuvo un resultado neutro, ni con Francisco ni con ningún otro papa. En el caso de su pontificado, la Iglesia se inclinó hacia los sectores que apostaron por un proyecto posconciliar, pero entendiendo el Concilio Vaticano II desde un enfoque particular, históricamente definido y concreto. Esta lectura tiene un origen que se puede rastrear en América Latina y, más específicamente, en el catolicismo argentino.

Una característica central de este catolicismo es que —al igual que la sociedad argentina durante la mayor parte del siglo XX— fue plebeyo y quizás lo siga siendo. Plebeyo en varios sentidos: en su composición social —los obispos y curas con apellidos italianos, hijos de inmigrantes o con origen de clase trabajadora—, en su estilo pastoral —marcado más por la visita al enfermo, la misa de barrio y el trabajo territorial que por la producción teológica académica— y en su modo de hacer política dentro y fuera de la Iglesia —con una capacidad de lectura del contexto y la habilidad de negociar y medir el equilibrio de fuerzas que pesan tanto como la doctrina o el carisma personal—¹⁹.

Francisco conoció esa Iglesia desde adentro. Se formó en ella y la recorrió en todos sus niveles: fue cura de parroquia, provincial de los jesuitas, profesor y rector universitario, arzobispo de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Hizo política eclesial en dictadura y en democracia, en épocas de ortodoxia económica y en momentos «nacional-populares». Fue un intelectual orgánico de la Iglesia, pero de un tipo particular: acostumbrado a desconfiar de la pose y más apegado a la realidad concreta, su construcción de carisma estuvo en las antípodas de la de Benedicto XVI. «¡Buen provecho!», decía cuando saludaba a los pobres que iban a almorzar al Vaticano. Parte de lo que llaman la reacción eclesial contra Francisco se origina en este *habitus*.

El catolicismo de Francisco también fue latinoamericano en el sujeto al que buscó interpelar: una enorme masa de católicos «más o menos», nominales, sacramentales, con bajo nivel de asistencia al culto, alejados y que acuden a Dios en momentos de angustia. En Argentina —al igual que en el resto de América Latina— nunca existió una sociedad parroquial como en Europa.

19. Para una lectura más profunda, v. F. Mallimaci: *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2016. Nuestra caracterización del catolicismo argentino se basa en varios intercambios con Mallimaci en el marco del Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL)-Conicet y del Seminario Sociedad y Religión de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), que están sintetizados en ese libro.

No hubo aquí ni redes densas de parroquias que moldearan la vida cotidiana, ni una Iglesia organizadora cultural total. Lo que sí existió fue una relación ambigua, cambiante, pero intensa entre el Estado, la política y la Iglesia. Esa convivencia —hecha de competencias, pactos y alianzas— moldeó tanto a la Iglesia como a sus cuadros dirigentes²⁰. En ese marco, ser obispo no era solo una vocación religiosa, sino también una práctica política y, sobre todo, una forma de intervenir en el mundo.

Dicho todo esto, América Latina no es una esencia, no es uniforme y, por lo tanto, la Iglesia latinoamericana tampoco lo es. Existe un consenso en la sociología de la religión y en los estudios sobre el catolicismo respecto a que, a partir del postconcilio, en la región surgieron dentro de un mismo marco institucional identidades en competencia que señalan distintos hitos de memoria, y a partir de esos hitos construyen distintos linajes. Por un lado, la Renovación Carismática Católica (RCC), que encuentra su referencia en la encíclica *Lumen gentium*²¹; por otro lado, la teología popular como parte de la teología de la liberación, que pone su énfasis en la encíclica *Gaudium et spes* (1965). La primera subraya la noción de la Iglesia en tanto comunidad de carismas. La segunda, en cambio, subraya la idea de la Iglesia como pueblo de Dios. Mientras que la primera piensa la salvación individual a partir de la espiritualidad y enfatiza el contacto personal con Dios, la segunda recoge la tradición del compromiso social. A la vez que toman como referencia distintas encíclicas, estas dos tradiciones apelan, además, a distintas reuniones del Episcopado latinoamericano. La primera se remonta a Santo Domingo (1992), mientras que la segunda se remonta a Medellín (1968). Estas divisiones, que implicaron e implican distintas cosmovisiones y disputas, tampoco son visibles para todos. Involucran caracterizaciones, dinámicas, estrategias y formas de interpelación que también son propias.

«Comenzamos este camino: obispo y pueblo» fueron las palabras que eligió Bergoglio en su primer saludo, adelantando la tonalidad de su papado. Pero como la pureza nunca fue lo suyo, y como los pares binarios no sirven para explicar la Iglesia, Francisco también apostó a la renovación carismática. La llamó una «corriente de gracia», cantó con sus representantes, alzó las palmas de las manos con ellos para recibir al Espíritu Santo, elogió su forma de orar —similar a la de los evangélicos— y, en fin, los legitimó ante la Iglesia católica. Como si en todas partes —y allí también— residiera el pueblo de Dios. ☒

20. Sobre esta discusión, v. Roberto Di Stefano: «En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata» en *Takwá* N° 8, 2005, y F. Mallimaci: «Entre lo 'que es' y lo que 'queremos que sea': secularización y laicidad en la Argentina» en *Sociedad y Religión* vol. XX N° 32-33, 2010.

21. Esta corriente se caracteriza por la práctica de carismas como hablar en lenguas, la intercesión (crecimiento progresivo en la santidad), la oración comunitaria, los retiros espirituales y jornadas de sanación, cuestiones que pueden encontrarse en el evangelismo pentecostal.

Espiritualidades del yo en el nuevo capitalismo

Nicolás Viotti

Las versiones actuales de las tecnologías de gestión de uno mismo como la meditación, el yoga, el neochamanismo, la astrología, el tarot o el amplio y complejo mundo postpsicológico delimitan una zona de la cultura contemporánea que está reconfigurando las separaciones convencionales entre cuerpo, mente y espíritu. Aunque se las suele asociar, sin más, al «neoliberalismo», estas espiritualidades del yo resultan políticamente polisémicas.

Se suele afirmar que los vaticinios sobre el fin de la religión, por lo menos en las sociedades euroamericanas atravesadas por los denominados procesos de secularización y modernización, no previeron los renacimientos cristianos, judíos y musulmanes contemporáneos. La religión, desde esta perspectiva, no habría desaparecido, sino que solo estaría transformándose. Si bien este fenómeno es innegable y muy relevante, existe otro paralelo que tal vez sea socialmente mucho más significativo y que recibe menor atención: las versiones contemporáneas de las tecnologías de gestión de uno mismo como la meditación, el yoga, el neochamanismo, la astrología, el tarot o el amplio y complejo mundo postpsicológico. Todas ellas delimitan una zona de la cultura

Nicolás Viotti: es doctor en Antropología Social por el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es docente en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina.

Palabras claves: capitalismo, espiritualidad del yo, individuo, religión.

contemporánea que está reconfigurando las separaciones convencionales entre cuerpo, mente y espíritu, en una propuesta que promueve una concepción al mismo tiempo centrada en el trabajo «interior» y en una trama «holística» de reconexión con el entorno. A su vez, esta aparente diversidad se organiza en valores, prácticas y redes bastante coherentes entre sí y, sobre todo, se manifiesta en la consolidación de la expresión «Soy espiritual, no religioso», que gana predicamento social.

Los estudios cuantitativos que suelen medir identificaciones insisten a menudo en clasificar el «campo religioso» con las categorías convencionales: católico, evangélico, judío, musulmán, entre otras. Esto proyecta sobre el mundo social una mirada corporativa de lo religioso e invisibiliza procesos culturales mucho más relevantes desde el punto de vista sociológico. Con todo, algunos trabajos han comenzado a cartografiar en el lenguaje público la persistencia, la complementariedad y el abandono de categorías como «religión» y la emergencia de afirmaciones como «Soy espiritual, no religioso». Una serie de estudios recientes del Pew Research Center señalan el aumento de quienes se autoperciben como «espirituales» en Europa occidental, donde 24% de los entrevistados se consideran de algún modo bajo esa categoría sin excluir la posibilidad de sentirse también «religiosos», y 11% se consideran exclusivamente «espirituales y no religiosos»¹. Considerando este proceso, el problema no sería captar la mutación de la dimensión religiosa, sino la crisis misma de la religión y la emergencia de otras formas de relación humano-más que humano.

¿Por qué y cómo consiguen fuerte adhesión este tipo de espiritualidades? ¿Qué transformaciones en nuestra vida común están produciendo? La espiritualidad contemporánea ¿es un agente del individualismo capitalista extremo o, por el contrario, es una forma de contenerlo? Esas son algunas preguntas que sobrevuelan la espiritualidad contemporánea. A riesgo de pretender dar respuestas demasiado definitivas, sabemos al menos qué caminos evadir. Si algo aprendimos de los intentos fallidos de comprender formas de vida como «creencias» es que su eficacia social, su éxito, no debería intentar explicarse por interpretaciones que reduzcan su despliegue a razones exclusivamente psicológicas o sistémicas (culturales o socioestructurales). Quienes apuestan por la variable psicológica, por ejemplo, creen ver en esas formas de adhesión un «sesgo cognitivo»: un efecto distorsionado de creencia errónea como sustituto de una confianza

1. Ver Pew Research Center: «Being Christian in Western Europe», 29/5/2018. Para el caso argentino, a pesar de mantenerse en un análisis convencional sobre «identidades religiosas» y «creencias», un estudio del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-Conicet) sobre una muestra nacional aporta algunos datos significativos al detectar, por ejemplo, un crecimiento de la creencia en la «energía», que pasó de 64% en 2008 a 76% en 2019. V. CEIL-Conicet: «Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas», Informe de Investigación N° 25, Buenos Aires, 2019.

en la razón empírica². En el caso de quienes buscan una explicación sistémica, observamos que algunos enfoques sociológicos ven a los actores sociales como corderos que siguen una *espíritu de época*. De este modo, las espiritualidades contemporáneas suelen ser muy rápidamente identificadas con el «neoliberalismo», como si fueran una expresión simbólica de segundo orden destinada a reproducir un orden socioeconómico dado y políticamente más relevante.

Creemos que hay perspectivas más sofisticadas como alternativa a las miradas convencionales, que nos permiten abrir la caja negra de las adhesiones a la espiritualidad contemporánea. Y esos abordajes requieren entender las *espiritualidades del yo* como productos situados y atravesados por mediaciones materiales concretas. La espiritualidad, como la religión en general, existe sobre una paradoja: lo que supuestamente es un fenómeno ideacional o discursivo es en última instancia algo materialmente muy concreto. Contra la imagen habitual que cree ver allí una ficción o una metáfora, la espiritualidad es un proceso tan real como las relaciones concretas de la sociedad, la economía y la política. Allí radica su verdadera fuerza social.

La espiritualidad es un proceso tan real como las relaciones concretas de la sociedad, la economía y la política

En suma, la espiritualidad del yo es un producto político. Y al afirmar que es político, estamos asumiendo que es un fenómeno abierto a la multiplicidad y a la contingencia. En este sentido, si bien la difusión de nuevas tecnologías de gestión de uno mismo tiene un rol clave en la reproducción del capitalismo contemporáneo, como un elemento de manejo de la conflictividad, habilita también nuevas disputas dentro de él. Así, también estas tecnologías que reivindican un horizonte holista pueden establecer conexiones parciales con la imaginación crítica de los lenguajes de lo «común» que pretenden disputar los dualismos individuo/sociedad, cuerpo/mente, naturaleza/cultura, masculino/femenino.

Una genealogía de las espiritualidades del yo

La crisis de la religiosidad no se corresponde necesariamente con la emergencia de un mundo desencantado, sino con nuevas formas de encantamiento

2. Sobre la explicación de modos de vida religiosos que no encajan en la supuesta «racionalidad» esperada que las miradas ingenuas suelen proyectar sobre este tipo de fenómenos, y sobre las formas de confianza «desviadas» en general, v. el ensayo clásico de León Festinger, Henry Riecken y Stanley Schachter: *When Prophecy Fails*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.

como el culto del dinero, la tecnología, la ciencia, la nación, la revolución o el propio individuo. Asimismo, esta crisis trae aparejada una nueva magia moderna que se manifiesta en las versiones contemporáneas de las tecnologías espirituales desarrolladas en el mundo euroamericano durante el siglo XIX, a caballo de la revolución científico-tecnológica y la nueva vida urbana. Tanto el espiritismo como la teosofía y los diversos esoterismos que emergieron entre las clases educadas funcionaron como una transposición culta, erudita y con vocación positivista de la cosmología encantada tradicional, la que pasó a convertirse en mera «superstición» o «superchería». Los primeros atisbos de una espiritualidad moderna se dieron en la cultura urbana entre la crisis de una religiosidad cada vez más alejada del componente mágico y la consolidación de un modelo científico que explicaba la experiencia de lo más que humano en términos estrictamente psicológicos o médicos.

Esta espiritualidad con vocación esotérica de las primeras décadas del siglo XX echó mano de orientalismos diversos y, en América Latina, incluso escarbó en las propias tradiciones indígenas en busca de un modelo crítico de la civilización occidental³. Apeló no solo a los saberes de Oriente que llegaban por medio de viajes e intelectuales que encontraban allí la contracara de una cultura occidental en «decadencia», sino también a las propias cosmologías americanas que resultaban una fuente de creatividad estética. Entre las décadas de 1920 y 1930, emerge el indigenismo estético mexicano, que va de la mano de las vanguardias indigenistas de los países andinos (Perú, Ecuador y Bolivia) o de la célebre «antropofagia» brasileña⁴ y su síntesis entre el pensamiento europeo y la imagen nacional de lo «tupí». Esas corrientes se centraron en fuertes componentes utópicos que favorecían la transformación social. Esto se manifestó, por ejemplo, en el apoyo de buena parte del espiritismo y las tradiciones esotéricas latinoamericanas al liberalismo democrático, o incluso al socialismo y a los procesos de liberación latinoamericanos. El arco de personajes políticos relevantes que fueron sensibilizados o directamente adhirieron a esta sensibilidad espiritualista abarca figuras tan dispares como Julio Argentino Roca (1843-1914), presidente insignia de la aristocracia liberal argentina de finales del siglo XIX, que sin adherir al espiritismo de modo total simpatizaba con su ideario, y Augusto César Sandino (1895-1934), quien además de liderar la lucha antimperialista nicaragüense profesó y promovió la fe espiritista como parte de su ideario revolucionario.

3. Alejandra Mailhe: *En busca de la alteridad perdida. Indigenismos y mestizajes en Argentina y América Latina entre fines del siglo XIX y la década de 1960*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2023.

4. Movimiento artístico brasileño asociado al modernismo vanguardista. El nombre refiere a la disolución de la diferencia entre nacionalismo y cosmopolitismo a través de la incorporación del otro en el cuerpo propio.

El proyecto utópico de una transformación social que acompañaba espiritismo y esoterismos de la primera parte del siglo xx ya suponía una estética de la existencia singular. En esas corrientes, la idea de cambio colectivo estaba íntimamente anudada a la transformación personal y la superación. La evolución, la vocación de «ser mejores», era al mismo tiempo social y personal. El perfeccionamiento físico, moral y espiritual era un lenguaje y una práctica central que ofrecía una alternativa postsecular a los catolicismos latinoamericanos.

Sobre esa matriz se conformó una suerte de plebeyismo espiritual, inspirado en el principio igualitarista de una sacralidad que era al mismo tiempo socialmente transformadora y una tecnología de uno mismo centrada en el proyecto individual. Fue además una forma de religiosidad moderna alineada con la matriz ideológica de un proceso de ascenso social. Esta configuración, con sus matices, perduró con notable estabilidad hasta mediados del siglo xx.

Desde la década de 1960, un movimiento de cambio cultural alteró los modelos de familia, los usos de la industria cultural en expansión, los modos de afectividad y sexualidad y las prácticas religiosas, sobre la base de un proceso de autonomización que supuso un nuevo capítulo en la historia del individualismo en las clases medias de América Latina. La llamada «crisis generacional» de los años 60 habilitó nuevos modos de establecer relaciones con los otros y con uno mismo, amparándose en recursos de autoconocimiento entre los que el psicoanálisis resultó paradigmático. Esto no era contradictorio con un proceso de politización creciente de las generaciones más jóvenes, en el que la transformación colectiva descubría a un «otro» en las clases populares, en los mundos indígenas o en América Latina como un todo. En realidad, el proyecto de autoindagación que las técnicas *psi* popularizadas habilitaban era parte de un mismo cambio cultural. Articulaba nuevos modos de expansión del yo hacia un «otro social y cultural» y hacia las zonas inexploradas de «uno mismo».

El ciclo social que se inició en la década de 1980 garantizó libertades individuales que la década siguiente profundizó en una versión ampliada. Literatura del yo, lenguajes audiovisuales al ritmo de videoclips, estética *camp* y «estrategias de la alegría» llevaron la intimidad y las micropolíticas al centro de la innovación estética y las industrias culturales. Allí se concentraron tanto la desregulación del mercado como las nuevas ideas de autonomía y libertad sexogenérica, étnica y religiosa que identificaron el multiculturalismo de las décadas de 1980 y 1990.

El perfeccionamiento físico, moral y espiritual era un lenguaje y una práctica central que ofrecía una alternativa postsecular a los catolicismos latinoamericanos

Necesitamos leer en conjunto las reemergencias indígenas, las reivindicaciones de mujeres y disidencias sexuales y el amplio y diverso espectro *nueva era*, asociado tanto con los denominados «nuevos movimientos religiosos» como con terapias alternativas. La importancia de la felicidad y el bienestar, de la creatividad y de la confianza en uno mismo fue un nuevo lenguaje de época. En el caso argentino, no por casualidad la revista por excelencia que difundía estas prácticas e ideas supo llamarse *Uno Mismo*, fundada y dirigida en sus primeros años por el periodista Juan Carlos Kreimer, que también fue uno de los pioneros en la divulgación de contraculturas juveniles como el punk y la *new wave*. En esa época, otros medios masivos como la radio y la televisión tuvieron programas que se llenaron de «testimonios», de personas que hablaban de su vida y de sus padecimientos privados en una espectacularización del «yo» que traducía en el lenguaje *nueva era* el modelo del testimonio evangélico pentecostal estadounidense. Baste recordar dos programas emblemáticos de la década de 1990: *Té escucho*, un programa de radio con altas audiencias, que fue pionero en difundir testimonios de sufrimiento personal y de «autoayuda» y era conducido por la periodista Luisa Delfino; y *Me gusta ser mujer*, conducido en televisión abierta por la actriz, cantante y performer Nacha Guevara, que había sido una figura central de la contracultura de la década de 1960 en Buenos Aires y luego se había exiliado durante la dictadura militar.

Las redes sociales y la expansión digital disolvieron las fronteras de lo público y lo privado, pero haciendo de la intimidad un código de época. Contra la idea del sacrificio, marca tanto de una moral del esfuerzo y el mérito como de una generación abnegada por la transformación social y personal, surgían diferentes reivindicaciones del placer «aquí y ahora». En las dos últimas décadas del siglo XX, los nuevos estilos de vida que llegaban tardíamente a América Latina como parte de una contracultura a destiempo, críticos de la jerarquía y el autoritarismo de las dictaduras militares, se masificaron y entraron en las relaciones cotidianas, en los medios de comunicación y en las instituciones. Este proceso trajo una nueva etapa de adaptación de la espiritualidad alternativa y, en un sentido más amplio, de una «cultura terapéutica» que ponía la indagación y la superación de uno mismo como eje de una ética de vida. En suma, la espiritualidad no cristiana y su articulación con una red más amplia que incluye la terapeutización de la vida adquieren una centralidad que podría ser identificada con lo que en otro momento hemos llamado «nueva era de la *nueva era*»⁵.

5. Pablo Semán y N. Viotti: «El paraíso está dentro de nosotros⁵. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy» en *Nueva Sociedad* N° 260, 11-12/2015, disponible en <nuso.org>.

Una espiritualidad política

Frente al supuesto rechazo del mundo moderno que la mirada secular atribuye al universo «religioso», la espiritualidad encarna lo moderno en sí mismo: la posibilidad de ser otra cosa de lo que la familia y la sociedad han hecho de nosotros. La espiritualidad del yo se basa en la construcción de la autonomía, que va de la mano con otros procesos asociados a la vida moderna: la búsqueda de movilidad social, la migración y el viaje, la posibilidad de cambio de amor e incluso de género. La espiritualidad hoy encierra uno de los modos posibles de un proyecto de vida diferente.

A la luz de estas dimensiones, a menudo paradójicas, de la espiritualidad contemporánea, podemos interrogarnos si esta es liberadora o alienante. Pero una pregunta de este tipo está, desde el comienzo, mal formulada, porque la nueva espiritualidad centrada en el yo no tiene una función sociopolítica definida, ya que es parte constitutiva de la experiencia contemporánea, es parte del lenguaje y de la práctica con que se definen hoy el bienestar, el malestar, el cuerpo y el deseo. La espiritualidad es el lenguaje moral de nuestra época.

Existe una primera imagen de la espiritualidad del yo asociada desde la década de 1990 a los procesos de mercantilización e individualización de la vida. En ese sentido, pueden encontrarse rasgos o componentes de esa nueva espiritualidad o, en su defecto, elementos de una «cultura terapéutica» centrada en la autonomía y en la «experiencia personal» como locus de la vida misma, en la cultura en general. Las nuevas pedagogías, el mundo del trabajo y la empresa, la política institucional y la circulación del conocimiento científico ya están hoy atravesados por la desjerarquización de la autoridad y los lenguajes prácticos de un «yo terapéutico» que profundiza su singularidad en un entorno «reconectado en red», muchas veces identificado como «holista».

Ejemplos de ello son el auge entre las clases medias y medias altas urbanas de modos educativos y pedagógicos alternativos, como las escuelas Waldorf y otras tantas experiencias similares, que son hoy una opción altamente buscada por padres de estos grupos sociales para una educación «emocional» y «creativa» de sus hijos. También ilustra ese proceso en el mundo laboral la incorporación de tecnologías como el yoga, la meditación *mindfulness* o diferentes recursos asociados con el *coaching* que tienen como objetivo flexibilizar las relaciones en el mundo del trabajo y la empresa, en busca de vínculos más igualitarios, «emocionales» y acordes con las necesidades individuales.

El contexto de la pandemia de covid-19 dejó en evidencia la relevancia social de este tipo de prácticas y saberes alternativos. En esa coyuntura, se puso

**La espiritualidad
es el lenguaje moral
de nuestra época**

de manifiesto la relevancia de la configuración espiritual centrada en el yo en relación con las disidencias que disputaban la jerarquía y la autoridad sobre los saberes científicos autorizados. Se reveló una intensa afinidad electiva de la espiritualidad, las terapias alternativas y los modos de vida holísticos con buena parte de la crítica al Estado, al aislamiento y a la vacunación masiva. Los lenguajes de la desconfianza epistémica o incluso teorías conspirativas se montaban en trayectorias biográficas, discursos y prácticas inspiradas en el paradigma *nueva era* y las terapias alternativas. No fue casual que las primeras marchas contra el aislamiento durante la cuarentena tuvieran entre sus filas a defensores de modelos terapéuticos alternativos centrados en la autoconfianza y el cuidado de uno mismo, luego consolidados de la mano de una enorme cantidad de *influencers* en redes sociales y medios de comunicación, con un fuerte discurso contra la Organización Mundial de la Salud (OMS), los ministerios de Salud y los saberes expertos biomédicos consensuados.

A la luz de todos estos ejemplos, consideramos que es clave reflexionar sobre las razones que llevan a la inercia intelectual dominante hacia críticas ingenuas que solo ven en esto el avance de las pseudociencias, el irracionalismo y las *fake news*. O que, a veces simultáneamente, construyen un pánico moral alrededor de las nuevas espiritualidades sobrevalorando explicaciones externas a los propios protagonistas, en una asociación unidireccional con el «neoliberalismo», sin ver las mediaciones y la compleja trama existencial que se juega en sus adhesiones y en su eficacia social.

En todo caso, habría que explorar hasta qué punto ese artefacto ideológico llamado comúnmente «neoliberalismo» no es también un tipo de espiritualidad centrada en el yo. Con ello, más que pretender reducir las espiritualidades que ponen el foco en el cambio personal y la gestión de uno mismo a un efecto del neoliberalismo, habría que inscribir estos procesos en una matriz cosmológica más amplia, compleja y abarcadora, con raíces en un cristianismo protestante profético, el romanticismo y la contracultura de mediados del siglo xx, que exacerba al individuo y que compone un mapa cultural por lejos más complejo y diverso que el de una teoría ideada en los *think tanks* del pensamiento socioeconómico vienés a mediados del siglo xx.

Las espiritualidades contemporáneas que exceden el horizonte del cristianismo, muchas veces identificadas como espiritualidades poscristianas, forman parte del engranaje de las formas de vida del capitalismo contemporáneo, pero esa relación con su entorno social, económico, político y existencial no debería llevarnos a interpretaciones perezosas, como las que creen resolver la cuestión de su eficacia social poniéndoles el sambenito de «neoliberales» como parte de una ideología independiente de la vida misma. Leído a través de este prisma, lo «neoliberal» es una condición existencial del mundo contemporáneo, o por lo menos una condición ampliamente difundida. No obstante, esa

misma condición puede encontrar conexiones parciales con otros horizontes ontológicos. En ese juego entre repetición y alteridad realmente existente, se abren escenarios políticos muy disímiles.

Es en el marco del horizonte común donde la espiritualidad del yo despliega la imaginación política de espacios que se quieren emancipadores, como los de las reivindicaciones de un «feminismo espiritual» que echan mano a modelos conexionistas y «holistas» para entender el género, los cuidados y el cuerpo⁶ o, por otro lado, las reivindicaciones ambientalistas que encuentran en ese lenguaje y prácticas *nueva era* espacios de disputa socioecológica. Basta recordar el efecto contemporáneo de las apelaciones a Gaia o a la Madre Tierra en el activismo ambiental. Finalmente, ese dispositivo espiritual puede articularse con algunas reivindicaciones étnicas sobre formas de vida «no occidentales», hoy arrasadas por el racismo, el agronegocio y el extractivismo, que son traducidas en clave «holística». Es cierto que todos estos ejemplos pueden devenir formas hipermercantilizadas, e incluso esencialistas, de reivindicación, pero es también cierto que ese ensamblaje es además parte de la forma de visibilización actual de tensiones de género, ambientales y étnicas.

La hegemonía no es una batalla cultural por los símbolos en la esfera pública, sino un conflicto capilar que se desarrolla en el magma existencial que le da sustento. Las formas de producción de subjetividad contemporáneas impulsadas por este tipo de espiritualidades «holistas» son, por lo tanto, una máquina de producción privilegiada de esa red existencial. La espiritualidad no es una cuestión exclusivamente simbólica, sino que también es material: es un régimen de mediaciones concretas, que incluye ideas, cuerpos, tecnologías de producción, objetos, dispositivos digitales y presenciales, así como palabras y emociones. Contra la imagen de la religión como un fenómeno metafórico del mundo social o del capitalismo, asumimos que es necesario no proyectar la separación entre dos planos independientes e interconectados. Para pensar la espiritualidad contemporánea centrada en el yo, es necesaria una mirada renovada que no asuma la separación –incluso la articulación– entre lo «social» y lo «ideológico», sino que ponga el foco en las mediaciones situadas concretas que producen realidad en sus propios términos. En ese sentido, resulta particularmente estimulante el concepto de «espiritualidad política» acuñado por Michel Foucault. Entusiasmado

La espiritualidad del yo despliega la imaginación política de espacios que se quieren emancipadores

6. Karina Felitti: «The Spiritual is Political»: Feminisms and Women's Spirituality in Contemporary Argentina» en *Religion and Gender* vol. 9 N° 2, 2019.

con la Revolución Islámica iraní de 1979, Foucault pensó la espiritualidad como algo que no se reduce a una iglesia o a un canon teológico, sino como un dispositivo que «no es algo abstracto, sino cuerpos e ideas fundidas en una acción transformadora que está en las calles, las consignas y en la superficie sensible de la piel»⁷. Se trata de una definición de la espiritualidad como práctica concreta que este autor también supo ver en las tradiciones contraculturales del Occidente contemporáneo⁸.

El nuevo espíritu del capitalismo

Contra todos los pronósticos que vieron el proceso de secularización como un camino de dirección única, las últimas décadas no solo muestran una persistencia de lo religioso en sentido estricto, de la mano del islam en los países noratlánticos o de los nuevos cristianismos protestantes y un catolicismo que se debate entre la tradición y el cambio en el llamado Sur global, sino también nuevas formas de pensar la experiencia moderna como ineludiblemente cosmológica. Considerando este último sentido, el universo cosmológico o religioso en sentido amplio no se restringe a la grilla de las instituciones religiosas habitualmente identificadas con los monoteísmos, las religiones del libro, el vínculo con una divinidad trascendente y las burocracias eclesiales, sino que habilita una forma singular de relación inmanente, material y concreta entre humano y más que humano. Bajo esta nueva lente, la espiritualidad contemporánea (o incluso sus límites con su dimensión terapéutica) emerge como hecho sociocultural que está entre nosotros desde hace mucho y que posee una relevancia social y cultural abrumadora, pese a que las grillas convencionales utilizadas por analistas de lo religioso (compartidas incluso por la mirada secular) quieran ver allí solo una colección de prácticas dispersas, pseudociencias, eclecticismo o una religiosidad *soft*.

Estas formas de encantamiento de uno mismo son aún un campo poco explorado. Los estudios de sociología, historia e incluso antropología de la religión han insistido, sobre todo en América Latina, en subrayar la persistencia de «lógicas otras» en las formas de religiosidad campesinas y de los sectores populares urbanos en general, e incluso de las cosmologías indígenas. Estas temáticas dominaron y aún dominan el análisis de las alteridades ontológicas que conviven con más o menos conflicto con el naturalismo moderno

7. Janet Afary y Kevin B. Anderson: *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2005, p. 202.

8. V. Mitchell Dean y Daniel Zamora: *Foucault y el fin de la revolución. El último hombre toma LSD*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2024.

occidental hegemónico. Pero este esquema binario, en el que la magia o la lógica encantada es parte de los «otros» y la racionalidad técnica «nuestro» modelo dominante, se vuelve borroso. Y —algo que es política y epistemológicamente más relevante— aparece aún latente el propio estatuto mágico de una porción importante de la cultura dominante, o lo que se ha definido, siguiendo un análisis clásico de Ernst Troeltsch, como la «religión secreta de las clases educadas»⁹.

Si la espiritualidad, entonces, es una parte constitutiva de la cultura contemporánea, que incluso afecta a las religiones tradicionales, podría ser tal vez pensada en relación con el propio capitalismo, ya que sus formas de subjetivación y de producción de mundo son sincrónicas con una forma de existencia capitalista, más allá de las declaraciones a favor o en contra del «capitalismo» que sus seguidores puedan hacer. Haciéndonos eco de la clásica reflexión sobre el capitalismo como una forma de vida o una ética secular inspirada en matrices religiosas que le dieron origen o, incluso, de tesis más radicales sobre el carácter religioso del propio capitalismo que sacraliza (o fetichiza, para usar un lenguaje que Karl Marx tomaba de la antropología de la religión del siglo XIX) el dinero, el mercado y el individuo, podemos asumir que no podría existir experiencia humana sin religión, ya que en ella radica la fuente misma de la semiosis humana¹⁰.

El nuevo espíritu del capitalismo no es una metáfora. Asumir que el capitalismo contemporáneo es no solo un fenómeno socioeconómico-político sino también una metafísica específica centrada en el yo implica aceptar una serie de presupuestos que suelen ir en contra de nuestros sentidos comunes secularizados. En primer lugar, no hay una ruptura radical en las formas de relación entre lo humano y lo no humano, aunque sin duda hay un desplazamiento en la relación entre los discursos expertos y la vida cotidiana. El problema surge cuando asumimos las versiones expertas como el todo y no como una versión entre otras tantas. En segundo lugar, no hay acción humana sin algún tipo de

Este esquema binario, en el que la magia es parte de los «otros» y la racionalidad técnica «nuestro» modelo dominante, se vuelve borroso

9. Colin Campbell: «The Secret Religion of the Educated Classes» en *Sociological Analysis* vol. 39 Nº 2, 1978.

10. Esta mirada ha sido clásicamente sugerida por la tradición germana de la sociología de la religión, encarnada en figuras como Weber y Troeltsch, al asumir un origen religioso del capitalismo secular. El célebre ensayo de Walter Benjamin sobre la religión del capitalismo resulta el más sintomático de una revisión de esa tesis, al asumir que no hay tal secularización sino una mutación de la religión misma. Ver W. Benjamin: «Kapitalismus als Religion» en Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.): *Gesammelte Schriften* vol. VI, Suhrkamp, Fráncfort, 1985.

ordenamiento metafísico. No existe el individuo aislado y la acción desconectada del sentido. Si hay sentido, hay cosmología. Pero puede, eso sí, existir una cosmología individualista. En tercer lugar, el desplazamiento de una cosmología trascendente a una diversidad de formas de existencia más cercanas a la vida cotidiana o, para decirlo de otro modo, el movimiento contemporáneo de un mundo jerárquicamente ordenado a uno más horizontal y centrado en el «aquí y ahora», no implica la crisis de la metafísica, sino simplemente su mutación. La tensión estructurante no es entre ciencia y religión, sino entre cosmologías más trascendentes y cosmologías más inmanentes, cada una con sus particulares formas de ciencia y religión. Finalmente, las relaciones humanas y no humanas son formas de mediación, comunicación y tecnológicas. Las relaciones entre personas humanas y agentes espirituales son una forma más de esa tecnología, no son «creencias» o «ficciones», son relaciones material y ontológicamente mediadas.

Si asumimos que las formas de vida del capitalismo contemporáneo están ensambladas en una configuración existencial amplia, e incluso diversa, entonces deberíamos aceptar también que posee todos los atributos de cualquier cosmología¹¹. Por lo tanto, no es casual que un sistema más horizontal, que promueve al mismo tiempo una autonomía personal y una socialidad expandida que incluye máquinas, plataformas digitales y dispositivos virtuales, sea también el que propicia el vínculo con fuerzas más allá de lo humano, como la «energía cósmica» o la «fuerza de uno mismo», alentado por un corrimiento de las fronteras (nunca del todo eficaces) entre público y privado, real y virtual, sagrado y secular.

Es este capitalismo atravesado por el espíritu inmanente de la *nueva era*, que promueve un descubrimiento de «sí mismos» en dispositivos descentralizados como el tarot, la astrología, la apertura de los registros akáshicos y el yoga, el mismo en el que las organizaciones jerarquizadas entran en crisis para favorecer organizaciones en red: desde las nuevas familias y los afectos hasta los nuevos modos de trabajo.

Justamente por esa homología estructural, las experiencias espirituales contemporáneas, con sus tecnologías de gestión de uno mismo y sus sutiles (o incluso radicales) estados de conciencia alterada, son máquinas de experimentación coextensivas de un mundo virtualizado, social y técnicamente diversificado,

11. Menos preocupadas por lo «religioso» como un marco totalizante de sentido y más por las formas de mediación concreta (podríamos decir, entonces, más preocupadas por la magia como fenómeno general del que la religión sería solo un caso trascendente), resultan claves las reflexiones en Bruno Latour: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Ediciones, Buenos Aires, 2012, y el original ensayo sobre el rasgo gnóstico en la tecnología digital contemporánea y su imbricación con la espiritualidad *nueva era* presente en Erik Davis: *Tecnosis. Mito, magia y misticismo en la era de la información*, Caja Negra, Buenos Aires, 2023.

donde es necesario adaptarse a discontinuidades permanentes, visuales, táctiles, sensoriales. Y tal vez por esa misma razón, las tecnologías destinadas a producir espacios repetitivos y estables, que garanticen desde el mundo corporativo un orden desigual que beneficie el consumismo y la homogeneización existencial, encuentran en la espiritualidad del yo contemporánea un recurso clave. Pero es cierto también que a través de esos mismos recursos de gestión de uno mismo pueden abrirse nuevas formas de imaginación y acción política que produzcan valores, experiencias y proyectos alternativos. Su capacidad de producir efectos novedosos dependerá de su fuerza para movilizar una vida que valga la pena ser vivida, que conecte con la multiplicidad de otras formas de producir mundo en posiciones de subordinación, más allá del puro hedonismo de la experiencia personal. Si en cierto modo nunca hemos dejado de estar atravesados por una espiritualidad política, es posible que en las décadas próximas se revele con más intensidad hasta qué punto el conflicto político es un conflicto metafísico. ☒

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Mayo-Agosto de 2025

Quito

Vol. xxix N° 82

CUIDADOS Y MUJERES EN AMÉRICA LATINA

DOSSIER: Presentación del dossier, **María Beatriz Fernández-Lorca y Francisca Ortiz-Ruiz**. Mujeres indígenas y prácticas de cuidado hacia infancias con discapacidad en México y Chile, **Michelle Lapierre-Acevedo, Andrea Moctezuma-Balderas y Zoila Romualdo-Pérez**. Cuidados remunerados y activismo feminista. Tensiones y experiencias de articulación en Chile, Honduras y España, **Juliana Díaz-Lozano y Rocío Veas**. Ciclo de vida, cuidados e informalidad laboral en Chile, 2017-2022, **Bárbara Alejandra Flores-Arenas y María Alejandra Inostroza-Correa**. Desgastes y violencias en el cuidado: abuelazgos de mujeres en Hidalgo, México, **Ara-celi Jiménez-Pelcastre, Virginia Romero-Plana y Elsa Ortiz-Ávila**. Medir el tiempo de las mujeres rurales: una reflexión teórico-metodológica en contextos agropecuarios de Argentina, **Daniela Pessolano y María Florencia Linardelli**. TEMAS: Pandemia y control social: narrativas sanitarias en la configuración de las Policías en Ecuador y Chile, **Daniel Pontón-Cevallos y Patricio Rivas-Herrera**. Migraciones y escuela. Representaciones sociales sobre el estudiantado extranjero en Buenos Aires, **Gisele Kleidermacher**. La tipicidad alimentaria en cinco mercados costeros de lugar en Chile, **Gonzalo Saavedra-Gallo y Gerardo Torres-Salcido**. La configuración de las masculinidades bélicas en el conflicto armado colombiano, **Juan Manuel Ruiz-Barrera**. Bandera y plurinación: el caso de Pachakutik en la subversión del Estado ecuatoriano, **Fabián Cevallos-Vivar y Sofia Cevallos**.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.edu.ec>. Página web: <www.revistaiconos.ec>.

Los evangélicos en la escena política latinoamericana

Marcos Carbonelli

Contra cierto sentido común, la expansión del evangelismo en América Latina se vincula a los procesos de democratización y de modernización, que permitieron romper más fácilmente con la tradición (en este caso, católica). En los últimos años, no obstante, las iglesias evangélicas aparecen a menudo aliadas a católicos conservadores contra reformas sociales de tipo progresista. Aun así, la relación de los evangélicos con la política es compleja y requiere un análisis en varias dimensiones.

El Evangelio en las calles latinoamericanas

Un recorrido atento por las periferias urbanas latinoamericanas ofrece un panorama arquitectónico y sonoro que contrasta ostensiblemente con registros del pasado. Sea Montevideo, Río de Janeiro o Bogotá, basta recorrer pocas manzanas para identificar, tras la fachada de pequeñas propiedades (a veces garajes o viviendas particulares, en otras ocasiones comercios o talleres mecánicos abandonados), vigorosas comunidades de fe, compuestas por redes vecinales y familiares densas. Pero si nos posicionamos en las zonas centrales, hallaremos edificios grandes y sofisticados, equipados con tecnología de punta, donde tienen lugar celebraciones religiosas que alcanzan el nivel de las obras teatrales de la tradicional avenida Corrientes en Buenos Aires.

Marcos Carbonelli: es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesor regular de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ) (Florencio Varela). Actualmente coordina el programa Sociedad, Cultura y Religión del Conicet.

Palabras claves: evangelismo, política, religión, teología de la prosperidad, América Latina.

Al Evangelio también lo podemos encontrar a cielo abierto, en la música cristiana que se vende y tararea en los medios de transporte público. O en los jóvenes que en los andenes del tren reparten panfletos o testimonian una lucha ganada a las drogas y el alcohol. Las apelaciones a un Jesús que cura, salva y renueva también circulan en los *reels* de Instagram y en los vivos de TikTok, espaciándose y multiplicándose en los meandros de la cultura juvenil.

En esta inscripción múltiple entre lo espectacular y lo cotidiano, las imágenes y sonidos aludidos constituyen los emergentes de una transformación demográfica bien documentada. En varios países de Centroamérica, los evangélicos constituyen casi la mitad de la población. En Brasil, otrora reserva demográfica del catolicismo, son casi un tercio (y en proyección ascendente), pero menos de 20% en países como Argentina y Chile (donde son aventajados por el conglomerado de los «sin religión») y muy minoritarios en Paraguay.

En suma, aunque el proceso es irregular y no tiene el mismo ritmo en todos los países, los evangélicos crecen en términos absolutos en América Latina, fundamentalmente en su variante pentecostal. Las condiciones de posibilidad de este fenómeno pueden reconstruirse mediante una perspectiva analítica atenta tanto a los niveles macrosociales como a los detalles micro de esta fuerza religiosa. En primer término, los evangélicos crecen en América Latina porque se benefician de los procesos de secularización, destradicionalización e individuación característicos de la modernidad occidental. Como lo ha sintetizado Flavio Pierucci, los hombres y las mujeres de nuestro tiempo conservan una mayor capacidad para «soltar amarras» y abandonar sus tradiciones¹. Así como asistimos a una redefinición de las formas de concebir la familia, la relación con el trabajo o con las autoridades, también el vínculo con lo trascendente se encuentra sujeto a una reescritura.

En segundo lugar, y más allá de cualquier perplejidad progresista, el ascenso evangélico es inescindible de la recuperación y consolidación democrática. En efecto: de forma gradual aunque irregular, los gobiernos latinoamericanos postdictaduras brindaron garantías mínimas pero muy necesarias para que el costo de la conversión fuera menor. El derecho a la libertad de expresión habilitó por defecto la libertad de proselitismo religioso e introdujo hendiduras en la ligazón, hasta ese momento incuestionada, entre las identidades nacionales y la confesionalidad católica hegemónica. Las iglesias evangélicas encontraron entonces mejores condiciones para ocupar plazas, organizar eventos, alquilar espacios para montar templos; en definitiva, para darse a conocer y difundir, de una manera menos controlada, una versión distinta del cristianismo.

1. F. Pierucci: «Soltando amarras. Secularización y destradicionalización» en *Sociedad y Religión* vol. 16 N^o 17, 1998.

El tercer vector causal se sitúa en la propia eficacia simbólica de la narrativa pentecostal. Como bien marca la hipótesis seminal de Pablo Semán, esta forma religiosa se convirtió en opción para millones de mujeres y hombres latinoamericanos porque supo rescatar nociones muy importantes de su repertorio preexistente de creencias². En particular, la idea del milagro, entendido como encarnación de lo divino en la cotidianidad. El pentecostalismo propone a sus miembros interpretar y vivir eventos como conseguir trabajo, liberarse de un vicio o recomponer los vínculos familiares como auténticos milagros; manifestaciones de un Dios inmanente antes que trascendente. Frente a la racionalización católica y los discursos de culpa, el purgatorio y la salvación diferida, la propuesta pentecostal reafirma lo mágico aquí y ahora y liga restauración espiritual y material. En esta variante del cristianismo, la conversión implica una tecnología del yo: el cuerpo se asea, se perfuma, se viste con sus mejores galas, cuida la dicción. Las redes del templo (que mezclan a vecinos y familiares) ayudan a conseguir trabajo, a pagar deudas, a cambiar las sociabilidades. En concreto, la propuesta pentecostal cristaliza en un tejido donde es posible «resetear la vida» mediante la reprogramación de los hábitos, y esto es particularmente seductor para hombres y mujeres de sectores populares, de vidas frecuentemente heridas por el mercado y por el Estado, pero que creen en la fuerza del testimonio: el pastor o la pastora de la comunidad suele ser un vecino o vecina cuya biografía conocen al detalle y que ofrece garantías de los cambios esperados, de la gracia de Dios que no abandona a los fieles.

El éxito de estas comunidades también se explica por su plasticidad organizacional. A excepción de las megaiglesias o las comunidades de larga tradición, el pentecostalismo ahuyenta el peligro de la burocratización interna achicando todo lo posible la distancia entre pastores y fieles. El líder emerge de la propia comunidad barrial preexistente, y no son sus años en un seminario los que le otorgan legitimidad, sino la fuerza de su testimonio y las marcas de la conversión a su nueva vida. Y cuando surgen disputas internas o diferencias de perspectiva, los inconformistas no tienen que esperar el fallo de un tribunal eclesialístico o un cónclave: se marchan de la iglesia original para fundar una nueva, que se construye con los saberes y recursos simbólicos originales adicionando la creatividad de la reforma.

