

# DEBATES DE REDHISEL

Año 6 – Número 4

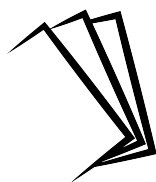
Red de Estudios de Historia  
de la Secularización y la Laicidad



# DEBATES DE REDHISEL

Año 6 – Número 4

Red de Estudios de Historia  
de la Secularización y la Laicidad



# Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad

## Comité editor

Roberto Di Stefano (CONICET/ Universidad Nacional de La Pampa)

Mariana Espinosa (CONICET y FFyH- Universidad Nacional de Córdoba)

Mariano David Fabris (CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata)

Cynthia Folquer (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Verónica Giménez Beliveau (CEIL CONICET)

Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Diego Mauro (CONICET/ISHIR/Universidad Nacional de Rosario)

Susana Monreal (Universidad Católica del Uruguay)

María Victoria Núñez (CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)

Sebastián Pattin (Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS) CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata)

Ana María T. Rodríguez (Universidad Nacional de La Pampa)

José Zanca (CONICET/ISHIR)

## Coordinadores del número

Marianela Cancellieri (IECH-UNR/CONICET)

Julieta Gabirondo (ISHIR-CONICET)

Oswaldo Vartorelli (UNER/ISHIR-CONICET)

José Zanca (ISHIR-CONICET)

Debates de Redhisel es una publicación de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Edita textos inéditos sobre temáticas afines a la religión, la secularización y la laicidad.

Editor Responsable: Roberto Di Stefano. Cnel. Gil 353  
– Santa Rosa – La Pampa – 02954 42-3292

Debates de Redhisel/ Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Año 6. Número 4. (2023)

Publicación anual. ISSN 2591-2968. ISSN 2591-2976  
(en línea)

# Índice

Presentación.....	11
<b>Sección Mesa redonda.....</b>	<b>13</b>
Introducción .....	15
Religión y política: recorridos recientes de una relación compleja .....	17
<i>Mariano Fabris</i>	
Un papa para la posmodernidad. Francisco y la agenda religiosa .....	33
<i>Sebastián Pattin</i>	
Más que un <i>upgrade</i> doctrinario. El papa Francisco y la construcción de una doctrina social católica 3.0.....	51
<i>Diego Mauro</i>	
<b>Sección Lecturas y relecturas .....</b>	<b>67</b>
Introducción .....	69
Un balance del libro de Susana Bianchi, <i>Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas</i> , a 18 años de su publicación .....	71
<i>Paula Seiguer</i>	
Pensar la religión por fuera del horizonte del catolicismo. Sobre <i>Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas</i> , de Susana Bianchi.....	83
<i>Alejandro Frigerio</i>	
La diversidad pasada en el mundo protestante-evangélico. Relectura de <i>Historia de las religiones en la Argentina</i> , de Susana Bianchi .....	91
<i>Mariana Espinosa</i>	

Las heterodoxias religiosas argentinas en perspectiva histórica. Algunas consideraciones sobre *Historia de las religiones en Argentina*, de Susana Bianchi ..... 109  
*Rodolfo Puglisi*

**Sección Archivos..... 117**

Introducción ..... 119

El Archivo Histórico del Convento San Carlos ..... 121  
*Lucía Delmastro*

La Orden de Predicadores y el Convento de San Juan.  
 Estado actual de su archivo ..... 137  
*Sara Graciela Amenta*

Aproximación a archivos de congregaciones religiosas  
 femeninas en Argentina ..... 153  
*Ana Lourdes Suárez*

Los archivos salesianos. Custodios de documentos  
 necesarios para la investigación de la historia religiosa ..... 163  
*Ana María T. Rodríguez*

**Sección Panel ..... 169**

Religión y pandemia: coyunturas y procesos de larga  
 duración ..... 171

Expresiones de discriminación hacia las religiones no  
 católicas en México, en la cobertura de noticias sobre  
 religión y covid-19 ..... 173  
*Francesco Gervasi*

Cada hombre por sí mismo: hablando de religiones y  
 pandemias ..... 183  
*Enzo Pace*

Jesús también usa barbijo. Nota sobre la secularización del  
 discurso cristiano en la Argentina ..... 193  
*Diego Mauro*

