

***Sociografía religiosa
del venezolano***

Jesús María Aguirre

**La economía política
de los unicornios**

Giorgio Cunto

De las *nuevas* cosas nuevas

Juan Salvador Pérez



Venezuela: ¿país católico?



J-001-38912-1



AÑO LXXXVI / 2025 / SIC 855

La revista **comunicación** celebra 50 años

como referente crítico en el análisis de las comunicaciones y la cultura, abordando temas como la digitalización y la convergencia tecnológica. Este innovador texto reúne trece entrevistas imaginarias a destacados investigadores venezolanos ya fallecidos, provenientes de campos como el periodismo, la semiología, la fotografía y la comunicación alternativa.

Estas entrevistas, descritas como ejercicios de “doble verosimilitud ficcional”, recrean conversaciones hipotéticas que respetan la coherencia intelectual de los homenajeados. A través de este género periodístico, se busca revivir sus aportes y conectar sus ideas con los desafíos comunicacionales actuales. La propuesta combina rigor académico con creatividad narrativa, ofreciendo una mirada al pasado para entender los signos culturales y tecnológicos del presente.

50
AÑOS

Mujica • Luis Aníbal Gómez
Bermúdez • Oswaldo Capriles
Rangel *Desde la ficción veraz*

Entrevistas imaginarias sobre comunicación y cultura

Pasquali • Manuel Bermúdez
Díaz Rangel • José Ignacio Rey
Marcano • Margarita D'amico
Dragnic F. Marcelino Bisbal / Jesús María Aguirre
EDITORES-COORDINADORES GENERALES

Migdalia Pineda • Carlos Abreu
Capriles • Eleazar Díaz Rangel
D'amico • Olga Dragnic Franulic
Merchán López • Héctor Mujica



50comunicación



¡DISPONIBLE YA!



Comunícate al
0212-5649803 / 5645871

🌐 www.gumilla.org

📷 @CGumilla

🐦 @CentroGumilla

CENTRO GUMILLA

FUNDADOR

Manuel Aguirre Elorriaga, s.j. (†)

DIRECTOR

Robert Y. Rodríguez, s.j.

SEDE PRINCIPAL

Parroquia Altagracia
Esquina de La Luneta,
Edif. Centro Valores, P.B., local 2
Apartado 4838
Teléfonos (0212) 564 9803
564 5871
Fax: (0212) 564 7557
Caracas, Venezuela. ZP 1010

REVISTA SIC

Director: Juan Salvador Pérez
Jefatura de redacción: María Isabel Párraga B.
Corrección y estilo: Marlene García
Diseño y diagramación: Elena Roosen

CONSEJO DE REDACCIÓN

Álvaro Partidas
Antero Alvarado
Asdrúbal Oliveros
Carlos Eduardo Franceschi
Carlos Lusverti
P. Javier Contreras, s.j.
P. Jesús María Aguirre, s.j.
Juan Salvador Pérez
María Isabel Párraga B.
María Virginia Murguey
Melanie Pocatterra
Mercedes Margarita Malavé
P. Pedro Trigo, s.j.
P. Robert Yency Rodríguez, s.j.

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Canva Premium

BUZONES DE CORREO ELECTRÓNICO

REDACCIÓN SIC

sic@gumilla.org

SUSCRIPCIONES

suscripcion@gumilla.org

COMERCIALIZACIÓN Y DISTRIBUCIÓN

ventas@gumilla.org

FORMATO IMPRESO

Depósito Legal: pp. 193802DF850
ISSN: 0254-1645

FORMATO DIGITAL

Depósito Legal: DC2017000628
ISSN: 2542-3320

 www.revistasic.org

 @revistasic

 @revista_sic

 Revista SIC

EDITORIAL

Venezuela: ¿país católico? 103

SOCIEDAD, ECONOMÍA Y POLÍTICA

El arte de gobernar en la encrucijada **Orlando Medina** 104

La economía política de los unicornios **Giorgio Cunto** 107

De las *nuevas* cosas nuevas **Juan Salvador Pérez** 110

HORA INTERNACIONAL

La diplomacia de Francisco I: tendiendo puentes en tiempos de muros
Kenneth Ramírez 113