Por último, cabe subrayar la adaptación milimétrica de estas comunidades al lenguaje de la modernidad, que permanentemente realza el valor de la experiencia, de lo que se vive, de aquello que pasa por el cuerpo, por los sentidos, por la emoción. Por eso, desde una perspectiva etnográfica,

2. P. Semán: *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2021.



los cultos pentecostales tienen más puntos de contacto con un *show* que con el formato sacro de los cultos preconciarios. El canto, la alabanza y la música incitan a una expresión del cuerpo que no es monopolizada por el pastor, sino que atraviesa la participación de la feligresía, que canta, baila, da testimonio, aplaude, se emociona. El culto pentecostal subraya la emoción como un punto fuerte, no para banalizarla sino para marcar que allí se manifiesta el Espíritu Santo. Y esa experiencia fuerte, que moldea subjetividades, no queda encapsulada en el templo, sino que transita y se recrea en las diferentes esferas de la praxis donde el creyente actúa: en su casa, en su trabajo, en tránsito por la calle. Esto es posible por el desarrollo de un amplísimo y siempre renovado conjunto de soportes materiales, que comprenden desde bandas de rock cristiano hasta *best-sellers* editoriales, pasando por programas televisivos, radiales y todo tipo de *merchandising*³.

Un efecto político inmediato del crecimiento demográfico evangélico ha sido la reacción de jerarquías católicas, dirigencias políticas y circuitos intelectuales afines, que intentaron aplacar su desafío mediante la activación de diferentes mecanismos formales e informales de estigmatización. Los evangélicos fueron etiquetados básicamente como una amenaza; agencias extrañas que buscaban manipular las conciencias mediante una estrategia «emocionalista». Claramente, los evangélicos pentecostales representaban una anomalía para las definiciones consolidadas de la religiosidad legítima, y con esta preocupación sus rivales ensayaron proyectos de ley restrictivos y campañas de difamación. Si bien esta tensión intracampo religioso se ha atenuado en la última década (producto de las alianzas católico-evangélicas conservadoras en el campo de las batallas morales), la conceptualización de lo evangélico como amenaza reaparece periódicamente, por ejemplo, cuando se trata de ocupar espacios urbanos neurálgicos.

El voto evangélico como ficción

El segundo efecto político del crecimiento demográfico evangélico se encuentra en el plano de las expectativas. Envalentonadas por el volumen de la feligresía y por la popularidad mediática de algunos pastores, a partir de la década de 1990 dirigencias evangélicas de varios países ensayaron estrategias de inserción en el campo partidario, ya sea construyendo espacios políticos propios, imponiendo candidatos en listas ajenas «seculares» o simplemente haciendo *lobby*. Paralelamente, estas pretensiones encontraron eco

3. Mariela Mosqueira: *Santa rebeldía. Juventudes evangélicas en el Gran Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires, 2022.

en políticos profesionales, ávidos de nuevos nichos electorales en tiempos de desafección, erosión de la credibilidad de «la política» y volatilidad de las identificaciones partidarias.

De esta intersección entre necesidades, novedades y deseos nace la ficción del voto evangélico. Lo denominamos ficción no por tratarse de algo meramente «irreal», sino por remitir a algo «construido», «montado» a partir de imaginarios. Pero si es fácil hablar del «voto evangélico», este pocas veces se materializa como tal. Que un pastor les indique a sus fieles a quién votar y que estos le obedezcan supone la traducción directa de las filiaciones religiosas en conductas electorales, un fenómeno no confirmado por la evidencia empírica, que sí deja ver la incidencia de otros elementos (como la polarización ideológica, la evaluación del gobierno y sus promesas cumplidas o incumplidas) antes que los clivajes estrictamente religiosos.

Si es fácil hablar del «voto evangélico», este pocas veces se materializa como tal

Sobre la base de estas precauciones, y en razón de la casuística histórica, resulta razonable tomar distancia de perspectivas que conciben a los fieles como rebaños mansos y a las iglesias como maquinarias políticas todopoderosas e inclinarse mejor por un análisis situacional, que corrobore caso por caso, país por país, elección por elección, cómo se conjugan y condicionan recíprocamente cuatro dimensiones claves: los incentivos y restricciones que imponen las reglas formales del sistema electoral, el «estado de salud» de los actores propiamente políticos (identidades, líderes y partidos), el nivel de influencia de la Iglesia católica en las elites y el grado de profesionalización y coordinación que alcanzan las propias iglesias evangélicas en el despliegue de sus acciones colectivas.

A través de este prisma adquiere inteligibilidad el derrotero irregular de los evangélicos en el campo partidario latinoamericano. Vale el contrapunto entre el caso de Brasil y el de Argentina como ejercicio ilustrativo. En el primer caso, el sistema de listas cerradas, pero no bloqueadas (el votante puede elegir entre candidatos de diferentes partidos cuyos apoyos se suman) incentiva la búsqueda de figuras mediáticas capaces de arrastrar votos para ellos y para todo el partido. Si a estos elementos les sumamos la personalización de la política fomentada por el voto electrónico y la ausencia de partidos fuertes y longevos, capaces de ordenar internamente sus cuadros y de sedimentar adhesiones masivas en el largo plazo (incluso el Partido de los Trabajadores [PT] sigue siendo un partido joven), el saldo es una configuración fértil para que las minorías organizadas graviten con fuerza. Este es el caso de las iglesias pentecostales, pero también de formaciones heterodoxas, como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que constituye un ejemplo de cómo una

organización religiosa puede adaptarse tanto al lenguaje empresarial como a la idiosincrasia local (de allí su éxito exclusivo en tierras brasileñas).

Todas estas formaciones eclesiales lograron desarrollar tal capacidad organizativa que les permite seleccionar, formar y monitorear perfiles de liderazgo que se insertan luego en diferentes estructuras partidarias seculares⁴. Fundamentalmente en ámbitos legislativos estatales y nacionales, la performance organizativa se hace sentir con la «bancada evangélica», una alianza de parlamentarios evangélicos de diferentes partidos que presionan juntos fundamentalmente para frenar leyes orientadas a modificar el orden moral (aborto y derecho para las minorías sexuales) y para obtener beneficios materiales y simbólicos para sus comunidades. En Brasil, las iglesias evangélicas son un factor político consolidado: los candidatos a presidente visitan con frecuencia los templos para presentar sus plataformas y congraciarse con los fieles, la cuestión evangélica aparece en publicidades y mensajes de campaña y son objeto de análisis y seguimiento por parte de las encuestadoras.

En términos de proyección evangélica, Argentina constituye la cara opuesta del caso brasileño. Desde la recuperación democrática hasta nuestros días, las dirigencias evangélicas ensayaron diferentes vías, todas infructuosas: partidos confesionales en los años 90, grupos de presión dentro de partidos seculares en los 2000 e inclusive partidos interconfesionales. En sus intentos se toparon con las varas altas impuestas por el sistema político argentino. La combinación de un sistema plurinominal de listas cerradas y bloqueadas (listas sábana) y el formato competitivo de las primarias fortaleció el monopolio de los partidos en la estructuración de la oferta electoral. La densidad histórica de la cultura católica en las elites dirigentes y la nula coordinación de los espacios evangélicos en el desarrollo de una estrategia partidaria coronan una explicación aún vigente en relación con esta sucesión de fracasos.

Sin negar las especificidades propias, el caso más semejante a Brasil es el de Colombia, donde las megaiglesias forjaron partidos confesionales competitivos, entre los que se destaca el Partido Nacional Cristiano (PNC), que guarda como comunidad de referencia la Misión Carismática Internacional, y el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), cuyas raíces se afincan en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Chile se ubica cerca del espectro argentino, al igual que Perú, donde el respaldo de las iglesias evangélicas al ascenso de Alberto Fujimori aún pesa en la memoria colectiva. En Centroamérica, el pastor Francisco Alvarado estuvo cerca de

4. Leonildo Silveira Campos: «De 'políticos evangélicos' a 'políticos de Cristo': la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo xx al siglo xxi» en *Ciencias Sociales y Religión* vol. 7 N° 7, 2005.

ser presidente de Costa Rica en 2017, en una elección signada por la crisis de los partidos tradicionales y la controversia alrededor del matrimonio entre personas del mismo sexo. Sin embargo, luego de este episodio, la potencia evangélica se diluyó, un fenómeno que subraya el peso de las coyunturas.

Ciudadanía religiosa y controversias morales

Durante los años de la consolidación democrática, los evangélicos también se destacaron por su activa participación en la esfera pública. Su movilización original remite a la crítica al régimen de desigualdad religiosa. En sus discursos, denunciaron el trato como «ciudadanos de segunda categoría», el injusto estigma que los señala como sectas y la reproducción de privilegios católicos anacrónicos. Pese a las marchas públicas y al cabildeo con diferentes estratos de la clase política, solo lograron revertir parcialmente las campañas mediáticas de difamación sin corregir los esquemas jurídicos, a excepción del caso colombiano, donde la reforma constitucional de 1991 descatólizó al Estado y habilitó el reconocimiento legal de otras iglesias cristianas. En otros países, como Argentina, los avances fueron mucho más modestos: si bien con la reforma constitucional de 1994 se abolió la cláusula de la confesionalidad católica para el presidente de la República, sigue vigente el Registro Nacional de Cultos, organismo estatal que supervisa el plexo de creencias de las religiones no católicas en ese país.

Entre las razones de esta movilización infructuosa, se contabilizan el veto católico y la incapacidad de las propias iglesias para desparticularizar sus demandas y presentarlas como parte de un interés más amplio.

El segundo ciclo de intervención evangélica se ancló en las controversias morales que marcaron la agenda pública del nuevo milenio: el matrimonio entre personas del mismo sexo, la legalización del aborto y la potestad del Estado para impartir educación sexual en las escuelas. A excepción de pequeñas comunidades de tradición protestante, la mayoría de las iglesias evangélicas se pronunciaron contra la alteración del orden moral y forjaron una novedosa alianza con sectores católicos, un movimiento que José Ma-

El segundo ciclo de intervención evangélica se ancló en las controversias morales que marcaron la agenda pública del nuevo milenio

manuel Morán Faúndes categorizó como un «ecumenismo neoconservador»⁵.

5. J.M. Morán Faúndes: *De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo «Pro-Vida» en la Argentina*, CEA, Córdoba, 2017.

En espejo de las acciones del activismo feminista y por la diversidad sexual, los grupos religiosos conservadores organizaron movilizaciones callejeras, participaron de audiencias públicas, asistieron a programas de radio y de televisión, organizaron reuniones con diputados y senadores y debatieron en redes sociales. Inclusive presentaron recursos de amparo para bloquear permisos para matrimonios o abortos legales. No dejaron de lado los rituales religiosos, emplazados en el espacio público como escudo espiritual contra el avance de la «ideología de género».

Estos repertorios de acción fueron acompañados por argumentos deliberadamente trabajados por fuera de dogmas y principios bíblicos. Valiéndose de corrientes bioeticistas, los grupos religiosos conservadores defendieron los derechos del feto como un individuo singular distinto de su progenitora.

En este tipo de controversias, los grupos religiosos conservadores también construyeron fórmulas representativas. En sus alocuciones públicas, afirmaron ser «la voz de los que no tienen voz», los portavoces o defensores públicos de otros actores: «los no nacidos». La segunda apuesta representativa remitió a la postulación de los liderazgos religiosos como representantes de sus comunidades de origen. En este registro, las federaciones evangélicas como la Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la Argentina (ACIERA) y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP) se manifestaron en las audiencias públicas organizadas por el Parlamento argentino en nombre de «los evangélicos» o del «pueblo evangélico», procurando así engrandecer sus posicionamientos.

Finalmente, la tercera fórmula representativa dialogó con el problema teórico de la expresión de las mayorías y de la voluntad popular en las democracias contemporáneas. En varias intervenciones públicas, líderes evangélicos de Colombia, Argentina y Costa Rica dijeron representar a una mayoría excluida y silenciosa, postergada en sus intereses por el establishment político y mediático. En sintonía con esta retórica, durante el debate en torno del matrimonio igualitario en Argentina, circuló el eslogan «Somos mayoría los que queremos mamá y papá», así como el *hashtag* #mayoríaceleste en el contexto del debate por la despenalización del aborto (el color celeste fue usado contra el verde de las feministas).

Todos estos formatos representativos responden a un denominador común: en términos de Luc Boltanski⁶, son maniobras de engrandecimiento, orientadas

6. L. Boltanski: *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.

a desparticularizar el reclamo y conectarlo con emociones, sujetos y entidades de carácter universal y/o colectivo. Por su parte, la construcción de una posición pública conservadora fundada en herramientas jurídicas, científicas y políticas responde a una modalidad de religión pública bautizada por Juan Marco Vaggione como secularismo estratégico⁷. Revela la decisión de estas agencias de adaptar sus discursos a las exigencias y modalidades de la temporalidad democrática, procurando potenciar su capacidad de interpelación.

Cuestiones de gobernabilidad

La proyección evangélica en el campo partidario y en controversias públicas acapara la atención del debate académico, mediático y político, en razón de su espectacularidad y tematización constante por parte de sus adversarios. Sin embargo, en el orden micro cotidiano de las sociedades urbanas latinoamericanas se despliega un tercer rol, inclusive más incisivo para los regímenes democráticos. Nos referimos a la gravitación de las comunidades evangélicas en el tejido social de territorios vulnerables, un elemento que constituye la antesala de su progresiva inclusión en el mundo de las políticas públicas.

Varios elementos contextuales y estructurales se conjugan en este fenómeno político. En primer término, el deterioro de las capacidades estatales para producir regímenes de previsibilidad en espacios atravesados por vulnerabilidades estructurales. Vecinos de favelas, villas y asentamientos de las grandes urbes latinoamericanas desarrollan diariamente estrategias y redes de supervivencia para compensar la cada vez más exigua provisión de recursos materiales y simbólicos por parte del Estado. Esas redes contabilizan a las iglesias evangélicas como parte de sus estructuras, valorizando su anclaje territorial y su experticia en el abordaje de problemas públicos. La noción de anclaje territorial remite a una manera evangélica de habitar el territorio, una dinámica pastoral que excede lo cultural para imbricarse de manera profunda, «densa», en las problemáticas cotidianas de sus habitantes. Con esta premisa, en las pequeñas y grandes urbes de América Latina las iglesias evangélicas despliegan una amplia gama de actividades sociales: desde bolsas de trabajo y talleres de oficio hasta programas contra la violencia de género y merenderos. Inclusive, en algunos tópicos como el consumo problemático de drogas⁸ o la violencia

7. J.M. Vaggione: «Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo» en Marta Vasallo (comp.): *En nombre de la vida*, CDD, Córdoba, 2005.

8. Joaquín Algranti y M. Mosqueira: «Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de 'rehabilitación' de usuarios de drogas en Argentina» en *Salud Colectiva* vol. 14 N° 2, 2018.

en los pabellones carcelarios o en barrios alcanzados por la actividad narco⁹ o pandillera¹⁰, la iniciativa evangélica precedió al Estado y desarrolló tal nivel de eficacia que le valió amplia legitimidad vecinal y, más tarde, el apoyo de las propias agencias gubernamentales.

En este punto se vislumbra el cruce entre una racionalidad pragmática y un patrón cultural de larga data. Desde el punto de vista de las elites políticas, las redes asistenciales evangélicas merecen respaldo económico y logístico porque garantizan gobernabilidad en territorios díscolos: paz temporaria entre los reclusos, treguas en las guerras entre narcos, contención de familias frente al flagelo de la droga. A su vez, esta cosmovisión se potencia en la reproducción de la cultura de la subsidiariedad¹¹: una lógica que históricamente autorizó la intermediación religiosa en la implementación de políticas públicas, bajo los argumentos de su preexistencia y performance destacada en el abordaje de conflictos. En el presente, asistimos a un ensanchamiento de este patrón cultural, originariamente diseñado para organizar exclusivamente las relaciones católico-políticas.

La gestión de la pandemia de covid-19 aceleró este juego de imbricaciones evangélicas en el mundo de las políticas públicas. Las iglesias fueron convocadas

**La gestión de la
pandemia de covid-19
aceleró este juego
de imbricaciones
evangélicas en
el mundo de las
políticas públicas**

por diferentes niveles estatales para articular medidas de emergencia, y fue así como funcionaron durante largos meses como centros de vacunación y de aislamiento de comunidades enteras, mientras que sus especialistas ejercieron un importante rol como difusores de estrategias de prevención. La atención espiritual fue catalogada como servicio esencial en varios Estados, en razón de la petición de ciudadanos de diferentes clases

sociales y posiciones geográficas por la asistencia personalizada de un pastor o una pastora en aquellos tiempos de dolor, incertidumbre y soledad. Este reclamo codificado bajo el lenguaje de los derechos humanos inaugura un interesante debate en torno de la noción de ciudadanía religiosa y su potencia; es decir, de la amplitud de derechos y prerrogativas que un ciudadano latinoamericano puede reclamar en nombre de su condición religiosa.

9. Christina Vital da Cunha: «Pentecostal Cultures in Urban Peripheries: A Socio-Anthropological Analysis of Pentecostalism in Arts, Grammars, Crime and Morality» en *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* vol. 15 N° 1, 2018.

10. Robert Brenneman: *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America*, Oxford UP, Oxford, 2012.

11. Juan Cruz Esquivel: «Laicidad, secularización y cultura política. Las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina» en *Laicidad y Libertades* N° 8, 2008.

Conclusiones

Los argumentos vertidos hasta aquí componen un panorama de la politicidad evangélica como un campo multidimensional, irreductible a una única lógica de acción o proyecto político. También introducen matices frente a las visiones hegemónicas que describen el «poder evangélico» como una fuerza corporativa, monolítica y avasallante. La narrativa y la propuesta pastoral pentecostal sí se revelan «poderosas» en el plano de las creencias, pues son capaces de producir una oferta seductora y adaptada a los signos de los tiempos. Pero esa potencia mengua en sus intentos de traducción literal a la esfera de los proyectos partidarios, porque allí colisiona con la hegemonía de las reglas, los códigos y las argucias de los nativos de la política profesional. Otro tanto sucede en el plano de las controversias morales: las iglesias evangélicas son activos participantes de esas luchas, pero inciden a condición de una alianza con sectores católicos. Aun así, en algunos países fueron derrotados por el activismo feminista y por la diversidad sexual. En previsión de las crisis de las capacidades estatales, que tienen escala global pero son sensiblemente más fuertes en América Latina, podemos aventurar que la vía política evangélica más gravitante será aquella involucrada en cuestiones de gobernabilidad territorial.

Por último, es imposible dejar de lado las preguntas que atraviesan una y otra vez el debate académico, político y mediático cuando se ligan los términos «evangelismo» y «política». ¿Son democráticos los evangélicos o, por el contrario, constituyen una amenaza a la democracia? Su usual conceptualización como una fuerza hostil al régimen democrático se sustenta en las manifestaciones contrarias a la extensión de derechos sexuales y reproductivos (son «antiderechos») y en episodios como el apoyo a Jair Bolsonaro. Sin negar estos sucesos, conviene situarlos en el panorama complejo de la politicidad evangélica, que es el corazón de nuestra propuesta y, al mismo tiempo, una agenda de trabajo. Por un lado, el respaldo orgánico de las iglesias evangélicas a determinados perfiles de candidatos constituye una excepción antes que una regla: por lo general, las iglesias fallan en la coordinación de estrategias de este tipo o, de modo más frecuente, se abstienen, atentas a las lecciones de la historia sobre los costos adheridos a este tipo de posicionamientos. Por el otro, no debe confundirse la postura de ciertos liderazgos con la conducta electoral de los fieles. La traslación automática es un fenómeno ocasional y, por lo general, el voto evangélico gravita más en el plano de los imaginarios que en el de las urnas.

La oposición al aborto y a los derechos de las minorías sexuales es un tema sensible para la feligresía evangélica. Pero la organización de marchas y de otras acciones en el espacio público ha sido funcional a la canalización

democrática de ese parecer, que termina expresándose por vías formales. La presentación de argumentos «seculares» revela el esfuerzo por adecuarse a la gramática democrática y, al mismo tiempo, enriquece los términos del debate, porque sus oponentes ya no pueden acusarlos simplemente de «medievales» o «fundamentalistas» y deben elaborar argumentos más sofisticados para expandir el umbral de derechos. Por último, es tiempo de prestar atención al rol de las iglesias en la reproducción cotidiana de la democracia. En la rutina de miles de latinoamericanos, las iglesias representan la vía de acceso efectiva a recursos estatales, que no podrían llegar al territorio sin la mediación religiosa, y también constituyen los espacios donde, por primera vez, sus urgencias son tematizadas. ☒

revista cidob d'
afers
internacionals
Barcelona

Abril de 2025

Nueva época N° 139

EL IMPACTO DEL SUR GLOBAL EN EL SISTEMA INTERNACIONAL

Coordinación: Rafael Grasa Hernández (UAB-CIDOB), Paula Ruiz-Camacho
(Universidad Externado de Colombia)

ARTÍCULOS: **Rafael Grasa Hernández** y **Paula Ruiz-Camacho**, Introducción. **Rafael Grasa Hernández**, El Sur Global bajo análisis forense: entre expresión performativa, concepto analítico y realidad en construcción. **Paula Ruiz-Camacho**, ¿Integración o fragmentación? América Latina y el orden liberal. **Daniel Morales Ruvalcaba**, Transformaciones del poder nacional en el Sur Global: un análisis desde el *World Power Index* (1992-2022). **Diego S. Crescentino** y **Sergio Caballero**, Repensar el Sur Global más allá del dualismo cartesiano: la emergencia de la conciencia ambiental. **Jerónimo Delgado-Caicedo** y **Guilherme Ziebell de Oliveira**, La creciente agencia de la Unión Africana en el sistema internacional. **Rita Giacalone**, Incidencia de la adhesión de Brasil al BRICS en sus relaciones con la Unión Europea. **Antonio Alonso Marcos**, Asia Central: reafirmando su personalidad e independencia entre equilibrios regionales y globales. **María del Carmen Villarreal Villamar** y **Adriana Montenegro Braz**, La gobernanza de las migraciones en el Sur Global: un análisis comparativo. **Julieta Zelicovich** y **Esteban Actis**, El Sur Global ante la fragmentación geoeconómica: respuestas de Brasil, India, Indonesia y Sudáfrica. RESEÑAS DE LIBROS

Revista CIDOB d'Afers Internacionals es una publicación académica cuatrimestral de relaciones internacionales y desarrollo de la Fundación CIDOB, c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España, Tel. (+34) 93 302 6495. Se edita en formato impreso y digital. Página web: <cidob.org/publicaciones/filter/53216>.

¿Es ecuménica América Latina?

*Alianzas y tensiones
en el universo cristiano*

María Pilar García Bossio

En una América Latina que ha venido cambiando su composición religiosa sin dejar de ser cristiana, se abre una pregunta por la relación entre las distintas iglesias. Por un lado, la Iglesia católica, bajo el papado de Francisco, ha impulsado el diálogo teológico, espiritual, social y pastoral con las iglesias protestantes, aunque este encontró un límite con las iglesias pentecostales. Pero también se observa un «ecumenismo estratégico» entre católicos conservadores e iglesias pentecostales contra las reformas progresistas de los últimos años.

Introducción

Si América Latina ha sido considerada como una «región católica», lo cierto es que coexiste una diversidad de creencias y de formas de relacionamiento con el mundo espiritual que se ha vuelto más evidente en el espacio público en las últimas décadas. El crecimiento de quienes se reconocen «sin religión», la declinación del número de católicos y el crecimiento de iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, han cambiado la manera en que pensamos la religión y su lugar en el espacio público en el subcontinente latinoamericano.

María Pilar García Bossio: es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Es profesora en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad Torcuato Di Tella e integra el consejo directivo de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina (ACSRAL).

Palabras claves: catolicismo, ecumenismo, evangelismo, papa Francisco, América Latina.

A su vez, se han producido una serie de eventos que volvieron a llevar la mirada de especialistas y público en general hacia la dimensión religiosa, lo que generó nuevas preguntas que no siempre han sido respondidas con la complejidad necesaria para comprender una región tan rica en creencias. La elección del primer papa latinoamericano, el crecimiento de la participación cristiana evangélica en la arena política, la discusión por el avance de derechos sexuales y reproductivos que tensionan con moralidades religiosas y el crecimiento de nuevas derechas que establecen un vínculo con la religión alejado de sus formas tradicionales han incentivado la reflexión sobre el lugar de lo religioso en la vida social, y también sobre la forma de regulación que le corresponde al Estado en estas temáticas.

Pablo Semán y Renée de la Torre resumen estos desafíos en cinco situaciones portadoras de una posible crisis: la tendencia a la diversificación religiosa sin una cultura pluralista; la entrada de grupos religiosos en la esfera pública y sus cuestionamientos a las formas de relación con el Estado; el intento de las religiones de imponer sus valores morales como universales (incluso amparándose para ello en la libertad religiosa); la voluntad política mayoritaria que se hace eco de estos discursos de formas que perpetúan visiones conservadoras; y el uso instrumental de la religión por parte de los líderes políticos para incrementar su popularidad¹. De esta manera, nos encontramos ante un desafío a la hora de pensar el futuro de la religión en América Latina, al que hoy se suma la pregunta por la nueva etapa que la Iglesia católica inicia tras el papado de Francisco (2013-2025).

Estos cambios se producen, sin embargo, en un subcontinente que sigue siendo mayoritariamente cristiano, pero donde la hegemonía simbólica del catolicismo parece haber entrado en crisis. Es por esto que, en este artículo, nos interesa abordar las transformaciones en curso a partir de un enfoque relativamente novedoso: el de las múltiples relaciones que se establecen entre las distintas formas de cristianismo y las consecuencias que pueden tener para el presente y para el futuro. En términos teológicos, estas relaciones se engloban bajo la categoría de ecumenismo, y se habla de diálogo interreligioso cuando se contemplan religiones no cristianas, ya sean de tradición abrahámica (donde se incluyen el judaísmo y el islam) u otras creencias. Consideraremos el ecumenismo en un sentido amplio, como diálogo entre cristianos, y más restringido, en términos de espacios donde las propias instituciones religiosas utilizan esta categoría para

1. R. de la Torre y P. Semán (eds.): *Religiones y espacios públicos en América Latina*, CLACSO / CALAS, Buenos Aires-México, 2021. Un resumen de la introducción de este libro se encuentra en «Religiones y espacios públicos en América Latina» en *Nueva Sociedad* edición digital, 5/2021, disponible en <nuso.org>.

pensar las viejas y nuevas formas de vínculo entre religiones largamente presentes en el continente, pero cuya correlación de fuerzas está cambiando aceleradamente.

Números y escenarios

Si observamos los datos disponibles sobre afiliaciones religiosas en América Latina de los últimos 50 años y consideramos a todas las iglesias cristianas (es decir, todas aquellas que creen en Jesús como hijo de Dios y en la Biblia como libro fundamental), pareciera que casi no se han producido cambios, con 94,3% de cristianos en 1970 contra 92,1% en 2020, pese a que la población se expandió considerablemente, de unos 288 millones a más de 664 millones. Sin embargo, cuando desagregamos la gran categoría «cristianos», podemos observar una transformación importante: el número de católicos baja, mientras que el número de evangélicos sube de 7,7% de la población (22 millones) en 1970 a 18,2% (121 millones) en 2020².

Otras encuestas presentan números más bajos de cristianos, pues identifican un aumento de las personas sin religión, aunque confirman la tendencia de un catolicismo a la baja y de iglesias evangélicas en crecimiento. Así, el Pew Research Center identificaba en 2014 88% de cristianos (69% católicos y 19% evangélicos) y 8% de personas sin religión³; y la encuesta de 2024 de Latinobarómetro encontraba 73% de cristianos (54% católicos, 19% evangélicos) y 19% de personas sin religión⁴. Esto tiene a su vez diferencias regionales en el interior del subcontinente, con países donde el catolicismo es mayoritario y otros donde la mayoría es evangélica o sin religión, como el caso de Uruguay. A su vez, si tomamos el bautismo como un indicador de filiación a la Iglesia católica (teniendo en cuenta que en América Latina mucha gente aún realiza este rito con un contenido social más que religioso), podemos

Cuando desagregamos la gran categoría «cristianos», podemos observar una transformación importante: el número de católicos baja, mientras que el de evangélicos sube

2. Gina A. Zurlo: «A Demographic Profile of Christianity in Latin America and the Caribbean» en Kenneth R. Ross, Ana María Bidegain y Todd M. Johnson (eds.): *Christianity in Latin America and the Caribbean*, Edinburgh UP, Edimburgo, 2022. [Hay edición en español: *Cristianismo en América Latina y el Caribe*, Hendrickson Academic, Peabody, 2024].

3. Pew Research Center: «Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica», 13/11/2014.

4. Corporación Latinobarómetro: *Informe 2024. La democracia resiliente*, Santiago de Chile, 2024.

observar que, incluso cuando la región tiene los números más altos a escala global, estos se encuentran en caída, en especial en países como Brasil y Chile, que históricamente tuvieron una presencia católica muy fuerte⁵.

De la misma manera, el crecimiento de las iglesias evangélicas se da de manera diferenciada, tanto entre países como entre tipos de iglesias. Debemos hacer aquí una distinción entre las iglesias protestantes, surgidas directamente

El crecimiento de las iglesias evangélicas se da de manera diferenciada, tanto entre países como entre tipos de iglesias

de la Reforma y cuya llegada a la región se asocia con las olas migratorias de fines del siglo XIX y principios del siglo XX; las iglesias evangélicas de principios del siglo XX, como la Iglesia bautista, que con larga historia en el territorio no tuvieron en principio una representación demográfica importante; y finalmente, las iglesias pentecostales, que surgen en su mayoría tras la renovación espiri-

tual en Estados Unidos a fines del siglo XIX, y que con algunas excepciones empiezan a llegar con fuerza a América Latina hacia mediados del siglo XX. De estas últimas y sus múltiples renovaciones –que dan paso a iglesias neopentecostales– se desprenden también numerosas iglesias locales, algunas de ellas con tensiones con otras iglesias semejantes, como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil. Son las iglesias pentecostales y neopentecostales las que más han crecido en las últimas décadas, hasta llegar a representar 56% de los cristianos en Brasil, 52% en Guatemala, 47% en Puerto Rico, 42% en Guyana y 40% en Chile⁶.

Estos desplazamientos en los últimos 50 años transforman la manera de pensar la dimensión religiosa en América Latina no solo por el cambio en las adhesiones y las prácticas religiosas de las personas, sino también porque afectan la forma en que se percibe la religión en el espacio público y su lugar en la vida cotidiana de creyentes y no creyentes.

Una región que se diversifica... ¿y dialoga?

A pesar de estas mutaciones en el escenario religioso, la Iglesia católica ha sostenido una influencia importante en América Latina, sobre todo cuando se trata de la relación con el Estado y del imaginario social sobre lo que una religión debe hacer en el espacio público. Más allá del grado de laicidad de

5. Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM): «La misión de la Iglesia en los países de América Latina», Documento de Trabajo CELAM, 2023.

6. G.A. Zurlo: ob. cit.

los marcos legales, es decir, de la forma en que las constituciones nacionales y otras leyes enmarcan la relación del Estado con la religión, diez países latinoamericanos mantienen un concordato con la Iglesia católica. El peso del catolicismo en el proceso de conquista colonial y de conformación de las identidades nacionales no puede ser menospreciado, y de alguna manera la apertura institucional a otras religiones por parte de los Estados latinoamericanos coincide con la propia flexibilización ecuménica de la Iglesia católica. Así, para comprender la diversificación de acuerdos institucionales, no pueden dejarse de lado los cambios teológicos que sufrió la Iglesia católica en los últimos 60 años ni su influencia en las trayectorias latinoamericanas.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) trajo una renovación en el interior de la Iglesia católica que en muchos sentidos tuvo un impacto más duradero en sus relaciones con «el mundo» exterior a la institución eclesiástica que dentro de ella. Los documentos *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo y *Nostra aetate* sobre el diálogo interreligioso signaron una forma de pensar los vínculos con otras religiones y, como una consecuencia no buscada, permitieron la construcción de nuevos puentes interreligiosos en muchos países con una fuerte impronta católica. En América Latina, los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño en Medellín (1968) y Puebla (1979) marcaron una apertura del catolicismo local con sus propias particularidades, y contemplaron entre estos elementos la importancia del diálogo ecuménico, lo cual dio lugar a la emergencia de centros e iniciativas de estudio católico-evangélicos en todo el subcontinente.

En décadas de fuerte convulsión política, los espacios ecuménicos mostraron la faceta progresista de la Iglesia católica y de muchas iglesias protestantes, donde en algunos casos las jerarquías, y en otros pastores, sacerdotes y laicos se organizaron y manifestaron en defensa de los derechos humanos. También incluyeron en algunas situaciones a otras religiones, en particular el judaísmo. Ejemplo de esto último son el Comité de Cooperación por la Paz en Chile (1973-1975); el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en Argentina (creado en 1975); la participación de referentes religiosos en los informes *Nunca más* en Argentina (1983) y *Brasil: Nunca mais* de 1985, ambos con presencia católica, protestante y judía. Este impulso se vio limitado por la dirección conservadora de la CELAM a partir de 1992, que se extendería hasta principios del siglo XXI.

Con la elección como papa de Jorge Bergoglio, el primer latinoamericano en llevar las riendas de la Iglesia católica, se produjo una euforia que prometía una renovación que, si bien ocurrió, tuvo un alcance menor al esperado. Aunque Francisco supuso una reestructuración de la Iglesia y la

prioridad en la agenda eclesiástica de temas como la justicia social, la migración, los derechos de las minorías y el diálogo interreligioso, el número de católicos no creció significativamente durante su papado, al menos en América Latina. Incluso su alta imagen positiva de los primeros años encontró algunos límites, en la medida en que fue considerado moderado por los progresistas y un reformador –casi un hereje– por los sectores más conservadores de la Iglesia.

Sin embargo, la trayectoria previa de Bergoglio en el diálogo interreligioso se tradujo en políticas concretas para ampliar el vínculo con otras iglesias cristianas. Tuvo numerosos encuentros con referentes ortodoxos, protestantes y evangélicos, y visitó en 2018 el Consejo Mundial de Iglesias, una de las principales organizaciones que nuclea a iglesias cristianas a escala global (y del que la Iglesia católica no forma parte, si bien un grupo mixto de trabajo se reúne anualmente desde 1965). Entre los ejes de la encíclica *Fratelli tutti* sobre la fraternidad social (de octubre de 2020), incluyó el diálogo ecuménico e interreligioso, y finalizó el documento con una oración ecuménica y otra al Creador. En diciembre de 2020, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos publicó el documento «El obispo y la unidad de los cristianos: Vademécum ecuménico». En él indica que es una obligación de los obispos buscar construir la unidad de los cristianos y propone cuatro tipos de interacción: el ecumenismo espiritual, el diálogo de caridad (social), el diálogo de verdad (teológico) y el diálogo de vida (pastoral, cultural)⁷. De esta manera, insta a la estructura eclesiástica toda a ponerse en servicio del diálogo con otras iglesias cristianas, no solo en lo teológico, sino también en las acciones sociales y culturales.

Las iglesias evangélicas, por su parte, mantienen en América Latina sus propias redes de acción conjunta, algunas de las cuales son de diálogo ecuménico pero sin incorporar necesariamente a la Iglesia católica, como sucede con el movimiento Justapaz en Colombia, impulsado por la Iglesia menonita. En el caso de las iglesias protestantes, este ecumenismo en algunas situaciones es una necesidad hecha virtud, en la medida en que, al tratarse de iglesias pequeñas, requieren del diálogo como forma de fortalecer su organización logística y su construcción comunitaria. Un hito en estos diálogos interprotestantes en la región del Río de la Plata fue el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), con sede en Buenos Aires, que en 1969 unificó la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad

7. A. M. Bidegain: «The Future of Christianity in Latin America and the Caribbean» en K.R. Ross, A.M. Bidegain y T.M. Johnson (eds.): ob. cit.

Luterana de Teología, incluidas nueve iglesias protestantes⁸, y con una biblioteca referente en la región. El ISEDET cerró en 2015.

De esta manera, la Iglesia católica y las iglesias protestantes han mantenido un diálogo fluido sobre todo a partir de la década de 1960, cuando la apertura católica se encontró con iglesias que ya tenían un trabajo mancomunado entre sí. Esto se observó en las grandes líneas institucionales, pero sobre todo en el accionar cotidiano de laicos y líderes religiosos de posiciones intermedias, pues había ciertos principios compartidos de preocupación por el bien común con alto contenido social y la necesidad de encontrar la voz latinoamericana de estas iglesias, que en definitiva llegaron todas al continente a partir de distintas formas de evangelización.

Esta dinámica encuentra sus límites con las iglesias pentecostales y neopentecostales. La forma de construcción de estas iglesias, que prioriza el llamado del Espíritu Santo sobre la formación teológica, permitió la proliferación de pequeñas organizaciones con un discurso de guerra espiritual y conversión. Si las iglesias pentecostales y neopentecostales establecen diálogos entre sí, no lo hacen de forma fluida con las otras iglesias cristianas. Es más, en general no forman parte del Consejo Mundial de Iglesias, aunque sí de redes regionales y globales donde las iglesias creadas en EEUU, por ser las más antiguas, suelen tener un lugar privilegiado⁹. Otras iglesias evangélicas, como la bautista, tendieron a adherir a las dinámicas de las iglesias pentecostales y a participar activamente en asociación con ellas.

Las iglesias pentecostales y neopentecostales crecen en la mayoría de los casos de abajo hacia arriba, es decir, proliferan desde las comunidades más que desde proyectos pastorales unificados, lo que les permite una enorme capilaridad territorial, pero a la vez dificulta los diálogos institucionales más convencionales. Su teología de la prosperidad –que celebra el logro personal, sobre todo económico, como un signo de salvación–, su hincapié en la conversión individual más que en el compromiso social y sus posiciones conservadoras en términos de moral sexual han dificultado el diálogo con

Si las iglesias pentecostales y neopentecostales establecen diálogos entre sí, no lo hacen de forma fluida con las otras iglesias cristianas

8. Iglesia Anglicana, Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Luterana Dano-Argentina, Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Iglesia Evangélica Valdense, Iglesia Presbiteriana San Andrés e Iglesias Reformadas en Argentina.

9. Esto ha contribuido a un prejuicio de la opinión pública que asocia a estas iglesias con intentos de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) de intervenir en América Latina, lo que debe ser tomado con recaudos.

otras iglesias cristianas. Suelen reunirse en consejos pastorales a escala local, aunque con un criterio de organización territorial más que teológico. Desde allí han impulsado en varios países de América Latina la creación de oficinas encargadas de asuntos religiosos en los gobiernos locales, como forma de legitimarse socialmente y construir identidad política¹⁰.

Las alianzas menos pensadas

Dentro de la Iglesia católica existe un sector particularmente reacio al diálogo ecuménico e interreligioso: el de los grupos más conservadores, que ven en general a todas las iglesias cristianas por fuera del catolicismo como una desviación de la verdadera Iglesia de Cristo. Pero, de manera en apariencia paradójica, estos grupos han encontrado en las iglesias pentecostales y neopentecostales aliados inesperados frente a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, en defensa de la familia tradicional, la resistencia al reconocimiento de derechos a la comunidad LGBTI+ y una férrea oposición a la legalización del aborto. De la mano de *influencers* conservadores, pentecostales, neopentecostales y católicos se encuentran en la oposición a la «agenda *woke*» y participan activamente en proyectos políticos de derecha. Puede observarse esto en los apoyos a Jair Bolsonaro en Brasil o al derrocamiento de Evo Morales en Bolivia en 2019, y en la adhesión de algunos referentes al proyecto político de Javier Milei en Argentina. Esto podría pensarse como una tendencia que puede consolidarse si observamos lo que sucede en EEUU, donde Donald Trump, con históricos lazos con la teología de la prosperidad pentecostal, tiene como vicepresidente a J.D. Vance, un católico conservador recientemente convertido, con un discurso que dista de los principios católicos de inclusión de las minorías (como se lo hizo notar el papa Francisco en una de sus últimas intervenciones públicas).

Se produce aquí entonces una especie de «ecumenismo estratégico», pues estas iglesias y grupos cristianos no están dispuestos a establecer un diálogo teológico, espiritual o pastoral que tienda a la unidad —como se pretende desde el ecumenismo papal y el de las iglesias protestantes—, pero sí entienden que hay alianzas que pueden potenciar su participación en la esfera pública

10. M.P. García Bossio: «Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo» en *Nueva Sociedad* N° 280, 3-4/2019, disponible en <nuso.org>; Felipe Gaytan Alcalá: «We Are Not One, We Are Legion: Secular State in Mexico, Local Dynamics of a Federal Issue» en *Religions* vol. 6 N° 304, 2025; Nelson Marín Alarcón y Luis Bahamondes González: «Management of Religious Diversity in Chile: Experiences from Local Governments» en *Religions* vol. 16 N° 535, 2025.

y política. De esta manera, si en el púlpito y en el culto la enemistad sigue firme (e incluso es reforzada como forma de construcción identitaria), en el espacio público se produce una suerte de tregua que permite un combate común frente a un mundo que se presenta como contrario a una moralidad compartida. Ejemplo de esto es el uso del término «crisofobia» (haciendo eco de términos progresistas como homofobia o islamofobia) para denunciar la supuesta persecución a la identidad cristiana por parte de sectores progresistas, algo que si bien no tiene anclaje en datos empíricos, refuerza la sensación de desprotección de la propia identidad frente al Estado y fortalece las alianzas entre sectores conservadores¹¹.

En general, estas acciones se producen de forma reactiva frente a avances progresistas¹² y se utilizan los canales institucionales y democráticos para llevarlas adelante, en lo que Juan Marco Vaggione llama «secularismo estratégico»¹³. Así, las marchas pro-vida reaccionan frente a la «marea verde» feminista, y el movimiento «Con mis hijos no te metas», nacido en Perú, rechaza los proyectos de educación sexual integral en contextos educativos. Las reacciones construyen un relato que carga de contenido religioso los roles de género, ubicándolos en las posiciones más conservadoras posibles, y defienden a la familia nuclear heterosexual como única unidad social fundamental, a la vez que denuncian conspiraciones globales que intentan destruir un orden social «natural» (que, paradójicamente, dista bastante de ser la realidad de la mayoría de las familias latinoamericanas).

Sin embargo, este «ecumenismo estratégico» no genera acciones a largo plazo por fuera de estas movilizaciones reactivas. Los intentos de configurarse en partidos políticos capaces de ganar elecciones no han prosperado aún, y en general en estos casos quienes llevan la voz cantante son pastores de iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales, a los cuales algunos sectores católicos apoyan, pero sin llegar a conformar alianzas de posible gobierno donde ambos grupos compartan el mismo espacio.

Estas acciones se producen de forma reactiva frente a avances progresistas y se utilizan los canales institucionales y democráticos para llevarlas adelante

11. Brenda Carranza: «¿Existe la Cristofobia?: el caso brasilero» en *Diversa blog*, 14/12/2024.

12. Marcos Andrés Carbonelli, Andrey Pineda Sancho, Arantxa León Carvajal y M.P. García Bossio: «La politización religiosa y sus retos para la democracia. Estudio comparado de los casos de Argentina y Costa Rica (2017-2021)» en AAVV: *Derechos en cuestión: amenazas y desafíos para las democracias*, Clacso, Buenos Aires, 2023.

13. J.M. Vaggione: «Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious» en *Social Theory and Practice* N° 31, 2005.

En este sentido, una restricción a un apoyo católico más abierto ha sido la política del papa Francisco de diálogo y apertura, que influyó también en las posiciones institucionales de las Conferencias Episcopales latinoamericanas y evitó una alianza abierta de las jerarquías católicas con posiciones políticas conservadoras, en ruptura con una tendencia que había tenido peso en otros momentos históricos del catolicismo latinoamericano.

¿Una América Latina más ecuménica?

Al observar el subcontinente latinoamericano, encontramos hoy un panorama distinto al de hace 40 o 50 años atrás: la cara religiosa de América Latina está cambiando. Si bien este cambio es menos radical de lo que se esperaba cuando la presencia evangélica irrumpió en el espacio público, lo cierto es que su crecimiento sostenido, junto con la creciente identificación de las personas como «sin religión», está produciendo un cambio en nuestro sentido común latinoamericano.

James Beckford dice que en cada país existe un imaginario sobre lo que es «normal» (*taken for granted*) cuando nos imaginamos qué es la religión¹⁴, y plantea que en una sociedad que se busque pluralista esa normalidad debería permitirnos ampliar las miras frente a una única forma de práctica o identificación religiosa. En América Latina, durante las últimas décadas se ha ido transformando la manera en que nos imaginamos «normalmente» qué es una religión, qué es ser religioso y cuál es el lugar de lo religioso en el espacio público. Los 500 años de presencia católica en el continente americano han moldeado nuestra forma de ver la cuestión, pero claramente esto está cambiando. Si el líder religioso era el sacerdote, el lugar de culto era la iglesia católica con sus imágenes de santos, la Virgen y el Cristo crucificado, la fiesta religiosa era la procesión, y el lugar en el espacio público era el accionar en educación, salud y acción social, hoy ese imaginario se fractura y ya no es la única forma posible de ver las creencias. Incluso podríamos afirmar que esta mirada está tan instalada en nuestro sentido común sobre la religión que muchos evangélicos, sobre todo recientemente convertidos, no se refieren a sus creencias como religiosas, sino como una «forma de vida», una «pasión», algo que no puede contenerse en los límites institucionales¹⁵.