Autores/autoras ..... 199

# Un papa para la posmodernidad

## *Francisco y la agenda religiosa*

SEBASTIÁN PATTIN <sup>1</sup>

¿Qué se espera de un papa en el mundo postmoderno? ¿Cómo se articula una institución moderna que en ocasiones se presenta con rasgos antimodernos con los desafíos de la posmodernidad? Una posible respuesta se encuentra en 2011 cuando se estrenó la película *Habemus Papam* —traducida en el mundo hispanohablante como *Habemus Papa: el psicoanalista del papa* o *Habemus Papa: el psicólogo del papa*—, escrita, dirigida y coprotagonizada por Giovanni “Nanni” Moretti. En esta producción italiana de Sacher Film, Fandango y Rai Cinema, se representó en una clave de comedia dramática el cónclave posterior al hipotético fallecimiento de un papa. Un papa que evidentemente emulaba la figura de Juan Pablo II. Es decir, la película retrató un cónclave, o incluso podríamos considerar que reimaginó el encuentro de 2005, donde los cardenales tuvieron la difícil tarea de elegir a quien sucedería un papado largo y significativo cargado con el peso de la historia o incluso de la Historia. En el sentido común, alimentado por el periodismo vaticanista y algunas facultades de teología, Karol Wojtyła había sido el papa que había combatido al comunismo y restablecido el orden dentro de la comunidad religiosa, había frenado tanto las derivas marxistas de las Teologías de la Liberación como los embates lefebvristas y había mediado en los conflictos

---

<sup>1</sup> Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS), CONICET – Universidad Nacional de Mar del Plata.

límitrofes con Chile y también con el Reino Unido en las postrimerías de la Guerra de las Malvinas.<sup>2</sup> A pesar de haber sido un entusiasta colaborador de la renovación conciliar, manejó la Iglesia con puño de hierro articulando una suerte de itinerario global constante, fue el primer papa realmente global, exhortó a un retorno a una espiritualidad intensa, reivindicó los derechos humanos en clave cristiana y llamó a recuperar una moral de corte conservadora.<sup>3</sup> A Juan Pablo II se lo relaciona con los liderazgos de Ronald Reagan en Estados Unidos, Margaret Thatcher en el Reino Unido y Helmut Kohl en Alemania, como parte de una embestida neoliberal y conservadora, más allá de también ser considerado el “papa viajero” y el “papa santo”. En otras palabras, el espesor del papado de Juan Pablo II había causado que, a su fallecimiento, se suscitara un gran vacío luego ocupado por Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, cardenal alemán que había sido perito en el Vaticano II y para el momento de su elección ejercía la prefectura de la Congregación para la Doctrina de la Fe y el decanato del Colegio Cardenalicio por resolución del papa polaco. Ratzinger representaría la continuidad intelectual de Wojtyła.

Ahora bien, la película italiana partía de la misma gran vacancia de 2005 pero en 2011, donde se buscaba retratar no solo la búsqueda de un hipotético Ratzinger, un fiel sucesor, sino también ingresar en el proceso individual de aceptación o rechazo del asiento petrino por parte de los cardenales. En definitiva, sin importar la elegibilidad o papabilidad de los presentes bien representados en la película a través de las especulaciones y apuestas en los medios de comunicación, un pensamiento compartido, pero con diversas inflexiones, atravesaba el cuerpo cardenalicio en su totalidad: nadie quería ser elegido heredero de Pedro. Finalmente, luego de sucesivas votaciones donde se destacaban

---

<sup>2</sup> Samerski, S. (2008). *Johannes Paul II*. Múnich: C. H. Beck.

<sup>3</sup> Dobrinski, M. & Urban, T. (2020). *Johannes Paul II: Der Papst, der aus dem Osten kam*. Múnich: C. H. Beck.



distintos papables, el cardenal Melville, interpretado por Michel Piccoli, quien parecía estar en el ocaso de su trayectoria, es elegido papa, pero al momento de saludar a los fieles reunidos en la Plaza de San Pedro padece un ataque de pánico y decide, luego de entrevistarse con un profesional de la salud mental, huir del Vaticano.

En contraste con esta suerte de vacancia voluntaria o renuncia preventiva retratada de manera bien angustiante, el enérgico e irónico psiquiatra —el mismo Moretti—, convocado a dialogar con el papa para descubrir una rápida solución a su incapacidad para asumir el vértice institucional de la Iglesia católica, se encuentra encerrado en la Ciudad del Vaticano, que debía permanecer así hasta tanto el personaje de Piccoli asumiera públicamente su cargo. En otras palabras, mientras que el psiquiatra se encontraba aislado en el cónclave poniendo en juego su saber científico sobre los medicamentos que tomaban los cardenales y sus posibles diagnósticos, Melville se escondía en el anonimato que le ofrecía la vida secular. En un juego donde la racionalidad científica, médica, psiquiátrica, secular y secularizadora colisionaba con la racionalidad y las resistencias religiosas, el psiquiatra organizaba una competencia deportiva por continente donde predomina igualmente la hermandad y complicidad entre cardenales, mientras que el papa electo, pero no promovido, se perdía en las callejuelas romanas en la búsqueda de una señal —sea divina o humana— que le permitiera asumir o renunciar al asiento petrino.