VOCES Y ROSTROS

La Iglesia que camina desde el sur **María Isabel Párraga B.** 122

ECOS Y COMENTARIOS

Del imperio de la mentira **Mibelis Acevedo Donís** 125

DOSSIER

Sociografía religiosa del venezolano **Jesús María Aguirre, s.j.** 127

Reconfiguración de las identidades religiosas – perspectiva demográfica
Jesús María Aguirre, s.j. 136

FUNDACIÓN CENTRO GUMILLA

Por qué no podemos no llamarnos católicos **Juan Salvador Pérez** 144

FE E IGLESIA

La Iglesia latinoamericana y caribeña entre memoria conciliar y futuro sinodal
Rafael Luciani 146

CULTURA Y PENSAMIENTO

Pasar a la historia pasándolo bien, y a veces mal **Germán Briceño** 154

El tema de la muerte **F. Javier Duplá, s. j.** 156

DIGNIDAD Y PERSONA

¿Vuelta a la familia tradicional? **María Isabel Párraga B.** 158

VIDA NACIONAL

Entre elecciones, sin perspectiva de cambio **Andrés Cañizález** 161

J-00138912-1



SIC no se responsabiliza por los juicios y opiniones de los artículos firmados. Esta responsabilidad compete a sus autores. En caso de reproducción total o parcial de los artículos, se agradece citar la fuente.

Venezuela: ¿país católico?

En el reciente estudio realizado por el Centro Gumilla titulado *Sociografía religiosa: la religiosidad de los venezolanos*, los resultados arrojan que la religión mayoritaria en el país es el catolicismo: seis de cada diez venezolanos se confiesan católicos.

Resulta bastante sencillo, casi un lugar común, decir que Venezuela se ha considerado desde siempre un país católico. Como todos sabemos, de los mismos barcos de los conquistadores descendieron también los frailes y monjes con la cruz como estandarte y la misión de evangelizar.

Desde muy temprano se comienza a organizar formal y jerárquicamente la Iglesia en el territorio de Venezuela. La presencia del episcopado se remonta al siglo XVI, con la primera diócesis de Venezuela en Coro, de fecha 21 de marzo de 1531, trasladada después a Caracas (7 de marzo de 1638).

Visto así, tanto por la histórica presencia como por el número de fieles, podríamos concluir que Venezuela es un país católico.

Pero ¿realmente lo somos? Más allá de lo nominal ¿qué significa eso? ¿Son nuestras raíces católicas una consecuencia histórica del descubrimiento, la conquista y la colonia proyectada en el devenir de los años y la tradición, o verdaderamente atiende a un convencimiento profundo y práctico del mensaje de Cristo en la vida diaria de todos nosotros?

Las religiones –nos dice Xavier Zubiri¹– son la plasmación ulterior de la religación, y la historia de las religiones, el enriquecimiento progresivo del poder de lo real o deidad, que es manifestación de la realidad de Dios oculta en el fondo de toda realidad.

Nos dice el estudio del Centro Gumilla que en Venezuela la Iglesia católica goza de una reputación favorable como institución, y ello se debe a diversas razones: el trabajo llevado a cabo por Cáritas en todo el territorio, el acompañamiento del episcopado, el compromiso social de los párrocos y demás organizaciones y órdenes eclesiales, la presencia de la Iglesia en la calle: todo esto da base sólida para este reconocimiento.

Tenemos en Venezuela una Iglesia católica con raíces históricas desde el siglo XV pero que hoy posee una



CANVA PREMIUM

EDITORIAL

presencia institucional, respeto y reconocimiento que se lo ha ganado a pulso, sudor y lágrimas en el acompañamiento de la gente que más sufre en el país.

Sin duda es una institución en términos culturales. Pero también la Iglesia católica somos todos los fieles que la conforman. Hablar de la Iglesia católica supone hablar de la estructura jerárquica, de obispos, curas, parroquias... y al mismo tiempo implica hablar de todos nosotros que nos llamamos católicos de a pie.

La religión no se trata de un tema de proselitismo, de formas y tradiciones, de estampitas en las carteras, ni tampoco de ver quién tiene la lista más larga de feligreses; esas son obsesiones vanidosas, anacrónicas y concepciones equivocadas.