Es esto lo que está cambiando. Sin embargo, a diferencia de la mencionada promesa de pluralismo de Beckford, lo está haciendo de formas que pueden crear nuevos imaginarios, pero con tinte conservador. Incluso cuando nos

14. J. Beckford: *Social Theory and Religion*, Cambridge UP, Cambridge, 2003.

15. César Ceriani Cernada: «La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas» en *Cultura y Religión* vol. 7 N° 1, 2013.

encontremos en una región cristiana como América Latina y el número de católicos aún sea alto en la mayoría de los países, la secularización y los cambios en la composición religiosa están presentando nuevos desafíos.

La presencia pentecostal cambia los vínculos con el espacio público, tanto en la participación política como en el uso simbólico de ámbitos seculares y religiosos. A su vez, si la Iglesia católica ha alentado históricamente la participación de laicos comprometidos en política, lo ha desalentado en sus sacerdotes. Los complejos entramados que entretejen el poder eclesiástico con el poder político en América Latina se construían más en el *lobby* que en las urnas. Cuando las jerarquías eclesiásticas se aliaron con el poder lo hicieron a partir de *lobbies* y presiones externas, mientras que cuando las bases (compuestas por religiosos y laicos) resistieron el poder político de turno, lo hicieron a partir de estructuras ya existentes o apelando a su condición de ciudadanos, más que a su identidad como católicos. Esta dinámica se extiende, aunque con una capacidad de presión menor, a las iglesias protestantes, donde la participación en política no es extraña pero siempre ha sido en segundas líneas y en gestión institucional. Las iglesias pentecostales y neopentecostales vienen a romper con esta dinámica, pues su participación lleva muchas veces como referentes a pastores, y cuando se trata de feligreses lo hacen con una fuerte identificación como evangélicos y con un relato combativo frente a las religiones y creencias distintas del cristianismo (y en algunos casos, incluso contra la Iglesia católica).

Si bien las iglesias pentecostales y neopentecostales han mantenido una persistente acción social y han desplegado un profuso trabajo en cárceles y en la prevención y recuperación de adicciones, su teología de la prosperidad también trastoca algo del sentido común sobre el lugar de lo religioso en la vida privada y pública. Si la teología católica denuncia la injusticia, pero hace del desprendimiento de lo material un valor, la teología pentecostal rechaza la pobreza y reclama para sí el bienestar material como signo de salvación. Esto trastoca también las dinámicas políticas, los recursos simbólicos y discursivos, y permite comprender una cierta afinidad electiva entre algunas de estas iglesias y proyectos liberales que impulsan al individuo por sobre el colectivo.

Los diálogos posibles entre iglesias encuentran otra limitante en la vida cotidiana: en un mercado religioso que se achica ante el crecimiento de las personas que se identifican como «sin religión», y frente a las adhesiones sociales con baja práctica religiosa, hay una batalla silenciosa. El catolicismo busca

La presencia pentecostal cambia los vínculos con el espacio público, tanto en la participación política como en el uso simbólico de ámbitos seculares y religiosos

conservar fieles, las iglesias evangélicas, convertirlos. Si en el caso de los pastores la disputa con el catolicismo es abierta, e incluso en iglesias como la Iglesia Universal del Reino de Dios se han producido ataques a símbolos católicos, en el caso del catolicismo esta batalla suele ser más sutil y apunta sobre todo a reconocer el «verdadero» impulso religioso frente al «peligro de las sectas».

De esta manera, los diálogos posibles se encuentran siempre en tensión. Mientras que el diálogo entre la Iglesia católica y las iglesias protestantes suele ser más fluido, enmarcándose en un proyecto teológico, espiritual, cultural y simbólico ecuménico, el diálogo con iglesias pentecostales se da mayormente en los contextos del «ecumenismo estratégico», que crea alianzas débiles y circunstanciales.

Si bien las proyecciones estadísticas no contemplan un cambio radical en la composición religiosa en los próximos años, al menos con relación a las identificaciones cristianas, nos encontramos frente a una nueva composición de lo religioso en el espacio público, que cambia aquello que considerábamos «normal» al pensar qué es lo religioso, cómo debe verse y comportarse.

La muerte del papa Francisco trae también nuevos interrogantes, pues deja abierta la pregunta sobre la forma en que la Iglesia católica va a continuar el camino ecuménico. Si durante su papado el ecumenismo no era una opción para los obispos, sino un compromiso que debían asumir —y que no siempre se cumplía—, habrá que ver qué ocurre con las líneas pastorales de León XIV.

Desde las ciencias sociales, solo nos queda observar cómo se desarrollará el cambio de paisaje en los próximos años y cuáles van a ser las estrategias de las distintas iglesias cristianas en la construcción del rostro religioso latinoamericano, mientras que, a la vez que se producen cambios en las múltiples facetas del cristianismo, avanza la indiferencia religiosa. Por las características del continente, lo que suceda con la Iglesia católica será fundamental, pues marcará el pulso de los diálogos posibles «de arriba hacia abajo», mientras que las posibles alianzas entre iglesias pentecostales y neopentecostales, y de estas con el catolicismo conservador, podrían cambiar el juego «de abajo hacia arriba». □

¿Qué es el sionismo cristiano?

Los evangélicos e Israel en Brasil y Guatemala

Maria das Dores Campos Machado /
Brenda Carranza

El alineamiento ideológico de algunos sectores evangélicos con el moderno Estado de Israel cobró relieve en las últimas décadas en países donde se verifica no solo una mayor presencia de evangélicos en el conjunto de la población, sino además un fuerte incremento de su influencia política. El denominado «sionismo cristiano» es un fenómeno complejo fomentado por redes transnacionales, por la agenda geopolítica de Estados Unidos para Oriente Medio y por la llamada «diplomacia de la fe», que sucesivos gobiernos israelíes vienen implementando en América Latina.

La difusión de ideas sionistas entre protestantes ingleses se inició con anterioridad a la creación de la Organización Sionista Mundial y estuvo relacionada con el desarrollo del pensamiento dispensacionalista, que vinculaba la segunda venida de Jesucristo al regreso de los judíos a Palestina. A finales del siglo XIX, esa perspectiva teológica se propagó por el continente americano y halló en Estados Unidos un terreno fértil para su difusión. Las misiones religiosas en países de América Central y del Sur, así como la circulación de libros proféticos acerca del fin de los tiempos, estimularon entre los protestantes locales el interés y la preocupación por el destino de los judíos esparcidos por el mundo.

Maria das Dores Campos Machado: es profesora emérita de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

Brenda Carranza: es profesora colaboradora del Departamento de Antropología de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp).

Palabras claves: evangélicos, sionismo cristiano, Brasil, Guatemala, Israel.

Nota: traducción del portugués de Cristian De Nápoli.

La fundación del Estado de Israel en 1948 dio lugar a las primeras iniciativas misioneras estadounidenses en Tierra Santa y, en un primer momento, el proselitismo de aquellos cristianos generó controversias entre los políticos judíos. Desde los años 50, sin embargo, los gobiernos israelíes sostuvieron políticas diplomáticas para asegurarse el apoyo de las iglesias protestantes estadounidenses más liberales¹. Esas políticas se robustecieron, entrada ya la década de 1960, con viajes de líderes judíos a las comunidades evangélicas, viajes que también apuntaban a ejercer presión e influencia sobre la política exterior de EEUU. En ese mismo sendero, el fortalecimiento de la derecha en Israel en las décadas siguientes redundó en un acercamiento estrecho de los pastores sionistas al Partido Republicano y a la organización ultraconservadora Moral Majority [Mayoría Moral]. Este proceso de desarrollo del sionismo cristiano parecería haber entrado en su punto más alto de alineamiento político con Israel durante el primer mandato de Donald Trump (2017-2021), al tiempo que los gobiernos israelíes de derecha de estos últimos años encontraron en el sionismo cristiano una gran oportunidad para ampliar el apoyo internacional al Estado de Israel.

La política exterior del Estado de Israel en América Latina estuvo inicialmente más orientada a países como Guatemala, Honduras, El Salvador y Costa Rica, que representaban un mercado importante para su industria bélica. Posteriormente, y para esos mismos países de América Central, Israel pasó a ofrecer programas de desarrollo agrícola. Sin embargo, solo Guatemala sostuvo una postura de alineamiento político sin fisuras con Israel. Durante la década de 1960, el agravamiento del conflicto en Oriente Medio llevó a que varios países latinoamericanos adoptasen una posición equidistante en las asambleas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), o incluso una defensa clara de los derechos de los palestinos; ese fue el caso de Brasil, que cuenta con una importante comunidad árabe².

La expansión demográfica y el fortalecimiento político de los evangélicos³, así como el acercamiento entre los líderes pentecostales latinoamericanos y la derecha religiosa estadounidense, llevaron por su parte a los gobiernos israelíes a ampliar su interés por esos nuevos actores con la expectativa de modificar la visión de estas sociedades respecto de Oriente Medio. Se adoptaron desde entonces diversas iniciativas de *soft power* para atraer a los cristianos

1. Daniel Hummel: *Irmãos da aliança. Evangélicos, judeus e as relações EUA-Israel*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2019 y «O novo sionismo cristão» en *First Things*, 1/6/2017.

2. Ver Edy Kaufman, Yoram Shapira y Joel Barromi: *Israel-Latin American Relations*, Routledge Taylor & Francis, Londres, 1979.

3. José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (eds.): *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC) / Konrad-Adenauer-Stiftung, Lima, 2019.

latinoamericanos, que han sido poco estudiadas por las ciencias sociales de nuestra región⁴.

Por otra parte, en 1980 se estableció en Israel la Embajada Cristiana Internacional en Jerusalén (ICEJ, por sus siglas en inglés), con el objetivo de «representar a los cristianos de todo el mundo que apoyan a Israel y se solidarizan con la profunda conexión que existe entre el pueblo judío y Jerusalén». Además de organizar eventos y fiestas con la participación de cristianos en peregrinación a Tierra Santa, la ICEJ cuenta con representación en varios países de Occidente, con el objetivo de potenciar la articulación política entre Israel y

En 1980 se estableció la ICEJ, con el objetivo de «representar a los cristianos de todo el mundo que apoyan a Israel»

los grupos evangélicos locales. El actual representante de ICEJ para América Latina es el brasileño René Terra Nova, que en los primeros años del siglo XXI renunció a su liderazgo pastoral en la Iglesia bautista, adhirió a las ideas del movimiento Nueva Reforma Apostólica (NAR, por sus siglas en inglés) y fundó el Ministerio Internacional Restauración. Terra Nova organizó distintas peregrinaciones a Jerusalén, fue condecorado por el gobierno israelí y recibió más de una vez en su iglesia al embajador de Israel en Brasil.

Los relatos y las acciones de los cristianos sionistas en América Latina pueden presentar variaciones dependiendo del país, la región geográfica y el contexto histórico. En definitiva, las condiciones para el desarrollo de movimientos sionistas cristianos varían no solo en función de las características internas de cada movimiento o del vínculo que tienen con los centros internacionales de irradiación del sionismo en Europa y EEUU, sino también en razón de las distintas relaciones oficiales que cada país mantiene con Israel, las cuales varían ostensiblemente según el país o el gobierno. Guatemala y Brasil se destacan en este escenario debido al enorme crecimiento demográfico de los evangélicos (que ascienden a 45% y 31% de la población, respectivamente⁵) y al impacto de ese sector en la vida política, con parlamentarios evangélicos

4. M.D. Campos Machado, Cecília Loreto Mariz y B. Carranza: «Articulações político-religiosas entre Brasil-EUA: direita e sionismo cristão» en *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* vol. 23, 2021; M.D. Campos Machado, C.L. Mariz y B. Carranza: «Genealogia do sionismo evangélico no Brasil» en *Religião & Sociedade* vol. 2 N° 2, 5-6/2022; M.D. Campos Machado y C.L. Mariz: «O sionismo cristão no Brasil do século XXI e os interesses no jogo» en *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* vol. 25 N° 0, 2023.

5. Claudia Dary propone ese porcentaje para Guatemala a partir de los datos recabados por Latino-barómetro. Ver C. Dary: «Aproximación al sionismo cristiano en Guatemala» en *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* vol. 25, 2023. Para el caso de Brasil, v. «Datafolha: 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião» en *O Globo*, 13/1/2020.

en los respectivos Congresos que han intervenido en defensa del Estado de Israel y del reconocimiento de Jerusalén como capital⁶. Sobre la base de una investigación realizada en ambos países entre 2021 y 2024⁷, nos dedicaremos en las próximas páginas a analizar las relaciones de los evangélicos con la comunidad judía y con la representación diplomática de Israel en Guatemala y en Brasil.

Brasil, evangelismo y política sionista

Como en el resto de América Latina, el crecimiento del evangelismo en Brasil se debe en gran medida a la labor de los pentecostales que, durante buena parte del siglo xx, adoptaron y difundieron teologías dispensacionalistas⁸. En la década de 1980, sin embargo, el dispensacionalismo comenzó a ceder espacio ante otras vertientes igualmente oriundas de EEUU, como la teología del dominio y la de la guerra espiritual⁹. La primera de estas dos vertientes, que tuvo una amplia difusión entre las comunidades cristianas brasileñas a partir de los años 2000, aboga por la necesidad de que los cristianos amplíen su participación y adopten un rol dominante en los distintos espacios de la vida social —la religión, la familia, el ámbito educativo, el gobierno, el mercado y las artes—, todo ello con el objetivo de construir el Reino de Dios en la tierra. Tanto las ideas del dispensacionalismo como las de la teología del dominio fomentan iniciativas de distinta naturaleza respecto del Estado de Israel y los judíos, que pueden ir desde el filosemitismo y la judaización de las iglesias hasta un activismo político pro-Israel en el accionar de los líderes evangélicos en la sociedad civil.

6. En 1980, el Estado de Israel declaró a la ciudad como su capital y los palestinos designaron a Jerusalén del Este como sede de su Estado. Un gran número de embajadas están en Tel Aviv debido a que la mayoría de los Estados defienden el plan de partición de la ONU de 1947, que establece el control internacional sobre la ciudad, por lo cual no pertenecería ni a Israel ni a Palestina, aunque en los hechos es controlada por Israel.

7. El equipo del proyecto «Avance del sionismo cristiano en el Sur global» está integrado por las autoras del presente artículo y los investigadores Paul Freston, Joanildo Burity y Cecília Mariz.

8. El dispensacionalismo afirma que Dios se ha relacionado con la humanidad sobre la base de distintas dispensaciones a lo largo de la historia. Los dispensacionalistas sostienen que la Iglesia de Cristo no ha reemplazado a Israel en el programa de Dios y que las promesas a Israel en el Antiguo Testamento siguen vigentes y serán finalmente cumplidas en el periodo del milenio del que se habla en Apocalipsis 20.

9. La teología del dominio afirma que el cristianismo bíblico gobernará todas las áreas de la sociedad, personales y corporativas. El deber de los cristianos es entonces crear un reino mundial siguiendo el modelo de la ley de Moisés. La guerra espiritual se basa en la creencia en espíritus malignos, o demonios, que intervendrían en los asuntos humanos de diversas maneras y deben ser combatidos.



En nuestra investigación se detectaron libros de pastores brasileños con ideas sionistas ya en la primera mitad del siglo xx, al tiempo que se observó un crecimiento de obras con contenidos afines a partir de mediados de la década de 1970 y en el marco de las discusiones internacionales que vinculaban el sionismo con el racismo¹⁰. La investigación demostró que la percepción del actual Estado de Israel difundida en esas publicaciones estaba y sigue estando asociada al Israel imaginario y bíblico del Antiguo Testamento. Se corroboró, asimismo, la importancia del turismo religioso a Tierra Santa en la difusión de discursos pro-Israel en iglesias y medios de comunicación cristianos, así como en la adopción de costumbres y símbolos judíos entre los pentecostales¹¹. De cualquier modo, no observamos mucha interacción entre la comunidad judía brasileña y los grupos pentecostales sino hasta aproximadamente mediados de la década de 2010.

Cabe resaltar que la expansión acelerada de los pentecostales en los últimos 30 años llevó a que creciera la representación en el Congreso de los evangélicos que asumen teologías políticas en conflicto con la tradicional posición de equidistancia seguida por la diplomacia brasileña respecto de Oriente Medio. En la conformación actual de las cámaras, 17,5% de los diputados federales y 16% de los senadores se declaran evangélicos, y la mayoría de ellos fueron elegidos con apoyo de iglesias pentecostales alineadas con la derecha religiosa estadounidense y con la teología del dominio. Se trata de legisladores que mantienen un diálogo aceitado con la Embajada de Israel y que suelen realizar visitas oficiales a Tierra Santa invitados por el gobierno israelí y participar con parlamentarios de otros países de América Latina en cursos y eventos organizados por redes transnacionales como la Fundación Aliados de Israel (IAF, por sus siglas en inglés).

La IAF fue creada en 2007 por el entonces ministro de Turismo de Israel, Benny Elon, fallecido en 2017 y vinculado al sionismo religioso de extrema derecha, para subsidiar a políticos cristianos que se identificasen con el país. En los eventos organizados por esa institución se debaten temas como el Holocausto, la necesidad del traslado de los cuerpos diplomáticos de Tel Aviv a Jerusalén, las campañas de organizaciones propalestinas como Boicot, Desinversión y Sanciones (BDS)¹² y distintas expresiones de antisemitismo en el mundo. Un análisis de los discursos de parlamentarios evangélicos revela que

10. Ver M.D. Campos Machado, C.L. Mariz y B. Carranza: «A genealogia do sionismo evangélico no Brasil», cit.

11. Magno Paganelli: *Sionismo evangélico*, Arte Editorial, San Pablo, 2020; André Daniel Reinke: *Paixão por Israel. Judaização, sionismo cristão e outras ambiguidades evangélicas*, Thomas Nelson Brasil, s./l., 2025.

12. Campaña global para incrementar la presión económica y política sobre Israel incorporando estrategias utilizadas contra la Sudáfrica del *apartheid*.

algunos temas de interés para las elites israelíes se incorporaron en la agenda de los diputados y senadores brasileños luego de una serie de encuentros promovidos por la IAF y visitas oficiales a Tel Aviv.

Nuestra investigación también observó que a partir de 2014 se dio un fuerte crecimiento en la participación de evangélicos dentro del llamado Grupo Parlamentario Brasil-Israel, creado en la década de 1960 para facilitar la cooperación entre ambos Estados. Se hizo evidente la existencia, al inicio de cada ciclo legislativo, de una política de reclutamiento de congresistas evangélicos para integrarse a ese grupo y defender los intereses israelíes¹³. Tal reclutamiento queda

a cargo de pastores fuertemente vinculados a la embajada y al gobierno de Israel. Verificamos asimismo la existencia de disputas entre los políticos de diferentes sectores para coordinar al grupo en busca de que sus respectivas iglesias logren ampliar los intercambios con los diplomáticos israelíes y los viajes y visitas.

Los intereses en juego son ideológicos y políticos (identificación con la derecha partidaria, el conservadurismo y el autoritarismo), económicos (agencias de viaje y pastores lucran con las peregrinaciones e Israel se beneficia con el ingreso de divisas por turismo y por acuerdos comerciales) y son, también, religiosos (alimentados por la creencia en que el acercamiento a Israel acabará generando prosperidad y favoreciendo la instauración del Reino de Dios).

La diplomacia israelí provee a los parlamentarios de libros y periódicos, y también los homenaja y los invita a cócteles y ceremonias en su embajada. Lo que es más importante, los representantes del Estado de Israel no solo hacen visitas al Congreso Nacional, sino que con bastante frecuencia visitan las iglesias pentecostales que los parlamentarios representan, y otorgan y obtienen respaldo político con esa presencia. Las invitaciones a viajar a Israel juegan un papel destacado. Y, después de esos viajes oficiales, cobra un peso significativo para esos políticos brasileños la posibilidad de convertirse en mediadores de acuerdos comerciales entre empresas israelíes y gobiernos estatales.

El primer mandato de Donald Trump y la elección de Jair Bolsonaro crearon un escenario fértil para el auge del activismo político de cristianos en favor de Israel. Desde el comienzo, Trump abrió de par en par las puertas de la Casa Blanca a los religiosos conservadores que lo habían apoyado, fortaleció

A partir de 2014 se dio un fuerte crecimiento en la participación de evangélicos dentro del llamado Grupo Parlamentario Brasil-Israel

13. M.D. Campos Machado: «Evangélicos e o ativismo pró-Israel no Congresso Nacional», ponencia presentada en el coloquio Israel como Modelo Cultural: Imaginários e Usos na Nova Extrema-Direita», puc-Rio, 28-29/3/2023.

políticamente a los cristianos sionistas estadounidenses y estrechó los lazos con la derecha israelí. Durante el primer año de su gobierno, reconoció a Jerusalén como la capital de Israel y, en mayo de 2018, concretó el traslado del puesto diplomático a Tierra Santa. Posteriormente Trump otorgó reconocimiento formal a la soberanía de Israel sobre los Altos del Golán (2019) e intercedió en el acuerdo de paz entre distintos Estados de la Liga Árabe (Emiratos Árabes Unidos, Bahrein, Sudán y Marruecos) y el gobierno de Benjamin Netanyahu (2020). En suma, la gestión del republicano se mostró sumamente comprometida con la defensa de los intereses de la extrema derecha israelí.

Los argumentos teológicos en los que se apoya el traslado de la embajada se vinculan al cumplimiento de las profecías bíblicas acerca del papel que le corresponde a Jerusalén en el final de los tiempos¹⁴. La creación del Estado de Israel se toma como una prueba de la profecía y el traslado de la embajada norteamericana es una deriva natural. En este sentido, Trump estaría cumpliendo con una obligación moral de los cristianos para con los judíos, y en el imaginario bíblico sería una suerte de «nuevo Ciro», en alusión al rey persa que conquistó Babilonia y liberó a los judíos de su cautiverio. Los evangélicos brasileños que apoyaron a Bolsonaro en las elecciones de 2018 usaron, en efecto, ese mismo imaginario discursivo durante la campaña electoral. En aquel contexto, distintos sectores de la comunidad judía que se identificaban con la extrema derecha de Netanyahu se acercaron a los líderes pentecostales y banderas de Israel se alzaron en diversas manifestaciones evangélicas de apoyo a Bolsonaro.

Durante el primer gobierno de Trump, hemos verificado un aumento en la circulación de sionistas cristianos estadounidenses en América Central y del Sur. Redes transnacionales evangélicas conservadoras comenzaron a actuar

En 2017, se creó la Coalición Latina para Israel y su presidente, Mario Bramnick, realizó viajes a distintos países latinoamericanos

en varios países, Brasil incluido. La organización Capitol Ministries, fundada en 1996 con el objetivo de promover la visión evangélica y los estudios bíblicos entre los políticos y funcionarios públicos estadounidenses, abrió en 2017 oficinas en México, Honduras, Costa Rica, Guatemala y Paraguay, y un año más tarde lo hizo en territorio brasileño. En paralelo, se creó entonces la Coalición Latina para Israel (LCI, por sus siglas en inglés)

y su presidente, Mario Bramnick, realizó viajes a distintos países latinoamericanos, entre ellos Brasil. Pastores estadounidenses grabaron declaraciones

14. Guillermo Flores Borda: «A construção de uma ‘nação cristã’ na América Latina» en José Luis Pérez Guadalupe y B. Carranza (eds.): *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Río de Janeiro, 2020.

en apoyo de la candidatura de Bolsonaro y participaron en eventos como el realizado por la Iglesia bautista en Belo Horizonte en conmemoración de los 70 años de la creación del Estado de Israel. Esa iglesia promueve la teología del dominio y pone sus medios de comunicación al servicio de los intereses de la derecha israelí.

Las presiones ejercidas por sectores evangélicos en la sociedad civil y en el Congreso Nacional para que la Embajada de Brasil se trasladase de Tel Aviv a Jerusalén, visibles ya en la primera mitad de la década de 2010, se volvieron mucho más insistentes y enérgicas luego de que EEUU, Guatemala y Honduras llevaran a cabo ese traslado. Un importante segmento dentro de la base de apoyo a Bolsonaro, los pentecostales y los neocalvinistas identificados con la teología del dominio, lograron insertarse con fuerza dentro de la maquinaria estatal entre 2019 y 2022 y contribuyeron de manera significativa a la alineación ideológica del gobierno de Bolsonaro con Trump y Netanyahu. Reinaba la expectativa, en esos sectores evangélicos, de que tras su visita a Israel, Bolsonaro anunciase el traslado efectivo de la embajada brasileña a Jerusalén. Pero esa ambición entraba en conflicto con los intereses comerciales de un sector económico fuerte, el ganadero, que temía posibles represalias de los gobiernos árabes que afectasen sus exportaciones de carne.

Guatemala-Israel: una amistad incondicional

Al igual que en Brasil, el sionismo cristiano en Guatemala tiene como correlato una fuerte presencia evangélica en la sociedad y en la política nacional, y está respaldado por acuerdos con el Estado de Israel mediados por redes internacionales y por el accionar de los representantes diplomáticos en el país. Existe, sin embargo, una particularidad relevante: las fuertes alianzas establecidas con la comunidad judía local y el imaginario de un «amor natural por Israel» entre los guatemaltecos, una construcción simbólica que es resultado de la sólida articulación entre los evangélicos, la Embajada de Israel y la comunidad judía.

Desde fines del siglo XIX, Guatemala mantiene relaciones estrechas con EEUU, especialmente con la derecha religiosa, sea evangélica, católica o judía. Ese vínculo redundó en la elección de tres presidentes guatemaltecos evangélicos, a la vez que propició el apoyo de EEUU a regímenes autoritarios, como ocurrió con el golpe de 1954¹⁵. Durante el conflicto armado entre los años 1960 y 1996, los republicanos estadounidenses apoyaron a los militares

15. Waldir José Rampinelli: «O primeiro grande êxito da CIA na América Latina» en *Ponto e Virgula* N° 1, 2007.

guatemaltecos, mientras que Israel les proporcionó armamento y logística¹⁶. Los beneficios de esta alianza se traducen en un intercambio constante que garantiza respaldo financiero, político e ideológico a la derecha religiosa local, con momentos particularmente significativos como la reconstrucción nacional después del terremoto de 1976¹⁷. El pentecostalismo, y sobre todo el neopentecostalismo, emergieron con fuerza en ese contexto, impulsando la participación política, formación de fieles y movilizaciones religiosas en tiempos electorales. A partir de la década de 1980, el crecimiento evangélico se intensificó, impulsado por la teología del dominio y por el fuerte accionar de los medios de comunicación religiosos con su discurso de amor incondicional a Israel¹⁸.

Además de acuerdos para provisión de armas y logística, Israel viene desplegando desde 1962 en Guatemala el programa de cooperación internacional de la agencia Mashav, volcado a la formación de profesionales en áreas como agronegocios, seguridad pública y gobernabilidad. Más de 6.000 guatemaltecos se capacitaron en instituciones israelíes, cosa que robustece el imaginario de Israel como «nación hermana». El éxito de ese programa se vincula con el papel de la Asociación Shalom de ex-becarios, que amplía el peso del *soft power* israelí tanto en comunidades carenciadas como en los más altos escalafones del Estado. Se trata de una red de becarios que ocupan puestos estratégicos en la esfera pública y facilitan así acciones pro-Israel en el ámbito oficial. Mashav y Shalom, por lo demás, actúan en eventos y actividades destinadas a proyectar una imagen positiva de la comunidad judía local, por ejemplo a través de acciones humanitarias llevadas a cabo en conjunto con iglesias evangélicas. Se destaca la Coalición Humanitaria, creada por el rabino Yosef Garmon, que opera en territorios vulnerables en Guatemala y otros países hispanoamericanos, fortaleciendo vínculos religiosos, institucionales y afectivos con el Estado de Israel¹⁹.

La proximidad entre la comunidad judía guatemalteca y el creciente sector evangélico alcanzó mayor visibilidad a fines de la década de 1990, cuando los líderes judíos locales y la Embajada de Israel se lanzaron a promover

16. Comisión para el Esclarecimiento Histórico: *Guatemala: memoria del silencio*, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS), Ciudad de Guatemala, 1999.

17. Lauren Frances Turek: «Evangélicos americanos na Guatemala» en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, 11/2022.

18. Manuela Cantón Delgado: «Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala» en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* vol. 10 N^o 19, 2004; C. Dary: «Aproximación al sionismo cristiano en Guatemala», cit.; Virginia Garrard-Burnett: «Una panorámica del protestantismo histórico en Guatemala» en *Rostros del protestantismo en Guatemala*, Instituto Esdras, Ciudad de Guatemala, 2009; Henri Gooren: «El pentecostalismo en Guatemala: aportes y debilidades», Centro de Formación e Investigación Esdras, Ciudad de Guatemala, 2009.

19. «Conoce al Rabino que propició el cambio a Jerusalén de la Embajada de Guatemala» en *Enlace Judío*, 20/5/2019.

una imagen moderna y secular de Israel que resultase atractiva para los cristianos. A partir de la primera década del siglo XXI, distintas iglesias y ministerios locales adhirieron al sionismo cristiano, lo que impulsó su expansión. Paralelamente, la matriz de la teología del dominio, representada por apóstoles y profetas de la Nueva Reforma Apostólica, se consolidó como el eje del activismo político evangélico, interpretado como un deber religioso²⁰ y se desgranó, posteriormente, en un apoyo explícito al Estado de Israel.

A partir de la primera década del siglo XXI, distintas iglesias y ministerios locales adhirieron al sionismo cristiano

El rol de los evangélicos en el Congreso guatemalteco fue el factor decisivo en la consolidación de una agenda pro-Israel en el país. Desde 2015, bajo el influjo de los pastores parlamentarios, la currícula escolar pasó a incluir el estudio del Holocausto por decreto del Ministerio de Educación. En 2017, diputados evangélicos sancionaron la creación de un Día de la Amistad Guatemala-Israel, que se amplió en 2021 a una Semana de la Amistad celebrada anualmente en todas las escuelas públicas y privadas, con presencia oficial de autoridades locales, de la Embajada de Israel y representantes de la comunidad judía²¹. El Congreso también autorizó diversas visitas de delegaciones parlamentarias a Israel, algunas de ellas organizadas por el gobierno israelí a través del Poder Ejecutivo o de la Knéset (Parlamento). En el ámbito de las resoluciones institucionales, Guatemala declaró a Hezbolá como organización terrorista en 2020 y reconoció oficialmente, en 2021, el Día Internacional en Memoria de las Víctimas del Holocausto, adoptando la definición de antisemitismo de la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA, por sus siglas en inglés)²².

Por su parte, algunas acciones centrales de los parlamentarios evangélicos incluyen la creación, en 2018, de la Liga de Amistad Guatemala-Israel, integrada por 67 diputados de 15 partidos, cerca de un tercio de la Cámara. Esa Liga busca fortalecer la cooperación bilateral entre los parlamentos, al tiempo que

20. Ver C. Dary: «El factor religioso en las elecciones de Guatemala» en *Sociopolítica Religiosa* Nº 165, 8/2023; Dennis Smith: «Los teleapóstoles guatemaltecos: apuntes históricos y propuestas para la investigación», ponencia presentada en xxvi Congreso Internacional de Latin American Studies Association, San Juan, 2006.

21. Jorge García Granados: *Así nació Israel*, Comunidad Judía de Guatemala / Embajada de Israel en Guatemala / Gobierno de Guatemala, Ministerio de Educación, Ciudad de Guatemala, 2021, disponible en <www.guatemala-israel.com/asi-nacio-israel>; Julio Morales: «Guatemala e Israel celebran la semana de la amistad a fin de reforzar lazos de cooperación» en Agencia Guatemalteca de Noticias, 11/5/2021.

22. V. «Definición del antisemitismo de la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto» en <<https://holocaustremembrance.com/resources/definicion-del-antisemitismo>>.

refleja la significativa presencia evangélica en el Congreso guatemalteco y en los sectores sociales que componen la elite del país²³.

La articulación institucional promovida por la Liga de Amistad generó el desprendimiento de otras instancias afines, como la Asociación Civil de Justicia Guatemala-Israel Tsedeq. La actividad de la Liga se concentra especialmente en el campo simbólico y conmemorativo, aproximando a los evangélicos con la comunidad judía. En 2022, con motivo de la celebración de los 75 años del inicio de las relaciones bilaterales, se publicaron los «Documentos de Amistad. Historia de la amistad entre Guatemala e Israel narrada por los documentos que la hicieron posible», como resultado de un trabajo conjunto entre la Comunidad Judía de Guatemala, los ministerios de Relaciones Exteriores y Educación, la Embajada de Israel y la Fundación Interamericana (IAF). Consolidada como un referente para el accionar pro-Israel en América Latina, la Liga pasó a ser modelo para otros frentes parlamentarios reunidos en los Foros Centroamericanos por Israel, al tiempo que se presenta como el bastión contra el antisemitismo en la región. Entre sus actividades, se cuentan la cooperación y la implementación de propuestas hechas por organismos evangélicos internacionales, como el Instituto de Líderes Cristianos (LCI, por sus siglas en inglés), también activo en Brasil.

Fuera de Guatemala, la Liga promovió la creación del Primer Foro Centroamericano por Israel, con apoyo del Movimiento de Combate al Antisemitismo (CAM, por sus siglas en inglés) y del Centro para el Impacto Judío (CJI). El evento, realizado en julio de 2021 y repetido al año siguiente en Panamá²⁴, se centró en el análisis y la difusión de políticas para combatir el antisemitismo y para fortalecer la causa en favor de Israel²⁵. En septiembre de 2022, el II Foro Anual Centroamericano por Israel reunió a congresistas de más de 14 países y defendió la prohibición nuclear a Irán, así como el apoyo a los Acuerdos de Abraham²⁶. El accionar de la Liga confirma el fuerte lazo entre Israel y el activismo evangélico en Guatemala.

En forma paralela a las iniciativas parlamentarias, la Alianza Evangélica de Guatemala, que representa a más de 40.000 iglesias, cumplió un papel decisivo en el traslado de la embajada guatemalteca a Jerusalén en 2018. La medida fue el resultado de la articulación entre sionistas cristianos, la Embajada de Israel en el país, las organizaciones de la comunidad judía, la cámara de comercio local y otros sectores de la sociedad civil, que presionaron al presidente Jimmy

23. *Documentos de amistad. Historia de la amistad entre Guatemala e Israel, narrada por documentos que la hicieron posible*, Allies Foundation / Liga de la Amistad Parlamentaria Guatemala-Israel / Comunidad Judía de Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2022.

24. «II Foro Centroamérica e Israel» en *Enlace Judío*, 13/9/2022.

25. *Documentos de Amistad*, cit.

26. «II Foro Centroamérica e Israel», cit.

Morales (2016-2020) en favor de esa medida. Como estrategia simbólica de apoyo, se incentivó a las iglesias y a los ciudadanos a exhibir banderas de Israel en espacios públicos²⁷. Aunque Morales había asumido ese compromiso durante su campaña, la movilización fue determinante para que Guatemala se convirtiese en el segundo país, detrás de EEUU, en efectivizar el traslado de su embajada. La decisión tuvo que lidiar con la resistencia de sectores exportadores que temían represalias económicas de los países árabes, destinatarios de 2,4% de las exportaciones guatemaltecas, por un monto cercano a los 230 millones de dólares en productos como cardamomo, azúcar, café y frutas²⁸. Pese a esto, Morales justificó el traslado como expresión de una amistad histórica entre ambos países, que, llevada ya a una suerte de mito, sugiere una «amistad natural» entre Guatemala e Israel. En reconocimiento, Morales recibió el premio otorgado por el Museo de Amigos de Sion de Jerusalén, honor que también obtuvo Jair Bolsonaro en 2019²⁹.

Tras el cambio de sede para la embajada, el activismo cristiano pro-Israel cobró mayor visibilidad pública. Desde 2018, la Marcha por Israel, promovida por la ICEJ, se convirtió en la principal manifestación nacional de apoyo al Estado israelí. El evento reúne caravanas de iglesias, multitudes de estudiantes transportados por vehículos públicos, representantes judíos (lo que incluye artistas y músicos que ejecutan el *shofar*) y autoridades del gobierno. Realizada en la capital y paralelamente en diversos municipios, la marcha promueve la imagen de un Israel moderno, próspero y victorioso, al tiempo que vehiculiza el *soft power* israelí en el territorio concreto y en el imaginario político-religioso de la sociedad guatemalteca.

Las acciones simbólicas a lo largo y ancho del territorio guatemalteco son una expresión rotunda del modo en que se profundizó el alineamiento con el Estado de Israel. A la presencia constante de banderas en iglesias y edificios se suman las acciones de nominación de espacios urbanos: calles, avenidas, plazas, parques que se rebautizaron como «Jerusalén, Capital de Israel» en al menos 36 de los 340 municipios del país. Esa reconfiguración simbólica del espacio público fue producto de la articulación entre

A la presencia constante de banderas de Israel en iglesias y edificios se suman las acciones de nominación de espacios urbanos

27. «Evangélicos exhortan a ondear banderas de Israel en iglesias» en *Prensa Libre*, 27/12/2017.

28. Urías Gamarro y Javier Lainfiesta: «Embajada en Jerusalén: lo que exporta Guatemala a los países árabes» en *Prensa Libre*, 27/12/2017.

29. Guilherme Waltenberg: «Em Israel, Bolsonaro recebe prêmio 'Amigo de Sion' do museu sionista» en *Metrópoles*, 2/4/2019.

parlamentarios evangélicos, personal de la Embajada de Israel y líderes de la comunidad judía, en equipo con funcionarios municipales. Con ella se promueve a Israel como símbolo positivo, cotidiano y espiritual, lo que opera una verdadera colonización del imaginario nacional que naturaliza una amistad incondicional entre ambas naciones.

La alianza entre actores evangélicos, comunidad judía y diplomacia israelí funciona como una tríada estratégica de acción constante en la consolidación de un discurso pro-Israel. Ya sea por medio de la nominación de espacios públicos, por las marchas en favor de Israel, por la actuación de la Liga de Amistad o por el traslado de la embajada, el alineamiento institucional fortalece al sionismo cristiano. Esa tríada, articulada con redes internacionales, sustenta la idea de una «amistad incondicional» entre Guatemala e Israel que genera efectos simbólicos, políticos y territoriales de largo alcance.

A modo de conclusión

La reconfiguración política de América Latina desde fines de la década de 2010 –con el ascenso de la derecha en varios países– sentó las condiciones para una ofensiva diplomática del gobierno de Netanyahu en la región. El avance de la diplomacia religiosa israelí encontró en Brasil y en Guatemala un terreno fértil para desplegarse en razón de la articulación de los intereses –políticos y económicos– de los sectores evangélicos con los intereses geopolíticos de Israel. Desde la Presidencia o el Congreso de esos países, sectores cristianos hicieron suyos los reclamos de las elites israelíes y los integraron en sus agendas. En Guatemala, por ejemplo, con inversiones relativamente modestas, el gobierno de Israel reforzó el imaginario nacional de «nación hermana» y logró que el gobierno guatemalteco trasladase su embajada a Jerusalén en 2018.

Identificamos algunos ejes comunes en el auge del sionismo cristiano en Guatemala y Brasil. El primero es de naturaleza teológica: la creencia, derivada de una hermenéutica bíblica popular entre grupos pentecostales, de que quien bendice a Israel recibe las bendiciones divinas. Así las cosas, apoyar de manera irrestricta al Estado de Israel –incluso en sus acciones expansionistas– pasa a ser visto como parte de un compromiso espiritual. La difusión de la teología del dominio entre los evangélicos de esos países, aun cuando las creencias dispensacionistas no hayan desaparecido del todo, es claramente identificable como un factor que reconfigura el discurso de la prosperidad y sustenta el activismo pro-Israel entre cristianos guatemaltecos y brasileños. Aun cuando existen voces evangélicas críticas, el discurso dominante insiste en que ser cristiano es, por definición, ser sionista. Tal

perspectiva se expresa simbólicamente en banderas de Israel desplegadas en los púlpitos de las iglesias, en la apropiación territorial y la renomación de lugares en Guatemala, y en la creciente participación de evangélicos en el turismo religioso a Israel, especialmente de Brasil.

Un segundo punto en común tiene que ver con la percepción, entre los sionistas cristianos de ambos países, de Israel como modelo de nación moderna, tecnológica y resiliente: una democracia exitosa que superó adversidades y se volvió la nación de referencia en innovación, seguridad y gobernabilidad. Tal imagen hace de Israel un «mentor estratégico» y de sus aliados cristianos, «discípulos bendecidos», en especial en Guatemala. La retórica evangélica que justifica el apoyo a Israel puede combinar distintos argumentos: de naturaleza profética, vinculados a promesas de prosperidad presente, imágenes de Israel como modelo de desarrollo o la defensa de los cristianos árabes³⁰. Los viajes de legisladores y pastores a Israel refuerzan esta narrativa. En Brasil, sobre todo entre parlamentarios evangélicos, es más fuerte el énfasis puesto en los argumentos seculares, los vinculados al progreso material, aunque no dejan de estar presentes las justificaciones proféticas.

Tal imagen hace de Israel un «mentor estratégico» y de sus aliados cristianos, «discípulos bendecidos»

Puede observarse en ambos países una tendencia de colonización simbólica de territorios e imaginarios, como en el caso de la creación de un parque temático que narra la historia de las 13 tribus de Israel en el Templo Salomón de la Iglesia Universal del Reino de Dios en San Pablo, o la exhibición de banderas de Israel en iglesias evangélicas y la renomación de espacios públicos con referencias a Tierra Santa.

Identificar los apoyos institucionales e internacionales que sustentan estas acciones es esencial para comprender en qué medida los casos de Brasil y Guatemala constituyen modelos replicables o bien son experiencias atípicas de éxito estratégico.

Distinguimos los vínculos de los sionistas cristianos con las redes transnacionales y con órganos oficiales israelíes y agencias de turismo religioso. Tales lazos ayudan a explicar la difusión de un imaginario pro-Israel anclado en la promesa bíblica de bendición para quien apoya al pueblo elegido. Es en esas intersecciones entre la fe, la política y la diplomacia donde se estructura

30. Paul Freston: «Conclusión» en conferencia «Política e religião no Brasil e nas Américas: Igrejas evangélicas e suas relações com o judaísmo, o sionismo, Israel e as comunidades judaicas», Universidad de Haifa, Instituto Brasil-Israel y Centro Interdisciplinar de Estudos Judaicos (Universidad Federal de Río de Janeiro – NIEJ), Haifa, 13-15/1/2020.

el sionismo cristiano latinoamericano, una fuerza transnacional que moldea identidades, discursos y alianzas en nombre de Israel.

Observamos también distintas estrategias de *soft power* del gobierno israelí, así como una intensa actividad de sus embajadas en ambos países diseñada para afianzar la articulación con los líderes evangélicos, con el propósito de ampliar el apoyo político de los sectores cristianos e impactar en los posicionamientos respecto de Oriente Medio. Tanto en Brasil como en Guatemala, tras el ataque de Hamás del 7 de octubre de 2023, creció la actuación de las respectivas embajadas de Israel y el envío de material bibliográfico, periódicos y documentos a los legisladores para apoyar los discursos y las iniciativas sionistas cristianas en los Congresos de ambos países. Los parlamentarios evangélicos brasileños presionaron sin éxito en busca de cambios en las relaciones exteriores de su país con Palestina y se opusieron públicamente a la declaración realizada por Luiz Inácio Lula da Silva en Etiopía de que Israel estaría llevando a cabo un genocidio en Gaza³¹. En este sentido, la posición del actual gobierno brasileño se acerca a las sostenidas por los Ejecutivos de otros países (Chile, Colombia) críticos de la política de ocupación y limpieza étnica emprendida sobre Gaza, y se distancia del gobierno guatemalteco (aun cuando desde 2024 encabeza este gobierno un partido progresista).

La reelección de Trump en 2024 y la visión geopolítica del actual gobierno estadounidense, completamente alineada con la política de ampliación territorial de Netanyahu, tienden a incrementar el peso del sionismo cristiano en la región y exigen nuevas investigaciones comparativas del fenómeno en América Latina. ☐

31. «Lula compara resposta de Israel em Gaza à ação de Hitler contra judeus; Netanyahu convoca embaixador do Brasil para reunião, e Conib repudia fala do petista» en *g1*, 18/2/2024.

Cuando los curas abrazaron la revolución

¿Qué fue la teología de la liberación y qué queda de ella?

José Zanca

La teología de la liberación revolucionó la forma en que la Iglesia católica latinoamericana entiende su misión. Surgida en un contexto de grandes cambios políticos, esta corriente propone una fe comprometida con la defensa de los pobres y la transformación de la realidad. Desde sus comienzos hasta su influencia en los documentos del papa Francisco, esta doctrina desafió estructuras tradicionales y generó debates apasionados.