El movimiento secularizador del cardenal Melville, la salida, traslado o huida de la institución religiosa o —forzando un poco las categorías<sup>4</sup>— de una institución total en términos de Erving Goffman al mundo de la vida mundana, le permitió reconocer que no contaba con las características

---

<sup>4</sup> Goffman (2001 [1961]: 19) incluyó abadías, monasterios, conventos y claustros dentro de las instituciones totales por aplicar un estricto aislamiento de la sociedad, pero aquí se usa de una forma más extensa para referirnos a la Iglesia en toda su complejidad.

personales necesarias para presidir a la Iglesia católica universal.<sup>5</sup> Ello no implicaba una renuncia a su pertenencia a la comunidad religiosa, puesta en duda, sí, pero nunca llevada adelante. En algún punto, Melville no quería renunciar al mundo —una consecuencia directa del nombramiento divino—, expresado en la película en la familia, en las amistades, en su amor por el teatro o, podríamos pensar, en el arte en general. En algún punto, más allá de reconocer su incapacidad para asumir la oficina, no quería renunciar al mundo, al tiempo y a la humanidad que entrañan pasiones, relaciones humanas, intereses, conflictos. *Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis* (Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo), es decir, luces y sombras de los hombres y mujeres contemporáneos. Una vez que el portavoz y los cardenales encontraron a un desprevenido Melville como espectador en un teatro, el papa electo decidió retornar al Vaticano y salir finalmente a la Plaza de Roma para saludar al “pueblo de Dios”, pero sin previo aviso y para sorpresa de todos, renunció al cargo al cual había sido electo por el Espíritu Santo a través de sus pares. En otras palabras, Dios se había equivocado en su elección.

Bajo esta tesitura, desde una perspectiva sensible a la psicología, al psicoanálisis o a la salud mental en términos más amplios, se podría comprender la reacción del cardenal Melville por su incapacidad de ocupar el rol o la función de Padre, o función tipo 2 si siguiéramos la propuesta de Lacan —o tal vez por constatar la ausencia de un Padre que lo convocaba—, o bien producto de una depresión de largo aliento, pero ello sería ingresar en un laberinto individual que pertenece a una disciplina ajena. Otras lecturas podrían estresar el significado de la película en la trayectoria de Moretti mismo, quien, en 1985, había dado a conocer el largometraje *La messa é finita* (Faso Film, 1985) —traducida

---

<sup>5</sup> Goffman, E. (2001) [1961]. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

en el mundo hispanohablante como *Basta de sermones*—, en el cual interpretaba a un joven sacerdote con una crisis de vocación. De esta forma, se podría llegar a comprender que la obra de Moretti en su conjunto sostuvo una crítica contra la Iglesia, una institución cuasi omnipresente en la sociedad italiana.

No obstante ello, a partir de una mirada más sensible a una lectura en clave histórica, bien podríamos retornar a las preguntas que abrieron el ensayo. Según Lyotard, en su clásico texto *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*,<sup>6</sup> la posmodernidad nacida hacia la década de 1960 en Occidente se caracterizaría por el fin de las “grandes narrativas” (o “metarrelatos” según la traducción) y la muerte de la idea de progreso o Progreso, es decir, se entendería como un *Zeitgeist*, un clima de época, un estado de cosas, más que como una escuela de pensamiento, una prescripción normativa o un movimiento intelectual, filosófico y cultural más o menos compacto y homogéneo. La posmodernidad sería entonces un fenómeno difícil de asir y, por tanto, sería una tarea espinosa tratar de limitar sus contornos en este breve ensayo teniendo en cuenta, sobre todo, que se han ocupado profusamente filósofos, sociólogos, teólogos, filólogos, historiadores en definir el concepto. Sin embargo, se podrían identificar rasgos más o menos compartidos, como la desconfianza de la racionalidad técnica, científica o, sin más, de la Razón en sí misma. Del mismo modo, cuestionaría la certeza cartesiana y se apuntaría contra la viabilidad de alcanzar una verdad epistemológica. En relación con la religión sería un clima de época caracterizado por la transgresión y la porosidad de las fronteras donde los individuos experimentarían con las creencias y las prácticas religiosas.<sup>7</sup> Las tradicionales autoridades institucionales se verían

6 Lyotard, J-F. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Ediciones Cátedra.

7 Beckford, J. (2010). Postmodernité. En Hervieu-Léger, D. y Azria, R. (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*. París: Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, CNRS-EHESS-PUF, pp. 947-950.

cuestionadas al mismo tiempo que se presenciara una mercantilización y una comercialización de la religión en un marco de mayor fluidez y movilidad donde los creyentes pasarían a constituirse como consumidores. En ese contexto, bien se podría preguntar: ¿cómo se articula la institución del papa en un *Zeitgeist* así marcado?