Que seamos el 60 % de la población, significa –o al menos debería significar– que los valores y la conducta cristiana sean evidentes en la calle, en la casa, en el trato ante los otros.

Significa que somos un país que cree en Dios, que cree en el mensaje de Jesús como camino trascendente y que cree en el amor fraterno de todos los hombres y mujeres como única vía de construcción del Reino.

Si esto es así, pues podemos decir que somos un país católico, con toda certeza. Ahora bien, ¿es esto así?

NOTAS

- 1 INFANTE GÓMEZ, Juan Carlos (2018): *Sobre la religión* de Xavier Zubiri. Universidad Complutense de Madrid.

Política en tiempos de desencanto

El arte de gobernar en la encrucijada

Orlando Medina*



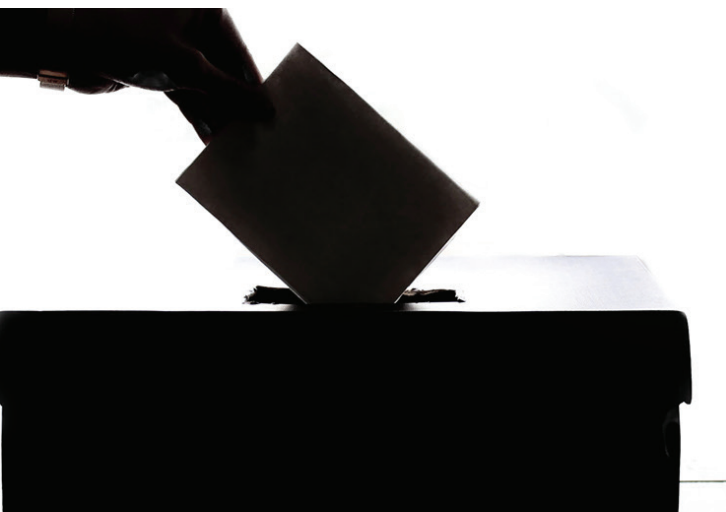
CANVA PREMIUM

La política en Venezuela enfrenta un desencanto ciudadano debido a la desconexión entre las instituciones y las necesidades del pueblo. Para revitalizar la democracia es crucial que los líderes adopten un enfoque basado en la empatía, la transparencia y la efectividad en las políticas públicas

La política, en su esencia más pura, debería ser el arte de lo posible, la herramienta para construir sociedades más justas y prósperas. Sin embargo, en la actualidad venezolana nos encontramos inmersos en un escenario global donde la confianza ciudadana en las instituciones flaquea, las políticas públicas parecen no traducirse en beneficios tangibles para la gente común, y la democracia –pilar fundamental de nuestra convivencia– muestra signos alarmantes de erosión.

¿Cómo, entonces, pueden los líderes y actores políticos navegar este complejo panorama y, más importante aún, cómo pueden reconstruir el puente entre el gobierno y la ciudadanía?

Estamos en un punto de inflexión. La percepción generalizada es que la política se ha divorciado de las necesidades cotidianas del ciudadano. La inflación, el desempleo, la inseguridad y la desigualdad persisten, a pesar de los anuncios y las grandes promesas. Esta desconexión genera un profundo desencanto y una



CANVA PREMIUM

peligrosa apatía que, en su forma más extrema, puede derivar en movimientos antisistema o en la búsqueda de soluciones populistas que, a menudo, agravan los problemas en lugar de resolverlos.

LA CIUDADANÍA CANSADA: ¿POR QUÉ LA INDIFERENCIA?

El ciudadano de hoy, hiperconectado y con acceso a una avalancha de información (y desinformación), es más crítico y menos paciente. Ha visto desvanecerse promesas, ha sentido el peso de decisiones que no lo favorecen y ha sido testigo de la corrupción o la ineficiencia que socavan cualquier esfuerzo por mejorar su calidad de vida. Este agotamiento se manifiesta en varios frentes:

- Baja participación electoral: un síntoma claro de la desafección es el declive en la afluencia a las urnas, especialmente en elecciones locales o intermedias.
- Protestas recurrentes: la calle se convierte en el último recurso cuando los canales institucionales no ofrecen respuestas.
- Desconfianza en los políticos: la figura del político ha sido estigmatizada, asociada a intereses personales o partidistas por encima del bien común.
- Búsqueda de alternativas fuera del sistema: el auge de movimientos que prometen soluciones rápidas y radicales, a menudo populistas, es un reflejo de esta búsqueda desesperada por el cambio.