En el complejo y dinámico paisaje del pensamiento religioso latinoamericano del siglo xx, la teología de la liberación emergió como una corriente teológica singular y profundamente influyente. Nacida al calor de las transformaciones sociales, políticas y económicas del continente, y catalizada por los aires renovadores del Concilio Vaticano II, propuso una relectura radical del mensaje cristiano desde la perspectiva de los oprimidos y marginados. Su irrupción no solo sacudió los cimientos de la teología tradicional, sino que también generó intensos debates y confrontaciones dentro de la Iglesia católica y más allá. Los orígenes, el auge y las posteriores vicisitudes de esta

José Zanca: es doctor en Historia por la Universidad de San Andrés e investigador independiente de Investigaciones Socio Históricas Regionales / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (ISHIR-Conicet) de Argentina. Ha publicado, entre otros libros, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad* (FCE, Buenos Aires, 2006) y *Catolicismo y cultura de izquierda en la Argentina del siglo xx* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2024).

Palabras claves: Iglesia católica, revolución, teología de la liberación, papa Francisco.

corriente teológica están marcados por su compromiso con la justicia social, su diálogo con las ciencias sociales y su conflictiva relación con las jerarquías eclesiales. Sin embargo, en su recorrido, la teología de la liberación también enfrentó desafíos internos y críticas que llevaron a su diversificación y reconfiguración en las últimas décadas.

Teología de la liberación: antecedentes y despliegue

La cultura católica es un producto paradójico de la modernidad y la secularización. Durante el siglo XIX, los Estados nacionales fundaron una esfera laica,

La cultura católica es un producto paradójico de la modernidad y la secularización

autónoma de la fe religiosa, e indirectamente crearon una esfera religiosa diferenciada. En las últimas décadas del siglo XIX, los Estados en Europa y América comenzaron a controlar aspectos civiles como la educación, los cementerios y el registro de matrimonios y nacimientos, promoviendo una ciudadanía moderna. En algunos países, esto llevó a la separación entre Iglesia y Estado. Esta transformación del lugar de la religión en sociedades con observancia importante condujo a diversos resultados, como la guerra cristera en México, la laicización radical en Uruguay o separaciones más amigables entre Iglesia y Estado en Chile. En muchos casos la Iglesia católica aceptó un *modus vivendi* con el Estado moderno, manteniendo hasta la década de 1960 la aspiración de una sociedad integrada entre lo público y lo religioso, donde el poder político velara tanto por los cuerpos de los ciudadanos como por sus almas. Esto implicaba oponerse a la educación laica, al matrimonio civil, a la diversidad de cultos y a una esfera pública sin censura. Lo particular de la «era secular», según la definición de Charles Taylor, no radica en la desaparición de la religión, sino en que la creencia religiosa dejó de ser obligatoria. Esto implicaba que la Iglesia católica, para continuar ejerciendo su influencia, debía explorar otros medios, enfrentándose en la arena pública con sus adversarios (sectores liberales y de izquierda que promovían la profundización de la secularización) mediante las herramientas propias de la modernidad: la prensa, la edición de libros de acceso masivo, la radio e incluso el cine. En las primeras décadas del siglo XX, estos medios se convirtieron en figuras que podían defender a la Iglesia en un contexto claramente hostil.

Los intelectuales, una entidad surgida a fines del siglo XIX que hablaba en nombre de la sociedad y cuestionaba la razón de Estado, tuvieron también su versión cristiana. Los intelectuales confesionales debían conciliar la obediencia a dos sistemas de valores no siempre compatibles: las autoridades religiosas, legítimas conductoras de la iglesia a la que servían, y sus propias

ideas como autores, su independencia como intelectuales y su singularidad como sujetos. Esta tensión en la que se insertaron los intelectuales católicos persistió a lo largo del siglo xx. Escritores, publicistas, teólogos y novelistas fueron fundamentales para definir los contornos de la cultura católica; pero, al mismo tiempo, fueron vistos con recelo por las autoridades de los episcopados locales y de Roma, custodios de la «sana doctrina». En las décadas de 1930 y 1940, el catolicismo experimentó un reavivamiento en su organización y presencia pública. Surgieron organizaciones como Acción Católica en Europa y América Latina, que agruparon a jóvenes, trabajadores, campesinos y niños. Se publicaron revistas y diarios masivos, se lanzaron emisiones radiales y proyectos editoriales que consolidaron una cultura católica en la que circulaban y se discutían los documentos papales y la «doctrina social de la Iglesia». Aunque la meta era recuperar terreno en una sociedad secularizada, esto generó una opinión pública interna que pronto comenzó a cuestionar la autoridad eclesiástica, influenciada por debates políticos y eventos como la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, que también dividieron al campo católico.

Con la llegada de Juan xxiii al papado en 1958, comenzaron los cambios desde Roma. El «papa bueno» convocó un Concilio Ecuménico que reunió a representantes de todo el mundo. En la década de 1960 aún no existía un «catolicismo tercermundista» con una agenda propia, pero esto cambió durante y después del Concilio. Se formó el grupo «Jesús, la Iglesia y los pobres» para sensibilizar sobre la pobreza y promover un secretariado que abordara problemas mundiales, especialmente la pobreza y el Tercer Mundo, que atrajo a muchos obispos latinoamericanos liderados por Hélder Câmara y Manuel Larraín. El grupo influyó en debates y documentos finales mediante materiales, intervenciones en el aula conciliar y cartas a los papas Juan xxiii y Pablo vi, proponiendo acciones concretas contra la pobreza.

Los cambios que se estaban produciendo en la Iglesia católica eran una nueva forma de responder a las rápidas mutaciones en Occidente. Tanto en Europa como en América Latina, los procesos de industrialización acelerada habían creado grandes ciudades en las que el tradicional vínculo religioso parecía desvanecerse. La revolución tecnológica de la posguerra dio lugar a una época de optimismo sin límites. Desde el lanzamiento del satélite soviético *Sputnik* hasta la llegada de astronautas estadounidenses a la Luna, la ciencia y la tecnología parecían ofrecer soluciones neutrales y eficientes a los grandes problemas de la humanidad, como las enfermedades, el hambre y la superpoblación. Las vacunas, la producción masiva de alimentos y la píldora anticonceptiva formaban parte de una promesa en la que la influencia divina parecía irrelevante. Esto no significa que la población dejara de creer en Dios, pero sí que su fe se desarrollaba fuera del ámbito de las instituciones tradicionales.

Esta transformación en la cultura religiosa, generalmente englobada bajo el término «secularización», fue interpretada por muchos intelectuales cristianos como una llamada a revisar el mensaje de la Iglesia para poder llegar al hombre y la mujer modernos. Desde la década de 1930, una nueva corriente de humanismo cristiano empezó a tener eco en América Latina. Las obras de Jacques Maritain, Louis-Joseph Lebret y Emmanuel Mounier proyectaron una nueva utopía social: una sociedad políticamente laica pero fundada en los valores de la solidaridad cristiana. En los años 60 surgieron diversas «teologías radicales», es decir, reflexiones sobre el papel de Dios

**Desde la década
de 1930, una nueva
corriente de humanismo
cristiano empezó
a tener eco
en América Latina**

en la vida humana que abordaban preguntas profundas, criticando corrientes hegemónicas hasta ese momento, como el tomismo, y buscando un diálogo con importantes corrientes filosóficas del ámbito secular: el existencialismo y el marxismo. Surgió una nueva teología política, la teología de la muerte de Dios, la teología de la secularización, la teología de las realidades terrestres, teologías europeas que compartían un «giro antropocéntrico», centradas en la pregunta por el ser humano moderno y su posible relación con la divinidad.

Este cambio se había gestado en el catolicismo desde hacía tiempo. La Juventud Obrera Católica, fundada en Bélgica en 1924 por Joseph Cardijn, se caracterizó por un método novedoso para la acción social: «ver, juzgar, actuar». Este enfoque implicaba, ante la compleja realidad social de la Europa de posguerra, examinar las condiciones de vida antes de aplicar dogmas y analizar los pasos a seguir. Este pequeño cambio impactó profundamente en la cultura católica, pues en los años 60 este «ver» no solo significaba observar con la razón o la fe, sino emplear un instrumento novedoso de análisis: las ciencias sociales. Las universidades católicas incorporaron rápidamente la sociología y las ciencias políticas en sus programas académicos. En América Latina, los diseños de política pastoral recurrieron a encuestas de opinión como un nuevo instrumento de evangelización. Los fieles dejaron de ser sujetos pasivos, receptores de la liturgia, y sus opiniones pasaron a ser consideradas, al menos por los sectores progresistas de las iglesias católicas y evangélicas, cada vez más enfocadas en la problemática del ser humano moderno.

Este cambio se había gestado en el catolicismo desde hacía tiempo. La Juventud Obrera Católica, fundada en Bélgica en 1924 por Joseph Cardijn, se caracterizó por un método novedoso para la acción social: «ver, juzgar, actuar». Este enfoque implicaba, ante la compleja realidad social de la Europa de posguerra, examinar las condiciones de vida antes de aplicar dogmas y analizar los pasos a seguir. Este pequeño cambio impactó profundamente en la cultura católica, pues en los años 60 este «ver» no solo significaba observar con la razón o la fe, sino emplear un instrumento novedoso de análisis: las ciencias sociales. Las universidades católicas incorporaron rápidamente la sociología y las ciencias políticas en sus programas académicos. En América Latina, los diseños de política pastoral recurrieron a encuestas de opinión como un nuevo instrumento de evangelización. Los fieles dejaron de ser sujetos pasivos, receptores de la liturgia, y sus opiniones pasaron a ser consideradas, al menos por los sectores progresistas de las iglesias católicas y evangélicas, cada vez más enfocadas en la problemática del ser humano moderno.

Cristalización, crisis y persecución

De manera superpuesta al Concilio Vaticano II, la Revolución Cubana de 1959 marcó una nueva perspectiva para pensar tanto la cuestión política

como la cuestión social latinoamericana. La «hora cubana» había llegado y los católicos también vivieron el impacto de la revolución en su forma de entender la teología. No había, en el subcontinente, una tradición teológica de nombre propio. El Concilio había abierto un tiempo de fuerte conflictividad interna en la Iglesia católica. Obispos conservadores se enfrentaron a sacerdotes y laicos que intentaban llevar adelante las reformas conciliares y profundizarlas, adaptándolas a la realidad latinoamericana. Pero también en el cuerpo episcopal, la crítica al orden social apareció de manera cada vez más cruda en los documentos elaborados por grupos más o menos informales y en las declaraciones de distintos obispos, cuyos nombres empezaron a circular por la prensa, asombrando a las elites políticas y económicas que los etiquetaron como «obispos rojos». Helder Câmara, Leónidas Proaño, Manuel Larraín, Alberto Devoto, Enrique Angelelli, Eduardo Pironio... la Iglesia latinoamericana se ponía en movimiento.

En marzo de 1967, el papa Pablo VI publicó la encíclica *Populorum progressio*. Su impacto en América Latina fue trascendente, dado que fue leída como un decálogo de denuncias sobre la situación de pobreza e injusticia a la que se sometía a los países del Tercer Mundo. Si bien la solución que proponía el documento era la paz y el desarrollo, el tono de denuncia de las injusticias sociales y un pasaje que hablaba de la legitimidad del uso de la fuerza en «caso de tiranía evidente y prolongada» servirían para legitimar la acción de los cristianos revolucionarios. Un año antes, en 1966, había muerto en combate el colombiano Camilo Torres. El sacerdote había estudiado sociología en Lovaina y en 1965 se sumó al Ejército de Liberación Nacional (ELN). *Camilo* se convirtió en un ícono para la izquierda cristiana del continente, incluso para aquellos que no estaban dispuestos a tomar las armas pero se identificaban con su compromiso martirial. En 1967, un grupo de 18 obispos de América, Asia y África, a iniciativa de Helder Câmara, dio a conocer un documento con el propósito de aplicar en sus regiones la *Populorum progressio*. Allí se denunciaban los desequilibrios económicos mundiales que generaba el capitalismo y se advertía que «Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres». En 1968, la segunda conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín buscó adaptar las conclusiones del Concilio a la realidad latinoamericana. Este evento marcó un hito en la historia de la Iglesia en el continente debido a su enfoque transformador. El documento final exponía la profunda renovación del discurso eclesial, caracterizado por una nueva conciencia social, política y económica ante la pobreza y la injusticia, destacando la opción preferencial por los pobres. La teología de la liberación emergía en un marco de compromiso social y búsqueda de la liberación integral.

Un conjunto de obras aparecidas entre fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 serían consideradas como fundadoras de esta línea que se

convertiría en la gran innovación teológica a escala universal de la época. En 1969, el presbiteriano Rubem Alves publicó en Estados Unidos su tesis de doctorado con el título *A Theology of Human Hope* [Una teología de la esperanza humana], un preámbulo importante a la teología de la liberación. Entre los intelectuales católicos, fue el peruano Gustavo Gutiérrez quien redactaría una obra fundacional. Desde 1964 se venían desarrollando reuniones de teólogos católicos latinoamericanos en las que se había ido conformando una sociabilidad que poco a poco consolidaría una red de intelectuales liberacionistas. En 1968, Gutiérrez utilizó por primera vez la expresión «teología de la liberación» en una exposición a los miembros de la Oficina Nacional de Información Social (ONIS) reunidos en sesión en Chimbote (Perú). En 1971, publicaría en Lima *Teología de la liberación. Perspectivas*¹, donde desarrollaría en forma completa no solo una nueva teología, sino lo que entendía era una *nueva forma* de hacer teología. Por supuesto, el libro se hacía eco de los sufrimientos de los desposeídos del subcontinente y era una convocatoria a los cristianos a involucrarse en el proceso de cambio, juzgando que el proyecto desarrollista ya estaba agotado. Sin embargo, lo que sin duda trasciende en esta obra es la idea de que la teología no debería servir ni como un debate sobre abstracciones celestiales ni como coartada para los poderosos. La teología podía sumarse de pleno derecho a otras ciencias que pudieran ser instrumentos para la crítica y la transformación social.

A partir de aquí, los encuentros de teólogos liberacionistas —a los que deberíamos sumar también los filósofos de la liberación, una corriente paralela pero diferenciada de los teólogos— y sus publicaciones adquieren un ritmo frenético. Un relevamiento de la revista francesa *Foi et Développement* de 1973 calculaba que ya existían más de 1.000 publicaciones sobre el tema. En 1969, Juan Luis Segundo publicó el primer volumen de su *Teología abierta para el laico adulto*; en 1970, Arturo Paoli publica *Diálogo de la liberación*; en ese mismo año, Eduardo Pironio escribe dos artículos en *Criterio* sobre la teología de la liberación; en 1972, el franciscano Leonardo Boff publica en portugués *Jesus Cristo libertador*, rápidamente traducido al español; y en 1973, Ignacio Ellacuría edita su *Teología política* en El Salvador². Para 1976, ya había sido creada la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT, por sus siglas en inglés), que realizó su primer congreso en África ese mismo año; Gutiérrez, el filósofo Enrique Dussel y el teólogo Hugo Assmann participaron en la nueva institución. Los vientos de cambio impactaron de manera similar en el campo evangélico.

1. CEP, Lima, 1971.

2. J.L. Segundo: *Teología abierta para el laico adulto* I, s.l.e., Buenos Aires, 1968; A. Paoli: *Diálogo de la liberación*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970; L. Boff: *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 1972; I. Ellacuría: *Teología política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973.

En los años 60, muchas iglesias del protestantismo histórico vivieron un proceso de nacionalización y cortaron definitivamente los lazos que las unían a sus iglesias madres en Europa y EEUU. Y su teología se vio conmovida por el espíritu de época que recorría América Latina. El teólogo presbiteriano Richard Shaull, quien había recorrido Colombia, Brasil y Argentina, sostenía en 1962 que el protestantismo estaba siendo llamado a penetrar íntimamente «la psicología, cultura y vida de cada pueblo latinoamericano»³. En 1966, se preguntaba directamente qué podía hacer la teología por la revolución. Junto con José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana y Rubem Alves serían los más importantes representantes de la teología de la liberación en su versión protestante. Sin embargo, y esta es otra característica de los años 60, las fronteras entre las teologías cristianas se estaban disolviendo.

¿En qué áreas fue innovadora la teología de la liberación? En principio, implicaba una vuelta de tuerca sobre la tradicional «doctrina social de la Iglesia» que, al menos desde el siglo XIX, buscaba ponerle un freno a la voracidad del mercado. En diálogo con las ciencias sociales, los liberacionistas hablaban ahora con las categorías del estructuralismo y, a veces, del marxismo. En particular, en el centro de la reflexión apareció la idea del oprimido, del explotado, una teología de las víctimas que, sin ser del todo novedosa si pensamos en la tradición judeocristiana, se politizaba en una región que ardía frente a la posibilidad de cambios rápidos y, en muchos casos, violentos. La exploración de los teólogos de la liberación se dirigía hacia una nueva cristología, es decir, a una reflexión central en el cristianismo sobre la figura de su fundador, y planteaba una eclesiología que cuestionaba el estrecho vínculo entre Iglesia y Estado que se remontaba a la época constantiniana y recorría la historia europea y americana. Finalmente, el liberacionismo propuso también una nueva espiritualidad y una nueva estética, con figuras rutilantes de la literatura de la década de 1970 como el sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal.

La teología de la liberación comenzó como un movimiento homogéneo, pero se diversificó con el tiempo. En la década de 1960, el «oprimido» era visto como un sujeto económicamente sometido, parecido al proletario marxista. En los años 70, el debate se centró en el sometimiento cultural de América Latina frente a EEUU y Europa. Este enfoque nativista defendía cierta pureza cultural y asociaba el imperialismo económico y cultural. La

En diálogo con las ciencias sociales, los liberacionistas hablaban ahora con las categorías del estructuralismo y, a veces, del marxismo

3. «Vida y estructura de la iglesia en relación con su testimonio en la sociedad latinoamericana» en *El Predicador Evangélico*, 6/1962.

teología del pueblo, originada en Argentina, puso énfasis en la cultura y las creencias populares, diferenciándose de los liberacionistas cercanos al marxismo. Estos últimos veían las prácticas religiosas populares como conservadoras, como una deformación del mensaje revolucionario de Cristo, como formas más cercanas a la magia que a la fe; mientras que los teólogos del pueblo rechazaban el «vanguardismo» revolucionario de los sacerdotes liberacionistas y proponían un catolicismo que «aprendiera» del saber ancestral de los sectores populares.

La llegada de Karol Wojtyła al trono de Pedro marcó el inicio de un periodo de persecución contra los teólogos de la liberación, apoyada por los sectores conservadores.

**La llegada de
Karol Wojtyła al trono
de Pedro marcó el
inicio de un periodo
de persecución
contra los teólogos
de la liberación**

Juan Pablo II buscó reconstruir una forma de autoridad eclesíastica que, desde su perspectiva y la de quienes lo acompañaron, se había licuado en los años del Concilio Vaticano II y el posconcilio. La «reconstrucción de la unidad» era un eufemismo para limitar el pluralismo ideológico que se había instalado en el seno de la Iglesia: una vigorosa opinión pública que, si para los cánones del conservadurismo romano había

cometido demasiados «excesos», lo que había intentado era una relación más adulta entre intelectuales confesionales y autoridad eclesial. Lo cierto es que, desde la III reunión del CELAM en Puebla de los Ángeles en 1978, el papa intentó «poner en caja» a los liberacionistas, en especial, a quienes se habían atrevido a cruzar el Rubicón ideológico que la Iglesia había fijado en el siglo XIX y se habían animado a establecer un diálogo con el marxismo. Más que el interlocutor —que en muchos casos prestó poca atención a los cristianos y vivía su propia crisis de identidad—, lo que afectaba a la estructura de autoridad romana era la autonomía que habían ganado los intelectuales en la Iglesia y el prestigio propio que habían adquirido figuras como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Paulo Freire... Sus libros tenían una respetable difusión, se publicaban en Europa, ellos tenían cargos en instituciones eclesíásticas, eran convocados como peritos, habían hecho crecer las cátedras en las universidades confesionales y se habían multiplicado las revistas que dirigían.

El cuestionamiento a la teología de la liberación no fue solo un conflicto entre Roma y América Latina. Los propios teólogos y obispos conservadores latinoamericanos fueron quienes llevaron a Roma —y antes difundieron en el continente— los cuestionamientos ideológicos a los liberacionistas. Desde 1972, a la cabeza del CELAM, el obispo de Bogotá Alfonso López Trujillo llevó adelante una sistemática persecución de la teología liberacionista. En

1974, López Trujillo organizó un encuentro opositor en la ciudad española de Toledo y ese mismo año publicó *Liberación marxista y liberación cristiana*⁴. En 1985, junto con otros antiliberationistas (como el franciscano Boaventura Kloppenburg), firmaría el Manifiesto de los Andes, en una reunión convocada por la revista *Communio*, que editaba, entre otros, el entonces cardenal Joseph Ratzinger.

En 1983, Juan Pablo II, recién arribado a Managua, reprendió con su dedo índice a Ernesto Cardenal, el poeta, sacerdote de la teología de la liberación y ministro de Cultura sandinista. El sacerdote arrodillado esperando la bendición se convirtió en un duro mensaje de cómo pretendía el nuevo sucesor de Pedro que se ordenaran las relaciones entre la jerarquía y los intelectuales. Durante la década de 1980, la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por Ratzinger, emitió dos documentos críticos de la teología de la liberación: *Libertatis nuntius* (conocida como «la instrucción») en 1984 y *Libertatis conscientia* en 1986. Los textos, si bien cuestionaban lo que consideraban «peligros» de esta teología, advertían que no debían ser usados por quienes «se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia». Sin embargo, los grupos conservadores sostuvieron que se trataba de una clara condena al liberationismo. Los teólogos de la liberación cuestionaron como falsedades muchas de las afirmaciones, pero –y esto es lo más importante– se defendieron en forma pública de las acusaciones, manteniendo un diálogo –no siempre cordial– con la autoridad romana.

Una condena global a la teología de la liberación habría generado una reacción también global, de muchos intelectuales cristianos latinoamericanos que, si bien no necesariamente se identificaban con ella, la veían como un positivo desarrollo autóctono. Pero en forma paralela a los documentos, se produjeron censuras personales. Es decir, en contra de la doctrina tradicional, se condenó a los pecadores más que el pecado. El brasileño Leonardo Boff sufrió primero un juicio canónico y luego una condena a dos años de silencio. La misma pena recibió en 1995 la teóloga brasileña Ivone Gebara por su postura frente al aborto. En 1989, la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos (CLAR) vivió una crisis interna por la censura que el CELAM y el Vaticano querían aplicar al proyecto «Palabra y vida», a propósito del V Centenario de la Evangelización en América Latina. Otros teólogos liberationistas fueron perseguidos mediante largos procesos, se publicaron advertencias episcopales sobre ciertas obras, más o menos sutiles formas de censura menos aceptables en tiempos posconciliares.

4. Editorial Católica, Madrid, 1974.

Si la reacción tradicional de los intelectuales cristianos frente a la censura romana había sido, antes del Concilio, el silencio o el travestismo de las ideas, lo que apareció luego de la advertencia de Ratzinger fue una inesperada solidaridad que mostraba el vigor que tenía la teología de la liberación dentro y fuera de América Latina y las redes que habían construido los liberacionistas. En 1984, los profesores católicos de la República Federal de Alemania firmaron una carta en apoyo a Gustavo Gutiérrez, ese mismo año la revista progresista *Concilium* se solidarizó con la teología de la liberación y en septiembre de 1989 un grupo de teólogos brasileños salió públicamente en su defensa. Boff argumentaba que, si Roma conociese la realidad del subcontinente latinoamericano, «habría tenido la oportunidad de captar la diferencia entre un abordaje teórico del tema y un abordaje práctico sobre la acción liberadora». Jon Sobrino fue terminante, afirmando que la instrucción desfiguraba seriamente la teología de la liberación: «parece no conocerla bien en lo que cita supuestamente de ella y no conocerla bien en aquello a lo que ni siquiera alude»⁵.

La caída del Muro de Berlín, en 1989, y la derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua, en 1990, produjeron un reflujo general de la izquierda, y la teología de la liberación no fue una excepción. Paradójicamente, el fin de la Guerra Fría –con la finalización de las acciones de la izquierda revolucionaria en Centroamérica– permitió que se abriera una instancia de reconciliación entre Roma y los liberacionistas. La teología de la liberación volvió a un cauce académico, en un clima en el que cada vez más las utopías que proyectaba en las décadas de 1970 y 1980 fueron sustituidas por la idea de «resistencia» al neoliberalismo. Esa nueva agenda implicaba una autocritica por parte de los liberacionistas. La teología de la liberación fue cuestionada por proponer un falso universalismo y por la dilución de lo específicamente teológico en lo político, crítica que también recayó en las ciencias sociales y su falta de autonomía en los años 70. En 2005, el sociólogo y filósofo de la religión Otto Maduro reconocía, en una reunión en la Universidad Católica de Porto Alegre, entre otros errores, que los liberacionistas no habían apreciado la diversidad del mundo de los pobres. Por otro lado, al haber sido una teología creada por «hombres célibes», había atendido muy poco a la subjetividad y la sexualidad y, sin duda, había marginado a las mujeres. Finalmente, la primigenia teología de la liberación había desatendido el problema del medio ambiente y apoyado acriticamente a los regímenes socialistas.

De las transformaciones operadas en la teología de la liberación en estas décadas, la más impactante es, sin duda, la crítica que abrió en su seno la

5. L. Boff, Pablo Richard Guzmán, Ronaldo Patricio Muñoz Gibbs, J. Sobrino y J. de Santa Ana: «Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción» en *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 1 N° 2, 31/8/1984.

aparición de una teología de la mujer, una teología feminista, una teología *mujerista* y una teología de las sexodisidencias. En la Europa del posconcilio, en especial en las iglesias reformadas, habían surgido algunas líneas teológicas que sumaban a las mujeres a una corriente emancipatoria global. Sin embargo, en América Latina, para la teología (y filosofía) de la liberación, las luchas feministas quedaban subsumidas en la liberación integral del ser humano. Inicialmente, los liberacionistas no manifestaron un interés particular por las cuestiones de género. Sin embargo, con el tiempo, se produjo un diálogo creciente entre ambas corrientes, impulsado en gran medida por las teólogas feministas que se identificaron explícitamente como teólogas feministas de la liberación, tanto en el Primer Mundo como en América Latina. Estas teólogas buscaron analizar la opresión de las mujeres en el contexto más amplio de la clase, la raza y la pertenencia al Tercer Mundo. Para ellas, la interrelacionalidad de la opresión era un hecho fundamental. La teología de la liberación latinoamericana había cuestionado el universalismo de la teología europea, reclamando la singularidad de un conocimiento situado. Sin embargo, su concepción de los «pobres» (como explotados económicos) había vuelto a homogeneizar a un actor bastante di-

Estas teólogas buscaron analizar la opresión de las mujeres en el contexto más amplio de la clase, la raza y la pertenencia al Tercer Mundo

verso. Las teólogas feministas de la liberación latinoamericanas, como María Pilar Aquino e Ivone Gebara, se situaron en un punto crucial de este diálogo, criticando la teología de la liberación por su androcentrismo y la falta de un análisis crítico de cómo se utilizaban conceptos como «mujeres» y «feminidad» para mantener estructuras patriarcales. Argumentaron que, aunque la teología de la liberación se preocupaba por la opresión de los pobres, a menudo pasaba por alto las experiencias específicas de las mujeres pobres, incluyendo cuestiones de ética sexual y derechos reproductivos.

En la década de 1980, las mujeres comenzaron a ganar espacio en la teología de la liberación. En 1985, se celebró en Buenos Aires una reunión latinoamericana sobre teología desde la perspectiva femenina, con figuras como la mencionada Ivone Gebara, Tereza Cavalcanti, Nelly Ritchie y María Clara Bingemer. El encuentro destacó que la experiencia vivida era fundamental para esta teología feminista, rechazando un lenguaje abstracto desconectado de la realidad. Las teólogas buscaban reinterpretar conceptos tradicionales desde la historia y experiencias de las mujeres, afirmando que la opresión y el machismo moldeaban la reflexión teológica. La perspectiva femenina aportaba visiones inéditas, cuestionaba categorías tradicionales y proponía nuevas formas de entender la fe cristiana. Criticaban la teología tradicional por ser

androcéntrica y perpetuar la opresión, mientras que la teología femenina conectaba con la vida cotidiana de las mujeres, especialmente las pobres.

En los últimos 25 años, la crítica feminista a las nociones binarias y oposicionales masculino/femenino y el énfasis en la construcción social del género abrieron un espacio teórico para cuestionar las categorías rígidas de sexo y género también dentro de la teología liberacionista. La preocupación por la «liberación sexual» y la crítica a la ética sexual tradicional, basada en presupuestos androcéntricos, sugieren una inquietud por las experiencias y la autonomía de los cuerpos más allá de las normas heteropatriarcales. Una de las pioneras de la crítica fue la original teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Desde la década de 1990 (luego de radicarse en Escocia), se convirtió en una referente de la teología LGBTI+. En *La teología indecente* (2000), Althaus-Reid convocaba a hacer teología «sin ropa interior», luego de vivir la experiencia de recorrer Buenos Aires y sus olores buscando la «fragancia de la teología de la liberación en las mujeres: aroma de sexo y limones»⁶. Afirmaba que las mujeres estaban invisibilizadas en el liberacionismo, lo que venía a poner en duda el supuesto de que esta nueva teología partía de la praxis, en la que la reflexión teológica era el «acto segundo». No había una praxis u observación «objetiva». La crítica feminista mostraba las limitaciones significativas en su capacidad para abordar las experiencias y los intereses específicos de las mujeres, en especial las mujeres pobres, en el ámbito de la ética sexual. La finlandesa Elina Vuola sostiene que la ambigüedad y la falta de explicitación del concepto de praxis en la teología de la liberación, junto con una comprensión a menudo abstracta y homogénea de «los pobres», no toman en cuenta las dimensiones de género y reproducción, lo que dificulta la integración plena de una perspectiva feminista crítica.

La teología de la liberación en tiempos de Francisco

La llegada de Jorge Bergoglio al papado en 2013 abrió un sinnúmero de preguntas sobre cuál sería su actitud frente a la teología latinoamericana. En las décadas de 1970 y 1980, Francisco había sido crítico, más que de la teología, de los teólogos liberacionistas. Su repetida consigna «el todo es más que las partes y la mera suma de las partes» se aplicaba a los debates internos del catolicismo como una reprimenda a los teólogos que, con sus «veleidades autonómicas», estaban lacerando a una Iglesia católica que cada vez perdía más predicamento en América Latina.

Existe cierto acuerdo sobre la relación estrecha entre el universo de ideas de Francisco —expresado en sus diversas encíclicas y en comunicaciones más

6. M. Althaus-Reid: *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y políticas*, Bellaterra, Barcelona, 2005.

informales— y la teología del pueblo, desarrollada, entre otros, por los sacerdotes Rafael Tello, Lucio Gera, el jesuita Fernando Boasso y Juan Carlos Scannone. Desde 2013 hasta la fecha, se han multiplicado los trabajos que intentan caracterizar esta idiosincrática corriente⁷. Como mencionábamos, una de las diferencias es su rechazo al uso de categorías marxistas (como *clase*) debido a su carácter europeizante. Pero ¿es una teología que se opone al liberacionismo? ¿Es una teología peronista? ¿Es una forma de *integrismo* disfrazado de falso progresismo? ¿Es una forma de perpetuar la pobreza de América Latina mediante la glorificación del pobre (el *pobrismo*)? Scannone, que ejerció el liderazgo intelectual dentro de la Compañía de Jesús de Argentina —y fue uno de los pioneros, junto con Enrique Dussel, de la filosofía de la liberación—, siempre defendió la hipótesis de que la teología del pueblo era una rama de la teología de la liberación, que partía de la misma metodología, aunque no utilizara los mismos conceptos, ni se asomara al diálogo con el marxismo. Para Scannone, la centralidad que ocupaban las nociones de pueblo y cultura era una cuestión de énfasis: los oprimidos de América Latina eran también despojados culturales, amenazados con perder lo poco que los diferenciaba en aras del avance del mercado.

El Bergoglio que miraba con recelo a los teólogos de la liberación en los años 70 y 80, a medida que se afirmó en su trono, se mostró dispuesto a reconciliar a Roma con la teología latinoamericana. Claro que el cambio del contexto geopolítico tras el fin de la Guerra Fría había desempeñado un papel crucial en la disminución de la tensión entre el Vaticano y la teología de la liberación. El surgimiento de desafíos globales como el capitalismo neoliberal creó un nuevo escenario en el que las demandas de la teología de la liberación, como la opción preferencial por los pobres, podían abordarse con menor carga ideológica. Una serie de gestos de Francisco así lo confirmaron: su afectuoso vínculo con Gustavo Gutiérrez, la canonización del obispo salvadoreño Oscar Romero y el levantamiento de sanciones a sacerdotes vinculados a la teología de la liberación, como Miguel d'Escoto Brockmann y Ernesto Cardenal. Más allá de los gestos, Francisco incorporó selectivamente, durante su papado (2013-2025), algunas de sus principales preocupaciones, como la centralidad de los pobres y la crítica a las desigualdades económicas y a la «idolatría del dinero». Su encíclica *Laudato si'* refleja la influencia del pensamiento ecológico que surgió dentro de la teología de la liberación en la década de 1990. Sin embargo, su aproximación es más pastoral y menos un compromiso intelectual profundo

Bergoglio se mostró dispuesto a reconciliar a Roma con la teología latinoamericana

7. Ver Emilce Cuda: «Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?» en *Nueva Sociedad* N° 248, 11-12/2013, disponible en <www.nuso.org>.

con las elaboraciones teóricas específicas del movimiento. Como ha señalado el teólogo noruego Ole Jakob Løland, la «solución» al conflicto entre Roma y la teología de la liberación se ha dado a través de una integración selectiva de símbolos y preocupaciones, facilitada por el nuevo contexto histórico, lo que permitió una reconciliación entre grupos previamente antagonicos dentro del catolicismo latinoamericano sin que Francisco se convirtiera en un teólogo de la liberación propiamente dicho.

Resulta evidente que la historia de la teología de la liberación es mucho más que un capítulo aislado en los anales del pensamiento cristiano. En términos de agenda política, su contenido fue evolucionando en forma paralela al del resto de los grupos progresistas y de izquierda latinoamericanos. A pesar de las críticas, las persecuciones y los cambios de contexto, la teología de la liberación sobrevivió en buena medida porque se convirtió en una forma de hacer teología que ponía a las víctimas en el *locus theologicus*. Estimuló debates que aún resuenan y creó una red de intelectuales que pudieron mostrarse sólidamente unidos frente a la autoridad religiosa.

La teología de la liberación se convirtió, en la práctica, en un sinónimo de teología latinoamericana. La reconciliación selectiva con Roma bajo el papado de Francisco no implicó la desaparición de las tensiones históricas, sino quizás una nueva forma de coexistencia en la que algunas de sus preocupaciones centrales, como la opción por los pobres y la crítica a la desigualdad, encontraron un eco renovado. En última instancia, la pregunta que persiste es si el legado de la teología de la liberación continuará inspirando formas de pensamiento y acción que confronten las injusticias sistémicas y promuevan una liberación integral. ☐

PÁGINAS

Marzo de 2025
Lima
Nº 277

ARTÍCULOS: Desde abajo y desde dentro, **Guillermo Múgica**. Gustavo Gutiérrez. Caminos de liberación y esperanza desde los insignificantes, **Silvia Cáceres Frisancho**. Apostar por la esperanza, en tiempos de prueba, **Ernesto Cavassa SJ**. El Papa a la Iglesia estadounidense. Una carta profética, **Leo Guardado**. La distorsión de la historia. Nuestras responsabilidades frente al pasado conflictivo, **Gonzalo Gamio Gehri**. Otro poder. Repensar el poder humano para cuidar la vida y la casa común, **Félix Grández Moreno**. La primera lección de la Navidad es la encarnación. Eduardo Arens, **David Pereda**. Dolor y sed de justicia. Dos años sin respuesta / La vida pende de un hilo. Campaña en defensa de los activistas de derechos humanos y ambientalistas / Carta del papa Francisco, a los obispos de los Estados Unidos de América / A los miembros del Cuerpo Diplomático. Discurso del papa Francisco / Carta del arzobispo de Lima al Pueblo de Dios, cardenal Carlos Castillo / Discurso ante el presidente Donald Trump. Palabras de la obispa Mariann Edgar Budde / En defensa de la casa común. Pronunciamento de la Iglesia Amazónica peruana / Carta abierta de la Mesa de Movimientos laicales del Perú.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Belisario Flores 681 – Lince, Lima 14, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas@revistapaginas.com.pe>. Página web: <www.revistapaginas.com.pe>.

El afroumbandismo argentino en busca de ciudadanía religiosa

Alejandro Frigerio

El umbandismo ha crecido en visibilidad en los últimos años. No obstante, su búsqueda de una carta de ciudadanía como religión legítima se muestra más compleja. Si bien han mejorado los vínculos con los gobiernos locales, el carácter a menudo poco institucionalizado de estas religiones, junto con su asociación a las sectas o a la brujería, ha conspirado contra esta «normalización».

Las religiones de matriz africana, introducidas en Argentina desde Brasil durante la década de 1960, han adquirido una presencia cada vez más significativa en el panorama religioso nacional. A pesar de la carencia de estadísticas fiables que permitan dimensionar su expansión, la intensidad de su vida religiosa permite suponer que existen actualmente más de 2.000 templos vinculados a estas tradiciones en el conurbano bonaerense (las zonas de la provincia de Buenos Aires conectadas a la capital argentina, que concentran gran parte de la población del país)¹. Asimismo, es sabido que muchas capitales provinciales, así

Alejandro Frigerio: es doctor en Antropología por la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Se desempeña como investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (UCA). Coordina la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina (DIVERSA).

Palabras claves: ciudadanía religiosa, Estado, religión, umbandismo, Argentina.

1. Solo en el municipio de La Matanza habría al menos 300 templos, según un censo realizado por una agrupación afroumbandista que dista de ser completo. Nahuel Carrone: «Territorializando la fe: militancias afrorreligiosas en la gestión pública de la diversidad religiosa en Argentina» en *Religião & Sociedade* vol. 43 Nº 1, 2023.

como diversas ciudades intermedias, cuentan con la presencia activa de estas religiones en sus territorios.

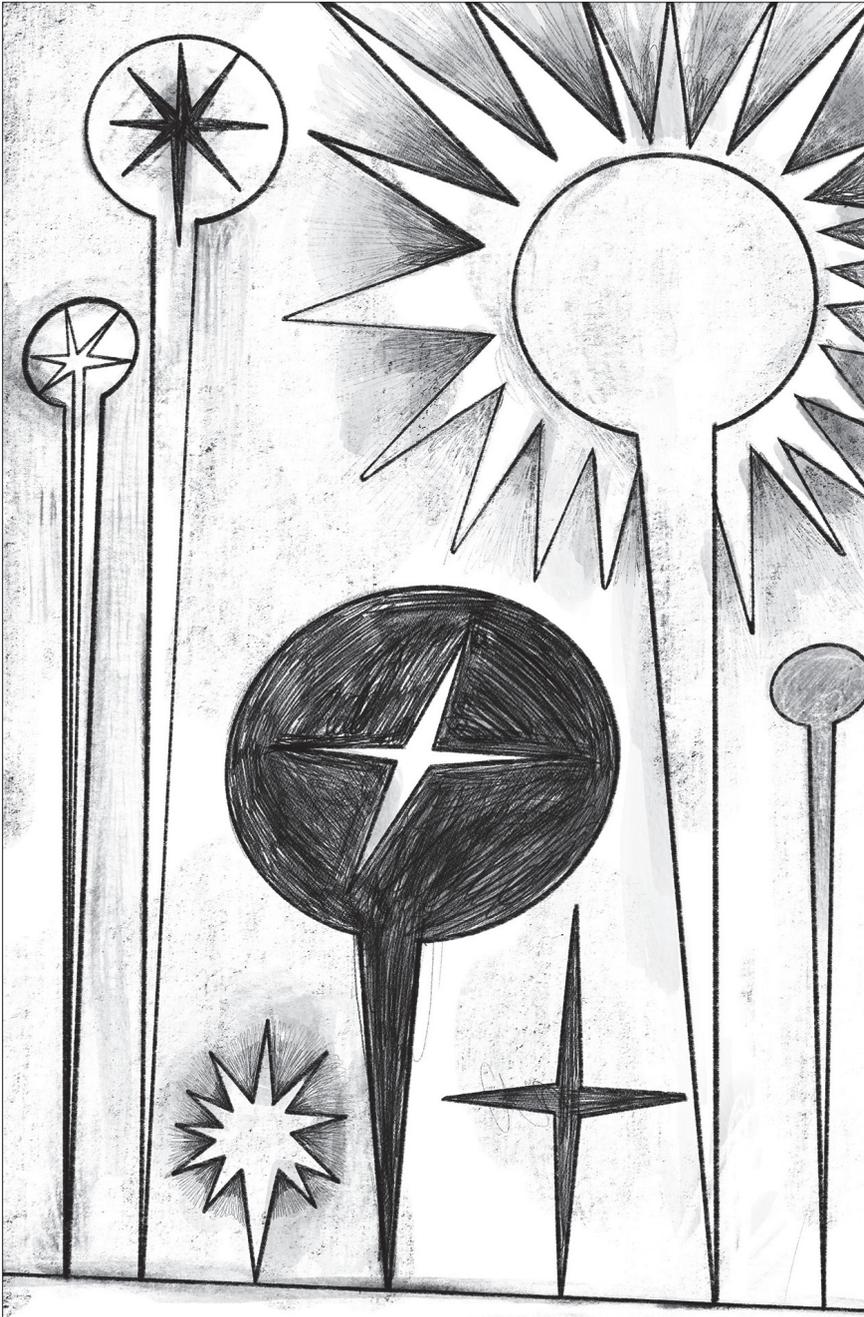
Nacida en territorio brasileño a comienzos del siglo XIX, la umbanda fue la primera expresión religiosa afrobrasileña en llegar a Argentina. Su profunda raíz espiritista y su marcado sincretismo con el catolicismo –evidenciado en la prominente presencia de santos católicos en los altares– facilitaron su sintonía con la religiosidad popular local. Los trances con espíritus de *caboclos* (indígenas) y *pretos velhos* (antiguos esclavos) introdujeron diferencias notables, pero rápidamente asimilables. El batuque, considerado la variante religiosa de mayor raigambre africana presente en el país, se estableció sobre el terreno ya abonado por la umbanda. Los trances con *orixás* (u *orishás*) –deidades yorubas– y las iniciaciones rituales que incluyen sacrificios de animales fueron progresivamente incorporados por practicantes umbandistas que buscaban una experiencia espiritual de mayor poder y complejidad. La quimbanda –originalmente, una variante de la umbanda centrada en los Exús y Pomba Giras, espíritus de personas que llevaron vidas duras en contextos callejeros y marginales– fue adquiriendo autonomía con el tiempo, hasta consolidarse como una práctica casi independiente. Hoy en día, la mayoría de los templos practican estas tres vertientes de forma paralela pero no fusionada.

Las figuras del *pai* o la *mãe de santo* se han convertido en parte integral de la vida cotidiana en numerosos barrios de los municipios bonaerenses y constituyen referentes espirituales para sectores diversos de la población. No son pocos los argentinos que recurren a sus templos en busca de lo que denominan «ayuda espiritual», que habitualmente adopta la forma de consultas individuales con los líderes religiosos, seguidas por la realización de «trabajos espirituales» destinados a «abrir caminos» en la consecución de objetivos laborales, afectivos o relacionados con la salud física o psicológica. Del mismo modo, una porción significativa de la población asiste a las ceremonias públicas –ya sean de umbanda, quimbanda o batuque– motivada por lazos familiares, vínculos de amistad o, simplemente, por la atracción que despierta el sonido de los tambores en el barrio.

La lógica ritual basada en la profusa utilización de ofrendas materiales se ha proyectado hacia el universo de las devociones populares. Altares callejeros o domésticos dedicados al Gauchito Gil² o a San La Muerte³, ubicados

2. El más popular de los numerosos «bandoleros sociales» santificados por la devoción popular en Argentina. Se trata de gauchos cuyas muertes a manos de estancieros o fuerzas policiales encarnan flagrantes casos de injusticia social, asimilables simbólicamente a martirios religiosos. Originario de la provincia de Corrientes, el culto al Gauchito Gil se ha expandido y hoy abarca todo el país.

3. La Muerte transformada en santo popular. Su devoción, nacida en la provincia de Corrientes, actualmente tiene proyección nacional.



en esos mismos barrios, suelen contener ofrendas como bebidas alcohólicas, cigarrillos, frutas, chocolates, caramelos y velas de colores propios de cada figura devocional. De este modo, la abundancia material característica de los altares de las religiones afro ha desplazado progresivamente las formas más sobrias del catolicismo popular, que tradicionalmente se limitaban a las velas blancas y, en algunos casos, botellas de agua, como en los altares dedicados a la Difunta Correa⁴.