Claro está que, con la renuncia de Benedicto XVI en 2013, se revisitó la película de Moretti como una instancia donde el arte habría prefigurado a la sociedad, o incluso a la religión misma, dejando de lado los detalles menos transparentes de la decisión de Ratzinger, a saber, la presión del llamado “lobby gay” y el escándalo financiero del Banco Vaticano, sumados obviamente a su alicaída salud física. Del mismo modo, podría considerarse que los acelerados cambios que experimentaron el mundo y las religiones desde 2000 en adelante volvieron obsoleta la palabra de un intelectual moderno, erudito, austero, enciclopedista. El ascenso de los fundamentalismos responsables de diversos atentados terroristas en países occidentales y la emergencia de los nuevos movimientos religiosos —denominados así para evitar conceptos con una carga negativa como secta o culto—<sup>8</sup> desde fines de la década de 1960, más la rápida expansión del evangelismo o pentecostalismo en América Latina, Asia y África desafiaron y todavía desafían a la Iglesia católica. La apertura y la aceptación que algunas denominaciones protestantes exhiben con el rol de las mujeres y con las diversidades sexuales ponen en jaque a la jerarquía católica. Así podría comprenderse la necesidad de un liderazgo que, con características más carismáticas y emocionales —incluso podríamos pensar que también paternales—, pueda tender puentes con los creyentes contemporáneos, quienes parecieran llevar adelante prácticas del creer más flexibles o, en el argot de los sociólogos de la religión, un

---

<sup>8</sup> Frigerio, A. (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: CEAL.

“cuentapropismo religioso”.<sup>9</sup> Muy por el contrario, Ratzinger podría ser considerado un “papa moderno” —en un sentido filosófico, no solo espaciotemporal— o incluso el papa ideal para la Modernidad en tanto se presentó como un interlocutor de buena voluntad del mundo contemporáneo. Sus diálogos con el filósofo Jürgen Habermas en la Académica Católica de Baviera en 2004, un intercambio con la modernidad filosófica continental alemana, que se llegaron a considerar una suerte de proyección de una renovada Ilustración, testimonian el diálogo que cultivaba con la cultura moderna.<sup>10</sup> Allí Ratzinger sostuvo que la fe o la creencia religiosa era el fundamento racional de la existencia humana. Sin embargo, la razón que abrazaba no era positivista o cientificista, sino que se abría al arte, a la ética y, por su puesto, a la religión. Según la propuesta de Benedicto XVI, la razón alimenta a la teología, pero no puede dar fundamento de sí misma y lleva, en línea con Theodor Adorno y Max Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (1944), al totalitarismo a través de una razón instrumental. De esta forma, el Cristianismo —así con mayúscula— vino a perfeccionar a la razón en tanto Dios se constituyó como su cimiento y su guía. De lo contrario, la razón sin fe quedaría ciega y la fe sin razón llevaría al fanatismo.

En la prensa y en la academia se ha escrito sobre la renuncia de Ratzinger especulando sobre sus fundamentos y su legalidad dentro del derecho canónico y, por supuesto, los efectos a mediano y largo plazo, sobre todo teniendo en cuenta que los papas solían fallecer en un cargo que se suponía divino. Ello es especialmente recordado con Juan Pablo II dado su extendido decaimiento físico, que abrió la puerta a que especialistas católicos y no católicos se pronunciaran

---

<sup>9</sup> Mallimaci, F. (2009). Cuentapropismo religioso: crear sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. En Amegeiras, A. y Martín, J. P., *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo, pp. 15-43.

<sup>10</sup> Habermas, J. & Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. México D. F.: FCE.

sobre la muerte digna, el encarnizamiento terapéutico y la eutanasia. Sin embargo, la renuncia de Benedicto XVI y las declaraciones de Francisco afirmando que no descartaba abandonar el cargo si no tuviese la energía necesaria para desempeñarlo mundanizaron un asiento que ciertamente se encontraba —y en parte todavía se encuentra— cargado con un vigor religioso de espesor histórico. En otros términos, creyentes y no creyentes se enteraron de que se podía renunciar aunque sea muy respetuosamente al designio del Espíritu Santo que se había expresado en el cónclave de obispos.