En este contexto, hacer política no es solo gestionar; es sanar una fractura social y emocional.

RECONSTRUYENDO LA CONFIANZA: PILARES DE UNA NUEVA FORMA DE HACER POLÍTICA

Para transitar estos tiempos turbulentos y revitalizar la democracia, es imperativo que los actores políticos adopten un enfoque radicalmente diferente. No se trata de retórica, sino de acciones concretas que demuestren un compromiso genuino con el bienestar ciudadano.

1. Escuchar activamente y empatía genuina: más allá de los sondeos.

La política no puede ser un monólogo. Es fundamental que los líderes salgan de su zona de confort y se conecten directamente con la gente. Esto implica:

- Diálogo constante: establecer canales permanentes de comunicación que permitan a los ciudadanos expresar sus inquietudes, propuestas y frustraciones. No solo encuestas, sino asambleas comunitarias, mesas de trabajo, foros abiertos.
- Empatía real: no es suficiente escuchar; hay que comprender el dolor, la frustración y la esperanza de la gente. Ponerse en los zapatos del otro y reconocer las dificultades cotidianas es el primer paso para diseñar políticas efectivas.
- Transparencia radical: combatir la opacidad es crucial. Los ciudadanos deben saber cómo se toman las decisiones, cómo se gastan los fondos públicos y cuáles son los resultados de las políticas implementadas. Datos abiertos, informes detallados y accesibles, y rendición de cuentas son imprescindibles.

2. Políticas públicas con impacto real: del discurso a la transformación.

El gran desafío es traducir las buenas intenciones en beneficios palpables. Las políticas públicas deben ser diseñadas con un enfoque en la resolución de problemas concretos y en la mejora de la calidad de vida de las personas.

- Foco en lo esencial: priorizar las necesidades básicas de la población: salud, educación, seguridad, empleo y acceso a servicios. Son las áreas donde el impacto directo es más evidente y donde la gente espera resultados inmediatos.
- Evaluación y adaptación: las políticas no son estáticas. Es vital establecer mecanismos de evaluación constantes para medir su impacto. Si algo no funciona, se debe tener la valentía de corregir el rumbo, aprender de los errores y adaptar las estrategias.
- Innovación y eficiencia: buscar soluciones creativas y eficientes para los problemas. Esto puede implicar la adopción de nuevas tecnologías, la colaboración con el sector privado y la sociedad civil, y la simplificación de procesos burocráticos.

3. Fortalecer las instituciones democráticas: la estructura de la confianza.

La erosión de la democracia no es un fenómeno espontáneo; es el resultado de un debilitamiento de sus pilares. Reconstruir la confianza implica fortalecer las instituciones.

- Independencia de poderes: garantizar que los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial (además el Poder Ciudadano y el Poder Electoral) actúen de forma autónoma y se contrapesen mutuamente, sin injerencias políticas que menoscaben su función.
- Estado de derecho: respeto irrestricto a la ley y a las normas, con un sistema de justicia que sea imparcial, accesible y expedito para todos los ciudadanos.
- Partidos políticos renovados: los partidos deben ser verdaderos canales de representación ciudadana, con



CANVA PREMIUM

mecanismos internos transparentes, renovación de liderazgo y programas que respondan a las demandas actuales. Deben dejar de ser meros clubes de élite para convertirse en plataformas de participación ciudadana.

- Educación cívica: fomentar una ciudadanía activa, informada y consciente de sus derechos y deberes. La educación es clave para empoderar a las personas y fortalecer su capacidad de discernimiento.
- 4. Liderazgos éticos y transformadores: el ejemplo inspira.
En un ambiente de desconfianza, el liderazgo ético se vuelve fundamental. No basta con la capacidad técnica; se requiere integridad, honestidad y una visión clara para el futuro.
- Coherencia entre discurso y acción: los líderes deben predicar con el ejemplo. Sus acciones deben estar alineadas con sus palabras, generando credibilidad y respeto.
- Humildad y autocrítica: reconocer los errores, escuchar las críticas constructivas y estar dispuesto a aprender es una señal de fortaleza, no de debilidad.
- Visión a largo plazo: superar la visión cortoplacista y electoralista para desarrollar políticas con un impacto duradero en el desarrollo del país. Pensar en las próximas generaciones, no solo en las próximas elecciones.
- Unidad y consenso: en tiempos de polarización, es vital buscar puntos de encuentro, construir puentes y fomentar el diálogo entre diferentes actores políticos y sociales.