A pesar de esta importante presencia territorial, las características teológicas y rituales de estas religiones resultan poco comprensibles para los sectores sociales con mayor poder adquisitivo o para los no iniciados. Se trata de

Se trata de religiones fuertemente encantadas, donde el trance mediúmnic, la danza, la percusión ritual y el intercambio material con divinidades y espíritus constituyen dimensiones centrales

religiones fuertemente encantadas, donde el trance mediúmnic, la danza, la percusión ritual y el intercambio material con divinidades y espíritus constituyen dimensiones centrales. Esta configuración ritual contrasta marcadamente con el modelo socialmente aceptado de «religión», moldeado históricamente por la matriz católica institucional y conforme con el lugar marginal y desencantado que la modernidad prescribe para la esfera religiosa: una relación íntima y privada con lo divino, mediada por la oración, sacramentos emi-

nentemente simbólicos y ceremonias públicas de carácter moderado y recatado. En el caso de las religiones de origen africano, la posibilidad de que las ofrendas materiales incluyan sacrificios animales —aunque limitados a animales de granja— las vuelve particularmente controversiales en la opinión pública.

La magnitud real de su implantación suele ser invisibilizada por los medios de comunicación y minimizada por el Estado. Cuando logran capturar la atención mediática, esta suele estar cargada de estigmatización y criminalización. Salvo en contadas excepciones —como las fiestas anuales dedicadas a la diosa Iemanjá—, las menciones mediáticas aparecen en secciones policiales, asociadas a delitos o prácticas oscurantistas. Las ofrendas materiales depositadas en espacios públicos son presentadas por la prensa local o regional como signos de «magia negra» o «brujería» con intención de dañar. Crímenes

4. Figura emblemática de la religiosidad popular argentina. Según la tradición, durante las guerras civiles del siglo XIX, murió en el desierto buscando a su marido, reclutado por el ejército. Llevaba en brazos a su hijo pequeño, que fue hallado con vida alimentándose todavía de su pecho, lo que dio origen a su carácter milagroso. La devoción, nacida en la provincia de San Juan, fue la primera entre los santos populares en alcanzar proyección nacional.

especialmente crueles o sangrientos son interpretados como supuestos «ritos umbanda», y cualquier delito en el que aparezcan imágenes vinculadas a estas religiones se sospecha de tener motivaciones rituales. La criminalización mediática de las religiones afro tiene un hito fundacional en 1992, cuando un *pai de santo* fue falsamente acusado por el sacerdote católico Julio Grassi (luego condenado por abuso de menores) de haber asesinado ritualmente a una niña. A partir de ese episodio, se instauró la falsa percepción de que los sacrificios animales podían ser la antesala del sacrificio humano, lo que dio lugar a un pánico moral vinculado a las «sectas»⁵.

Desde que inicié mi investigación sobre los cultos afrobrasileños en Argentina, en 1985, resultó evidente que los practicantes de estas religiones estaban profundamente preocupados por la imagen social negativa que pesaba sobre ellas. Esta preocupación se manifestaba tanto en la tendencia a ocultar la identidad religiosa en las interacciones sociales como en el impulso de generar acciones colectivas para revertir esa imagen. A pesar de los esfuerzos desplegados durante décadas, los resultados han sido limitados: la percepción social continúa siendo predominantemente negativa y, en muchos aspectos, ha empeorado con el paso del tiempo. La transición de la estigmatización a la criminalización representa una intensificación del rechazo social.

Conscientes de esta problemática, desde mediados de los años 80 los afroumbandistas han impulsado diversas iniciativas colectivas orientadas a (a) construir una identidad colectiva; (b) aumentar su visibilidad pública; (c) mejorar su imagen social; y (d) interpelar al Estado nacional en procura de su reconocimiento como comunidad religiosa legítima. Estas acciones se han desarrollado en un contexto de oposición por parte de múltiples actores sociales que cuestionan su legitimidad religiosa, entre ellos activistas antisectas, sacerdotes católicos, pastores evangélicos, periodistas, funcionarios judiciales y miembros de las fuerzas de seguridad.

La construcción de una identidad colectiva en el campo religioso no es un dato dado, sino una tarea compleja, en especial en movimientos descentralizados como los afrorreligiosos. Mientras que religiones como el catolicismo cuentan con estructuras jerárquicas centralizadas que facilitan este proceso, en las religiones afro cada líder espiritual (*pai* o *mãe de santo*) actúa de manera autónoma como guía de su propia comunidad de iniciados. Estas comunidades se articulan a través de lazos rituales y genealógicos que conforman familias religiosas extensas, a menudo transnacionales, en casos en que el iniciador reside en Brasil o Uruguay. Múltiples familias pueden integrar un linaje que,

5. Ver A. Frigerio y Ari Oro: «Sectas satánicas» en el Mercosur. Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil» en *Horizontes Antropológicos* vol. 4 N^o 8, 1998.

a su vez, se identifica con una «nación religiosa», que remite simbólicamente a un lugar de África y a formas rituales específicas —toques de tambor, cantos, coreografías— que refieren a esa herencia (más mítica que histórica).

En este marco, el prestigio religioso constituye un recurso escaso y disputado. La acumulación de capital simbólico propio suele requerir la deslegitimación de otros pares, lo cual ha dado lugar a una cultura de la crítica constante entre templos, que en el pasado se expresaba en espacios sociales reducidos y que hoy encuentra amplificación a través de las redes sociales. Esta crítica —a menudo despiadada— permite gestionar socialmente el estigma de «secta», trasladándolo hacia otros actores religiosos. En lugar de negar la existencia de prácticas fraudulentas o cuestionables, se las adjudica a colegas específicos.

En consecuencia, los umbandistas pueden ser conceptualizados como un movimiento religioso de organización descentralizada, compuesto por *terreiros* (locales de culto) que se vinculan en redes segmentadas y frecuentemente antagónicas. Esta forma organizativa favorece la emergencia de identidades colectivas fragmentadas, múltiples «nosotros» que rara vez logran confluir en una identidad mayor e inclusiva.

La conquista del «centro»

El Primer Congreso de Umbanda y sus Raíces, organizado por la *mãe* Peggie de Iemanjá en 1985, en el entonces prestigioso Hotel Bauen, en Buenos Aires, marcó el inicio de un ciclo de reivindicación de la práctica religiosa de origen afrobrasileño en Argentina, que se ha prolongado hasta el presente. En esa primera etapa, la estrategia consistió en alquilar espacios del centro de la ciudad de Buenos Aires (teatros, auditorios) para realizar eventos públicos que mostraran y explicaran la ritualidad umbandista, en un esfuerzo por demostrar su adecuación al modelo dominante de «religión». Simultáneamente, se intentó conformar una cúpula de líderes espirituales que estableciera los parámetros de una práctica religiosa «correcta» y legitimada.

Con el inicio de la década de 1990, el fracaso en consolidar una estructura jerárquica común, sumado al recrudecimiento de las acusaciones mediáticas y al apoyo simbólico de la embajada de Nigeria —cuyo embajador buscaba visibilizar los lazos religiosos entre su país y Argentina—, propició la emergencia de un segundo marco de acción colectiva: el cultural. Algunos líderes comenzaron a remarcar que la umbanda debía ser reconocida como parte del acervo cultural afroamericano, destacando sus aportes a la música, la danza y las expresiones artísticas del continente. Este giro permitió obtener apoyos en ciertos sectores académicos, artísticos y diplomáticos, y funcionó

como una estrategia de defensa frente a las acusaciones de que se trataba de una «secta criminal». Sin embargo, con el tiempo, esta estrategia también evidenciaría sus límites.

Durante la segunda mitad de la década de 1990, el progresivo deterioro económico dificultó el sostenimiento de eventos en espacios alquilados, al tiempo que se erosionaba el vínculo con la Secretaría de Culto, donde previamente se habían logrado avances significativos en términos de reconocimiento institucional. Esta coyuntura propició la consolidación de un tercer marco de acción colectiva, ahora centrado en los derechos ciudadanos. Abandonando parcialmente las referencias religiosas y culturales, algunos líderes comenzaron a organizar encuentros con candidatos presidenciales, siguiendo el modelo del activismo evangélico. En estos encuentros, realizados en los propios templos, se debatían los problemas concretos derivados de la estigmatización, evitando las discusiones doctrinarias que pudieran profundizar las divisiones internas. Esta estrategia, menos costosa económicamente, se apoyó en reuniones abiertas con participación diversa y tuvo como horizonte la defensa de los derechos civiles básicos de la comunidad afroumbandista frente a la exclusión y el estigma persistente⁶.

Algunos líderes comenzaron a organizar encuentros con candidatos presidenciales, siguiendo el modelo del activismo evangélico

El repliegue a los barrios

A comienzos del siglo XXI, dos desarrollos significativos modificaron las modalidades del movimiento de reivindicación de derechos afroumbandistas en Argentina. Por un lado, tal como sintetiza Denis Merklen, las políticas neoliberales de la década de 1990 –y su colapso final con la crisis de 2001– precipitaron el derrumbe del modelo integrador basado en el trabajo asalariado y el sindicalismo. Frente a este escenario, las clases populares encontraron en los territorios barriales nuevas formas de sociabilidad, pertenencia y acción política, reconfigurando su politicidad a través de una inscripción territorial que sustituyó a la tradicional afiliación laboral⁷.

6. Este proceso es detallado en A. Frigerio: «¡Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina» en *Civitas. Revista de Ciências Sociais* vol. 3 N^o 1, 2003.

7. D. Merklen: *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003)*, Gorla, Buenos Aires, 2005.

Este proceso socioeconómico más amplio parece haber incidido también en la politicidad de los colectivos afroumbandistas⁸. A lo largo de la década de 1990, se observa un nuevo impulso expansivo de estas religiones, especialmente hacia sectores populares, principalmente a través de la quimbanda. Como es sabido, estas prácticas religiosas comenzaron a desarrollarse en el país a fines de la década de 1960, al inicio mediante la variante umbanda. El retorno de la democracia en 1983 marcó un primer momento de expansión, al habilitar un ejercicio mucho más público y libre de una religiosidad que, hasta entonces, debía mantenerse privada y discreta por efecto de la persecución militar. Hacia fines de esa década y durante toda la siguiente, *país de santo* brasileños visitaron de manera regular Argentina, lo que favoreció la difusión del batuque, una segunda variante que amplió la práctica religiosa sin dejar de concentrarse en sectores medios-bajos. No obstante, fue con la quimbanda –en un tercer momento de expansión que se sitúa entre finales de los años 90 y la primera década del siglo XXI– cuando la religiosidad afroumbandista penetró de manera más clara en los sectores populares⁹.

Este repliegue territorial hacia los barrios transformó el horizonte de aspiraciones del movimiento. La conquista del centro de la ciudad –como espacio de visibilidad y prestigio social– dejó de percibirse como un objetivo realista. Paralelamente, la noción de «unidad» perdió fuerza, al constatarse la escasa eficacia de los esfuerzos asociativos previos. Comenzaron entonces a emerger federaciones que ya no buscaban agrupar templos sin una localización geográfica específica, como ocurría en las décadas de 1980 y 1990, sino que reivindicaban explícita y orgullosamente una pertenencia territorial concreta.

Este cambio se vio potenciado por otro proceso de relevancia para los afroumbandistas: la transformación en los modos de vinculación con el Estado. Durante las décadas de 1980 y 1990, los esfuerzos por alcanzar legitimación institucional se dirigieron principalmente hacia la Secretaría de Culto de la Nación. Las estrategias apuntaban a demostrar «organización» y «seriedad» frente a la oficina que mediaba entre el Estado nacional y las religiones no católicas y la única capaz de garantizar una mínima legalidad mediante la inscripción en el Registro Nacional de Cultos. Esta secretaría –a la que

8. Retomando el concepto de politicidad propuesto por Merklen, caracterizo como *politicidad afroumbandista* el conjunto de prácticas mediante las cuales los colectivos afroumbandistas reivindican ciudadanía religiosa a través de múltiples formas de acción colectiva. Estas prácticas no solo se inscriben en los canales institucionales tradicionales, sino que muchas veces los desbordan, proponiendo otras maneras de producir lo político desde márgenes a menudo invisibilizados o deslegitimados por las lecturas institucionalistas predominantes en el campo académico.

9. Ver A. Frigerio: «Sobre historias contadas y no contadas. Naciones religiosas y construcción de memorias afroumbandistas en Argentina» en *Perspectivas Afro* vol. 2 N^o 1, 2022; A. Oro: *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Vozes, Petrópolis, 1999.

debían acudir todos los líderes religiosos que aspiraban a un reconocimiento oficial— se encontraba situada en el centro de la ciudad de Buenos Aires. Esto implicaba, además de un desplazamiento considerable desde los municipios de las zonas populosas de la provincia de Buenos Aires, donde se concentra la mayoría de los templos, el ingreso a un entorno social marcadamente ajeno. La antigua sede de la secretaría, localizada en el lujoso (aunque algo venido a menos) Palacio San Martín, frente a la plaza homónima, exigía una formalidad estética que contrastaba con la indumentaria más informal de los líderes religiosos, lo que generaba situaciones de incomodidad recíproca.

A partir de la primera década del siglo XXI, y especialmente en la segunda, como muestran los trabajos de María Pilar García Bossio, la Dirección Nacional del Registro Nacional de Cultos implementó una política de descentralización, promoviendo la creación de oficinas subnacionales en varias provincias y en distintos municipios del conurbano bonaerense¹⁰. Estas funcionaban como «mesas de enlace» que facilitaban la inscripción de cultos no católicos, lo que eliminaba la necesidad de trasladarse a la capital para realizar trámites. Aunque las características de estas direcciones municipales de culto son disímiles —algunas son más activas e inclusivas, otras más restrictivas, y algunas incluso están dirigidas por pastores evangélicos que mantienen relaciones ambivalentes con los líderes afro—, lo cierto es que se convirtieron en referentes estatales en cada municipio. Esto tornó menos evidente y menos necesaria la centralidad de la institución nacional.

En varios municipios se consolidó una relación estrecha entre las direcciones de culto y representantes de federaciones afroumbandistas, lo que facilitó su presencia continua en actos públicos, mesas de diálogo interreligioso y otras actividades institucionales. Estas participaciones suelen difundirse con orgullo en redes sociales tanto de las federaciones como de sus integrantes. García Bossio subraya que las direcciones municipales de culto cumplen un rol clave de mediación entre el Estado y los actores religiosos del territorio. No solo agilizan trámites, sino que también gestionan recursos simbólicos y materiales, y resuelven conflictos. Funcionan como interfaces entre lo institucional y lo informal, entre el gobierno local y el mundo religioso barrial.

Estas instituciones forman parte del entramado institucional que canaliza y administra esta nueva forma de politicidad territorial. Testimonian, asimismo,

En varios municipios se consolidó una relación estrecha entre las direcciones de culto y representantes de federaciones afroumbandistas

10. M. Pilar García Bossio: «La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales» en *Religião & Sociedade* vol. 38 Nº 2, 2018.

la revaloración que gobiernos municipales realizan de la labor social de varias confesiones religiosas (marcadamente, la Iglesia católica y diferentes iglesias evangélicas). Constituyen una respuesta estatal a la territorialización religiosa, pero también una herramienta para gobernarla. El reconocimiento estatal de las religiones no está exento de intentos de disciplinamiento simbólico, jerarquización entre credos y cooptación política. Puede reforzar desigualdades internas entre religiones o convertirse en un instrumento clientelar.

Así, el territorio se configura simultáneamente como un espacio de empoderamiento y como un dispositivo de gubernamentalidad. Esto queda bien claro en el trabajo de Nahuel Carrone, que muestra cómo los registros o secretarías de culto municipales permiten a los templos suburbanos establecer un grado de relación de intimidad inédito con el Estado, pero que no está exento de tensiones tanto con los funcionarios (algunos de los cuales, como se mencionó, pueden ser pastores evangélicos) como con otros templos dentro del colectivo afroreligioso. El autor analiza en detalle dos casos contrastantes –los partidos de La Matanza y Lomas de Zamora, dos importantes zonas del conurbano bonaerense– que permiten comprender cómo la descentralización y territorialización del vínculo con el Estado puede habilitar formas diferenciales de reconocimiento, cooperación o control¹¹.

En La Matanza, Carrone documenta la implementación de un relevamiento oficial, voluntario y gratuito para los templos afroreligiosos, impulsado desde la Subsecretaría de Culto local en articulación con un colectivo afroumbandista (Comunidad Afro Amerindia Matanza). Este proceso habilitó una instancia de visibilización inédita de estos templos, lo que contribuyó a su legitimación simbólica ante el Estado municipal. Sin embargo, también generó tensiones internas, al concentrar la representación del colectivo en un único actor delegado y al producir desconfianzas respecto del uso de la información recabada. La experiencia muestra cómo el reconocimiento estatal puede convertirse en una herramienta de empoderamiento, pero también en un vector de competencia y conflictividad intracolectiva.

Por el contrario, en Lomas de Zamora, la gestión se articuló a partir de un registro municipal de culto obligatorio, con criterios normativos más rígidos (como la geolocalización, los requisitos edilicios y la fiscalización previa), que replican lógicas administrativas propias de establecimientos comerciales o recreativos. Este modelo, más restrictivo, dificultó la inscripción de templos afroreligiosos, cuya organización suele anclarse en espacios domésticos o precarios que no cumplen con los estándares formales exigidos. Carrone muestra cómo, lejos de producir igualdad, este dispositivo tiende a reproducir asimetrías, al legitimar solo ciertos formatos religiosos –los más cercanos al

11. N. Carrone: ob. cit.

modelo cristiano-católico— y dejar otros fuera de los márgenes de legalidad y reconocimiento institucional.

La nueva «politicidad territorializada» de los afroumbandistas se verifica también en sus intentos de visibilización en los espacios públicos de sus municipios. Como demuestra Mariana Ábalos Irazábal, los colectivos afroumbandistas del conurbano bonaerense están protagonizando nuevas formas de activismo político-religioso que combinan repertorios tradicionales con elementos característicos de la llamada «nueva cultura activista» (para tomar un concepto de Geoffrey Pleyers utilizado por Ábalos Irazábal)¹². A partir del análisis etnográfico de dos agrupaciones —Congregaciones Afroumbandistas Solidarias y Asociadas y Arte, Pasión y Sabiduría—, la autora destaca cómo estos colectivos han hecho del espacio público un escenario central de disputa simbólica, ocupándolo no solo para demandar derechos, sino también para visibilizar su religiosidad mediante estéticas propias: los cuerpos vestidos de blanco, los estandartes, las danzas rituales, la percusión de los tambores y los desfiles callejeros se convierten en vehículos fundamentales de reconocimiento, intervención y producción de legitimidad¹³. Este tipo de activismo performativo, profundamente territorializado y al mismo tiempo proyectado en redes socio-digitales, no solo interpela a la sociedad y al Estado, sino que reconfigura las formas mismas de habitar lo religioso en clave política¹⁴.

En este marco, la «política religiosa» analizada por Ábalos Irazábal no se limita a negociaciones institucionales, sino que se despliega también como práctica cotidiana, estética y corporal, donde el tambor, el baile y la procesión funcionan como actos de afirmación pública frente a un entorno históricamente hostil. De este modo, el repliegue territorial de las religiones afroumbandistas se convierte también en una estrategia de reapropiación del espacio

La nueva «politicidad territorializada» de los afroumbandistas se verifica también en sus intentos de visibilización en los espacios públicos de sus municipios

12. G. Pleyers: *Movimientos sociales en el siglo XXI*, Clacso, Buenos Aires, 2018.

13. Si bien la mayor parte de los intentos actuales de visibilización en espacios públicos se producen en contextos municipales, se mantiene una iniciativa más propia de la etapa de «conquistar el centro» de la ciudad: la manifestación frente al Obelisco en la Avenida 9 de Julio (clásico escenario de festejos futbolísticos) para el Día de la Umbanda, el 15 de noviembre. A rigor de verdad, la única manifestación masiva fue la primera, realizada en 2008 para celebrar «Los 100 años de la Umbanda». Las convocatorias que se realizaron desde entonces contaron con una presencia reducida de practicantes, alrededor de unos 50 o 100 como máximo.

14. M. Ábalos Irazábal: «Religiones de matriz afro y nuevos activismos políticos al interior del Conurbano Bonaerense» en *Religião & Sociedade* vol. 40 N° 1, 2020.

urbano y de construcción de ciudadanía desde los márgenes, donde lo espiritual, lo barrial y lo performativo se entrelazan como dimensiones indisolubles de la acción colectiva.

Las ocupaciones del espacio público en contextos municipales suburbanos toman varias formas: pueden realizarse en plazas, como desfiles de los practicantes por calles más o menos céntricas, o como parte de desfiles mayores celebrativos de la localidad¹⁵. También se realizan «eventos culturales» en teatros, centros culturales o auditorios barriales, que pueden consistir en danzas y música con, en ocasiones, algunas cortas charlas entremezcladas. También los «encuentros de tamboreros», ya en ambientes cerrados pero extrarreligiosos como clubes o teatros, son considerados estrategias de visibilización y de fomento de la «unidad» de los afroumbandistas. En todos estos casos se muestra su «cultura religiosa»: es decir, aspectos de su religión que por ser escenificados en ambientes no rituales o religiosos y mayormente sin la intención de evocar a los *orixás*, a los guías de umbanda o a las entidades de quimbanda son considerados seculares, y por lo tanto «cultura» y no «religión».

Iemanjá en el espacio público

La ocupación propiamente «religiosa» del espacio público más importante se da en las fiestas para honrar a la *orixá* Iemanjá en varias ciudades costeras de Argentina,

**La ocupación
propiamente «religiosa»
del espacio público
más importante se da
en las fiestas para
honrar a la *orixá* Iemanjá**

en la ribera de Quilmes en el Río de la Plata y en ríos cercanos a ciudades del interior argentino que no poseen playas¹⁶. También se realizan festividades públicas para la deidad yoruba Oxum, pero sin llegar a adquirir la dimensión de las de la *orixá* del mar (salvo en la ribera de Quilmes, donde es casi igualmente importante).

En Quilmes, estas celebraciones han sido históricamente fragmentarias, sin una organización centralizada. Diversos templos realizan sus ofrendas de manera autónoma a lo largo de un extenso tramo costero, montando pequeños campamentos y preparando barcas con presentes —frutas, peines, perfumes, collares— que luego son llevadas al río.

15. Un ejemplo es la participación de Asociación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (ASRAU) en el «desfile cívico militar» que anualmente celebra el aniversario de la localidad de San Francisco Solano en el Gran Buenos Aires.

16. A. Frigerio: «Iemanjá: casi una Virgen (africana) del Mar» en Mauro Diego (ed.): *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina*, Prohistoria, Rosario, 2021.

Aunque la festividad se realiza en un entorno compartido, las interacciones entre los grupos son mínimas y las modalidades rituales son muy diversas: desde ceremonias umbanda abiertas, que incluyen médiums, hasta expresiones de quimbanda en la noche, con Exús y Pombas Giras.

En las últimas décadas, sin embargo, la Asociación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (ASRAU) ha comenzado a organizar un evento más estructurado, con procesión de imágenes, *roda de batuque* (danzas) y caminata hacia el río, que ha logrado cierto reconocimiento municipal y atracción mediática. A partir de 2012, el municipio comenzó a otorgar reconocimiento cultural a estas celebraciones, y desde la creación de una Dirección de Cultos en 2017, la ASRAU ha consolidado un vínculo privilegiado con el Estado local, traducido en asistencia logística, declaraciones de interés y una sostenida participación de funcionarios en los eventos¹⁷. Este proceso ha sido reforzado por la capacidad de la agrupación para ofrecer una versión «legible» de las religiones de matriz africana, ajustada a los parámetros de una «buena religión» aceptable en el espacio público: festiva pero ordenada, cultural más que devocional, excepcional antes que cotidiana, decorosa y fácilmente traducible a marcos interpretativos cristianos¹⁸. En los últimos años, sus actividades han incorporado además una mesa de diálogo interreligioso, espacios de formación sobre libertad religiosa y presentaciones culturales, todas ellas orientadas a una audiencia no iniciada. No obstante, cabe preguntarse cuán significativo resulta, para el público general, el interés por estas instancias más discursivas o menos performáticas, en comparación con los momentos rituales y festivos que estructuran la jornada.

En la ciudad atlántica de Mar del Plata, en cambio, la celebración de Iemanjá muestra un grado mucho mayor de planificación, visibilidad y espectacularización. Organizada desde hace más de cuatro décadas por una familia religiosa liderada por el *pai* Hugo de Iemanjá, esta ceremonia ha transitado desde una procesión marginal vigilada por la policía hasta una festividad declarada de interés turístico y cultural, con cierto apoyo estatal y creciente cobertura mediática. La festividad consta de una procesión que parte desde las inmediaciones del casino y recorre la céntrica y famosa rambla marplatense para internarse en la playa más céntrica, donde se realiza una *roda de batuque* multitudinaria. El trance de los médiums visibiliza a los propios *orixás* (y no a su recreación) en la escena urbana. La entrega

17. A partir de aquí, para el caso de Quilmes sigo a M.P. García Bossio: «Espacialidad ritual antes y durante la pandemia: las fiestas de Iemanjá y Mae Oxúm en la ribera de Quilmes, Argentina» en *Debates do NER* N° 43, 2023.

18. Según los criterios de Julia Martínez Ariño y Mar Griera: «Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains» en *Social Compass* vol. 67 N° 2, 2020.

de ofrendas al mar, asistida incluso por la Prefectura Naval Argentina, en medio de una lluvia de fuegos artificiales, convierte el espacio costero en un escenario ritual de gran impacto simbólico.

La celebración combina de manera notable la autenticidad de las ofrendas y los trances mediúmnicos con elementos más espectacularizados, como la procesión con jarros y flores, evocando la famosa Lavagem do Bonfim del candomblé bahiano. Esta festividad es precedida por una intensa gira semanal por diversos medios de comunicación locales para aumentar su visibilidad. Además, interpela al Estado de manera directa mediante la presencia de diferentes funcionarios que son invitados a decir algunas palabras antes de comenzar la *roda de batuque* en la playa. Entre los presentes, se han destacado autoridades del Instituto Nacional contra la Discriminación, de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y de la Dirección General de Cultos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, entre otros.

Otras localidades costeras también albergan celebraciones a Iemanjá, en particular Mar del Tuyú, Las Toninas, San Clemente, Mar de Ajó y Punta Lara. Distintas ciudades del interior adaptan el ritual al entorno fluvial: en estos casos, los fieles ofrendan en ríos importantes –como el Dulce, el Limay, el Uruguay o el Paraná– reproduciendo el gesto devocional incluso en ausencia de mar. Estas prácticas muestran la flexibilidad de la territorialización afroumbandista, así como su capacidad de desplegar formas públicas de religiosidad en contextos no hegemónicos y a menudo hostiles.

Estas celebraciones, que oscilan entre lo espontáneo y lo organizado, entre lo marginal y lo institucionalizado, ilustran con claridad cómo la religiosidad

**Estas celebraciones
oscilan entre
lo espontáneo y
lo organizado,
entre lo marginal y lo
institucionalizado**

afroumbandista se expande y resignifica el espacio público, convirtiéndolo en un escenario de afirmación identitaria, disputa simbólica y construcción de legitimidad. Si bien muchas de estas manifestaciones continúan siendo invisibilizadas o relegadas al folclore exótico por los medios de comunicación y las instituciones estatales, otras –como la organizada en Mar del Plata o, en menor medida, en Quilmes– comienzan a consolidarse como eventos culturalmente reconocidos, gestionados con el aval o la mediación de organismos municipales. De este modo, el culto a Iemanjá no solo expresa la devoción de los fieles hacia una entidad espiritual, sino que también funciona como una estrategia de inscripción territorial, visibilización pública y, en algunos casos, diálogo con dispositivos de reconocimiento estatal. La territorialización de la fe se vuelve aquí acción política, en tanto disputa los límites de lo religioso y lo cultural, lo legítimo y lo profano, lo periférico y lo central dentro del paisaje urbano contemporáneo.

Iemanjá y las ambivalencias del reconocimiento estatal

El progresivo crecimiento y visibilidad pública de las celebraciones a Iemanjá en distintos puntos del país –en especial en la ribera de Quilmes y en la ciudad de Mar del Plata– han comenzado a captar la atención de distintos niveles del Estado argentino, aunque no siempre de manera coherente ni con un adecuado reconocimiento de las prácticas y actores religiosos que efectivamente sostienen el culto. Si bien algunos municipios han brindado apoyo simbólico o logístico a estas celebraciones –como lo muestran los casos mencionados–, los vínculos con instancias del Estado nacional han sido más erráticos y, en varios casos, han generado tensiones.

El organismo que más activamente ha intentado intervenir en la festividad ha sido el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (Inadi), que desde fines de la década de 2000 promovió distintos encuadres interpretativos para justificar su participación. Inicialmente, la fiesta fue presentada como una expresión de la diversidad religiosa nacional, en el marco de políticas de pluralismo confesional. Más tarde, especialmente a partir de 2011, se la inscribió en un discurso de reivindicación étnico-racial, asociándola explícitamente con la comunidad afrodescendiente y presentándola como símbolo de resistencia cultural frente al colonialismo. En ambos casos, sin embargo, el abordaje institucional del Inadi fue percibido por buena parte del colectivo afroumbandista como distante, desinformado y, en algunos aspectos, excluyente.

Las tensiones más evidentes surgieron cuando el Inadi organizó sus propias celebraciones de Iemanjá, como las realizadas en 2008 y 2009 en Costa Salguero (Ciudad Autónoma de Buenos Aires), un espacio sin tradición ritual afroumbandista. Estas iniciativas, si bien contaron con participación de autoridades estatales y representantes de otras religiones no hegemónicas, fueron escasamente acompañadas por los propios afroumbandistas, quienes no se sintieron convocados ni representados por la organización del evento. La designación unilateral de una *mãe de santo* afrodescendiente como referente del foro religioso dentro del Inadi –pese a su bajo reconocimiento entre los líderes locales– reforzó la percepción de que el Estado proyectaba una imagen idealizada o estereotipada del colectivo afroumbandista, asociándolo automáticamente con lo afrodescendiente sin atender a su composición social real.

Este desajuste entre los marcos institucionales de reconocimiento y la autoidentificación de los practicantes quedó aún más marcado cuando el Inadi inició en 2011 su programa Afrodescendientes contra la Discriminación y utilizó la fiesta de Iemanjá como plataforma simbólica de lanzamiento, sin articular con las celebraciones locales existentes ni con las organizaciones religiosas que las sostenían. La ausencia de la palabra «umbanda» en las

comunicaciones oficiales, así como la omisión del componente popular del campo religioso local, fueron señaladas por muchos practicantes como formas de invisibilización. La exaltación unilateral del componente afro étnico, si bien coherente con las agendas de reparación racial promovidas por organismos internacionales, resultó problemática para religiosos que –si bien apoyan tales reclamos– no se identifican necesariamente como afrodescendientes y prefieren que su religiosidad sea reconocida en tanto tal, sin depender de una filiación étnica impuesta.

En los últimos años, sin embargo, se advirtió una cierta reorientación en la política institucional. Varios funcionarios del Inadi optaron por asistir a las celebraciones organizadas por los propios colectivos religiosos –como la de Mar del Plata– en lugar de promover actos paralelos, lo que contribuyó a una imagen pública más realista de la composición social del campo afroumbandista. Aunque el discurso oficial siguió enmarcando la fiesta como una expresión de la cultura afroargentina, la presencia de funcionarios en contextos rituales sostenidos por practicantes mayoritariamente identificados como blancos comenzó a matizar las representaciones públicas más rígidas. Al mismo tiempo, otras agencias estatales –como la Secretaría de Culto de la Nación, la Dirección General de Cultos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, el Ministerio de Cultura y la Secretaría de Derechos Humanos– han comenzado a incluir la festividad de Iemanjá en sus agendas, redes sociales y registros oficiales, lo que ha contribuido a una mayor visibilización institucional de estas religiosidades¹⁹.

Bajo sospecha. A modo de conclusión

A pesar de los avances institucionales recientes, las tensiones persisten. Para los colectivos afroumbandistas, el desafío principal continúa siendo lograr el reconocimiento de su religiosidad como tal, sin que este se vea subordinado a marcos interpretativos exclusivamente étnico-raciales. Su práctica está amparada por la libertad de culto garantizada en la Constitución Nacional, pero puede verse vulnerada si prosperan las representaciones que las equiparan a «sectas» o «brujerías» y las excluyen así del campo de lo legítimamente religioso. Esta sospecha se reactualiza cotidianamente en los medios, que replican sin

19. La asunción del gobierno de Javier Milei trajo aparejada la reducción del Estado y el cuestionamiento de las agendas de derechos humanos y diversidad, lo que llevó a un desmantelamiento de organismos estatales como el Inadi, disuelto oficialmente en agosto de 2024. No obstante, debido a la territorialización de las políticas públicas aquí examinada, la situación varía según la provincia y el municipio, dependiendo de las fuerzas políticas que gobiernen en cada jurisdicción.

mayor cuestionamiento asociaciones entre criminalidad y religiosidad afro, promovidas por fuerzas de seguridad y operadores judiciales.

Si bien la creación de direcciones municipales específicas ha facilitado las inscripciones en el Registro Nacional de Cultos, los criterios requeridos para esa inscripción –basados en modelos cristianos institucionalizados y de clase media– suelen resultar poco compatibles con el carácter más informal y popular de los templos afroumbandistas. A su vez, los sacrificios de animales, eje histórico de estigmatización y objeto de diversos intentos legislativos restrictivos, continúan siendo una dimensión ritual controversial, expuesta al riesgo de sanción bajo la aplicación arbitraria de normativas como la Ley Sarmiento de protección de animales.

En este contexto, las prácticas afroumbandistas territorializadas que hemos analizado constituyen escenarios privilegiados para observar la construcción situada de formas de ciudadanía religiosa. Estas expresiones no solo implican una apropiación ritual del espacio público, sino también una disputa por los sentidos legítimos de lo religioso, por las formas válidas de representación colectiva y por el lugar que estas religiosidades ocupan dentro del repertorio oficial de la diversidad reconocida.

Sin embargo, el reconocimiento estatal no es nunca un gesto neutro: supone la selección de interlocutores legítimos, la definición de marcos interpretativos aceptables y la producción de efectos desiguales en términos de visibilidad, legitimidad o exclusión. En este sentido, las políticas públicas de diversidad religiosa deben ser pensadas no solo como instrumentos de ampliación del pluralismo, sino también como tecnologías de gobierno que ordenan, jerarquizan y canalizan las formas del creer en el espacio público. Las respuestas del Estado frente a las religiones de matriz afro en Argentina, oscilantes entre el desconocimiento, la cooptación simbólica y la institucionalización parcial, revelan la necesidad de pensar el reconocimiento no solo como un derecho, sino también como una forma de gobierno que debe ser interrogada críticamente.

Frente a este panorama, los colectivos afroumbandistas no se presentan como simples receptores pasivos de políticas de inclusión, sino como actores que negocian, impugnan y resignifican permanentemente los dispositivos estatales. Desde sus prácticas territoriales, devocionales y performativas, estos actores cuestionan los límites entre lo religioso y lo cultural, entre lo periférico y lo legítimo, y contribuyen así a generar una cartografía más densa y conflictiva de la diversidad religiosa en la Argentina contemporánea. 

El hermano de Roma

El papa Francisco y el protestantismo histórico

Mariano Schuster / Florencia Hidalgo

El papado de Francisco se destacó por su enfoque ecuménico y social, que generó un acercamiento histórico con el protestantismo. Promovió un «ecumenismo del camino», basado en acciones conjuntas más que en acuerdos doctrinales, y pidió perdón a valdenses y pentecostales por persecuciones pasadas. Su crítica al neoliberalismo y su defensa de los pobres resonaron en iglesias luteranas y metodistas, que vieron en él a un aliado. Aunque persisten diferencias teológicas, su pontificado fortaleció la unidad cristiana desde la diversidad reconciliada.

Cuando unos cuantos protestantes y unos cuantos católicos se miran mutuamente a los ojos y dicen: «Nosotros lo hacemos así y ustedes así; nosotros creemos esto y ustedes aquello; pero no somos ‘hermanos separados’», se están reconociendo como mutuamente unidos (...). Un buen católico y un buen protestante pueden encontrarse y descubrir: tenemos el mismo Señor y la misma fe. Esto no se puede organizar, no se puede obligar a que suceda, sino que debe acontecer (...) Este camino puramente humano-cristiano (...) es el más esperanzador hacia la Iglesia ecuménica.

Karl Barth, conversación en la iglesia Titus de Basilea, 21/6/1966

El día de la fumata blanca, el día en que 115 cardenales afirmaron: «Es él», el día en que el hombre alzó su voz para decir: «Seré Francisco», el día en que por primera vez un jesuita y latinoamericano fue electo como sumo pontífice

Mariano Schuster: es editor de *Nueva Sociedad*. Ha sido jefe de redacción del periódico socialista *La Vanguardia*. Estudia los vínculos entre socialismo y religión a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Forma parte del equipo de comunicación de la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU).

Florencia Hidalgo: es magíster en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)-Argentina. Su tema de investigación es la relación entre el peronismo y el metodismo argentino durante los años de la proscripción peronista.

Palabras claves: catolicismo, ecumenismo, protestantismo, papa Francisco.

Nota: una primera versión de este artículo se publicó en el libro *Construir el Reino. Política, historia y teología en el papado de Francisco* (Prohistoria, Rosario, 2023), compilado por Diego Mauro y Aníbal Torres.

de la Iglesia católica romana, no solo festejaron los propios. Ciertamente, la multitud reunida en la Plaza San Pedro, que esperaba ansiosa el nombre luego de ver el humo saliendo raudo de la chimenea, expresó rápidamente su algarabía y lo hizo aún más al ver al nuevo papa hincándose de rodillas para orar frente a la multitud. Pero lejos de las fronteras vaticanas —e incluso lejos de los cánones vaticanos—, la elección fue celebrada con similares sentimientos. Aunque ya habían acogido con agrado otras elecciones en periodos precedentes, en este caso la situación era distinta: para muchas de las iglesias del protestantismo histórico, no se trataba solo de expresar respetos hacia el nuevo papa —y, por consiguiente, al par más importante en el diálogo ecuménico—, sino de celebrar la elección de «ese» pontífice. Uno con el que, por diversas razones, compartían ciertas perspectivas teológicas, sociales y políticas.

El reverendo luterano Olav Fykse Tveit —miembro de la Iglesia Noruega y en ese momento, presidente del Consejo Mundial de Iglesias (CMI)¹— auguró que el papado de Francisco marcaría «un punto de inflexión en la Iglesia católica romana». Francisco «ha vivido un estilo de vida sencillo y refleja una pasión por la justicia social y por ayudar a los pobres», remató en su declaración. A la palabra oficial de la organización que articula a las más históricas de las denominaciones cristianas no católicas, se sumaron las de diversos representantes de la Federación Luterana Mundial, la Comunión Internacional de Iglesias Reformadas y el Consejo Metodista Mundial, entre otras organizaciones denominacionales del espacio evangélico tradicional. No había lugar a dudas: para el mundo protestante, la elección de Jorge Bergoglio como papa de la Iglesia católica romana también era una buena nueva.

En Argentina, la tierra natal de Francisco, la posición de las iglesias protestantes fue similar. El entonces presidente de la Iglesia Evangélica Luterana Unida, el pastor Gustavo Gómez Pascua, afirmó que «un aspecto ineludible de la elección de Francisco es la alegría y la esperanza que se manifiesta en muchas de las personas sencillas y humildes, a quienes las iglesias luteranas de la región estamos llamadas a acompañar»², mientras que la secretaria general de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), Sonia Skupch, valoró la posibilidad de que el papa pudiera aportar «un punto de vista y un estilo diferente». Por su parte, Juan Gattinoni, pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), hizo hincapié en la sencillez del nuevo papa³ y en su probada cercanía a los pobres y excluidos. Las declaraciones de las autoridades

1. Organización ecuménica fundada en 1948, que nuclea tanto a iglesias protestantes de diversas denominaciones —principalmente luteranas, anglicanas, reformadas, metodistas— como a iglesias ortodoxas orientales.

2. *Making Common Cause with Pope Francis on Serving the Poor*, Lutheran World Federation News, 2013.

3. Heather Hahn, Amanda Bachus y Vance Morton: *Methodists Worldwide Welcome Pope Francis with Hope and Optimism*, Central Texas United Methodists, 2013.

de las distintas denominaciones del protestantismo histórico de Argentina se sustanciaron en un comunicado de la organización que las nuclea: la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Con la firma de su presidente, el pastor y teólogo Néstor Míguez, los miembros de la FAIE destacaron la elección de Francisco y resaltaron su compromiso con los más vulnerables⁴.

Las declaraciones del protestantismo histórico argentino no tenían solo un efecto local, sino que constituían un mensaje claro a las organizaciones globales del universo protestante. Les decían, en sus términos y a su manera, que el hombre a quien habían conocido como Jorge Bergoglio no solamente estaba comprometido con el diálogo ecuménico, sino que también era el portador de un mensaje teológico y social que los protestantes podían sentir cercano. Durante años, parte del campo del protestantismo histórico argentino –atravesado por las teologías liberacionistas latinoamericanas y por las teologías neoortodoxas europeas– había encontrado en Bergoglio –y en la teología del pueblo en la que este abrevaba⁵–, una ventana de oportunidad para producir acercamientos pastorales y sociales. Esos contactos, que se sustanciaron claramente en el periodo en que Bergoglio se desempeñó como obispo de Buenos Aires, mostraban conexiones más profundas, en tanto expresaban una unidad posible entre los sectores del protestantismo que habían abrevado en los enfoques ético-sociales de Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer –con los que se intentaba dejar atrás la vieja «teología liberal»– y aquellos del catolicismo que habían desarrollado posiciones liberacionistas o teologías nacionales que, como la teología del pueblo, conectaban con la perspectiva de una iglesia más pastoral y socialmente activa. Bergoglio pertenecía a estos últimos.

Lo que los protestantes argentinos les señalaban a sus homólogos del resto del mundo era exactamente eso: que el hombre que adoptaba el nombre de Francisco era uno con el que podrían encontrar coincidencias superadoras. Ciertamente, los unía la comunión en Cristo, la prédica de la importancia de la oración y el mensaje de un cristianismo hecho desde la sencillez y la humildad. Pero también los congregaban otros aspectos comunes: la crítica a la «cultura del descarté» y a una globalización de formato neoliberal que llevaba a la adoración del mercado y a la exclusión de los pobres, el rechazo a la idolatría del dinero

4. «La FAIE saluda a la Iglesia Católica ante la elección del Papa Francisco», Carta a la Conferencia Episcopal Argentina, 14/3/2013.

5. Juan Carlos Scannone: «El papa Francisco y la teología del pueblo» en *Razón y Fe* vol. 271 N° 1395, 2014.

y el poder, y la reprobación de la destrucción de la tierra y de los bienes comunes de la creación de Dios. Si bien existían diferencias en otras materias —al menos una parte importante de las iglesias protestantes históricas de Argentina han tendido a tener una posición más liberal o progresista respecto a cuestiones asociadas a la sexualidad, a los debates de género y a los derechos reproductivos⁶—, los puntos en común eran más que evidentes y no tardaron en expresarse a escala global.

A poco tiempo de comenzado su pontificado, el mundo protestante expresó un particular agrado por los gestos y las actitudes de Francisco. El papa que oraba de rodillas frente a la multitud, el que visitaba barrios populares y obreros de Roma, el que recorría Lampedusa tendiendo su mano a aquellos que buscaban refugio lejos de su casa, el que llamaba a la juventud a «hacer lío» y a cuidar a «los extremos del pueblo, que son los ancianos y los jóvenes», fue el que provocó una singular admiración por parte de los representantes globales del espacio protestante histórico. Aquellos que se sentían hijos de la Reforma parecieron sentir que, en Roma, encontraban a un hermano; y no solo uno con el que podían compartir causas e ideas, sino con el que podían avanzar, incluso más firmemente que con otros del pasado, en el ansiado diálogo ecuménico.

La diplomacia del «yo vengo» y el «ecumenismo del camino»

El papa Francisco no escatimó esfuerzos a la hora de propiciar encuentros con el mundo protestante. Ya en 2013 se produjo la primera visita de una delegación de la Federación Luterana Mundial al Vaticano y la agenda no solo incluyó un repaso de los principales hitos ecuménicos entre ambas denominaciones, sino que se centró en el rol de la cristiandad en materias sociales y en la protección de los refugiados y los migrantes. Un año más tarde, el pontífice se reunió en Roma con el presidente del CMI —en el que, tal como hemos dicho, además de denominaciones protestantes se incluyen las iglesias ortodoxas— y la sintonía fue similar. Conforme avanzaba el pontificado de Francisco, las representaciones globales del protestantismo asumieron que, con el papa llegado del Sur, el ecumenismo se fortalecía no solo a partir de acuerdos y diálogos, sino también de un intercambio basado en lecturas cristianas de la realidad social.