La renuncia de Ratzinger podría ser interpretada como un acontecimiento que mundanizó el lugar del papa, pero también de la Iglesia en general, como si pudiese ser vista como un gran castillo de naipes que se desmorona. Si bien resulta comprensible, la decisión de Benedicto XVI llevó a una humanización de un trabajo o incluso de una institución que se pensaba como el punto de encuentro entre lo terrenal y lo trascendental. Por ello, ¿qué mejor acomodo a la postmodernidad que la aceptación de la dimisión como una posibilidad? Es decir, un testimonio de la caída de una gran narrativa sobre la misión y naturaleza de la Iglesia católica universal. No es más una decisión celestial, no es la expresión del Espíritu Santo, sino más bien una labor, un trabajo, una oficina. De forma lógica, se podría derivar que el designio de Dios podía encontrarse errado o bien se podía dimitir a él. Aunque siempre había estado contemplada, la última renuncia había sido en 1415 por el papa Gregorio XII en plena controversia por el legítimo heredero de Pedro con los llamados antipapas Benedicto XIII y Juan XXIII. La renuncia de Ratzinger, en tanto renuncia humana, le abrió la puerta mundana a Jorge Mario Bergoglio, quien asumió bajo el nombre de Francisco. ¿Qué testimonia el papado de Francisco?

Bien se podría considerar que Francisco es el primer papa conciliar por ser el primer heredero de Pedro que

no participó del Vaticano II —ordenado además después del acontecimiento conciliar precisamente en 1969— y, a modo de hipótesis, podríamos sostener que se reconocen rasgos de la posmodernidad en su papado. Vale la pena recordar que, en el largo papado de Juan Pablo II, se habían ordenado a los cardenales que eligieron a Benedicto XVI como una suerte de continuidad en el combate contra las heterodoxias *ad intra* después del Vaticano II. A su vez, el papa alemán imprimió un estilo por el cual el catolicismo podría reducirse a una pequeña comunidad dogmática, una minoría virtuosa representante de toda la humanidad. Es necesario recordar que en una serie de conferencias radiofónicas emitidas en 1969, pero publicadas en castellano en 1973 bajo el título *Fe y Futuro* (Sígueme, 1973), un todavía joven Ratzinger sostenía:

[La Iglesia] (s)e hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que solo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares. Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas, por ejemplo en los grupos sociales homogéneos, la pastoral normal se realizará de esta forma. Junto a esto, el sacerdote plenamente dedicado al ministerio como hasta ahora, seguirá siendo indispensable. Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos. Volverá a encontrar su auténtico núcleo en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica.

Sin caer en una interpretación que vincule directamente la proyección del joven teólogo y la realidad de su papado, entre los cuales se encuentran 36 años de una prolífica carrera vaticana y una prolongada reflexión teológica, pareciera que Ratzinger no preveía —y tampoco aspiraba— a una Iglesia popular, multitudinaria, masiva. En otras palabras, con su papado el tiempo de las masas globales católicas de Juan Pablo II había quedado atrás.

Si siguiéramos la propuesta de Hans-Georg Gadamer,<sup>11</sup> quien recuperó al historiador Robin George Collingwood, Francisco —como cualquier otro fenómeno— podría ser comprendido como una respuesta a una pregunta implícita o tácita: ¿qué hacer con la Iglesia de Wojtyła y Ratzinger? ¿Qué Iglesia necesita y quiere el nuevo milenio? De esta forma, Francisco configuraría una contestación a la Iglesia que cimentaron ambos papados. Por un lado, estaría menos preocupado por la ortodoxia o la pureza de las creencias y las prácticas que Juan Pablo II y Benedicto XVI. En ese sentido, el Sínodo para la Amazonia o Sínodo de los Obispos para la región Pan-Amazónica —y su documento final titulado *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*— daría cuenta acabada de cómo el pontífice argentino propone inculturar con delicadeza el mensaje de Dios en nuevas culturas. No es casual que los primeros capítulos sean dedicados a los nuevos caminos de conversión pastoral y de nueva conversión cultural atendiendo especialmente a indígenas, campesinos y afrodescendientes. Allí se afirma:

La teología india, la teología de rostro amazónico y la piedad popular ya son riqueza del mundo indígena, de su cultura y espiritualidad. El misionero y agente de pastoral cuando lleva la palabra del Evangelio de Jesús se identifica con la cultura y se produce el encuentro del que nace el testimonio, el servicio,

---

<sup>11</sup> Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 447-448.



el anuncio y aprendizaje de las lenguas. El mundo indígena con sus mitos, narrativa, ritos, canciones, danza y expresiones espirituales enriquece el encuentro intercultural.