UN LLAMADO A LA ACCIÓN COLECTIVA

Hacer política en tiempos difíciles es un desafío monumental, pero no imposible. Requiere de un compromiso renovado por parte de los líderes, pero también de una ciudadanía activa y vigilante. No podemos esperar que los problemas se resuelvan por arte de magia. Es un camino de doble vía: los políticos deben escuchar y responder, y los ciudadanos deben participar y exigir.

La reconstrucción de la confianza y la revitalización de la democracia no son tareas exclusivas de los gobernantes; son una responsabilidad compartida.

Solo a través de un esfuerzo colectivo, basado en la empatía, la transparencia, la eficiencia y el respeto por las instituciones, podremos superar la encrucijada actual y asegurar un futuro donde la política vuelva a ser, verdaderamente, el arte de mejorar la vida de las personas. El reloj avanza, y la hora de la acción es ahora.

*MSc. Presidente del Centro de Políticas Públicas Arístides Calvani-estado Zulia (Ifedec Zulia).



CANVA PREMIUM

Cunto explora la desconexión entre las aspiraciones políticas y la realidad de la acción gubernamental, utilizando la metáfora de los unicornios para ilustrar cómo se pueden imaginar Estados con capacidades ideales que, en la práctica, son inviables. Propone una metodología crítica para evaluar propuestas políticas, enfatizando la necesidad de reconocer las limitaciones y los incentivos en el diseño y ejecución de políticas públicas

■ Ah, pero el alcance de un hombre debería superar su agarre, ¿o para qué sirve el cielo?" es un célebre pasaje y corazón temático del poema "Andrea del Sarto", con la que el escritor victoriano Robert Browning contrasta la perfección imaginada con la imperfección ejecutada como fuente de aspiración, pero también de dolor artístico y espiritual. Originalmente escrito como parte de un monólogo dramático en boca de un pintor renacentista, el verso ha resonado en múltiples ámbitos –desde la cinematografía hasta la carrera espacial²– y ofrece una elegante metáfora para ilustrar una fricción permanente en la acción pública: la distancia entre lo que actores colectivos vislumbran lograr y lo que efectivamente pueden alcanzar.

En el ámbito político, no es novedoso asociar la "promesa de lo imposible" con la demagogia. Sin embargo, tiene utilidad analítica cuando se la considera no solo como una manipulación discursiva, sino como una heurística más profunda: una forma de pensamiento que puede permear todos los ámbitos de la vida ciudadana. Llevada a una escala lo bastante amplia, esta lógica puede moldear la dirección institucional de naciones enteras, y ayuda a explicar muchos de los persistentes tropiezos en la discusión, diseño, y ejecución, de políticas económicas.

LOS ESTADOS COMO UNICORNIOS

Ese desfase entre lo que se desea y lo que finalmente se logra fue humorísticamente —aunque no por ello con menos agudeza— resumido por el economista Michael Munger mediante lo que denomina *gobernanza de unicornios*³. Para ello usa un ejemplo, deliberadamente absurdo, de proponer la adopción de unicornios como los animales de carga perfectos para un sistema de transporte masivo. La falla es evidente: la existencia de unicornios está confinada al reino de la imaginación individual y colectiva. Munger advierte que algo similar ocurre cuando se atribuyen al Estado facultades que exceden lo institucional, operativo o económicamente posible. En esos casos, deja de ser un agente público concreto y se transforma en una criatura de fantasía que opera sin fricciones, con conocimiento perfecto, coordinación infalible y voluntad incorruptible.