Si bien Francisco estuvo muy lejos de rechazar las formas clásicas del diálogo ecuménico —de hecho, estas se profundizaron—, su paradigma se sostuvo más

6. La mayoría de las iglesias pertenecientes al campo del «protestantismo histórico» argentino defendieron teológicamente y políticamente el matrimonio igualitario y la ley de interrupción voluntaria del embarazo.

firmemente sobre la idea de un «camino»⁷ compartido. Tal como lo ha expresado el teólogo de la Universidad Gregoriana de Roma Rodrigo Polanco, en la cosmovisión del último pontífice, la unidad no constituía un punto determinado al que se debía arribar a través de la rúbrica de acuerdos, sino un proceso de comunión compartida que solo podía alcanzarse «caminando juntos, rezando juntos, haciendo cosas juntos (obras de caridad, compromisos sociales) y dando testimonio juntos de Jesucristo». La perspectiva ecuménica del pontífice fallecido en abril de 2025 apuntaba, en ese marco, a la apertura de espacios de comunión allí donde todavía hacía falta crearlos, a la vez que al fortalecimiento de aquellos que ya existían y se desarrollaban en terrenos nacionales y locales. A diferencia de las perspectivas puramente institucionalistas, Francisco partió de la evidencia –constatada por él mismo en Argentina– de que católicos y protestantes ya se encuentran y ya dialogan, ya articulan y ya sostienen, desde sus propias comunidades de fe, prácticas y confluencias desde la diversidad reconciliada.

Si el «ecumenismo del camino»⁸ se constituyó como la piedra angular de la prédica de Francisco en torno del resto de las denominaciones cristianas, su rol específico como pontífice de la Iglesia católica romana consistió en desplegar lo que Martin Bräuer, teólogo y miembro del Comité Católico de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD, por sus siglas en alemán), denominó la «diplomacia del yo vengo»⁹. Esa diplomacia, encarnada en la propia figura papal, se sustanció en una serie de encuentros, viajes y visitas a aquellos sitios en que era necesario abrir caminos de diálogo ecuménico y también en aquellos en que era preciso profundizarlos.

Desde el inicio de su pontificado, Francisco desarrolló una serie de prácticas y actitudes ecuménicas tan inéditas como singulares. En 2015, aceptó la invitación de la Iglesia valdense para participar de un culto en Turín, convirtiéndose en el primer pontífice de la Iglesia católica en predicar en una iglesia de esa denominación. «De parte de la Iglesia católica les pido perdón por las actitudes y los comportamientos no cristianos, hasta inhumanos, que en la historia hemos tenido en su contra. ¡En nombre del Señor Jesucristo, perdónennos!»¹⁰, clamó Francisco, recordando la histórica persecución lanzada por la oficialidad católica contra los seguidores de Pedro Valdo, el reformador previo a la Reforma. Eugenio Bernardini, pastor valdense y representante de esa iglesia en Italia, le solicitó al papa que, de cara al aniversario de la Reforma

7. R. Polanco: «El Papa Francisco y el ecumenismo del camino» en *Medellín* N° 169, 2017.

8. La expresión no corresponde al papa Francisco, sino a Rodrigo Polanco, quien la considera útil para expresar la perspectiva ecuménica del pontífice.

9. M. Bräuer: «Pope Francis and Ecumenism» en *The Ecumenical Review* vol. 69 N° 1, 2017.

10. Sarah Zylstra: «El Papa pide perdón a los 'primeros evangélicos' por la persecución» en *Christianity Today*, 7/6/2015.

protestante, la Iglesia católica reviera la consideración de las iglesias cristianas no católicas como «medias iglesias». Finalmente, en 2016, el mismo Bernardini sostuvo una audiencia con el papa en el Vaticano, hecho que marcó el inicio de una nueva relación. Al tiempo que compartía espacio con los valdenses, Francisco reforzó el diálogo con los pentecostales clásicos. Pese a que estos últimos no son considerados como parte del «protestantismo histórico» –y en ocasiones han sido señalados como antiecuménicos–, diversos miembros de esa denominación han reclamado y esperado un acercamiento con la catolicidad romana. Francisco, que conocía bien el movimiento pentecostal y carismático por su experiencia en Argentina con diversos grupos evangélicos –pero también con la llamada Renovación Carismática Católica, el grupo que dentro de la Iglesia romana reviste características similares–, trabó relación con Giovanni Traettino, el pastor italiano que, a finales de la década de 1970, fundó la Iglesia Evangélica de la Reconciliación. En 2014, Francisco visitó a Traettino en Caserta e hizo declaraciones conmovedoras al discutir la tradicional tentación de la cristiandad de considerar a los otros como parte de una secta¹¹. Francisco, además, pidió perdón por la participación de católicos en la persecución de los pentecostales durante el régimen fascista en Italia, mientras que Traettino asumió públicamente los errores de lo que ha sido una tradicional posición anticatólica en algunas comunidades pentecostales y llamó a sus hermanos y hermanas a superar esas perspectivas.

En términos de fortalecimiento, los encuentros de Francisco con líderes metodistas, presbiterianos, anglicanos y luteranos fueron *in crescendo*. Cuando en 2016 recibió a una delegación metodista en el Vaticano, Francisco apeló a un tema de especial trascendencia para esa denominación evangélica: el de la vocación de cuidado de los excluidos. «Cuando servimos a los necesitados, crece nuestra comunión», afirmó el papa¹². Y

al mismo tiempo, sostuvo: «Ninguna diferencia entre católicos y metodistas representa un obstáculo para impedirnos amar del mismo modo y dar testimonio común de Cristo al mundo». Para los metodistas que visitaban al papa en el contexto de la apertura de una Oficina Ecu­ménica en Roma, la idea de

Los encuentros de Francisco con líderes metodistas, presbiterianos, anglicanos y luteranos fueron *in crescendo*

11. «Visita privada del Santo Padre al pastor evangélico Giovanni Traettino. Discurso del Santo Padre Francisco. Iglesia Pentecostal de la Reconciliación, Caserta, lunes 28 de julio de 2014», Dicasterio para la Comunicación, 28/7/2014.

12. «Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del Consejo Metodista Mundial», Dicasterio para la Comunicación, 7/4/2016.

«amar del mismo modo» no era extraña. Fue el mismo John Wesley, el iniciador del movimiento metodista, quien la escribió en su *Carta a un católico romano* en 1739: «Si todavía no podemos pensar de la misma manera en todas las cosas, por lo menos podemos amar del mismo modo». Al igual que con los metodistas, Francisco insistió en la necesidad de promover una «misión compartida de evangelización y servicio» en su encuentro con líderes de la Comunión Internacional de Iglesias Reformadas en 2016.

En términos de apertura y fortalecimiento ecuménico no hubo, sin embargo, un gesto más importante que aquel que Francisco tuvo en 2016 al participar en Suecia de una conmemoración conjunta por el aniversario de la Reforma. La ceremonia principal, organizada por la Federación Luterana Mundial y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, se desarrolló en Lund, la ciudad donde en 1947 los luteranos fundaron su organización denominacional global. El evento volvió a poner de manifiesto la aceptada relación entre ambas confesiones, otrora adversarias. Conviene recordar que, desde el Concilio Vaticano II, luteranos y católicos no solo encontraron notables sintonías teológicas –algo que puede reflejarse claramente en la obra de protestantes como Karl Barth y Oscar Cullmann y católicos como Johann Baptist Metz y Karl Rahner–, sino que alcanzaron importantes acuerdos en el nivel eclesial. La relación entre católicos y luteranos se ha aceptado a tal punto que, en 1999, suscribieron un acuerdo común sobre un diferendo histórico: el de la justificación. La *Declaración conjunta entre católicos y luteranos sobre la doctrina de la justificación* ha servido de base para otras iglesias que trabajan en el plano ecuménico (el Consejo Metodista Mundial la adoptó en 2006 y la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas la hizo propia en 2017). Sin embargo, las palabras de Francisco en Lund fueron inéditas, teniendo en cuenta, sobre todo, no los acuerdos de las últimas décadas, sino las diferencias de los últimos siglos.

**El 31 de octubre de
2016, el día de la
conmemoración
conjunta de la Reforma,
Francisco alzó su voz
al lado del presidente
de la Federación
Luterana Mundial**

El 31 de octubre de 2016, el día de la conmemoración conjunta de la Reforma, Francisco alzó su voz al lado del presidente de la Federación Luterana Mundial, el obispo Dr. Munib A. Younan, y el secretario general de la misma organización, el reverendo Dr. Martin Junge, y dijo: «Católicos y luteranos hemos empezado a caminar juntos por el camino de la reconciliación. Ahora, en el contexto de la conmemoración común de la Reforma de 1517, tenemos una nueva

oportunidad para acoger un camino común, que ha ido conformándose durante los últimos 50 años en el diálogo ecuménico». Y luego agregó:

La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?». Esa es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a ese Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesús encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de «solo por la gracia divina», se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios.¹³

Desde el pontificado católico, nadie había ido tan lejos como Francisco al evocar de ese modo la figura de Lutero. El 26 de junio de 2016, el papa declaró: «Creo que las intenciones de Martín Lutero no eran equivocadas, era un reformador (...) La Iglesia no era precisamente un modelo a imitar. En la Iglesia había corrupción, mundanidad, apego al dinero y al poder. Y por esto él protestó. Además, él era una persona inteligente. Dio un paso hacia adelante, justificando el motivo por el que lo hacía»¹⁴. Apenas tres meses más tarde, Ulf Jonsson, director de *Signum*, la revista cultural de los jesuitas en Suecia, le preguntó «qué podría aprender la Iglesia Católica de la tradición luterana». Y la respuesta de Francisco fue:

Me vienen a la mente dos palabras: Reforma y Escritura. (...) En un principio, el de Lutero fue un gesto de reforma en un momento difícil para la Iglesia. Lutero quería remediar una situación compleja. Después, este gesto (...) se convirtió en un estado de separación, y no en un proceso de reforma de toda la Iglesia, que, por el contrario, es fundamental, porque la Iglesia es *semper reformanda*. La segunda palabra es Escritura, la Palabra de Dios. Lutero dio un gran paso para poner la Palabra de Dios en manos del pueblo.¹⁵

En esa misma entrevista, publicada en *La Civiltà Cattolica*, Francisco rememoró sus relaciones con luteranas y luteranos en Argentina, destacando a la teóloga Mercedes García Bachmann, al profesor y teólogo Anders Ruuth y al húngaro Leskó Béla, quien fuera rector de la Facultad

13. Oración ecuménica conjunta en la catedral luterana de Lund, Homilía del Santo Padre, Lund, 31/10/2016.

14. «Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma. Viaje apostólico del Santo Padre Francisco a Armenia», Dicasterio para la Comunicación, 26/6/2016.

15. U. Jonsson: «Entrevista a Papa Francesco. In occasione del viaggio apostolico in Svezia» en *La Civiltà Cattolica*, 26/11/2016.

Luterana de Teología y luego el primer rector del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET).

La recuperación integral del ecumenismo conciliar

Los acercamientos del papa Francisco provocaron una reacción positiva en el mundo protestante, evidenciando los frutos del «ecumenismo del camino» y la «diplomacia del yo vengo». Sin embargo, las simpatías protestantes hacia el papa no se asentaban solo en esos diálogos. En rigor, esos intercambios se volvieron más fructíferos y trascendentes en tanto buena parte del universo protestante tendió a ver en Francisco a un hombre con una discursividad pastoral y social que compartían de antemano. El Francisco que cautivó a parte del protestantismo fue aquel que predicó la idea de una iglesia para los pobres y los excluidos, y el que agregó a esa prédica una conceptualización crítica respecto de la idolatría del dinero, la destrucción de los lazos comunitarios, la divinización de la economía financiera y sus mecanismos especulativos y el que, decidido a cuidar la casa común, emprendió una lucha denodada contra la destrucción del medio ambiente.

La sintonía compartida sobre estas materias permitió que el diálogo ecuménico no se asentara exclusivamente sobre los acuerdos teológicos de alto nivel

La sintonía compartida sobre estas materias permitió que el diálogo ecuménico no se asentara exclusivamente sobre los acuerdos teológicos de alto nivel, sino que se sostuviera, a la vez, sobre pilares asociados a la perspectiva social crítica de la misión cristiana. Si hasta el pontificado de Francisco, los papas posconciliares habían privilegiado las confluencias eclesiales «desde arriba» y habían puesto su mayor empeño en la resolución de diferendos teológicos preexistentes, el mensaje del

pontífice llegado del Sur habilitaba la reintroducción de la perspectiva integral del diálogo ecuménico marcada por la estela del Concilio Vaticano II.

El Concilio convocado por Juan XXIII, y desarrollado entre 1962 y 1965, había transformado la conflictiva relación entre el mundo protestante y el mundo católico, llegando incluso a modificar la terminología oficial del catolicismo romano en relación con protestantes y ortodoxos. Quienes antes eran «herejes y cismáticos» habían pasado a ser «hermanos separados». Y sus teólogos, antes vistos con sospecha, se habían transformado en colegas con quienes era posible confraternizar. Algunas de las definiciones adoptadas en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* [Luz de los pueblos],

así como el reconocimiento, a través del decreto sobre *Unitatis redintegratio* [Restauración de la unidad], de los cristianos no católico-romanos como «hermanos en el Señor», habían sido la punta de lanza del moderno movimiento ecuménico. Pero la idea ecuménica del Concilio no había acabado allí. En tanto se produjo en un contexto de profundas convulsiones globales y a partir de un ánimo de *aggiornamento* de la catolicidad romana, la idea de una «iglesia de los pobres» esbozada por Juan XXIII impactó también en las relaciones entre protestantes y católicos. En los países del Tercer Mundo –y especialmente en América Latina–, sectores renovadores del catolicismo y del mundo evangélico y protestante emprendieron, a partir de una «lectura radical» del Concilio, una confluencia inédita. Sus prácticas, desplegadas en la forma de un «ecumenismo desde abajo», evidenciaron el encuentro entre católicos y protestantes comprometidos con la situación de los más humildes y exhibieron un camino compartido en la transformación de los modos de ser iglesia y en las formas de participación en las problemáticas sociales.

A pesar de que esas confluencias ecuménicas nunca alcanzaron a la totalidad del catolicismo y del protestantismo y tendieron a circunscribirse a los sectores liberacionistas de ambas confesiones –en parte, como producto de un cierto espíritu contextual y de época–, la perspectiva de un ecumenismo integral esbozada por el Concilio era pasible de extenderse, con mediaciones más claras, al diálogo entre las iglesias en distintos niveles. Los pontificados posconciliares, y muy en particular los de Juan Pablo II y Benedicto XVI, desplegaron una práctica ecuménica efectiva en términos teológicos y eclesiales, pero fueron mucho más tímidos a la hora de encarar un ecumenismo basado en el anclaje social y en una concepción crítica de las estructuras económicas y sociales imperantes en el mundo –aun cuando, por ejemplo, durante su papado, Juan Pablo II tuviese palabras fuertemente críticas a la homogeneización provocada por la cultura globalizadora–. La particular mirada de Francisco permitió abrir esa puerta y dotar al ecumenismo de una impronta singular.

Que amplios sectores del protestantismo vieran con agrado el énfasis crítico de Francisco respecto a la «cultura del descarte», a la idolatría del consumo y del dinero y a la destrucción de los lazos comunitarios y sociales producidos por el «dogma neoliberal» y que acogieran positivamente su perspectiva de una cristiandad con eje en los humildes, los pobres y los excluidos no constituía un hecho extraño, en tanto las posiciones teológicas del universo protestante ya se desplegaban, desde hacía décadas, en ese mismo sentido. Esas posiciones no solo se evidenciaban en los desarrollos teológicos del mundo luterano, reformado, presbiteriano, anglicano y metodista, sino que se sustanciaban, a su vez, en distintos documentos de las

respectivas organizaciones denominacionales del protestantismo. En 2003, la Federación Luterana Mundial publicó *Por la sanación del mundo*, un documento emanado de la 10ª Asamblea de la organización, en el que se afirmaba: «El evangelio es de los pobres y para los pobres. La justicia de Dios no capitula ante la injusticia del mundo»¹⁶. Al mismo tiempo, la Federación Luterana Mundial sostenía:

Como comunión, debemos enfrentarnos a la falsa ideología de la globalización económica neoliberal confrontando, convirtiendo y cambiando esta realidad y sus efectos. Esta falsa ideología se basa en la suposición de que el mercado, construido sobre la propiedad privada, la competencia desenfrenada y la centralidad de los contratos, es la ley absoluta que rige la vida humana, la sociedad y el medio ambiente. Esto constituye una idolatría y conduce a la exclusión sistemática de los que no tienen propiedades, a la destrucción de la diversidad cultural, al desmantelamiento de las frágiles democracias y a la destrucción de la tierra.¹⁷

Una posición similar podía encontrarse en la Confesión de Accra, adoptada por la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas¹⁸ en 2004, donde esa denominación expresaba su rechazo del «orden económico mundial actual impuesto por el capitalismo neoliberal global y de todo sistema económico, con inclusión de las economías planificadas absolutas, que cuestione el pacto de Dios y excluya de la plenitud de la vida a los pobres, los vulnerables y a toda la creación». A su vez, criticaba «la acumulación incontrolada de riquezas y el crecimiento sin límite que ya han costado la vida de millones de personas y han destruido gran parte de la creación de

Las palabras de los luteranos y los reformados evidenciaban una clara similitud con aquellas que sostendría Francisco en *Evangelii gaudium*

Dios». Las palabras de los luteranos y los reformados evidenciaban una clara similitud con aquellas que sostendría Francisco en *Evangelii gaudium*, su primera exhortación evangélica. Allí, el pontífice afirmaba que «la adoración del antiguo becerro de oro ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo

16. Federación Luterana Mundial, Oficina para Servicios de Comunicación: «For the Healing of the World: Official Report», 2003.

17. Karen L. Bloomquist (ed.): *Communion, Responsibility, Accountability: Responding as a Lutheran Communion to Neoliberal Globalization*, Federación Luterana Mundial, Ginebra, 12/2004.

18. La Confesión de Accra fue adoptada posteriormente por la Comunión Internacional de Iglesias Reformadas que unificó en una sola organización a la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas y al Consejo Ecueménico Reformado.

del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano», al tiempo que destacaba que «la crisis mundial, que afecta a las finanzas y a la economía, pone de manifiesto sus desequilibrios y, sobre todo, la grave carencia de su orientación antropológica que reduce al ser humano a una sola de sus necesidades: el consumo».

Este marco de acuerdos comunes se puso de relieve desde el inicio del pontificado de Francisco. Poco tiempo después de su asunción como papa, la Federación Luterana Mundial publicó un breve documento titulado «Haciendo causa común con el Papa Francisco para servir a los pobres» y un año más tarde, el Consejo Mundial de Iglesias afirmó que acompañaba «el llamado de Francisco a trabajar por la justicia y la paz, en profunda solidaridad cristiana». Las declaraciones, sin embargo, no constituyeron meras expresiones de voluntad y deseo, sino que se expresaron en prácticas concretas. De hecho, no es casual que numerosas organizaciones denominacionales del cristianismo no católico romano se integraran al Movimiento *Laudato Si*, lanzado por el papa a partir de su encíclica de título homónimo. El movimiento, que hace eje en el cuidado de la casa común y que centra su atención en la lucha contra la destrucción del medio ambiente, concitó un fuerte respaldo entre los luteranos, reformados, anglicanos y metodistas, a punto tal que la red conocida como Luteranos Restaurando la Creación estableció guías de estudio y de trabajo a partir de la encíclica papal. La incorporación de *Laudato si'* como un elemento singular del diálogo ecuménico se evidenció también en la Declaración Conjunta del Papa Francisco y el Arzobispo de Canterbury (líder de la Iglesia de Inglaterra) Justin Welby en 2016, así como en el documento *El cuidado de nuestra casa común: una preocupación ecuménica e interreligiosa: comentarios sobre la carta encíclica Laudato si' del Papa Francisco* presentado ese mismo año por el secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, Olav Fykse Tveit.

Las perspectivas de un desafío compartido

Pese a que las confluencias entre el protestantismo histórico y el catolicismo romano fueron nítidas durante el papado de Francisco, las diferencias teológicas aún persisten. Estas, sin embargo, no constituyeron un obstáculo para el diálogo ecuménico, toda vez que este se comprendió desde la perspectiva de la «diversidad reconciliada». El propio Francisco fue claro a la hora de reconocer que los diferendos en materia teológica no deben suponer una traba para la acción común ni para la práctica ecuménica. De ahí que, en más de una ocasión, el pontífice planteara que el ecumenismo no debería apoyarse sobre las espaldas de los teólogos, sino sobre un camino compartido en la oración, en la acción social y en la evangelización. Su «ecumenismo del camino» se afirmó,

así, en otros: el «ecumenismo del martirio» –que consiste en la idea de que los cristianos que son perseguidos lo son por ser cristianos y no por sus denominaciones específicas–, el «ecumenismo de la misión» –sostenido sobre la idea de que los cristianos, como discípulos, comparten la misión evangelizadora– y el «ecumenismo de los pobres» –fundamentado en que todos los cristianos dan testimonio del Señor Jesús sirviendo a los más pobres y necesitados–. Estas formas del ecumenismo permitirían, según los criterios de Francisco, superar el escollo que los diferendos teológicos le plantean a la acción común. En una alocución ante el Dicasterio para la Unidad de los Cristianos en 2022, el pontífice fue claro al recordar las palabras de un teólogo ortodoxo, para quien la práctica ecuménica no podía supeditarse al debate teológico, en tanto era posible que los teólogos recién se pusieran de acuerdo «el día después del juicio final». El ecumenismo, entonces, debía avanzar bajo otro criterio: el que llevaba a las distintas denominaciones cristianas a «caminar como hermanos».

Frente a las voces más conservadoras, que no vieron con buenos ojos el fortalecimiento de algunas relaciones ecuménicas, Francisco insistió en que la catolicidad romana debía abrazar a los hermanos en la fe haciendo eje en las coincidencias y en la predicación de la palabra evangélica, dejando en un

**Frente a aquellos
que bregaron por la
introducción de
una serie de cambios
dentro de las
propias estructuras
católico-romanas,
Francisco fue
más cauteloso**

segundo término algunos de los diferendos teológicos. Pero frente a aquellos que, aprovechando los avances ecuménicos promovidos por el papa, bregaron por la introducción de una serie de cambios dentro de las propias estructuras católico-romanas, Francisco fue más cauteloso. En 2020, cuando Georg Bätzing, el presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, solicitó a las altas autoridades vaticanas que los católicos y los protestantes alemanes (representados fundamentalmente por la Iglesia Evangélica Alemana [EKD, por sus siglas en alemán]) pudieran compartir la eucaristía,

el Dicasterio para la Doctrina de la Fe –el órgano encargado de la custodia de la doctrina católica– respondió con un no rotundo, argumentando que las diferencias entre ambas confesiones en lo que hace al ministerio y a la comprensión de la eucaristía todavía eran importantes. Pero Bätzing no solo requirió que católicos y protestantes pudieran compartir la eucaristía, sino que manifestó la intención de buena parte de las diócesis alemanas de avanzar en un camino sinodal que incluyese la ordenación de hombres casados como sacerdotes, el matrimonio de aquellos que fueran solteros y que desearan casarse mientras ejercían ese rol, la habilitación del diaconado femenino,

el análisis sobre el «ministerio sacramental de personas de todos los sexos», la aceptación de la homosexualidad y de las políticas anticonceptivas, así como la modificación de los registros de bautismo cuando se produjeran transiciones de género¹⁹. Ante esas demandas, Francisco, que lo nombró obispo de Limburg en 2016, respondió: «Al presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, monseñor Bätzing, le dije: hay una muy buena Iglesia evangélica en Alemania. No necesitamos dos. El problema surge cuando la vía sinodal proviene de las elites intelectuales y teológicas, y está muy influenciada por las presiones externas»²⁰. Los puntos marcados por Francisco no deben interpretarse como obstáculos a las relaciones ecuménicas, sino como formas de afrontar dilemas y controversias de la propia catolicidad romana.

El ecumenismo de Francisco se talló desde un inicio sobre la idea del poliedro. Esa idea, que el pontífice expresó claramente en *Evangelii gaudium* y que proviene, como ha marcado Juan Carlos Scannone, de la teología argentina del pueblo, implica la consideración de un cuerpo en el que las diferentes partes convergen, conservando cada una de ellas sus aspectos singulares²¹. Desde el protestantismo, Bräuer acierta cuando afirma que

es interesante notar que este modelo reemplaza el modelo de círculos concéntricos que los católicos usan a menudo y, en cambio, desarrolla un modelo de unidad en el que se preserva la identidad de las diferentes iglesias sin oscurecer la identidad del todo. Tal imagen hace posible un proceso de mutuo aprendizaje ecuménico y de enriquecimiento a través de esa relación complementaria. La perspectiva latinoamericana del papa Francisco queda clara por el hecho de que en esta concepción de unidad incluye a las comunidades pentecostales y evangélicas, junto a las iglesias ortodoxa, anglicana, luterana y reformada.²²

Aunque fue enunciado con criterios propios de la catolicidad romana, el paradigma ecuménico de Francisco encontró ecos en otro de matriz nítidamente protestante. Nos referimos a aquel que, en las décadas de 1970 y 1980, impulsara el teólogo luterano Oscar Cullmann. Para el exégeta bíblico francés —que fuera, además, observador en el Concilio Vaticano II—, los seguidores de Jesús están llamados a reconocer que «toda confesión cristiana tiene un don inalienable del Espíritu, un carisma, que tiene el deber de preservar,

19. Christa Pongratz-Lippitt: «German Lay Catholic Leader Says Synodal Path Will Not Lead to Schism» en *La Croix International*, 31/1/2020.

20. Antonio Spadaro: «Conversación del Papa Francisco con los directores de las revistas culturales europeas de los jesuitas» en *La Civiltà Cattolica*, 14/6/2022.

21. J.C. Scannone: ob. cit.

22. M. Bräuer: ob. cit.

cultivar, purificar y profundizar, y que no debe vaciar de su sustancia en un afán de uniformización»²³. Esto lo llevó a acuñar un modelo ecuménico superador del de los acuerdos de las cúspides religiosas: de lo que se trataba era de asumir, desde la propia fe, un proceso de confraternidad confesional tendiente a la «unidad en la diversidad reconciliada». No es casual que fuera el propio Francisco quien recuperara estas palabras en su exhortación evangélica *Evangelii gaudium*.

Durante el papado de Francisco, protestantes y católicos avanzaron en un singular proceso de ecumenismo práctico. Sin renunciar a sus historias, a sus tradiciones –siempre internamente tensionadas– y a sus respectivas identidades denominacionales, se encontraron para reconocerse en una fuente común. Esa que, como decía el teólogo Jürgen Moltmann, se expresa en «la cruz de Cristo (...), el lugar donde hemos sido reunidos y unificados y en el que estamos unidos de una manera más profunda de lo que podríamos pensar»²⁴. Las muestras de tristeza y de congoja de numerosos representantes del protestantismo histórico por la partida de Francisco revelan hasta qué punto el pontífice argentino impulsó una práctica de reconocimiento mutuo basada en el peregrinaje compartido, a la vez que exhiben los frutos que se cosecharon en términos de relaciones de hermandad cristiana. Pero la muerte de Francisco abre, al mismo tiempo, un horizonte de interrogantes respecto a la continuidad de su prédica. En un tiempo de polarización y de virajes globales hacia la derecha, ¿podrá León XIV convertirse también en un «hermano de Roma», conservando la sensibilidad social que caracterizó a Francisco y tendiendo puentes ecuménicos hacia los protestantes que hoy lo saludan como a un hermano en la fe? Estas preguntas aún están por contestarse. ☒

23. O. Cullmann: *Unity through Diversity: Its Foundation, and a Contribution to the Discussion concerning the Possibilities of Its Actualization*, Fortress Press, Filadelfia, 1986.

24. J. Moltmann: «Ecumenismo bajo la cruz» en *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 166.

«¿No pensaste en hacer yoga?»

Espiritualidad en tiempos de búsqueda de plenitud

Zineb Fahsi

Cuando relatamos una dificultad personal, es común que nuestro interlocutor sugiera: «Deberías intentar el yoga». El yoga es una suerte de tabla de salvación para quienes se sienten agobiados por la exigencia y la autoexigencia actuales. Surgida en la India hace varios miles de años, en los círculos ascéticos, esta disciplina parece satisfacer de un modo asombrosamente conveniente las ambiciones contemporáneas de plenitud y autorrealización.

Estos movimientos religiosos arraigados en el hinduismo tienen hoy un público restringido, pero se inscriben en una democratización inédita de los saberes asiáticos como la meditación, las artes marciales o el yoga. En un sentido más amplio, se difunde todo un abanico de prácticas que alimentan la sociedad de consumo: de la cocina macrobiótica al CD-ROM de feng shui para «armonizar» el hogar, de la iconografía religiosa hindú estampada en las prendas de vestir a los productos cosméticos inspirados en el ayurveda, el «Instant Karma!» interpretado por John Lennon parece haber engendrado el Karma Cola, por retomar el título del ensayo de Gita Mehta (...), que ya anunciaba la comercialización de Oriente.

Véronique Altglas, «L'âge des guru»¹

Los gurús indios que contribuyen a popularizar el yoga y la meditación en las décadas de 1960 y 1970 continúan la obra de Swami Vivekânanda y de sus contemporáneos mediante la enseñanza de un yoga compatible con los valores

Zineb Fahsi: es profesora de yoga en Francia.

Palabras claves: bienestar personal, capitalismo, *new age*, yoga.

Nota: este texto forma parte del libro *El yoga, nuevo espíritu del capitalismo* (La Cebra, Adrogué, 2025). Traducción del francés de Elina Kohen.

1. En *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* vol. 51 N° 6, 2018, p. 8.

de la modernidad, esto es, parafraseando al sociólogo Lionel Obadia acerca del budismo, una forma de «religiosidad pacífica, sin carácter proselitista, al no tener ni dios ni iglesia, pero también racional y centrada en el individuo»². Estos reformulan sus enseñanzas para cumplir con las expectativas de su público occidental. Estas dinámicas de reformulación y de adaptación no son nuevas: son los cimientos del denominado «yoga moderno» y de las dinámicas de transferencia cultural que han caracterizado su circulación desde el siglo XIX. No obstante, la concepción del yoga como un conjunto de recursos que pueden movilizarse y personalizarse en función de las expectativas individuales y la formulación activa de sistemas de yoga basados en las necesidades de los individuos toman una dimensión particular con el advenimiento de la sociedad de consumo. En este contexto, según el análisis de Andrea R. Jain en su libro *Selling Yoga* [Vender yoga]³, algunos «gurúes-empresarios» desarrollan lógicas de diferenciación de sus sistemas de yoga con el fin de atraer adeptos-consumidores dentro del amplio y ahora competitivo mercado de la espiritualidad «a la carta»⁴. Proveedores de una espiritualidad individualizada que debe integrarse lo más fácilmente posible a la vida diaria de los adeptos, ya sin exigirles renuncia, celibato o estudio de textos indios, los *godmen* que describe Jain diseñan sistemas de yoga perfectamente compatibles con los demás aspectos de la vida del practicante y que proponen a los adeptos lógicas de adhesión flexibles que no requieren conversión ni compromiso⁵. Un ejemplo contemporáneo emblemático de la adaptación del yoga a una lógica consumista es la elaboración, que hoy parece evidente, de cursos destinados a satisfacer necesidades específicas: yoga para la espalda, para el sueño, para los hombres, yoga femenino, prenatal, facial, para una sexualidad más plena... Testigos de una racionalización y de una tecnificación de las sendas del yoga, estos cursos son sintomáticos de una concepción de esta disciplina que busca ante todo cumplir con las expectativas del practicante-consumidor, contrariamente al abordaje religioso o espiritual, que exige adherir a doctrinas y seguir ciertas prescripciones.

El yoga, exportado primero como un «método científico para trascender problemas y sufrimientos»⁶, luego se vuelve popular en cuanto «estilo de vida», es decir, como un sinnúmero de técnicas y recursos fragmentados que pueden utilizarse en función de los desafíos diarios de cada persona. Esta

2. L. Obadia: «Paradoxes, utopies et céités du modernisme en religion» en *Archives de Sciences Sociales des Religions* N^o 167, 7-9/2014.

3. A.R. Jain: *Selling Yoga: From Counterculture to Pop culture*, Oxford UP, Oxford, 2014.

4. *Ibid.*

5. Ver V. Altglas: *Le nouvel hindouisme occidental*, CNRS Éditions, París, 2005; L. Obadia: *ob. cit.*

6. Swami Vishnudevananda: *Le grand livre illustré du yoga*, Centro Sivananda Yoga Vedanta, París, 1960, p. 23. [Hay edición en español: *El libro de Yoga*, Alianza, Madrid, 2001].

redefinición del yoga como «estilo de vida» conducirá a que se lo asocie con otros bienes de consumo heterogéneos relacionados con el ámbito del bienestar y de la espiritualidad.

Una vez que el yoga es absorbido por la sociedad de consumo, numerosas críticas formuladas respecto de su evolución se basan, de forma explícita o implícita, en una dicotomía que busca oponer un yoga «ancestral», supuestamente espiritual, intacto y auténtico, a un yoga contemporáneo convertido en mercancía, supuestamente corrompido y desviado al ser solamente físico y postural. Un yoga de «rendimiento y negocios», que sería lo opuesto a un yoga «espiritual y auténtico». La existencia de un «yoga auténtico» se enmarca en una visión orientalista e idealizada de una India ahistórica. Asimismo, si bien la mercantilización del yoga y la centralidad otorgada a su dimensión postural generan, por supuesto, numerosas preguntas y críticas legítimas, resulta, sin embargo, demasiado simplista concluir que el yoga postural moderno está despojado de toda dimensión espiritual. Por el contrario, sigue presentando una «coexistencia de atributos sagrados y profanos»⁷ y, en nuestra opinión, numerosas concepciones filosófico-espirituales desarrolladas dentro del yoga postural moderno también contribuyen a su éxito actual, por sus consonancias con la ideología neoliberal, como lo veremos más adelante. Aunque hoy se transmita principalmente bajo su forma postural, el yoga sigue siendo considerado, tanto por sus adeptos como en sus representaciones populares, como una disciplina corporal que va más allá del simple ejercicio físico. Una mayoría de los practicantes valoran especialmente el aspecto transformador de la disciplina, desde una perspectiva tanto física como psíquica, incluso espiritual. La encuesta llevada adelante por el Sindicato Nacional de Profesores de Yoga (SNPY) de Francia en 2021 indica, en ese sentido, que el yoga es mayormente concebido por los practicantes franceses como una forma de meditación, como una práctica para aliviar el estrés y como una disciplina de bienestar⁸. Las principales motivaciones que estos señalan son la búsqueda de bienestar, pero también la de autoconocimiento e interioridad, legada por la reformulación psicologizante que experimentó el yoga en la década de 1960. Numerosas fórmulas intentaron dar cuenta del lugar particular que ocupa el yoga postural moderno en nuestras sociedades contemporáneas, en el límite

Resulta, sin embargo, demasiado simplista concluir que el yoga postural moderno está despojado de toda dimensión espiritual

7. Andrea R. Jain: ob. cit., p. 102.

8. Sindicato Nacional de Profesores de Yoga: «Práctica del yoga en Francia», encuesta realizada por el Instituto Le Sphynx, 5/2021.

entre ejercicio físico, plenitud psíquica y búsqueda espiritual: «Búsqueda de una sabiduría encarnada», según Ysé Tardan-Masquelier; «ritual de sanación de una religión secular»⁹, según Elizabeth de Michelis; «cuerpo de prácticas religiosas», según Jain¹⁰. Si bien los objetivos del yoga contemporáneo, como la forma física, la salud o incluso el bienestar, parecen revelar inquietudes utilitarias, constituyen, en realidad, en nuestras sociedades secularizadas, nuevas búsquedas de salvación, en la medida en que persiguen nuevas respuestas a los interrogantes más religiosos o existenciales por el consuelo ante el sufrimiento humano. Para decirlo de otro modo, a través de la «psicologización de lo religioso» y la «sacralización de la psique»¹¹ que operan en nuestras sociedades seculares, algunos enfoques considerados terapéuticos, a semejanza del yoga, serán percibidos como un medio para acceder a una mejor existencia terrenal, al basarse en lógicas similares a las de los enfoques religiosos. Así, Jain señala, por ejemplo, la dimensión fuertemente ascética que opera en la actual sociedad de consumo, variante contemporánea del espíritu del capitalismo que describe Max Weber¹², en la que la búsqueda de la confirmación de la salvación divina es remplazada por la búsqueda de la salvación en esta misma vida. Se trata así de una dimensión ascética especialmente impulsada por el yoga postural moderno. Como desarrolla la autora:

Ya sea que se mire televisión en Copenhague o en Nueva York, Mumbai o Ámsterdam, la mayoría de las publicidades están dirigidas a consumidores considerados deficientes o desafortunados por tener sobrepeso, por carecer de atractivo sexual o por su adicción a comportamientos o alimentos poco saludables. El desarrollo personal, con el objetivo inalcanzable pero omnipresente de la autorrealización y de la perfección, es el fin último. El perfeccionamiento de sí exige una rigurosa disciplina frente al deseo, ya que los deseos conllevan el riesgo de hábitos destructivos y perjudiciales para la salud. El consumidor busca entonces dominar aquellos deseos insalubres, en un intento por cultivar una mejor versión de sí mismo y por vivir una vida mejor. (...) El yoga postural se convierte en una nueva manera de realizarse plenamente y de arrepentirse de los pecados modernos, como el consumo

9. E. De Michelis: *A History of Modern Yoga*, Continuum, Londres, 2005, p. 248.

10. A.R. Jain: ob. cit., p. 98.

11. Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, 1995.

12. Weber, en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, analiza el desarrollo de este sistema a partir del siglo XVIII a través del despliegue de la ética protestante, y en particular calvinista, basada en la ascesis, el trabajo como vocación a la gloria de Dios y, según la teoría de la predestinación, la búsqueda de la confirmación de la propia salvación mediante el éxito material en este mundo, concebido como prueba de haber sido elegido por Dios para la salvación.



© Nueva Sociedad / Juan Dellacha 2025

Juan Dellacha es ilustrador y diseñador gráfico. Vive en Buenos Aires y desde 2017 es docente en Ilustración Editorial, Cátedra Roldán (FADU/UBA). Colaboró con medios como *Anfibia*, *ElDiarioAr*, *Gatopardo* y *Jacobin*, y realizó tapas para editoriales como Penguin, Edelvives, Mandrágora y Godot. Además, ha ilustrado en diversos proyectos para clientes como Adidas, Adobe, Babel, Google y el Ministerio de Turismo de Argentina. Página web: <<https://juandellacha.com/>>.

excesivo de azúcar, el tabaquismo o estar tirado frente al televisor. Estas dimensiones ascéticas del yoga postural moderno no difieren de aquellas presentes en contextos religiosos tradicionales.¹³

Estos diferentes análisis ponen el foco en la dimensión espiritual de los discursos que circulan dentro del yoga postural moderno, que sigue estando profundamente impregnado de las elaboraciones filosófico-religiosas provenientes de los movimientos *new age*¹⁴. Ahora bien, algunos discursos transmitidos por la *new age* resuenan particularmente con la visión neoliberal del individuo (responsable, autónomo, en constante trabajo sobre sí mismo) que se impone a partir de los años 1980 y 1990. Esta similitud entre *ethos* neoliberal e ideal contracultural no es fortuita. Deriva de la instrumentalización de la crítica artística del capitalismo por parte de las teorías del *management* de los años 1980 y 1990, en la que el ideal contracultural estará puesto al servicio del rendimiento y de la competitividad, arrastrando consigo las técnicas de autoexploración desarrolladas y las espiritualidades apropiadas dentro de la contracultura, que se convertirán en técnicas al servicio de la productividad y de la explotación personal.

De la autoexploración al rendimiento

Se observa una sincronía entre el entusiasmo por ciertas técnicas como el yoga o la meditación y el desarrollo de un capitalismo cada vez más exigente. Se asiste a una suerte de captación de estas técnicas para reciclarlas al servicio de la eficiencia y de modos de productividad cada vez más apremiantes. Empresas como Google crean centros de meditación para que sus empleados puedan estar más concentrados en sus actividades. Sin que lo notemos, el gusto por la meditación nos lleva a responder mejor a las vicisitudes de nuestra sociedad y a las necesidades más exigentes del capitalismo contemporáneo.

Antonio Pele, entrevista en *Le Monde*¹⁵

La instrumentalización, a manos de los ámbitos gerenciales, de la crítica artística del capitalismo es descrita por los sociólogos Luc Boltanski y Ève Chiapello en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*¹⁶. Al investigar los manuales de *management* de las décadas de 1960 y de 1990, los autores analizan el modo

13. A.R. Jain: ob. cit., p. 108.

14. E. de Michelis: ob. cit., p. 248.

15. «L'engouement pour la méditation est une réponse aux exigences toujours plus aiguës du capitalisme», entrevista de Claire Legros en *Le Monde*, 2/8/2019.

16. L. Boltanski y È. Chiapello: *El nuevo espíritu del capitalismo* [1999], Akal, Madrid, 2002.

en que el capitalismo mutó y perduró entre ambas, cooptando e incorporando parte de las críticas que le fueron formuladas durante los años 60. Demuestran, entre otras cosas, cómo después de 1968 la denominada crítica social del capitalismo, centrada en la cuestión de la explotación de los trabajadores y en la denuncia de la producción de desigualdades económicas y sociales por parte del sistema capitalista, es dejada de lado y neutralizada mediante la incorporación, dentro de la propia empresa, del otro sector de la crítica del capitalismo formulada en la misma época: la denominada crítica artística, que proviene principalmente de los ámbitos intelectuales, omnipresente en los círculos *hippies* y *new age*, que denunciaban la represión de la creatividad, de la realización personal y de la autenticidad por parte del sistema capitalista.

El contexto político y económico de mediados de los años 70 es ciertamente muy distinto de aquel que vio nacer la contracultura: en 1973, la primera crisis del petróleo marca el fin de los Treinta Años Gloriosos, periodo de prosperidad económica. En plena época de liberalización económica, las empresas buscan establecer nuevos modos de organización más flexibles, mejor adaptados a un nuevo entorno más competitivo y cambiante.

Al alejarse así de los modos tradicionales jerárquicos de toma de decisiones, las nuevas teorías del *management* imaginan otras maneras de organizar el poder y la coacción en las empresas, que ya no se basan en órdenes directas, sino en «el desarrollo de técnicas que inducen a las personas a hacer de manera aparentemente voluntaria lo que se desea que hagan»¹⁷. Estos modos

Las nuevas teorías del *management* imaginan otras maneras de organizar el poder y la coacción en las empresas

de organización valorizan un nuevo perfil del empleado ideal, el mismo perfil tipo que el que promueve la crítica artística del capitalismo: un individuo autónomo, adaptable, creativo, en perpetua búsqueda de perfeccionamiento personal y de autorrealización. Al poner el foco en la singularidad del individuo y en el desarrollo continuo de su «capital humano», indisoluble de su ser, estos modos de organización inauguran una nueva relación con el trabajo: el del reclutamiento de la subjetividad del individuo al servicio de los objetivos de la empresa¹⁸. De este modo, Véronique Altglas afirma que «el ideal del empleado que puede readaptarse, cuyas capacidades y cuyo desarrollo de potencial serían ilimitados, encuentra grandes afinidades con el *ethos* de los movimientos pospsicoanalíticos o espirituales que alientan el desarrollo y la

17. *Ibíd.*, p. 582.

18. Frédéric Lordon: *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* [2010], Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.

transformación personal»¹⁹. Con el nuevo espíritu del capitalismo, el trabajo ya no es sinónimo de labor, de hastío y de alienación, ya no es un simple medio de subsistencia, sino que se convierte en el lugar mismo del crecimiento y de la autorrealización. El remedio contra el desencanto y contra el tedio de las jornadas laborales repetitivas ya no reside, como en los años 60, en el *drop out*, en «desconectarse» de la sociedad capitalista para dedicarse a la exploración de sí, sino en el hecho de realizarse a través del trabajo. En otros términos, el capitalismo tardío sugiere a los empleados que, si cumplen con los objetivos de la empresa, estarán cumpliendo con su propia realización, lo que redundará en un reclutamiento total de las subjetividades de los individuos, que los alienta a realizar un trabajo perpetuo sobre sí mismos para responder a las exigencias de competitividad y de productividad de la empresa²⁰. La socióloga Carolyn Chen, en su libro *Work Pray Code: When Work Becomes Religion in Silicon Valley* [Trabajar, rezar, escribir código: cuando el trabajo se transforma en religión en Silicon Valley]²¹, compara además esta implicación absoluta en el trabajo con una actitud religiosa, aun cuando el trabajo se convierte, para los individuos, en una fuente privilegiada de identidad, de sentido, de pertenencia y de trascendencia. Al hacer coincidir realización personal y metas empresariales, crecimiento personal y trabajo, bienestar y productividad, los nuevos métodos de *management* inducen a los sujetos a una autodisciplina constante, en apariencia voluntaria, al servicio de la empresa²². Surgen, entonces, en la costa oeste de Estados Unidos, los sistemas de incentivos para los empleados, las organizaciones en redes y la gestión por objetivos, y se desarrollan las «culturas empresariales» y el *coaching* laboral, implementado por los jefes de recursos humanos, ahora convertidos en *Chief Happiness Officer*²³. En este contexto, «se invita a los directores a convertirse en ‘coachs’ o en ‘psis’ para ‘desarrollar al individuo’ y ‘hacer emerger su potencial’». El desarrollo personal en las empresas está en su apogeo y, con él, la idea de que es conveniente para ellas impulsar el autoconocimiento, las capacidades relacionales y la autonomía de los actores, en adelante ascendidos al rango de ‘personas’²⁴. En la década de 1990, estas mutaciones del trabajo fomentan que las firmas recurran cada vez más a técnicas de crecimiento personal, concebidas inicialmente como

19. V. Altglas: *Le nouvel hindouisme occidental*, cit., p. 234.

20. F. Lordon: ob. cit.

21. Princeton UP, Princeton, 2022.

22. Ver Valérie Brunel: *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir?*, La Découverte, París, 2008, y F. Lordon: ob. cit.