El sínodo propone que los “agentes de pastoral” —una herramienta conceptual que permite la activa participación de los laicos y, sobre todo, de las mujeres— aprecien, acompañen, promuevan y, “algunas veces”, purifiquen las expresiones populares, sean peregrinaciones, procesiones locales o fiestas patronales, dado que se rechaza una evangelización de corte colonialista. Scannone reconoce un cambio en el concepto de inculturación que, con Juan Pablo II y con la IV Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano en Santo Domingo en 1992, se entendía como una encarnación de la fe católica en las culturas, pero con Francisco pasó a considerarse la evangelización como inculturación.<sup>12</sup> Para ser más precisos, el concepto aparece a fines de la década de 1950 entre los misioneros católicos, más concretamente en círculos de la Universidad de Lovaina en Bélgica, pero también comenzaba su uso en la antropología social y cultural para eludir el término de aculturación entendido negativamente como una asimilación parcial o total de una cultura en otra.<sup>13</sup> El 1979 apareció por primera vez en un documento oficial papal de la mano de Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, pero como sinónimo de aculturación, y se traducía como una evangelización de la cultura. La catequesis debía entonces conocer las culturas y sus componentes esenciales para proponer el misterio católico. Ello podría comprenderse como parte de un hábito católico ancestral, propio de la misión católica o del proceso de evangelización-cristianización,

---

<sup>12</sup> Scannone, J. C. (2016). Encarnación, kénosis, inculturación y pobreza, en Spadaro, A. y Galli, C. M. (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño: SalTerrae-Presencia Teológica, pp. 497-521.

<sup>13</sup> Clémentin-Ojha, C. (2010). Inculturation. En Hervieu-Léger, D. y Azria, R. (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*. París: Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, CNRS-EHESS-PUF, pp. 535-541.

desde el discurso de Pablo en el Areópago hasta la Colonización. La Iglesia buscaba conocer a los otros, sus lenguas, sus divinidades, sus altares, pero desde un universalismo religioso cuyo propósito era la conversión porque por fuera de la comunidad religiosa la salvación no existía. Sin embargo, posterior al Vaticano II, la Iglesia católica reconoce que la verdad también subsiste en otras comunidades religiosas. Más allá del Vaticano II, en el contexto de la teología de la cultura que impulsó Juan Pablo II se entendía que inculturar implicaba que el catolicismo se encarnase en una cultura, a saber, reconocer en las otredades o alteridades elementos comunes, pero con una modulación conservadora. El papa polaco abrió la puerta a una suerte de nueva fe popular, pero podría considerarse como dique de contención a la teología de la liberación y al diálogo con el marxismo cristianizando el hogar católico y la cultura popular. Por ello, algunos estudiosos caracterizaron su teología como neointegrista<sup>14</sup> o podríamos decir con mayor precisión neo-neointegrista.

Ahora bien, ¿qué implica el cambio conceptual con Francisco marcado por Scannone? La teología del pueblo,<sup>15</sup> que alimentaría el papado actual, significó una profundización aceptando que el acercamiento con las culturas —aquellas que no responden al canon de la cultura occidental grecorromana— modifica la identidad de la propia Iglesia, esa que se suponía inmutable. En otras palabras, la inculturación entendida por Francisco implicaría el reconocimiento y la aceptación de la diversidad cultural dentro de la Iglesia a través de una integración de lo universal y lo particular. No sería solamente una cuestión interna de la Iglesia, sino que también concerniría a la relación con el mundo exterior. Por lo tanto, sería un concepto que testimonia la nueva etapa global del catolicismo y su capacidad creativa para

---

<sup>14</sup> Ghio, J. M. (2007). *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

<sup>15</sup> Albado, O. (2018). La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco, *Revista de Cultura Teológica*, 91, enero-junio, XXVI, pp. 31-57.

continuar combinando aspectos universales con características locales de diferentes culturas. Quedaría pendiente una discusión o una innovación respecto de la moral sexual.<sup>16</sup>