De la misma forma en que pueden imaginarse unicornios con atributos deseables sin desventajas —que son fáciles de mantener porque se alimentan exclusivamente de arcoíris, vuelan con fuerza suficiente para arrastrar carruajes, y cuyas flatulencias de esencia de fresa ayudan a mitigar el cambio climático— también pueden imaginarse Estados que resuelven problemas saltando restricciones presupuestarias, logísticas y hasta de sentido común: que pueden detener la inflación controlando precios, desarrollar industrias locales no competitivas solo con aranceles proteccionistas, o aumentar la producción agrícola matando gorriones. El problema es que, a diferencia de los unicornios, muchos de estos Estados imaginados no se quedan en los cuentos. En múltiples ocasiones se planifica y ejecuta política pública ignorando límites humanos y operando con una lógica de lámpara mágica: donde basta desear para lograr, y los decretos nunca fallan, solo faltan.

UNA PRUEBA PARA VOLVER A LA TIERRA

La visión del Estado como unicornio no se limita a las altas esferas de la política. Puede surgir de forma espontánea entre ciudadanos comunes, cuando la insatisfacción legítima con el desempeño estatal en áreas de interés público se acompaña de una respuesta automática: ampliar los poderes y el alcance del Estado y, a lo sumo, reemplazar a sus autoridades, sin revisar su funcionamiento subyacente ni las causas estructurales del error.

Esta tendencia puede explicarse, en parte, por una visión distorsionada de la capacidad estatal y sus dinámicas internas: se lo concibe no como un conjunto de agentes con incentivos e información limitada, sino como una abstracción moral desprovista de restricciones prácticas. No sorprende, entonces, que buena parte del debate público sobre políticas concretas se centre casi exclusivamente en la deseabilidad de sus objetivos y la virtuosidad de las intenciones, prestando escasa atención a la viabilidad y coherencia operativa de los mecanismos mediante los cuales se supone que se alcanzará el bienestar social.

Ante lo que puede ser una avalancha de visiones idealizadas de materialización cuestionable, una forma de hacer más fructífera la concepción y discusión de la política pública empezaría por aplicar una variante de la *prueba de Munger* al inicio de cualquier debate:

1. Formule una afirmación en el formato de “El Estado debería encargarse de x”.
2. Reemplazar todas las instancias en las que se mencione “El Estado” por “políticos conocidos, que trabajen dentro del sistema institucional vigente”.
3. Añadir mención de los recursos necesarios para ejecutarla.
4. Releer cada afirmación y evaluar si se mantiene el mismo grado de convicción.



Si la afirmación sigue sonando razonable, vale la pena discutir cómo materializarla, pero si empieza a perder sentido y se vuelve indeseable, entonces quizás valga la pena reevaluar su viabilidad.

Por ejemplo, en lugar de decir: “El Estado debería construir y operar un sistema de metro moderno, eficiente y seguro”, reformúlalo así: “Burócratas designados por funcionarios políticos deberían construir y operar un sistema de metro moderno, eficiente y seguro, entregando a tiempo obras de infraestructura multimillonarias, mientras gestionan sindicatos de construcción, licitaciones complejas y regulaciones técnicas estrictas”.

El entusiasmo ante esa afirmación puede sonar muy distinto para un pasajero en Tokio —donde el sistema ferroviario ha sido ejemplo mundial de eficiencia durante décadas— que para uno en Nueva York, donde la Autoridad Metropolitana de Transporte es notoria⁴ por sus altos costos y crónica ineficiencia. Lectores de América Latina pueden intentar repetir el ejercicio en sus ciudades: puntos extra si pueden nombrar a los funcionarios de la agencia de transporte y del consejo legislativo que hoy en día estarían a cargo.

La prueba también puede extenderse más allá del sector público y entrar en el ámbito privado o de organizaciones sociales. Solo hace falta reemplazar “el Estado” por términos como “el mercado” o “la sociedad civil”, y luego ajustar las referencias respectivamente por “empresas reales con obligaciones fiduciarias, estructuras de incentivos y accionistas concretos”, y “organizaciones con agendas explícitas, personal definido y capacidades operativas limitadas”.