23. «Responsables de la felicidad en el trabajo», función relacionada con la gestión de recursos humanos.

24. V. Brunel: ob. cit.

emancipadoras, a los fines de una mayor adaptabilidad de los asalariados a las exigencias de competitividad y de flexibilización de las empresas. PNL²⁵, eneagrama²⁶, meditación de conciencia plena (*mindfulness*) y pirámides de las necesidades son algunas de las tantas técnicas experimentadas dentro de la contracultura *hippie* que terminan siendo puestas al servicio del bienestar y de la salud del trabajador, como una forma de aumentar su compromiso con la empresa y su productividad²⁷. El yoga seguirá la misma suerte poco después, con un énfasis en el manejo del estrés, pero también en la cuestión del sedentarismo.

El auge de las técnicas de desarrollo personal en las empresas se ve reforzado mediante la formalización de una nueva disciplina a finales de los años 1990, que servirá para otorgar legitimidad científica a las teorías provenientes de la psicología humanista, la literatura de desarrollo personal y la cultura del *coaching*: la psicología positiva²⁸. Desarrollada por Martin Seligman en 1998, la psicología positiva parte de la misma premisa que los enfoques de la psicología humanista de los años 60 y 70, que consiste en analizar ya no los estados patológicos, sino, al contrario, el funcionamiento de los individuos más resilientes, más felices de nuestra sociedad, con la esperanza de extraer de ese estudio una verdadera «ciencia de la felicidad» aplicable a todas y a todos. La ambición científica de la psicología positiva no deja de plantear una serie de interrogantes, a la vez metodológicos, como por ejemplo la posibilidad de objetivar la propia noción de felicidad, la manera de medirla, los sesgos inducidos mediante la autoevaluación, pero que también pueden ser éticos y morales, entre psicologización e individualización del sufrimiento, responsabilización excesiva del individuo sobre su propia suerte y desvío de la

El yoga seguirá la misma suerte poco después, con un énfasis en el manejo del estrés, pero también en la cuestión del sedentarismo

25. Programación neurolingüística que, a pesar de su nombre, no tiene nada de científica. Es una técnica de comunicación y de desarrollo personal elaborada durante los años 1970, cuya popularidad, hoy en día, se debe especialmente al autor y *coach* en desarrollo personal estadounidense Tony Robbins. La Misión Interministerial de Vigilancia y de Lucha contra las Derivaciones Sectarias (MIVILUDES) de Francia menciona este método como de riesgo de derivas sectarias, al igual que el eneagrama.

26. Sistema de evaluación de la personalidad basado en nueve grandes tipos, desarrollado por el ocultista Georges Gurdjieff, popularizado dentro de las corrientes de la psicología humanista como método de desarrollo personal y actualmente utilizado en el ámbito del *management*.

27. Sobre este tema, v. el documental *Tous en forme et productifs*, de Reinhild Dettmer-Finke, Arte, 2018, así como Rémi Dybowski-Douat: *Le corps au travail*, episodio 1: «Le corps des salariés mis en boîte, tisane et naturopathie», podcast en Radio France, 28/3/2022.

28. Edgar Cabanas y Eva Illouz: *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* [2018], Barcelona, Paidós, 2019, p. 99.

acción colectiva²⁹. La psicología positiva formula las siguientes preguntas: ¿por qué, ante la adversidad, a algunas personas les va mejor que a otras?, ¿qué habilidades tienen que no tengan las demás?, ¿cómo ayudar entonces a las demás personas para que desarrollen competencias similares? Al plantear la cuestión de la felicidad como si se tratara de un asunto de habilidades y competencias, la psicología positiva se sitúa en la tradición de la literatura del desarrollo personal y de las psicoterapias de Esalen, heredadas a su vez, en cierta medida, del Nuevo Pensamiento. Afirma que la felicidad o el éxito son responsabilidad del individuo y que pueden lograrse a través de estrategias individuales adecuadas, implementadas gracias a un trabajo sobre sí mismo, realizado mediante «técnicas de sí».

«No son felices a pesar del trabajo, sino gracias al trabajo. (...) Bailan salsa en el trabajo. Meditan en el trabajo. Beben *smoothies* personalizados y capuchinos en el trabajo. Tocan la guitarra en el trabajo. Cantan en el trabajo. Se desperezan en el trabajo (...), pero ¿a quiénes benefician el bienestar y la felicidad en el trabajo?», finge preguntarse Carolyn Chen³⁰. Detrás de la valorización del empleado adaptable, autónomo y resiliente, y de la utilización en las empresas de técnicas de desarrollo personal, a las cuales son equiparadas la meditación y el yoga, se oculta en realidad un desplazamiento insidioso de la responsabilidad: traslada la carga de la responsabilidad sobre su productividad y sobre su bienestar al propio empleado, una inversión de perspectiva que oculta la responsabilidad inicial del empleador que debería garantizar condiciones laborales adecuadas. Como lo señalan Ron Purser y David Loy: «Las empresas echaron el ojo sobre esta técnica [la meditación] porque les permite hacer recaer el peso de la responsabilidad sobre los hombros del trabajador. Al considerarse el estrés como un problema de orden personal, la meditación de conciencia plena se presenta ante él como una solución milagrosa para trabajar con más eficiencia y serenidad en un ambiente tóxico»³¹. El interés volcado al bienestar de las trabajadoras y de los trabajadores sería muy bien recibido si no fuera porque se produce en el marco de una creciente precarización de las condiciones laborales, sintomática de aquella transferencia de responsabilidad. En el documental *Le business du bonheur* [El negocio de la felicidad], Eva Illouz señala que «el mercado económico actual genera presiones psíquicas prácticamente inéditas sobre los trabajadores»³²; y Julia de Funès destaca la siguiente paradoja: «Nunca hubo tanta preocupación por el bienestar de los trabajadores y nunca hubo tanto malestar laboral como hoy», tomando como

29. Para un abordaje crítico de la psicología positiva, v. E. Cabanas y Eva Illouz: ob. cit.

30. C. Chen: ob. cit.

31. Ver Carl Cederström y André Spicer: *Le syndrome du bien-être*, L'Échappée, París, 2016.

32. Jean-Christophe Ribot: *Le business du bonheur*, ARTE France / ZED, 2022.

ejemplo el creciente número de licencias laborales por enfermedades de larga duración. El documental expone las siguientes cifras: uno de cada diez alemanes y uno de cada diez franceses afirman padecer sufrimiento psicológico en el trabajo, y un cuarto de la población activa estadounidense ya experimentó un *burn out*³³.

Uno de los ejemplos más claros de esta recuperación de técnicas como el yoga o la meditación quizá sea el de la empresa Amazon, cuyas condiciones de trabajo en los depósitos son conocidas por su extrema dureza, y que, en el marco de su programa «WorkingWell», ofrece a su personal cabinas de meditación llamadas «Amazen» para «estimular a los trabajadores y ayudarlos a recargar las pilas»³⁴, videos con afirmaciones positivas y ejercicios de estiramiento en el trabajo, sin por ello replantearse la terrible exigencia de los ritmos laborales y la precariedad contractual que impone a sus trabajadoras y trabajadores. Carolyn Chen observa esta misma lógica dentro de las empresas de Silicon Valley que analizó en el marco de su investigación y señala que los numerosos programas de bienestar destinados al personal de estas empresas intentan legitimar que nunca se cuestionen la organización del trabajo, la carga laboral y el total compromiso con la empresa que se les solicita a los empleados, ya que se pone el énfasis en las iniciativas que buscan «recargar su energía», considerada infinita³⁵. Con falsa ingenuidad, Chen interpela a los servicios de recursos humanos para saber si una forma de luchar contra el estrés o el *burn out* no implicaría repensar la organización del trabajo, antes que implementar clases de yoga y de meditación, a las cuales, señala además, nadie concurre porque están todos demasiado ocupados trabajando. La observación es rechazada de plano por sus interlocutores³⁶. De este modo, el surgimiento de las técnicas de desarrollo personal en el ámbito laboral, mediante la recuperación de la crítica artística del capitalismo, consagra la transformación de técnicas de autoexploración de la contracultura en técnicas de rendimiento y de adaptabilidad al servicio de las empresas. Como lo destacan Carl Cederström y André Spicer:

Amazon ofrece a su personal cabinas de meditación llamadas «Amazen» para «estimular a los trabajadores y ayudarlos a recargar las pilas»

33. Síndrome de agotamiento laboral o síndrome del «quemado».

34. «Des 'cabines zen' dans les entrepôts Amazon: même les dystopies n'avaient pas osé» en *Courrier International*, 5/2021.

35. C. Chen: ob. cit., p. 85.

36. *Ibid.*

Los movimientos de *coaching* se basan en una idea precisa legada por el pensamiento positivo, que pretende que el individuo tiene el poder de liberar su potencial interior. (...) Contrariamente a los terapeutas *new age* expertos en prácticas esotéricas, los *coachs* ponen el énfasis en la obtención de resultados concretos. Conservan la idea inicial de liberar el yo profundo y le añaden una dimensión más deportiva con la noción de *máximo rendimiento*. En ese sentido, solo podemos convertirnos en nosotros mismos si alcanzamos nuestros objetivos. O cómo la autoexploración y el autodescubrimiento dan paso a la autorrealización y al perfeccionamiento de sí.³⁷

**El yoga y la meditación
se convierten en
métodos que buscan
mejorar la productividad,
el rendimiento,
la empleabilidad**

El yoga y la meditación se convierten en métodos que buscan mejorar la productividad, el rendimiento y la empleabilidad, y hoy son elogiados en las grandes revistas de economía como *Challenges*³⁸, en los libros sobre *management*³⁹ y en las direcciones de recursos humanos⁴⁰. Lejos de su promesa inicial

de autonomía, la introducción de estas técnicas dentro de las empresas «llevaría entonces la alienación a su paroxismo. Lo que el trabajador debe sacrificar [a la empresa] ya no es su tiempo y su energía: debe aceptar ahora transformar su interioridad para adecuarse al sistema»⁴¹.

Más allá de la empresa, la vida como empresa de sí

Sin esperanzas de mejorar su vida en forma significativa, las personas se convencieron de que lo importante era mejorar su psique: sentir y vivir plenamente sus emociones, alimentarse correctamente, tomar clases de ballet o de danzas del vientre, sumergirse en la sabiduría oriental, caminar o salir a correr, aprender a establecer vínculos auténticos con los demás, superar «el miedo al placer».

Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*⁴²

37. C. Cederström y A. Spicer: ob. cit., p. 20.

38. Éric Tréguier: «Stress, pression: comment le yoga peut aider à mieux manager?» en *Challenges*, 28/12/2020.

39. Luc Biecq: *Manager comme un yogi, les clés d'un management humaniste et efficace*, First, París, 2020.

40. Sobre este tema, v. R. Dettmer-Finke: *Tous en forme et productifs*, cit., y R. Dybowski- Douat: ob. cit.

41. Michel Lacroix: *Le développement personnel: du potentiel humain à la pensée positive*, Flammarion, París, 2004.

42. Flammarion, París, 2008, p. 31.

Mientras que la mitad de los años 70 pone término a un periodo de crecimiento económico y de prosperidad para los países occidentales, y la última parte de los años 80 marca el fin de las grandes utopías políticas, con la idea de una victoria ideológica del capitalismo, el individuo se impone como nuevo horizonte político. Margaret Thatcher, símbolo del giro neoliberal de los años 80, afirma que «no hay tal cosa como la sociedad»⁴³ o incluso que «la economía es el método, el objetivo es cambiar el alma»⁴⁴, resumiendo así el espíritu de la época. ¿Cómo definir el neoliberalismo? El término siempre genera debate y abarca múltiples significados. Refiere a una visión político-económica particular, que el sociólogo Pierre Bourdieu resume como «un programa de destrucción de las estructuras colectivas capaces de obstaculizar la lógica del mercado»⁴⁵. La lógica neoliberal, según el sociólogo Christian Laval y el filósofo Pierre Dardot, «transforma todas las instituciones y todos los campos sociales para someterlos a la norma de la competencia y del rendimiento. Así, toda la sociedad debe obedecer a la racionalidad del mercado, incluso los sectores de actividad que no están directamente relacionados con lo comercial, incluso los propios sujetos, que deben satisfacer, con sus actos y sus deseos, el imperativo ilimitado del ‘siempre más’»⁴⁶. De ese modo, además de una teoría económica y política, el neoliberalismo «ha de entenderse como una filosofía individualista focalizada esencialmente en el yo, y cuyo postulado antropológico principal puede resumirse, según Nicole Aschoff, en la asunción de que ‘todos somos actores independientes y autónomos que, unidos por el libre mercado, construimos nuestro propio destino haciendo sociedad por el camino’»⁴⁷. A finales de los años 1970, el filósofo Michel Foucault, en su libro *Nacimiento de la biopolítica*, observa que, en esa «generalización de la forma ‘empresa’ (...), se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de

43. V. la cita completa: «Creo que hemos pasado por un periodo en el que a demasiados niños y personas se les ha dado a entender ‘Tengo un problema, el gobierno tiene que solucionarlo’ o ‘Tengo un problema, voy a buscar una subvención para solucionarlo’, ‘No tengo casa, el gobierno tiene que alojarme’, y así vuelcan sus problemas sobre la sociedad, ¿y quién es la sociedad? Eso no existe. Hay hombres y mujeres y hay familias, y ningún gobierno puede hacer nada si no es a través de las personas, y las personas se miran primero a sí mismas». M. Thatcher: «Interview for *Woman’s Own* (‘No Such Thing [as Society]’)\», 23/9/1987 en Margaret Thatcher Foundation, <www.margaretthatcher.org/document/106689>.

44. *The Sunday Times*, 3/5/1981.

45. P. Bourdieu: «La esencia del neoliberalismo» [1998] en *Seis artículos de Pierre Bourdieu en Le Monde diplomatique*, Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile, 2002.

46. C. Laval y P. Dardot: «Au comble de la confusion entre ‘libéralisme’ et ‘ultralibéralisme’» en *La Croix*, 11/4/2014.

47. E. Cabanas y E. Illouz: ob. cit., p. 62.

las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia»⁴⁸. En otros términos, de nada sirve querer cambiar la sociedad, es preferible cambiarse a uno mismo. Mejorar las condiciones de trabajo y de vida o perseguir el bienestar ya no son asuntos colectivos, sino una responsabilidad de los individuos. La transformación colectiva es considerada como el resultado de un cúmulo de decisiones individuales, que pueden expresarse plenamente por medio del mercado, a través de las elecciones de producción y de consumo de cada uno. De aquí en adelante, la prosperidad, el bienestar, la plenitud e incluso la felicidad solo pueden alcanzarse con un esfuerzo personal y un trabajo sobre uno mismo, pero ya no mediante la transformación de las estructuras económicas y sociales. Así, con el advenimiento del neoliberalismo, el imperativo de transformación del sujeto a través de técnicas de sí ya no encuentra un freno en los límites

Se trata ahora de trabajar en forma permanente para convertirse en la «mejor versión de uno mismo» y asegurarse una mejor existencia

de la empresa. Al haberse extendido la lógica económica de competitividad y rendimiento a todos los ámbitos de la vida, se trata ahora de trabajar en forma permanente para convertirse en la «mejor versión de uno mismo» y asegurarse una mejor existencia. Los individuos y sus existencias se convierten, entonces, en un capital que debe acrecentarse, dar frutos, que debe administrarse, rentabilizarse, optimizarse mediante técnicas y tecnologías⁴⁹ de sí, inaugurando una relación con uno mismo

colonizada por el imaginario operativo y empresarial. La sacerdotisa de la industria del bienestar contemporáneo, la actriz Gwyneth Paltrow, resume esa concepción en forma lapidaria: «Estamos aquí una sola vez, tenemos una sola vida, ¿cómo podemos aprovecharla al máximo?»⁵⁰. El advenimiento de la era de la responsabilidad personal requiere una utilización cada vez mayor de métodos individuales de transformación y de trabajo sobre uno mismo, ya no para liberar al individuo del yugo conformista de la era fordista, sino, por el contrario, para adecuarse cada vez más a las exigencias

48. M. Foucault: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* [2004], FCE, Buenos Aires, 2007, p. 278.

49. Nos referimos aquí al mercado de la salud aumentada: se trata de diferentes técnicas comercializadas que permiten a los individuos hacer seguimientos y mediciones permanentes de parámetros relativos a su salud, con el fin de optimizarla, a través de diferentes objetos conectados, aplicaciones de *smartphone*, etc.

50. Presentación de lanzamiento de la serie *The Goop Lab con Gwyneth Paltrow*, emitida en Netflix desde 2020.

de una sociedad en la que el éxito, la salud, el bienestar y la felicidad recaen exclusivamente sobre las espaldas del individuo, como corolario de una coyuntura de planes de austeridad y desmantelamiento de los servicios públicos mencionados por Bourdieu.

Sucesoras del Nuevo Pensamiento, de los movimientos *new age*, de las terapias centradas en la persona y de la apropiación de técnicas y conceptos provenientes de las espiritualidades denominadas «tradicionales» —incluidos el yoga y la meditación—, las corrientes del desarrollo personal experimentan un gran auge en aquel contexto, más precisamente en los periodos de crisis económica⁵¹. Es lo que demuestra el constante aumento en las ventas de libros sobre salud, bienestar y desarrollo personal desde hace varios años, en una industria editorial, sin embargo, considerada en crisis: así, en 2021, las ventas de libros comprendidos en esta categoría aumentaron 19,8%, según los datos del Sindicato Nacional de la Edición de Francia⁵². Por su parte, la profesora de psicología positiva Judith Mangelsdorf observa este desplazamiento de lo político a lo individual, al señalar que los libros políticos, que encabezaban las ventas, han sido reemplazados por los libros sobre psicología y bienestar⁵³. Un reflejo de lo que Thomas Luckmann, sociólogo alemán, analiza como el paso «de las grandes trascendencias (la visión de otro mundo) a las ‘trascendencias de alcance medio’ (de tipo político) para culminar en el tiempo de las ‘mini-trascendencias orientadas al individuo’»⁵⁴.

Aquellas obras, herederas del Nuevo Pensamiento y del Movimiento del Potencial Humano, desarrollan globalmente el mismo relato, basado en la creencia según la cual todas y todos dispondríamos de un potencial oculto ilimitado, que deberíamos desarrollar u optimizar mediante diversas técnicas, con el objetivo de ser más felices, más competentes, más exitosos. Al afirmar que la felicidad es un asunto de representaciones y habilidades, que el éxito no es más que una cuestión de organización personal y que la salud no es más que el resultado de una disciplina individual, estos libros buscan responsabilizar al sujeto e invitarlo a «tomar las riendas de su vida» a través de múltiples técnicas deshilvanadas a modo de *tips*. *Les antisèches du bonheur, la méthode simple et efficace pour vivre plus heureux* [Apuntes para la felicidad, el método sencillo y eficaz para vivir más feliz]⁵⁵, *Anticancer*.

51. Ver E. Cabanas y Eva Illouz: ob. cit., donde se señala el uso frecuente de las teorías de la psicología positiva por parte de políticos particularmente durante la crisis financiera de 2008.

52. Wassila Belhacine y Marie-Ève Lacasse: «Développement personnel, les doigts dans le zen» en *Libération*, 29/7/2022.

53. *Le business du bonheur*, cit.

54. David Bisson: «La spiritualité au miroir de l’ultramodernité» en *Ammis* vol. 11, 2012.

55. Jonathan Lehmann: *Les antisèches du bonheur, la méthode simple et efficace pour vivre plus heureux*, Harper Collins, Nueva York, 2020.

*Una nueva forma de vida*⁵⁶, *41 minutes pour être heureux, les 7 piliers du bonheur* [41 minutos para ser felices. Los 7 pilares de la felicidad]⁵⁷, *La magia del orden*⁵⁸: los títulos de los libros de autoayuda reafirman la simpleza y la eficacia de sus métodos para responder a las preguntas existenciales de los individuos, a través de una tecnificación y una privatización de estos temas. El corolario de este potencial oculto del que todas y todos dispondríamos es el deber moral de hacerlo rendir: si una vida exitosa es el resultado de técnicas y de una disciplina personal, entonces, una vida desdichada es la consecuencia de la ausencia de disciplina personal, de una falta moral, y solo puede ser atribuida a la mala voluntad del individuo.

Mejorarse a sí mismo con la esperanza de mejorar su existencia: un tópico que se hace eco de las teorías desarrolladas por la *new age* a finales de los años 70, que ponían el foco en la transformación individual. En este contexto, el yoga no escapa, por lo tanto, a su reformulación como un método que persigue alcanzar la felicidad, la plenitud o el éxito (cualquiera sea la definición que se le dé) a través de un trabajo sobre uno mismo. Armonía, autoconfianza, realización, autenticidad, pensamientos positivos, prosperidad, felicidad, delgadez, calma, e incluso *sex appeal*: los libros, las revistas, los programas en línea y las cuentas de Instagram sobre yoga no escatiman promesas de una vida mejor. Devenido en una práctica de desarrollo personal, el yoga se convierte en correa de transmisión de la ideología y de los valores transmitidos por el mismo desarrollo personal, con su propio lenguaje. No se trata de negar la legitimidad de las búsquedas contemporáneas de felicidad y de bienestar; lo esencial es interrogarse sobre el contexto político en el que emergen, la forma en que se plantean, las suposiciones en las que se basan y los puntos de vista sobre el individuo y sobre la sociedad que acarrearán. Porque, si miramos de más cerca, algunos discursos que se transmiten dentro del yoga contemporáneo resultan ser extremadamente políticos. ☒

56. David Servan Schreiber: *Anticáncer. Una nueva forma de vida*, Espasa, Madrid, 2008.

57. Géraud Guillet: *41 minutes pour être heureux. Les 7 piliers du bonheur*, First, París, 2022.

58. Marie Kondo: *La magia del orden*, Aguilar, Buenos Aires, 2015.

Cristianos y de izquierda

Entrevista a Paul Colrat,
Foucauld Giuliani y Anne Waeles

Sarah Al-Matary

El cristianismo social, aunque debilitado, no ha muerto. Una nueva generación de creyentes se inspira en la Biblia y en lecturas no occidentales para actuar contra la pobreza, la colonización y la destrucción de los ecosistemas, y se propone retejer el vínculo entre la vida espiritual y la existencia concreta. Paul Colrat enseña Filosofía en Beirut; es autor de *Platon, sauver la cité par la philosophie* [Platón, la salvación de la ciudad por la filosofía] (Classiques Garnier, París, 2023). Foucauld Giuliani es profesor de Filosofía en París, autor de *La vie dessaisie* [La vida desposeída] (Desclée de Brouwer, París, 2022). Anne Waeles-Amieux es periodista independiente y autora de *Simone Weil au royaume des oubliés* [Simone Weil en el reino del olvido] (Les Petits Platon, París, 2022). Forman parte del colectivo Anastasis y publicaron *La communion qui vient. Carnets politiques d'une jeunesse catholique* [La comunión que viene. Cuadernos políticos de una juventud católica] (Éditions du Seuil, París, 2021). En esta entrevista conjunta, expresan su objetivo de combinar el catolicismo con una voluntad de cambio radical.

Sarah Al-Matary: es profesora de Literatura en la Université Lumière Lyon 2. Se interesa por la relación entre literatura e ideologías y, en particular, por las definiciones estratégicas de la comunidad política (siglos XIX-XXI). Es autora de *La haine des clercs. L'anti-intellectualisme en France* (Seuil, París, 2019) y *Deux célèbres inconnues. Le mystère Jeanne Weil(l)* (Seuil, París, 2024). Es jefa de redacción de *La Vie des Idées*.

Palabras claves: capitalismo, comunidad, comunión, cristianismo social, Dorothy Day.

Nota: la versión original de esta entrevista se publicó, en francés, en *La Vie des Idées*, 25/4/2025, con el título «Chrétiens et à gauche». Traducción: Eliott Louis.

La lectura que ustedes hacen de los diez mandamientos es menos moral que política y nos invita a salir «de la casa de la esclavitud» (Éxodo 20:2). ¿Dónde está hoy esta casa?

La ley transmitida por Moisés, que comienza con los diez mandamientos y continúa en el libro del Éxodo y luego en el Deuteronomio con un conjunto de preceptos más detallados, es política desde su origen. Esta ley es indisoluble de la experiencia de esclavitud de los hebreos en Egipto y de la violencia genocida del faraón, vinculada a un impulso nacionalista, que constituye un contraejemplo de esta ley divina transmitida por Moisés en el desierto. El pueblo hebreo se libera de la esclavitud y de la violencia para acceder a una forma de vida política verdaderamente emancipadora. La ley de Moisés invita a un cambio en la relación entre opresor y oprimido, más que a una inversión del equilibrio de poder: «No humilléis ni oprímáis al extranjero, porque extranjeros fuisteis vosotros en Egipto» (Éxodo 22:20).

La ley se basa en la autoridad de esta experiencia vivida para ordenar a los hebreos, que habían salido de la esclavitud, que respetaran la dignidad de todo ser humano. Por ejemplo, mediante la exigencia del *shabat*, que permite a todos, independientemente de su estatus, disfrutar de momentos periódicos de descanso, sin que ningún individuo esté permanentemente sometido al trabajo, a diferencia del modelo que separaba a los esclavos-trabajadores extranjeros y a los hombres libres egipcios, que podían disfrutar de actividades de ocio. En el capítulo 25 del Levítico encontramos también el imperativo de condonación de deudas cada 50 años, la prohibición de los préstamos con interés, el descanso regular de las tierras cultivadas y el rechazo de la apropiación exclusiva de la tierra: «¡La tierra no puede enajenarse irrevocablemente, porque la tierra es Mía! Vosotros no sois más que residentes y extranjeros para Mí» (Levítico 25:23).

**Los males políticos
contra los que se
eleva la ley del
Éxodo y el Levítico
atravesan la historia
hasta nuestros días**

Los males políticos contra los que se eleva la ley del Éxodo y el Levítico atraviesan la historia hasta nuestros días. Pero adoptan formas diferentes y están exacerbados por estructuras sociales como el capitalismo o la colonización: el acaparamiento de tierras y recursos naturales por intereses privados, la especulación financiera, las relaciones de opresión que explotan a poblaciones enteras en trabajos alie-

nantes, mal pagos y realizados en condiciones indignas, los nacionalismos que identifican a las poblaciones migrantes como chivos expiatorios... De manera más general, todas las relaciones de opresión en las que la comodidad de unos se consigue a costa del respeto de la dignidad de los otros son «casas de esclavitud», que alienan conjuntamente a oprimidos y opresores.

Ustedes combinan los grandes nombres del pensamiento cristiano «occidental» con referencias más recientes a las teologías no europeas de la liberación y a la Black theology o teología negra. ¿Qué aporta este descentramiento, si es que de eso se trata?

Toda teología es contextual. Mostrarlo es una de las principales aportaciones de las teologías de la liberación. Una teología cristiana desarrollada en Occidente, especialmente en el contexto de la alianza entre el cristianismo y el Imperio Romano, que hizo del cristianismo una verdadera religión de Estado, depende necesariamente de la relación de fuerzas en la que se inscribe, en lo que respecta a su lectura de la Biblia. Pero la tradición cristiana no puede reducirse a una tradición occidental o a una teología del Imperio, ya que muchos teólogos desarrollaron su doctrina desde los márgenes. Los teólogos de la liberación demuestran que el contexto en que se enuncia una teología tiene una gran influencia en el contenido de esa teología. La primera teología de la liberación, surgida en América Latina en el contexto de las dictaduras neoliberales de los años 70, se formuló a partir de las experiencias de las clases populares latinoamericanas, que leían la Biblia como un mensaje de emancipación indisolublemente espiritual y político.

De hecho, justamente a partir de su experiencia situada pueden entender la Biblia como un mensaje dirigido prioritariamente a las poblaciones oprimidas (una enseñanza que la doctrina social de la Iglesia católica retomaría en la idea de la «opción preferencial por los pobres») y pensar en la salvación como una promesa a la vez espiritual y material. Las teologías occidentales que han concebido la salvación como una noción únicamente espiritual, resaltando la promesa de una vida eterna después de esta vida terrestre, en la que se aboliría el sufrimiento, y proponiendo a los fieles que soporten pacientemente los males sufridos aquí en la tierra a la espera de esa redención final, se revelan cómplices de las relaciones de dominación y opresión que permiten así mantener e incluso legitimar. Una teología espiritualista que pretende hacer una distinción entre las realidades espirituales y temporales no es en absoluto apolítica; es una teología que no llama a los poderosos a renunciar a sus empresas destructivas y los mantiene en la ilusión de que se puede ser buen cristiano siendo nacionalista o rico, y que mantiene a los oprimidos en su alienación.

A este respecto, llama la atención que estas teologías espiritualistas ignoren las numerosas referencias de la Biblia a la justicia, reduciendo la vida cristiana a una moral que no juzga o a una paz entendida como rechazo a ver las relaciones de poder. Sin embargo, la Biblia está llena de llamamientos a la justicia, algo a lo que están atentas las teologías de la liberación. Por ejemplo, en la oración formulada por María cuando se entera de que está embarazada de Jesús y cuando anuncia lo que es la obra liberadora de Dios: «Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes» (Lucas 1:52).

La teología de la liberación latinoamericana es inseparable de una praxis: se desarrolla en el seno de «comunidades eclesiales de base», pequeños grupos de cristianos que leen la Biblia a la luz de sus condiciones de vida sociales, políticas y económicas y de sus experiencias singulares. Tratan de organizarse colectivamente para responder a las necesidades materiales de la existencia (por ejemplo, llevando agua al barrio popular donde viven), para luchar políticamente por la justicia social (por ejemplo, mediante la resistencia a la dictadura de Augusto Pinochet en Chile) y para alimentar su vida espiritual común siguiendo a Cristo y meditando juntos sobre lo que la Biblia los invita a hacer en lo concreto de sus existencias. Así pues, este movimiento teológico también permite hacer hincapié en la dimensión colectiva de la liberación tematizada en la Biblia, que es bien visible en el Antiguo Testamento, donde Dios libera a un pueblo, que ha sido dejada de lado por las teologías occidentales en favor de una forma de liberación individual que va de la mano con una reducción a su dimensión espiritual.

La tradición y el método de la teología de la liberación han sido retomados en otros lugares, donde otros cristianos oprimidos han intentado leer su situación política a la luz de la Biblia y articular de forma coherente la acción política y social, la oración y el pensamiento. La *Black theology* [teología negra] es otra teología de la liberación, surgida en el contexto de la segregación racial en Estados Unidos y el *apartheid* en Sudáfrica.

En Palestina, desde la primera intifada (1987-1993) ha surgido entre los cristianos palestinos una teología de la liberación, en respuesta a la colonización y el *apartheid* instaurados por el Estado de Israel, pero también a lo que ellos llaman la «*Nakba* de la fe»¹. Los textos religiosos del Antiguo Testamento relativos a la «tierra prometida» y a la alianza de Dios con el pueblo de Israel son instrumentalizados por las teologías sionistas cristianas y judías para legitimar la apropiación de las tierras palestinas o la destrucción del pueblo palestino, asimilado a los enemigos bíblicos de Israel, como los amalecitas. También en este caso, la teología de la liberación palestina se opone a otra teología, asimismo contextual, que es la teología sionista cristiana, muy presente en las iglesias evangélicas estadounidenses y que desempeña un papel importante en la alianza de EEUU con la política genocida de Benjamin Netanyahu. La teología de la liberación palestina también sirve de espejo a las teologías cristianas europeas y francesas que no son belicistas como la teología sionista, pero tienen una predisposición a equiparar a los oprimidos con los opresores negándose a hacer una lectura política de las relaciones entre Israel y los palestinos, que proponen una lectura moral del «conflicto» como si fuera

1. El término significa «catástrofe» y refiere a la expulsión de los palestinos que habitaban el actual territorio israelí, en 1948 [n. del E.].

el resultado del odio entre dos pueblos, y que nos invitan a rezar por la paz sin hablar de justicia. Sin tener en cuenta otras expresiones identitarias cristianas que defienden incondicionalmente a Israel en nombre de una supuesta guerra de civilizaciones entre un bloque judeocristiano y un bloque musulmán.

Las teologías feministas y *queer*, que empezaron a surgir en los años 60, también pueden considerarse teologías de la liberación. Aportan una renovación de la exégesis bíblica y nos permiten percibir hasta qué punto las expresiones teológicas autorizadas surgen de una mirada exclusivamente masculina que puede ser fácilmente patriarcal y heteronormativa.

El reto para nosotros es formular una teología emancipadora, capaz de estar atenta a los llamados de la Biblia a abandonar los privilegios y a partir de la experiencia de las poblaciones más oprimidas para abrirse a una salvación integral, mientras escribimos desde el centro del mundo occidental y desde una posición privilegiada.

Las teologías feministas y *queer*, que empezaron a surgir en los años 60, también pueden considerarse teologías de la liberación

Dorothy Day (1897-1980) los inspira particularmente. ¿Quién era?

Dorothy Day procedía de una familia estadounidense de clase media, de origen episcopaliano y con un estilo de vida relativamente poco practicante y politizado. Sensible a la injusticia, pronto se sintió atraída por el activismo militante. Por ejemplo, hizo campaña por el sufragio femenino, lo que la llevó a la cárcel. Estuvo próxima a círculos anarquistas, comunistas y socialistas. Su juventud fue un periodo de agitación intelectual y política.

Hacia finales de los años 1920, atraviesa una fase de duda y agotamiento y da un giro religioso: siente una necesidad creciente de rezar, de establecer su acción militante en la confianza en un amor divino y creador experimentado en la figura de Cristo. Su conversión no fue una iluminación repentina, sino un camino gradual. Su autobiografía, *The Long Loneliness* [La larga soledad]², da cuenta entonces de un cierto aislamiento. Pidió el bautismo para su hija y luego para sí misma. A lo largo de su vida, permaneció apegada a los sacramentos, que lee interpretándolos como signos visibles del amor de Dios.

Dorothy Day se inclina hacia el catolicismo porque, en los EEUU de los años 20, le parece que es la religión de los excluidos: inmigrantes italianos e irlandeses, obreros, etc. Ve a la Iglesia católica como la iglesia de los pobres, que es de

2. D. Day: *La larga soledad* [1952], Sal Terrae, Santander, 2000.

hecho lo que tanto le gustaba de ella al papa Francisco³. Por otra parte, es internacionalista, preocupada por lo universal, aunque desconfiaba del sistematismo marxista y de los instrumentos de poder que pretenden organizar el mundo, pero que en realidad legitiman la dominación del hombre sobre el hombre: el Estado-nación y el capitalismo. En un famoso artículo contra el imperialismo y el servicio militar universal, en abril de 1948, llega hasta a describirse a sí misma como *un-American*: la fidelidad a Cristo y al Dios del Evangelio debe primar sobre otras pertenencias⁴. Sin embargo, Day sigue siendo crítica de la institución eclesiástica. Su vida está salpicada de discusiones a veces conflictivas con ciertas autoridades religiosas que la consideraban demasiado radical.

En 1932, tiene un encuentro decisivo con Pierre Maurin. Este inmigrante, intelectual y campesino del sudoeste de Francia se interesa mucho por la doctrina social de la Iglesia. Está convencido de que el cristianismo auténtico debe contribuir al derrocamiento del orden capitalista y sueña con crear comunidades de convivencia, ayuda mutua social y educación política.

De ese encuentro surge el periódico *The Catholic Worker* [El trabajador católico], que tiene un rápido éxito, hasta el punto de vender cientos de miles de ejemplares. El periódico aboga por la solidaridad con los más necesitados, denuncia la explotación y la alienación del trabajo y hace campaña contra el imperialismo y el racismo (en 1957, Day escapó por poco de un intento de asesinato a tiros por su compromiso con la igualdad racial). Muchas personas piden ayuda a los redactores del periódico. Se establecen entonces *houses of hospitality*, que son casas de acogida, para satisfacer esta necesidad⁵. En un contexto de crisis, su número se eleva a varios centenares. Day elige vivir en una casa de Nueva York, donde pasa la mayor parte del tiempo organizando la vida comunitaria, movida por un profundo sentido de la dignidad de las personas acogidas: «No debemos acoger al desgraciado porque Cristo nos lo diga, sino porque es Cristo en persona»⁶. Para Day, lo esencial es progresar individual y colectivamente en la práctica del amor a Dios y al prójimo: «Solo podemos amar a Dios si nos amamos unos a otros, y para amarnos unos a otros debemos conocernos en el partimiento del pan. Nunca más estamos solos. El cielo es un banquete, incluso con un mendrugo de pan, cuando hay camaradas. Todos hemos conocido largas soledades y hemos aprendido que

3. Francisco: «Dorothy Day, la belleza de la fe que encuentra a Dios en el amor por los pobres», prefacio a D. Day: *Ho trovato Dio attraverso i suoi poveri. Dall'ateismo alla fede: il mio cammino interiore*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2023.

4. D. Day: «We Are Un-American: We Are Catholics», Catholic Worker Movement, 1/4/1948.

5. D. Day: «Houses of Hospitality», Catholic Worker Movement, 1/12/1936.

6. Esta cita y las dos siguientes están tomadas de la edición francesa de *La larga soledad (La longue solitude)*, Cerf, París, 2018).

el único remedio, la única solución, es el amor, y que el amor viene con la comunidad». Cada casa conserva su autonomía, su originalidad y su capacidad de iniciativa, pero se consulta sobre las acciones a emprender. Las casas se conciben como canales de acción política. Así, por ejemplo, durante la Guerra de Vietnam o el movimiento por los derechos civiles, se pusieron en marcha allí manifestaciones y acciones de desobediencia civil.

Day es destacada por su intento de aunar una fe devota, un compromiso social radical y posturas políticas a menudo clarividentes. Apoya a los marginados de su tiempo. No se distancia de las personas de carne y hueso, sino que vive en comunidad, solidaria de hecho con seres magníficos, pero también con seres heridos que reclamaban su atención y la ponían a prueba: «En ciertos momentos, fue duro y terrible; nuestra misma fe en el amor fue sometida a una prueba de fuego». Convencida de que todos somos falibles y pecadores, Day se niega a perder la confianza en la

Dorothy Day es destacada por su intento de aunar una fe devota, un compromiso social radical y posturas políticas a menudo clarividentes

humanidad. Cada uno de nosotros tiene una dignidad y un don que cultivar y que puede ofrecer a los demás. Sin embargo, la comunidad nunca es para ella una realidad cerrada, autosuficiente y estable, sino una realidad con un equilibrio precario, en constante creación y expansión, que debe dar cabida a los más débiles y no aislarse de los acontecimientos históricos externos. Una comunidad no es cristiana en sí misma; es la comunión evangélica –en la medida en que nutre y puede convertir a una comunidad al bien– la que es cristiana. La comunión envuelve y trasciende simultáneamente los límites del mundo, se ofrece a todos; es material y espiritual, histórica y mística, temporal y eterna. Es esta unión con Dios la que desemboca en lazos fraternales y acciones justas. Políticamente, la comunión es el internacionalismo. Por tanto, estamos en el extremo opuesto de una lógica sectaria.

Todo ello explica por qué nos hemos inspirado en Dorothy Day cuando ayudamos a crear el café-taller solidario Le Dorothy en el distrito 20 de París, a finales de 2017.

¿Se sienten más cerca del pensamiento de Dorothy Day que de la tradición francesa del cristianismo social?

Junto con Simone Weil (1909-1943) y Charles Péguy (1873-1914), el pensamiento de Dorothy Day nos inspira y nos nutre, aunque ello no nos impide estar ligados a la herencia multiforme del cristianismo social francés. Ninguno de nosotros creció realmente con esta tradición en el seno de su familia,

sino que la descubrimos en nuestra juventud, a través de nuestro compromiso con asociaciones, encuentros, amistades, lecturas... Así, organizaciones de inspiración cristiana como Habitat et Humanisme [Hábitat y humanismo] y Secours Catholique [Socorro católico], por ejemplo, fueron importantes para algunos de nosotros en nuestra formación humana e intelectual. Sin embargo, formamos parte de una generación marcada por un cierto desvanecimiento de la presencia pública y política del cristianismo social, en línea con el declive demográfico del catolicismo y el resurgimiento de un catolicismo político muy a la derecha, como ilustra la candidatura de François Fillon en 2017 y, más recientemente, el relativo éxito de Éric Zemmour dentro de la burguesía católica conservadora⁷.

Sin dejar de reconocer que el cristianismo social ha dado sus frutos, creemos que es importante reavivar un cierto radicalismo teológico-político que pueda movilizarse en el contexto de una crítica de fondo al capitalismo contemporáneo. Estamos en la era del denominado «capitaloceno», de la amenaza que supone para la vida planetaria un sistema de producción destructivo, de la aceleración de las desigualdades, de la lucha imperialista global. Ya no es el momento de una regulación keynesiana del capitalismo. Se trata de pensar, aspirar a y practicar, en la medida de lo posible, otras formas de producción y uso de la tierra, otras formas de vida colectiva... No pretendemos ser revolucionarios perfectos ni tener llave en mano un programa de transformación social, pero sí creemos que cierta tradición cristiana ofrece recursos para pensar y actuar en esta línea. Por ejemplo, la noción del «destino universal de los bienes» que aparece en el corazón de la doctrina social de la Iglesia, que el papa Francisco menciona a menudo y que esboza un cierto comunismo cristiano: «Dios ha destinado la tierra y todo lo que ella contiene para el uso de todos los hombres, mujeres y pueblos, para que los bienes de la creación fluyan equitativamente a las manos de todos según la regla de la justicia. Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que sustente a todos sus miembros, sin excluir ni privilegiar a nadie». También es importante establecer vínculos con otras tradiciones y experiencias, tanto occidentales como no occidentales, como el movimiento de las ZAD⁸ y el zapatismo, por ejemplo.

Otro punto: allí donde el cristianismo social francés puede haber tendido a separar lo teológico de lo político, lo sagrado de lo profano, nosotros creemos

7. Fillon fue primer ministro francés durante el gobierno de Nicolas Sarkozy y forma parte del partido conservador Los Republicanos. Zemmour lidera un espacio de extrema derecha; pese a ser judío, sus posiciones radicales atraen a una parte del voto católico burgués [N. del E.].

8. La expresión francesa *zone à défendre* (abreviado ZAD por sus siglas en francés, se traduce como «zona a defender») se utiliza en Francia, Bélgica y Suiza para designar la ocupación física de determinados espacios por parte de militantes para oponerse a proyectos de infraestructura que consideran nocivos desde el punto de vista ambiental [N. del E.].

que la continuidad entre ambos puede ser enriquecedora y que existe una relación más que una separación. Existe un vínculo directo entre la oración y la acción colectiva, entre la recepción y meditación de la palabra de Dios y la lucha por la justicia. En un momento en que algunos, como los sionistas evangélicos, instrumentalizan la religión al servicio de fines destructivos, nosotros tratamos de liberar el poder de justicia y paz contenido en el Evangelio.

Desde hace dos años, animamos con otros activistas el colectivo Anastasis, que combina reflexión teológica y acción política. Hemos puesto en marcha el Festival des Poussières [Festival de las polvaredas], que durante unos días cada verano combina formación intelectual, oración y fiesta. Intentamos encarnar nuestra perspectiva en la esfera pública, por ejemplo, en la manifestación ecuménica cristiana contra la extrema derecha de junio de 2024, que reunió a numerosas organizaciones de la tradición del cristianismo social, o más recientemente en la oración por la verdad, la justicia y la paz en Palestina-Israel, inspirada en la teología de la liberación palestina.