John Allen, periodista norteamericano y especialista en la Iglesia católica, publicó en 2009 un libro, bien interesante y provocador, titulado *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church* (Nueva York: Doubleday).<sup>17</sup> El autor sostuvo, atendiendo a que la mayoría de los creyentes católicos ya no serían europeos y sus descendientes tampoco se encontrarían en tierras norteamericanas, que el rostro de la Iglesia, pero no solo su morfología, cambiarían de manera radical. La Iglesia podría llegar a ser más conservadora en cuestiones sexuales, partidaria de la justicia social, contraria a las intervenciones armadas de las potencias del primer mundo en territorios de países menos desarrollados, colaboradora del multilateralismo de los regímenes internacionales y opositora a un capitalismo liberal. Para Allen el retorno evangélico a la Biblia, más pronunciado que la propuesta del Vaticano II, implicaría una Iglesia menos interesada en la doctrina y más en la práctica religiosa local.

Si bien algunas proyecciones de Allen podrían discutirse, pareciera haber identificado tendencias más o menos generales que con *corsi e recorsi* parecieran moldearse en la realidad. Por un lado, es necesario recordar que el primer papa americano vuelve a proponer un proyecto alternativo a la Modernidad, explicada en *Laudato si', mi' Signore* (2015) casi como un sinónimo de capitalismo a través de términos como individualismo, egoísmo, competencia, consumismo, descarte. Una discontinuidad, aún con matices, respecto de Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes incluso advirtiendo las derivas perniciosas del mercado, apoyaban en líneas

---

<sup>16</sup> Clémentin-Ojha, C., *op. cit.*, pp. 535-541.

<sup>17</sup> Según Allen, las diez tendencias serían: 1) una Iglesia global, 2) catolicismo evangélico, 3) islam, 4) la nueva demografía, 5) expansión del rol del laicado, 6) la revolución biotecnológica, 7) globalización, 8) ecología, 9) un orden multipolar y 10) pentecostalismo.

generales el capitalismo postindustrial. Por otro lado, Francisco pareciera apuntar con mayor énfasis que su predecesor a la disminución de la comunidad católica. Es decir, su preocupación sería pastoral, no dogmática ni teológica. Mientras que Benedicto XVI visitó en sus 8 años de papado Alemania, Australia, España, Camerún, Angola y Reino Unido, Francisco se hizo presente —en 9 años de administración— en orden cronológico en Brasil, Israel, Jordania, Palestina, Corea del Sur, Albania, Francia, Turquía, Sri Lanka, Filipinas, Bosnia y Herzegovina, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Cuba, Estados Unidos, Kenia, Uganda, República Centroafricana, México, Grecia, Armenia, Polonia, Georgia, Azerbaiyán, Suecia, Egipto, Portugal, Colombia, Myanmar, Bangladesh, Chile, Perú, Suiza, Irlanda, Estonia, Letonia, Lituania, Panamá, Emiratos Árabes Unidos, Marruecos, Macedonia, Bulgaria, Rumanía, Mozambique, Madagascar, Mauricio, Tailandia, Japón, Irak, Hungría, Eslovaquia, Chipre, Grecia y Canadá. En rigor de verdad, el crecimiento del cristianismo en el sur global no implica que la comunidad católica se extienda exitosamente en dichos territorios, sino la expansión del evangelismo o pentecostalismo, nuevos cristianismos en términos de la sociología de la religión, uno de los grandes desafíos de la Iglesia católica universal. Bajo esta tesis, podríamos considerar que Francisco se enfrenta al desafío de proponer un camino para la Iglesia que permita una adaptación a un nuevo rostro global, diverso, incluso multicultural. Recientemente, en junio de 2022, Francisco compartió una carta apostólica titulada *Desiderio Desideravi*. Allí el pontífice argentino definió la misa —el centro del rito litúrgico católico— como el lugar de encuentro con Cristo sin mencionar conceptos bien caros para la tradición católica como la transubstanciación. Francisco apuntaría o, por lo menos, intentaría apuntar contra la tendencia (europea-occidental) a la individuación o subjetivación de las creencias y prácticas religiosas al estresar el valor y la necesidad de la comunidad que celebra. A modo de hipótesis, podríamos considerar que, para Francisco, el

futuro de la Iglesia católica se encontraría en África, Asia y América Latina, pero no solo por el lógico crecimiento demográfico de los fieles en dichos continentes, producto de variables que superan a la religión en sí misma, una lectura cuestionable si se tiene en cuenta la competencia con otras denominaciones cristianas, sino por la secularización de Europa central y del mundo anglosajón-escandinavo. El proceso se entendería entonces como individuación y alejamiento de los individuos de los valores morales, familiares y sexuales promovidos por la Iglesia. Simplificando, se podría pensar que, en Europa y en el mundo anglosajón, se batalla contra la secularización y con la apertura protestante con el feminismo y las diversidades sexuales, pero África, Asia y América Latina contra los intentos de occidentalizar las costumbres y la rápida expansión del evangelismo y pentecostalismo.