En términos de tendencia política, podemos situarnos en la izquierda anticapitalista en la medida en que consideramos que el capitalismo es antinómico al establecimiento de condiciones de vida dignas para todos. Este sistema económico se basa en la reducción de los trabajadores a la condición de medios de producción y en la medición del «éxito» económico de una sociedad según el criterio falaz del crecimiento de la producción, cualesquiera sean el tipo de cosas producidas y sus efectos sociales y ecológicos. Creemos, sin embargo, que no se trata solo de oponerse al capitalismo con un pensamiento sistémico, aunque haya que desarrollar la hipótesis de un comunismo democrático en el nivel más amplio posible. Para nosotros, el reto consiste también en vivir, desde ahora mismo, a escala más comunitaria o personal, experiencias de solidaridad, justicia y comunión. El Reino anunciado por Cristo no se aplazará hasta el final de la historia. Como muestra claramente San Agustín en *La ciudad de Dios*, el Reino ya se está esbozando y realizando en todos los gestos evangélicos que jalonan la historia humana. Dorothy Day decía que el Sermón de la Montaña era su programa político. Quería decir que al ocuparnos de los más vulnerables y organizarnos colectivamente para servir al prójimo, venga de donde viniere, nos acercamos a ese fin último de la felicidad común que Dios ha destinado a la humanidad. Por tanto, debemos combinar el deseo de una revolución de las estructuras económicas y sociales con la

Existe un vínculo directo entre la oración y la acción colectiva, entre la recepción y meditación de la palabra de Dios y la lucha por la justicia

exigencia de una conversión interior al Evangelio. Esta conversión al amor nunca puede darse por descontada: incluso en un mundo en el que ya no hubiera personas explotadas o que murieran de hambre, el mal y el sufrimiento seguirían existiendo bajo muchas formas que habría que nombrar y combatir.

Ustedes combaten a quienes instrumentalizan el catolicismo para convertirlo en el pilar de una restauración de la nación y del Estado. Subvierten su lenguaje, devolviendo su sentido auténtico a las palabras «crisis», «arraigo» y, sobre todo, «comunión», que ustedes contraponen a «comunidad». ¿Podrían aclarar sus propias definiciones?

Pertenecemos a una generación que no ha conocido otra cosa que el discurso sobre la crisis, pero tenemos nuestras dudas sobre su realidad. Al contrario, la situación política nos parece expresar un enorme esfuerzo por evitar que la crisis estalle, mediante medidas dilatorias o securitarias. En efecto, si la crisis es ese momento en el que decidimos cambiar nuestro modo de vida, hay que decir que no se ha hecho nada en este sentido desde las crisis del petróleo. Seguimos soñando con el crecimiento, el dominio tecnológico y la seguridad individual, tal es el horizonte finalmente destructivo propuesto, con matices diversos, por el personal político de turno. Por lo tanto, la tarea no es salir de la crisis sino abrir una nueva, se trata de una tarea cristiana en la medida en que Cristo dice que él es la crisis (Juan 20) porque, como la belleza, nos llama a cambiar nuestra vida en una dirección que no sea la acumulación indefinida de valor y de control.

Hoy existe una corriente cada vez más poderosa entre los cristianos que utiliza temas clásicos de la derecha reaccionaria, como el arraigo y la comunidad.

Hoy existe una corriente cada vez más poderosa entre los cristianos que utiliza temas clásicos de la derecha reaccionaria, como el arraigo y la comunidad

Frente a ellos, defendemos el injerto y la comunión. La idea de una «raíz cristiana» es contradictoria, porque el cristianismo, como nos recuerda San Pablo, existe por la lógica del injerto (Romanos 11, 13-24), inicialmente sobre tradiciones judías. Si hubiera una «raíz» del cristianismo, no sería cristiana, porque la característica del injerto es que extrae su vitalidad de fuera de sí mismo; es un elemento foráneo que crece por contacto con otras cepas. Del mismo modo,

el cristianismo entra en Francia, al menos en Europa, no como raíz, sino como elemento foráneo: pensemos, por ejemplo, en San Ireneo, que viene a evangelizar Lyon desde Esmirna, en la actual Turquía. Así pues, si queremos

echar raíces en el cristianismo, no debemos obsesionarnos con defender nuestra identidad, sino, por el contrario, darnos cuenta de que, como toda huella, nos lleva a otra parte.

Esto conduce a una crítica de la noción de comunidad, noción que puede contraponerse a la de comunión. La comunidad, en el sentido preciso, no es solo un grupo de personas, sino una determinada manera de concebir su unidad, según la cual cada individuo solo existe como «miembro», lo que conduce inevitablemente a lógicas de opresión en nombre de la ley del grupo. La comunidad es una unidad que reduce a todos sus miembros a partes del todo, para subordinarse a él, según el viejo dicho de que «el todo vale más que sus partes». La comunión, en cambio, toma como modelo la Santísima Trinidad, en la que cada persona (Padre, Hijo y Espíritu) es a la vez irreductible a las demás y partícipe de la unidad divina. Del mismo modo, buscar la comunión no es exactamente buscar la comunidad, es decir, el derecho común, sino un gesto común, una inspiración común, una forma de vida compartida. La comunión no se limita a una comunidad en particular; puede incluso ser mayor entre personas de comunidades diferentes. Por eso creemos que debemos tomarnos en serio la aspiración contemporánea a la comunidad, sin ser ingenuos ante su lógica peligrosamente fascista de replegarse sobre sí misma y aplastar la creatividad individual. La comunión nos invita a pensar en la liberación de manera global, independientemente de los Estados y sus fronteras.

Ustedes califican el catolicismo de «impuro» y exhortan a cultivar colectivamente esta impureza fundamental. ¿Cómo puede ayudarnos a vivir juntos?

El catolicismo es impuro en el sentido de que solo existe porque se ha injertado en tradiciones preexistentes, judías, griegas, romanas. No se trata solo de una vaga idea de «influencia», sino de una práctica recurrente de apropiación y conversión de culturas, empezando por su lengua. No hay catolicismo fuera de esta apropiación, que es precisamente lo que le impide reivindicar algo propio. Es impuro en el sentido de que es como una bacteria que se aloja en un cuerpo extraño e incorpora su vitalidad, pero sin coincidir nunca plenamente con él, dispuesto a instalarse en otra parte, como vemos que ha hecho en culturas asiáticas, árabes, europeas, africanas y latinoamericanas, entre otras. Existe, por lo tanto, un verdadero peligro en tratar de identificar una esencia propia del catolicismo, lo que siempre hacen implícitamente quienes lo reducen a la liturgia latina, porque así se pasa por alto la forma en que se ha hecho universal, no por la hegemonía de una cultura sobre otras (esto sucede, sobre todo en las prácticas coloniales, pero entonces lo universal se desfigura), sino, por el

contrario, por asimilación, tomando la actitud de las minorías que adoptan los gestos y las palabras imperantes.

La impureza es también un rechazo de lo puro y, por tanto, de lo sagrado. El culto mismo en el corazón de la vida cristiana, la Eucaristía, puede entenderse como una celebración de la desacralización, y por tanto de cierta profanación. En efecto, el sentido de la misa es celebrar a Dios que se hace pan, y luego comerlo. ¿No es la peor profanación? En cualquier caso, estamos muy lejos de una veneración lejana de lo sagrado en su pureza intocable. En este sentido, se invita a los cristianos a profanar a los falsos dioses, por supuesto, pero también al Dios verdadero, que es amor, es decir, el rechazo a toda separación sagrada.

Por último, la impureza es aquello que reconocemos ser, éticamente, en contra de las actitudes puritanas que pretenden estar libres de todo mal. El mal no es una realidad exterior a nosotros, nos atraviesa por múltiples flancos, y en Occidente contribuimos a él con gestos anodinos, como ir de compras, al trabajo o salir con los amigos. Hoy parece que hemos alcanzado una conciencia global de lo que antes se llamaba el pecado original, en la medida en que ahora sabemos que incluso antes de existir participamos de un cierto daño, a los ecosistemas (esta es la conciencia más desarrollada hoy) pero también a las minorías raciales o de género. En este sentido, el pecado original no debe pensarse como la idea de una falta humana ahistórica, sino como el conjunto de estructuras injustas que nos preceden en la existencia, en las que participamos con diversos grados de responsabilidad y que marcan una distancia entre la historia y la meta de la comunión, que es a lo que Dios nos llama.

Esto no debe alimentar una especie de culpabilidad malsana, como una suerte de espíritu sulpiciano *new age*, porque sería otra forma de individualismo en la que lucharíamos contra la culpa esperando nuestra propia salvación sin preocuparnos por el mundo, sino, por el contrario, un compromiso colectivo. Sabemos que no estamos a la altura de la justicia, pero también sabemos que la injusticia del mundo no tiene raíces individuales, sino estructurales. Esto alimenta entonces nuestra determinación de luchar, junto con otros. ☒

Fingir demencia, o el regalo de Demócrito

Andrés Gattinoni

¿Qué significa «fingir demencia»? Lejos de la banalización de la enfermedad mental y la evasión egoísta, es posible una reinterpretación de la expresión en la tradición de la risa de Demócrito de Abdera, en el actual contexto en el que el mundo parece estar, como tantas veces en el pasado, «volviéndose loco».

Si estuviera en la tierra, Demócrito se reiría
Horacio, Epístolas II, I, 194

Cuenta un antiguo relato apócrifo que los habitantes de la ciudad griega de Abdera escribieron una carta a Hipócrates para que acudiera a tratar a Demócrito. Según creían, había enfermado a causa de su gran sabiduría y se había vuelto loco, porque se reía de todas las cosas y decía que la vida no tenía valor. Luego de procurarse un barco y las plantas curativas necesarias, el médico partió

desde Cos hacia Abdera. Al llegar, se encontró al filósofo en su casa, en la ladera de una colina, pálido, demacrado, sentado bajo un plátano frondoso, rodeado de papeles y cadáveres de animales. Estaba escribiendo un tratado sobre la locura.

Demócrito le contó que diseccionaba los animales en busca de la bilis que causaba demencia. Hipócrates lo felicitó y le dijo que desearía tener

Andrés Gattinoni: es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se especializa en la historia de la melancolía en la temprana modernidad europea. Es autor de *El mal moderno. La melancolía en Gran Bretaña, 1660-1750* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2024).

Palabras claves: fingir demencia, melancolía, risa, Demócrito.

tiempo para dedicarse a ese tipo de investigaciones, frente a lo cual el paciente se echó a reír a carcajadas. El médico, perplejo, le preguntó de qué se reía, ¿acaso no distinguía entre el bien y el mal? Demócrito le dio una respuesta, pero antes le advirtió que su risa era el mejor cargamento que el médico podría llevarse de vuelta a casa, como una cura para sus pacientes y su patria. El filósofo, en fin, se reía de toda la humanidad: de su incapacidad para reconocer sus límites, para evitar desperdiciar su vida en cosas sin valor o para ajustar sus deseos a la realidad. No era que Demócrito se hubiera vuelto loco y por eso reía, sino que todo el mundo estaba loco y la risa era la única respuesta razonable¹. Aunque la historia es ficticia, fue muy influyente y, por siglos, el regalo de Demócrito a Hipócrates derramó su efecto sanador en tiempos de crisis e incertidumbre.

Hoy pareciera que el mundo se volvió loco otra vez. Carencias económicas en nombre de la prosperidad, guerras largas y crueles bajo las banderas de la paz y la civilización, gobiernos autoritarios que hacen *cosplay* de fascismo en nombre de la libertad, escepticismo científico en boca de *tech bros*. Mientras tanto, palabras de odio y acciones odiosas recaen, de nuevo, en chivos expiatorios a

quienes se carga con pecados inventados para justificar la austeridad y la restricción de derechos. Y frente a esa realidad alienante y angustiante, para seguir adelante, «fingimos demencia».

Ya tuvimos esta conversación. En 1621, mientras los descubrimientos científicos y geográficos conmovían certezas milenarias y buena parte de Europa se desgarraba en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), Robert Burton, un humanista y clérigo de Oxford, diagnosticaba una epidemia de melancolía. Burton adoptó el pseudónimo de Demócrito Junior para escribir una *Anatomía de la melancolía*. Allí advertía: «pronto percibirás que todo el mundo está loco, está melancólico, delira»². De modo parecido al Demócrito antiguo, decía que el mundo era «domicilium insanorum» [una casa de locos]³. Más adelante, describía el siguiente panorama de los tumultos de su tiempo:

Si se me permite, pondré brevemente ante vuestros ojos un océano estupendo, vasto e infinito de locura y estulticia; un mar lleno de monstruos aterradores, formas toscas, olas rugientes, tempestades y

1. Hipócrates: *Pseudepigraphic Writings*, ed. Wesley D. Smith, Brill, Leiden, 1990, cartas 10 a 21.

2. R. Burton: *The Anatomy of Melancholy* [1621], New York Review of Books, Nueva York, 2001, p. 39. Todas las traducciones son mías. [Hay edición en español: *Anatomía de la melancolía*, Alianza, Madrid, 2015].

3. *Ibíd.*, p. 64.

calmas engañosas, mares tranquilos, desdichas horribles, comedias y tragedias tales, tan absurdas y ridículas, más para compadecerse o burlarse, o quizás para ser creídas, pero que a diario vemos aún practicadas en nuestros días, ejemplos nuevos, *nova novitia*, nuevos objetos de desdicha y locura de este tipo aún son representadas ante nosotros, en el exterior, aquí, en medio de nosotros, en nuestro seno.⁴

Este fragmento aparecía en la sección de la *Anatomía* dedicada a la «melancolía religiosa», una expresión que el autor inventó para tratar de dar sentido a la desmesura y la sinrazón que se había apoderado del continente europeo durante un siglo de violencia confesional. Cuando Burton murió en 1640, Inglaterra estaba a punto de conocer de primera mano la barbarie fratricida de las guerras de religión. Durante las décadas revolucionarias de 1640 y 1650, las querellas entre presbiterianos, congregacionalistas y episcopales alimentaban el enfrentamiento militar entre realistas y parlamentarios ingleses y escoceses, así como la rebelión y la represión de la población católica irlandesa. En esos años

en que el mundo parecía trastornado, se multiplicaron los testimonios que describían a Inglaterra como una «casa de locos» y la comparaban con el manicomio inglés por antonomasia, el Hospital St. Mary of Bethlehem de Londres, más conocido como «Bedlam». En 1642, un propagandista realista llamado John Taylor observaba «That all is metamorphosised, chopped and changed / For like as on the poles, the world is whorled / So is this Land the Bedlam of the world» [Que todo está metamorfoseado, cortado y cambiado / Pues como en los polos, el mundo está retorcido / Así es esta tierra el Bedlam del mundo]⁵. Una década más tarde, William Erbery, antiguo capellán del ejército parlamentario, decepcionado con la forma que había adoptado la república inglesa, decía que «esta es la Isla del Gran Bedlam»⁶.

Burton escribió su *Anatomía* como un servicio a la humanidad en un tiempo tempestuoso, pero también para evadirse, mantenerse ocupado y así, curar su propia enfermedad. Después de todo, la máxima con la que concluye su obra, con una perspicacia terapéutica aún vigente, era «be not solitary, be not idle» [no estés solo, no estés ocioso]⁷.

4. *Ibid.*, 3.4.1., p. 313.

5. J. Taylor: *Mad Fashions, Od Fashions, All Out Fashions, or, The Emblems of these Distracted Times*, Thomas Banks, Londres, 1642, s/n.

6. W. Erbery: *The Mad Mans Plea: or, A Sober Defence of Captaine Chillintons Church. Shewing the Destruction and Derision Ready to Fall on All the Baptized Churches, not Baptized with Fire, Whose Forms of Religion Shall Be Made Ridiculous Among Men, When the Power of Righteousness and Glorious Appearance of God in his People Shall Come to the Nation*, Londres, 1653, p. 8.

7. R. Burton: *ob. cit.*, 3.4. 11.vi, p. 432.

La expresión «fingir demencia» se popularizó, sobre todo en redes sociales, en los últimos años. Hay quienes la entienden como una banalización de trastornos mentales o neurológicos, especialmente cruel en una época en la cual, en países como Argentina, a los efectos psicosociales de la crisis se suma la desarticulación de equipos y políticas públicas de salud mental. Pero creo que en el uso más habitual no se trata, más que en la superficie, de una referencia a la enfermedad mental, sino de una búsqueda de aislarse de una realidad agobiante y hostil, haciendo algo que produzca placer o, simplemente, continuando con la propia vida como si no pasara nada.

En este último sentido, se parece un poco a aquel eslogan que acuñó el gobierno británico a comienzos de la Segunda Guerra Mundial y que en los últimos años se multiplicó y reversionó hasta el hartazgo en camisetas, tazas y carteles: «Keep calm and carry on» [Mantén la calma y sigue adelante]. Sin embargo, hay una distancia entre este adagio, que expresa el ideal del estoicismo británico victoriano, y «fingir demencia». En esta última expresión hay un lugar para el placer en medio del sufrimiento, un placer saludable y regenerador y, quizás, también una renuncia a tener todo bajo control.

A riesgo de sobreinterpretación, propongo, aunque más no sea como otra forma de evasión y de no estar ocioso, leer esta expresión en relación con la herencia de Demócrito, de su risa saludable –ese placer regenerador– y su locura filosófica.

La idea de que la risa es sanadora, y en particular de que es capaz de curar trastornos mentales como la melancolía, tiene una larga historia, estrechamente vinculada al relato de Hipócrates y Demócrito. Por ejemplo, en 1579, Laurent Joubert, un médico francés, publicó un *Tratado de la risa*, donde describía las bondades terapéuticas de la hilaridad y dedicaba un capítulo al hecho de que «algunos melancólicos ríen y otros lloran»⁸. El libro incluía como apéndice una traducción directa del griego de la *Epístola Damageto*, aquella que narraba el encuentro entre Hipócrates y Demócrito, a cargo de Jean Guichard, cuñado de Joubert que, al igual que él, era el médico del futuro rey Enrique IV. Según el crítico ruso Mijaíl Bajtín, la *Epístola* circulaba desde algún tiempo antes en la Facultad de Medicina de Montpellier, donde Joubert y Guichard eran profesores. Allí la habría conocido también François Rabelais, el autor de la serie de novelas satíricas sobre los gigantes Gargantúa y Pantagruel publicadas entre 1532 y 1564, quien seguramente habría reparado en la imagen grotesca de

8. L. Joubert: *Traité du ris contenant son essence, ses causes et merveilles effais, curieusemant recherchés, raisonnés & observés*, Nicolas Chesneau, París, 1579, p. 273.

Demócrito rodeado de animales des-tripados y en las virtudes terapéu-ticas de la risa. Bajtín veía ese efecto sanador como parte de la capacidad regeneradora característica del tipo de risa que predominaba en la cul-tura carnavalesca europea de la Baja Edad Media y el Renacimiento⁹. Pero la creencia en la acción curativa de la hilaridad se prolongó mucho más en el tiempo. El tema aparecía tam-bién, desde luego, en la *Anatomía de la melancolía*, que hablaba sobre el carácter sanador de la risa y la ale-gría, pero que además estaba enmar-cada por un maravilloso prefacio satírico titulado «Demócrito Junior al lector».

Había distintas maneras en que se creía que la risa podía curar la melan-colía. Los médicos y otros estudiosos que seguían la teoría de los cuatro humores¹⁰ a menudo ofrecían expli-caciones acerca del efecto purgante (real o metafórico) que tenían las carcajadas para expulsar los humores

nocivos y restablecer el equilibrio na-tural. Por ejemplo, en el siglo XVI, el humanista valenciano Juan Luis Vi-ves decía que «la alegría moderada, o hilaridad, y el gozo con su calor purga la sangre, fortalece la salud, induce un colorido brillante, hermoso, agrada-ble»¹¹. Casi 200 años más tarde, cuan-do las explicaciones humorales de la melancolía ya no tenían credibilidad entre los médicos profesionales, el doctor William Stukeley afirmó que, a menudo, un ataque de risa podía curar el *spleen* (un tipo de melanco-lía), debido a que la convulsión de las ramas diafragmáticas y frénicas favorecía la purificación de la sangre en el bazo¹².

Otra manera en que la risa era sa-nadora, que resulta más familiar y se conecta más directamente con la ex-presión «fingir demencia», se relaciona con la diversión. La diversión es entre-tenimiento, es placer, pero también es «recreación». En la Edad Media, según enseña Glending Olson, el verbo latino

9. M. Bajtín: *Rabelais and His World* [1965], Indiana UP, Bloomington, 1984, pp. 67-68 y 360-361. [Hay edición en español: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1974].

10. La teoría o sistema de los cuatro humores fue una noción derivada de las ideas de Hipócrates que resultó muy influyente y, mucho tiempo más tarde, se convirtió en el corazón de la ortodoxia médica de Europa y el mundo árabe hasta fines del siglo XVII. Según esa teoría, el cuerpo humano está constituido por cuatro humores o sustancias fundamentales: la sangre, la flema, la bilis amarilla o cólera, y la bilis negra. Cada una implicaba una combinación de cualidades (frío/cálido y seco/húmedo) y se correspon-día con una edad del hombre, una estación del año y uno de los cuatro elementos. En la medida en que esos humores se mantuvieran en una mezcla equilibrada (*crasis*), el cuerpo estaba sano, pero por algún motivo, cuando alguno de ellos aumentaba en cantidad, producía una enfermedad.

11. J.L. Vives: *De anima & vita libri tres. Eiusdem argumenti Viti Amerbachii de anima libri 4. Ex ultima autorum eorumdem recognitione*, Antonium Vicentium, Lyon, 1555, lib. III, p. 200.

12. W. Stukeley: *Of the Spleen. Its Description and History, Uses and Diseases, Particularly the Vapors, with their Remedy. Being a Lecture read at the Royal College of Physicians, London, 1722. To which is Added Some Anatomical Observations in the Dissection of an Elephant*, impreso para el autor, Londres, 1723, p. 72.

recreate remitía a restituir la salud física y mental necesaria para volver a actividades más trascendentes. Por entonces ya circulaba la idea de que la literatura podía tener ese efecto recreativo¹³.

La diversión también es desviar la atención de aquello que nos duele o nos molesta. En 1725, el médico y poeta inglés Richard Blackmore decía que lo característico de la melancolía era producir un flujo continuo de pensamientos sobre un objeto triste y la incapacidad de transferir la atención a otra cosa¹⁴. De hecho, ya la medicina antigua había señalado que el entretenimiento era una forma de rectificar las perturbaciones del alma que, según una clasificación que la tradición atribuyó a Claudio Galeno Nicon de Pérgamo, más conocido como Galeno, eran una de las seis cosas no naturales (*res non naturales*) que determinaban la salud del cuerpo (junto con el aire, la dieta, el ejercicio, el sueño y la ingestión y excreción).

Esta concepción terapéutica de la risa tuvo (y continúa teniendo) una larga vigencia en la cultura occidental. Entre los siglos XVI y XVIII, en Inglaterra se editaron numerosas colecciones

de baladas, poemas y cuentos cómicos que se vendían como «antídotos para la melancolía» o «píldoras para purgar la melancolía». No porque fueran pensadas como recursos terapéuticos genuinos, sino porque se sustentaban en la creencia común de que la diversión y la alegría contribuían al bienestar mental. El poema introductorio de una de las más famosas de estas colecciones, *An Antidote Against Melancholy* (1661), comenzaba diciendo con ecos carnalescos: «There's no Purge 'gainst Melancholy; / But with Bacchus to be Jolly» [No hay mejor purga contra la melancolía / que con Baco¹⁵ estar contento]¹⁶.

Los rastros del valor terapéutico de la diversión y la risa también aparecen en *Don Quijote de la Mancha* (1605), de Miguel de Cervantes. Como es bien conocido, el protagonista enloquece por leer demasiadas novelas de caballería. Pues bien, cerca del final de la primera parte, el Caballero de la Triste Figura le recomienda al canónigo precisamente ese tipo de literatura: «lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si a caso la tiene mala»¹⁷.

13. G. Olson: *Literature as Recreation in the Later Middle Ages* [1982], Cornell UP, Ithaca-Londres, 2019.

14. R. Blackmore: *A Treatise of the Spleen and Vapours: Or, Hypochondriacal and Hysterical Affections. With Three Discourses on the Nature and Cure of the Cholick, Melancholy, and Palsies*, J. Pemberton, Londres, 1725, pp. 155-156.

15. Dios del vino, la vid y la fertilidad.

16. «To the Reader» en Anónimo: *An Antidote Against Melancholy: Made Up in Pills. Compounded of Witty Ballads, Jovial Songs, and Merry Catches*, Mer. Melancholicus [John Playford], Londres-Westminster, 1661.

17. M. de Cervantes: *Don Quijote de la Mancha* [1605-1615], Real Academia Española / Penguin Random House, Barcelona, 2015, p. 511.

La lectura de este pasaje, como de tantos otros en la sátira cervantina, probablemente tuviera el efecto que el autor recomendaba en el prólogo: «Procurad que, leyendo vuestra historia, el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla»¹⁸.

El tema en común entre ambas citas es, nuevamente, el efecto recreativo de la literatura y la capacidad de la lectura para curar la melancolía. Esta sería una preocupación también de Burton en su *Anatomía*, publicada unos pocos años después que el *Quijote*. De hecho, diversos autores han señalado que el humanista de Oxford escribió su obra con un estilo muy particular destinado a curar no solo su propia melancolía sino también la de sus lectores¹⁹. Del mismo modo, hay autores contemporáneos que destacan las virtudes terapéuticas de la novela de Cervantes²⁰. Interesa aquí especialmente la interpretación del antropólogo mexicano Roger Bartra, quien propuso que hay que entender la melancolía de Don Quijote como uno

más de los tantos ejercicios de mimesis y simulación que caracterizan la obra. Es decir que el Caballero de la Triste Figura haría una imitación de la melancolía que permitiría incluso sanar la enfermedad real²¹. En otras palabras: fingir melancolía para curarla.

Algo así se puede encontrar en otra novela más tardía, escrita a la luz del *Quijote* y la *Anatomía*. En *The Life and Opinions of Tristram Shandy* [Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy] (1759), Laurence Sterne inventó la noción de «shandéismo», una suerte de necedad benigna y saludable, que luego diría que le salvó la vida²². En una carta de junio de 1761, dijo que si Dios no le hubiera infundido ese espíritu «que no me permite pensar dos instantes sobre ningún problema serio, de otro modo me moriría —me moriría— aquí mismo»²³.

Sterne era un experto en fingir demencia. Lo mismo se podría decir de Jonathan Swift, una generación antes. En la «Digresión acerca del origen, uso y mejoramiento de la locura en una república», en *A Tale of a Tub* [Cuento de una barrica] (1701), Swift elogió «el punto

18. *Ibid.*, p. 14.

19. Martin Heusser: *The Gilded Pill: A Study of the Reader-Writer Relationship in Robert Burton's Anatomy of Melancholy*, Stauffenburg, Tubinga, 1987; Mary Ann Lund: *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England: Reading The Anatomy of Melancholy*, Cambridge UP, Nueva York, 2010.

20. Françoise Davoine: *Don Quijote, para combatir la melancolía*, FCE, Buenos Aires, 2012.

21. R. Bartra: *Melancolía y cultura: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* [2001], 2ª ed., Anagrama, Barcelona, 2021.

22. Michael V. DePorte: *Nightmares and Hobbyhorses: Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*, The Huntington Library, San Marino, 1974, caps. 3 y 4.

23. L. Sterne: *Letters of Laurence Sterne*, Clarendon Press, Oxford, 1935, p. 139.

sublime y refinado de felicidad llamado la posesión de estar bien-engañado, el estado tranquilo y sereno de ser un loco entre canallas»²⁴. Sin embargo, el escritor irlandés no abrazaba la estulticia para evadirse del mundo. Su sátira tenía compromisos políticos en una época de faccionalismo acentuado y también un imperativo ético. Como le dijo a su amigo, el médico y poeta John Arbuthnot en 1714: «nunca podría ver a la gente volverse loca sin decirle y advertirle suficientemente»²⁵. Los personajes de Swift a menudo desempeñaban el papel de locos que, mediante su extravagancia, dejaban en evidencia la depravación radical de la sociedad de su época. Tal es el caso de Lemuel Gulliver, el protagonista de *Los viajes de Gulliver*, que con la máscara de la ingenuidad (*gullible* significa «ingenuo» en inglés) y el asombro ante las costumbres extraordinarias de los reinos que visitaba, desnudaba las miserias y vanidades de su Inglaterra natal. Otro ejemplo, más extremo, es el del supuesto autor de *Una modesta proposición para evitar que los niños pobres sean una carga para sus padres o el país* (1729), quien con toda seriedad ofrecía como solución a los problemas de Irlanda que

los indigentes vendieran a sus hijos como alimento para los ricos.

Aquí es donde fingir demencia se conecta con la locura de Demócrito, que no era verdaderamente una enfermedad, sino una locura filosófica. Se trata de una contemplación, solitaria y misantrópica, de la sinrazón humana; una forma de extrañamiento, que observa críticamente nuestras flaquezas. En ese sentido, «fingir demencia» se puede comparar con la expresión inglesa «to play the fool» (hacerse el tonto o el loco), una práctica que remite al papel de los bufones en las cortes europeas y que tuvo también una vigencia notable en la literatura. En la comedia *Twelfth Night* [Noche de Reyes] (1602), William Shakespeare explicaba la complejidad de esta tarea:

Este muchacho es tan sabio como para hacerse el tonto y hacerlo bien exige cierto ingenio; debe observar el ánimo de quienes burla, la calidad de las personas y el tiempo, no, como el halcón, fijarse en cada pluma que cruza su ojo. Es una práctica tan laboriosa como el arte de un sabio: pues la locura que él muestra sabiamente es precisa; pero los sabios, enloqueciendo, mancillan mucho su ingenio.²⁶

24. J. Swift: «A Tale of a Tub» en *Major Works*, eds. Angus Ross y David Woolley, Oxford UP, Oxford, 2008, p. 145.

25. J. Swift: *The Correspondence of Jonathan Swift, D. D.* II, ed. Francis Elrington Ball, G. Bell and Sons, Londres, 1911, pp. 190-191.

26. W. Shakespeare: *Twelfth Night*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 109-110.

Quizás el ejemplo más sofisticado y erudito de este juego sea el *Elogio de la locura*, escrito por el humanista Erasmo de Rotterdam en 1509. La obra tenía un título en griego, *Morias enkomion*, que anticipaba que estaba dedicada a su buen amigo Tomás Moro. Era un juego de palabras entre el apellido del inglés y el sustantivo griego *moria* (μωρία): locura o estulticia. De modo que, a lo largo del libro, la Locura cantaba su propio encomio que era, a su vez, un elogio de Moro, a quien Erasmo comparaba con Demócrito²⁷. Pero las referencias al filósofo de Abdera aparecían en otros dos pasajes, inspirados en la cita de Horacio que está en el epígrafe de este ensayo y que dan una idea de la percepción de una sinrazón exacerbada en los nuevos tiempos. Al describir las necesidades de los políticos, la propia Moria dice: «Loquísimas son estas cosas, [tanto] que no alcanza un solo Demócrito para reírse de [todas] ellas». Y, un poco más adelante, hablando sobre la vida del vulgo: «por todas partes abunda en tantas formas de Locura y tantas nuevas inventa cada día, que ni mil Demócritos serían

suficientes para tanta risa; dado que a estos mismos Demócritos siempre les sería necesario otro Demócrito»²⁸. Burton, que era un gran lector de Erasmo y de Moro, diría que «nunca [hubo] tantos motivos de risa como ahora, nunca tantos tonos y locos»²⁹. Y, luego de describir extensamente la locura religiosa de católicos y puritanos, la irracionalidad de la guerra y la generalización inusitada de los vicios y pecados, exclamaría: «En una palabra, ¡el mundo está trastornado! ¡*O viveret Democritus!* [¡Si Demócrito viviera de nuevo!]³⁰».

Otro personaje que destacaba el poder crítico de la locura fingida era Jaques el melancólico, de la comedia *As You Like It* [Como gustéis] (1599) de Shakespeare. En la primera escena de la obra, Jaques era presentado de modo similar a Demócrito, bajo un árbol, lamentándose junto a un ciervo herido. Luego, en otra escena donde diría, famosamente, que «todo el mundo es un escenario / y los hombres y mujeres meros actores»³¹, Jaques se encontraba con un bufón y elogiaba su locura. «¡Ah, quién fuera bufón!»³². Un poco más adelante, explicaba:

27. Erasmo de Rotterdam: *Elogio de la locura*, Colihue, Buenos Aires, 2013, p. 4.

28. *Ibíd.*, pp. 47 y 87.

29. R. Burton: *ob. cit.*, p. 52.

30. *Ibíd.*, p. 68.

31. W. Shakespeare: *As You Like It*, eds. Louis B. Wright y Virginia A. Lamar, Washington Square Press, Nueva York, 1964, pp. 149-150.

32. *Ibíd.*, p. 43.

Vestidme de color. Dadme licencia para decir lo que pienso, que yo purgaré nuestro mundo infectado hasta el final si tiene la paciencia de tomar mi medicina.³³

En estos tiempos de *bait* y crueldad teatralizada, es difícil saber si el mundo se volvió loco o si es solo un escenario tomado por bufones que nos muestran la faz más siniestra del egoísmo y la codicia. En cualquier caso, es un espectáculo difícil de contemplar sin salir afectado, como con Medusa, que convertía en piedra a quien la mirara de frente. Ante esa realidad, surge a menudo el impulso de aislarse, desconectarse del mundo, hundir la cabeza y replegarse sobre uno mismo. Las exigencias del trabajo y ese aparato que tenemos en la mano, en el bolsillo o en la cartera nos ofrecen suficientes

oportunidades para hacerlo. *Keep calm and carry on*. Pero corremos el riesgo de perder el hilo cada vez más delgado que nos conecta con los demás.

Fingir demencia puede ser un bálsamo, una evasión de los malos pensamientos, una forma de mantenernos ocupados: *be not idle*, como recomendaba Burton. Pero quizás también, al ofrecernos una perspectiva crítica, pueda ser como el escudo espejado de Perseo para derrotar a la Gorgona. Puede ser un desvío para ver la realidad con otros ojos, mejor preparados para reconocer los disfraces y las tramoyas. Acaso de esa manera podamos superar la necesidad de aislamiento: *be not solitary*. Y quizás así podamos comenzar la otra tarea, la más difícil, la de volver a imaginar un mundo más libre y más justo para todos. Un mundo donde seguir riendo, pero sin tener que apartar la mirada. ☒

33. *Ibid.*, pp. 60-63.

Summaries

Resúmenes en inglés

Pablo Stefanoni: Venezuela in the Authoritarian Labyrinth: Interview with Yoletty Bracho and Manuel Sutherland [5026]

Keywords: Chavismo, Crisis, Nicolás Maduro, Donald Trump, Venezuela.

Florian Besson: Crusades à la Carte: A Fantasy of Masculinists and Islamophobes Online [5027]

On the Internet, we are witnessing a resurgence of Crusades iconography, blending racism, masculinism, and personal development. How can we understand this use of history?

Keywords: Crusades, Far Right, Islamophobia, Masculinism, the West.

Sol Prieto / Verónica Giménez Béliveau: The Bishop and the People: An Assessment of Pope Francis' Pontificate [5028]

Pope Francis aimed to deepen the processes initiated by the Second Vatican Council (1962-1965), interpreting

them from a Latin American perspective. This involved implementing changes in emphasis on the papal agenda, discourse, liturgy, and ecclesiastical institutions, with the goal of «de-clericalizing» the Catholic church amid a crisis and declining faithful numbers.

Keywords: Catholic Church, Liturgy, Theology of the People, Pope Francis.

Nicolás Viotti: Spiritualities of the Self in the New Capitalism [5029]

Contemporary versions of self-management technologies such as meditation, yoga, neochamanism, astrology, tarot, and the complex post-psychological world define a sector of contemporary culture that is reshaping conventional distinctions between body, mind, and spirit. Although they are often simply associated with «neoliberalism,» these self-spiritualities are politically polysemous.

Keywords: Capitalism, Individual, Religion, Self-Spirituality.

Marcos Carbonelli: Evangelicals on the Latin American Political Scene [5030]

Contrary to common sense, the expansion of Evangelism in Latin America is linked to processes of democratization and modernization, which have made it easier to break away from tradition (particularly Catholicism). However, in recent years, Evangelical churches often appear as allies of conservative Catholics against progressive social reforms. Still, the relationship between evangelicals and politics is complex and requires multi-dimensional analysis.

Keywords: Evangelism, Politics, Prosperity Theology, Religion, Latin America.

María Pilar García Bossio: Is Latin America Ecumenical? Alliances and Tensions in the Christian Universe [5031]

In a Latin America that has been changing its religious composition while remaining Christian, questions arise about the relationships among different churches. On one hand, the Catholic church under Pope Francis has promoted theological, spiritual, social, and pastoral dialogue with Protestant churches, though encountering limits with Pentecostal churches. There's also a «strategic ecumenism» among conservative Catholics and Pentecostals against recent progressive reforms.

Keywords: Catholicism, Ecumenism, Evangelism, Pope Francis, Latin America.

Maria das Dores Campos Machado / Brenda Carranza: What is Christian Zionism? Evangelicals and Israel in Brazil and Guatemala [5032]

The ideological alignment of some evangelical sectors with the modern State of Israel has gained prominence in recent decades, especially in countries where evangelicals are a larger part of the population and wield significant political influence. Christian Zionism is a complex phenomenon promoted by transnational networks, us geopolitical strategies in the Middle East, and the so-called «faith diplomacy» implemented by successive Israeli governments in Latin America.

Keywords: Christian Zionism, Evangelicals, Brazil, Guatemala, Israel.

José Zanca: When Priests Embraced the Revolution: What Was Liberation Theology and What Remains of It? [5033]

Liberation theology revolutionized how the Latin American Catholic church understands its mission. Emerging in a time of major political change, this movement advocates a faith committed to defending the poor and transforming reality. From its origins to its influence on Pope Francis's documents, this doctrine challenged traditional structures and sparked passionate debates.

Keywords: Catholic Church, Revolution, Liberation Theology, Pope Francis.

Alejandro Frigerio: Argentine Afro Umbanda in Search of Religious Citizenship [5034]

Umbanda has gained visibility in recent years. However, its pursuit of recognition as a legitimate religion is more complex. While relations with local governments have improved, the often non-institutional character of these religions, along with prejudices that associate them with sects and witchcraft, has hindered their «normalization.»

Keywords: Religion, Religious Citizenship, State, Umbanda, Argentina.

Mariano Schuster / Florencia Hidalgo: The Brother of Rome: Pope Francis and Historic Protestantism [5035]

Pope Francis's papacy was marked by an ecumenical and social approach, leading to historic rapprochement with Protestantism. He championed an «ecumenism of the road» based on joint actions rather than doctrinal agreements and asked Waldensians and Pentecostals for forgiveness for past persecutions. His critique of neoliberalism and advocacy for the poor resonated with Lutheran and Methodist churches, which saw him as an ally. Despite theological differences, his pontificate strengthened Christian unity through reconciled diversity.

Keywords: Catholicism, Ecumenism, Protestantism, Pope Francis.

Zineb Fahsi: «Have You Not Thought of Doing Yoga?» Spirituality in Times of Search for Fulfillment [5036]

When sharing a personal difficulty, it is common for the other person to suggest: «You should try yoga.» Yoga is a kind of lifeline for those feeling overwhelmed by current demands and self-imposed pressures. Originating in India over thousands of years ago within ascetic circles, yoga seems to remarkably conveniently satisfy contemporary ambitions for fullness and self-realization.

Keywords: Capitalism, New Age, Personal Well-Being, Yoga.

Sarah Al-Matary: Christians and the Left: Interview with Paul Colrat, Foucauld Giuliani, and Anne Waeles [5037]

Keywords: Capitalism, Communion, Community, Social Christianity, Dorothy Day.

Andrés Gattinoni: Faking Dementia, or Democritus's Gift [5038]

What does it mean to «fake dementia»? Far from trivializing mental illness and indulging in selfish evasion, it is possible to reinterpret this expression within the tradition of Democritus of Abdera's laughter, in the current context where the world, as many times before, seems to be «going mad.»

Keywords: Faking Dementia, Laughter, Melancholy, Democritus.

Alemania: F. Delbanco, tel.: (49 4131)
2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter,
Pavón 2636, Buenos Aires,
tel.: (5411) 6091.4786,
e-mail: <ventasweb@waldhuter.com.ar>.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi,
Av. Villazón 447 Pasaje Trigo,
tel.: (591) 2 2441.042,
e-mail: <yachaywa@accelerate.com>.

Colombia: Librería Fondo de Cultura
Económica, Calle 11 No. 5-60,
Barrio La Candelaria, Bogotá,
tel.: (571) 2832200,
e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década,
c/57, San Pedro, Montes de Oca,
tel.: (506) 2225.8540,
e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

España: Marcial Pons-Librero,
tel.: (34 914) 304.3303, e-mail:
<revistas@marcialpons.es>.

Japón: Italia Shobo, fax: (3) 3234.6469;
Spain Shobo Co., Ltd.,
Tel.: 84.1280, fax: 84.1283,
e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510,
Miraflores, Lima, tel.: (511) 713.0505,
e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: Laberinto,
251 calle de la Cruz, San Juan,
tel.: (787) 724.8200,
e-mail: <info@librerialaberinto.com>.

Ventas y consultas por internet:
<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:
<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 75	US\$ 142
Resto del mundo	US\$ 120	US\$ 228
Argentina	\$ 27.000	\$ 54.000

> Formas de pago

Ingrese en <www.nuso.org/suscribirse/>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

¿UN CAPITALISMO INGOBERNABLE?

COYUNTURA

Gerardo Caetano. Uruguay no es una isla. El regreso de la izquierda y sus desafíos

TRIBUNA GLOBAL

Sylvain Cypel / Sarra Grira / Patrick Haenni. Siria: radiografía de una mutación ideológica

TEMA CENTRAL

Alejandro Galliano. La ingobernabilidad del capitalismo 4.0

Barbara Stiegler / Christophe Pébarthe. Walter Lippmann o el liberalismo contra la democracia

Diego Velásquez. Desborde reaccionario del capitalismo: la hipótesis tecnofeudal. Entrevista a Cédric Durand

Robin Wilson. La socialdemocracia y sus encrucijadas. Entrevista a Eunice Goes

Monica Herz / Giancarlo Summa. La extrema derecha como amenaza para la gobernanza mundial

Joan Subirats. La brecha entre saber y hacer en tiempo de policrisis

Timothy Shenk. En defensa del adjetivo «liberal». Entrevista a Michael Walzer

Pablo Stefanoni. ¿Libertad sin democracia? Distopías neorreaccionarias que recorren el mundo.

ENSAYO

Françoise Martinez. Isabel la Católica como «chola globalizada». Iconoclasia y resignificación de un monumento boliviano

SUMMARIES

LA POLÍTICA A TRAVÉS DE LOS CUERPOS

COYUNTURA

Fernando Molina. La autodestrucción del MAS boliviano

TRIBUNA GLOBAL

Kate Aronoff / Brett Christophers / Adam Tooze. Fracaso del mercado: la crisis climática y los límites del capitalismo

TEMA CENTRAL

Flavia Costa. Transhumanismo y revolución. ¿Nunca fuimos humanos?

Mariela Solana. ¿#SexoNoEsGénero? Disputas feministas en torno del sexo y la biología

Darío Radosta. Cuerpo y autonomía. Debates sobre la eutanasia en América Latina

Pablo Elorduy. La máquina de los asesinatos en masa. La inteligencia artificial al servicio de la guerra

June Fernández. Gestación por sustitución: ¿autonomía o explotación reproductiva?

Jennifer Chan de Ávila. Menopausia en el trabajo: cuerpo, política y transformación

Nanette Liberona Concha. Los tránsitos transfronterizos como experiencias corporeizadas

Mariela Singer. Cuerpos, feminismos y performances activistas. El papel protagónico de América Latina

Julieta Figiaccone. «Soy mi propia madama». Emprendedoras eróticas en OnlyFans

ENSAYO

Romain Huret. ¿El fin de las ciencias sociales? Tradición y modernidad del antiintelectualismo en Estados Unidos

SUMMARIES



NUEVA SOCIEDAD | 317

¿En qué creer?

Religiones en la era del desencanto

COYUNTURA

Pablo Stefanoni Venezuela en el laberinto autoritario. Entrevista a Y. Bracho y M. Sutherland

TRIBUNA GLOBAL

Florian Besson Cruzadas a la carta. Una fantasía de los masculinistas y los islamófobos de la red

TEMA CENTRAL

Sol Prieto / Verónica Giménez Béliveau El obispo y el pueblo. Un balance del papado de Francisco

Nicolás Viotti Espiritualidades del yo en el nuevo capitalismo

Marcos Carbonelli Los evangélicos en la escena política latinoamericana

María Pilar García Bossio Alianzas y tensiones en el universo cristiano

Maria das Dores Campos Machado / Brenda Carranza ¿Qué es el sionismo cristiano?

José Zanca Cuando los curas abrazaron la revolución

Alejandro Frigerio El afroumbandismo argentino en busca de ciudadanía religiosa

Mariano Schuster / Florencia Hidalgo El papa Francisco y el protestantismo histórico

Zineb Fahsi «¿No pensaste en hacer yoga?». Espiritualidad en tiempos de búsqueda de plenitud

Sarah Al-Matary Cristianos y de izquierda. Entrevista a P. Colrat, F. Giuliani y A. Waelens

ENSAYO

Andrés Gattinoni Fingir demencia, o el regalo de Demócrito