A partir de una lectura atenta de *Evangelii gaudium* (2013) se podría definir la geopolítica de Francisco como una geopolítica de la periferia, de la frontera, de los márgenes, allí donde se encuentran comunidades que, siguiendo su lógica, no estarían (mal) secularizadas “a la europea”.<sup>18</sup> Un ejemplo podría constituir el reconocimiento oficial de Palestina en 2015 —en las vísperas de la canonización de Mariam Baouardy (1846-1878) y Marie-Alphonsine Danil Ghattas (1843-1927), dos monjas palestinas del siglo XIX— y el apoyo a la solución llamada de “dos Estados”, una decisión diplomática criticada por Israel. Por otro lado, en el mismo año, Francisco ofreció en Bolivia una disculpa por la complicidad de la Iglesia católica en los crímenes cometidos durante la conquista de América, a pesar de revalorizar

---

<sup>18</sup> Carter, E. (2018). The Pope and Europe: Sign o’ the Times: Does Pope Francis’s Papacy Represent a New Era for Western Europe? En Lyon, A.; Gustafson, C. y Manuel, P. C. (eds.), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 169-188; y Gustafson, C. (2018). The Pope and Latin America: Mission from the Periphery. En Lyon, A.; Gustafson, C. y Manuel, P. C. (eds.), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 189-213.

el rol de Bartolomé de las Casas. El pontífice argentino exhortó a la conformación de un movimiento social global para combatir o directamente terminar con un nuevo tipo de colonialismo que alimenta la desigualdad, el materialismo, el consumismo y la explotación de los pobres. Mientras que Juan Pablo II condenaba el comunismo, una experiencia política, económica, social y cultural íntimamente relacionada con su vida como sacerdote y obispo, Francisco reprueba al capitalismo —bien presente durante su etapa como obispo auxiliar y arzobispo en Buenos Aires desde 1992 hasta 2013—, pero bien se podría pensar que su mirada se centra en su versión neoliberal propia de una economía en desarrollo que causó la desindustrialización del país y la precarización del mundo del trabajo. En su discurso, frente a movimientos sociales de todo el continente, Francisco condenó en Bolivia a las corporaciones multinacionales y al capitalismo global, y llegó a sostener:

Quando el capital se convierte en ídolo y dirige las opciones de los seres humanos, cuando la avidez por el dinero tutela todo el sistema socioeconómico, arruina la sociedad, condena al hombre, lo convierte en esclavo, destruye la fraternidad interhumana, enfrenta pueblo contra pueblo y, como vemos, incluso pone en riesgo esta nuestra casa común...

Francisco vendría a expresar a la Iglesia católica en una nueva etapa, donde se profundizaría el rostro global, multicultural —menos occidental, menos grecorromano, menos europeo, menos blanco— y, claro está, el carácter poliédrico del catolicismo. Por ello, sería provechoso preguntarse por los desafíos globales que enfrenta su papado, bien sirve de ejemplo su reciente visita a Canadá para pedir perdón por el rol de la Iglesia en la opresión de las comunidades indígenas locales, más que obstinarse en la búsqueda de huellas locales que permitan comprender su posicionamiento de acuerdo con filiaciones político-partidarias.

Para Melville, afrontar los desafíos de la Iglesia implicó una profunda crisis de vocación y el vacío del asiento

petrino causó presumiblemente una crisis en la Iglesia hasta la elección de un nuevo papa. No obstante lo cual, la imaginaria renuncia de Melville en 2011 y la posterior —y bien real— de Ratzinger en 2013 pusieron de relieve la dificultad de llevar adelante una institución global, diversa, compleja en un tiempo o en un mundo postmoderno penetrado por incertidumbres filosóficas y epistemológicas, cuestionamientos abiertos a la autoridad religiosa y cambios continuos en las formas de definir el buen vivir. Dado que la Iglesia y el papa ya no podrían determinar las “buenas” y “correctas” creencias y prácticas religiosas según la tradición grecorromana, pareciera que pueden acompañar a los creyentes —estresando su condición de pastores de una comunidad diversa, compleja y multiforme— guiando así el camino, pero ya no el lugar de destino.