El resultado puede ser tanto alentador como desastroso, según quién encarne esas abstracciones. Así como Amazon ha llegado a ser más popular que ramas enteras del gobierno estadounidense⁵, Enron protagonizó uno de los mayores escándalos de fraude corporativo en la historia moderna⁶. En el ámbito de iniciativas civiles, el centro de datos de la Universidad Johns Hopkins estableció nuevos estándares para el monitoreo de pandemias en tiempo real durante el COVID-19⁷; mientras que Oxfam ha sido duramente cuestionada por fallas estadísticas y metodológicas⁸ en sus estimaciones sobre desigualdad global.

LOS INCENTIVOS IMPORTAN

Aunque este artículo destaca el escepticismo hacia una visión mágica de la acción gubernamental, el ejercicio es agnóstico respecto a las preferencias sobre la extensión deseable del Estado frente a los mercados y la sociedad civil. Tanto el libertario más minarquista como el socialdemócrata más estatista deben enfrentar el mismo reto: referirse con “nombre y apellido” a propuestas concretas y sus implicaciones prácticas. Esto implica poner en primer plano los balances necesarios entre objetivos, recursos disponibles, costos de oportunidad, diseño operativo e incentivos a los que se enfrentan todos los actores involucrados.

La correcta alineación de incentivos individuales y colectivos en el diseño institucional es un tema perenne en la ciencia económica, reconocido a lo largo de todo el espectro político. Desde el afamado economista liberal Milton Friedman —“está bien elegir a gente buena, pero la forma de resolver problemas es hacer políticamente rentable para gente mala hacer lo correcto”⁹— hasta la Doctrina Social de la Iglesia católica, advierte que la acción pública no debe sustituir a las acciones de los particulares y puede ser nociva “... una intervención directa demasiado amplia termina por anular la responsabilidad de los ciudadanos y produce un aumento excesivo de los aparatos públicos, guiados más por lógicas burocráticas que por el objetivo de satisfacer las necesidades de las personas.” (Compendio DSI, n. 354)¹⁰.

Confrontar los unicornios exige una visión intelectualmente humilde sobre la falibilidad de la acción pública. No se trata de invalidar aspiraciones legítimas de bienestar, sino de encarar con seriedad la incómoda —y a menudo ignorada— realidad de las restricciones prácticas. Por más noble que sea la intención, no se puede transformar un sistema energético, diversificar una economía, mejorar la calidad educativa o elevar salarios si no existen los medios para hacerlo ni los mecanismos para ejecutarlo. Cuando las premisas de la política pública solo habitan en la imaginación, sus promesas permanecen en el reino de la fantasía... pero sus fracasos, y sus decepciones, serán dolorosamente reales.

*Economista y científico de datos.

NOTAS:

- 1 BROWNING, R. (1855): “Andrea del Sarto”. En: *Men and women*.
- 2 CARTER, J. (1979, 20 de julio): Apollo 11 anniversary remarks at a ceremony in observance of the 10th anniversary of the moon landing. The American Presidency Project.
- 3 MUNGER, M. C. (2014, 11 de agosto): *Unicorn governance*. Foundation for Economic Freedom.
- 4 De AVILA, J. (2024, junio 30): “17 Years, \$700 Million Wasted: The Stunning Collapse of New York’s Traffic Moonshot”. En: *The Wall Street Journal*.
- 5 BROWN, E. N. (2021, julio 6): “Poll: People like Amazon more than any institution, but the U.S. military”. En: *Reason*.
- 6 FBI. (n.d.): *Enron: famous cases*. FBI.gov.
- 7 Johns Hopkins University Center for Systems Science and Engineering. (n.d.): Johns Hopkins Coronavirus Resource Center.
- 8 GILES, C. (2016, enero 18): “Three reasons to question Oxfam’s inequality figures”. En: *Financial Times*.
- 9 FRIEDMAN, M. (c. 1975): Quoted in *Goodreads* entry “I do not believe that the solution to our problem...”.
- 10 Conferencia Pontificia para la Justicia y la Paz. (2004): Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

De León XIII a León XIV

De las nuevas cosas nuevas

Juan Salvador Pérez*

CANVA PREMIUM

La Doctrina Social de la Iglesia, surgida con *Rerum novarum*, se adapta a los desafíos contemporáneos, promoviendo principios éticos en el uso de la tecnología para el bien común y la dignidad humana. En el siglo XXI, su relevancia se manifiesta en el diálogo sobre cómo la fe católica puede abordar los problemas sociales actuales

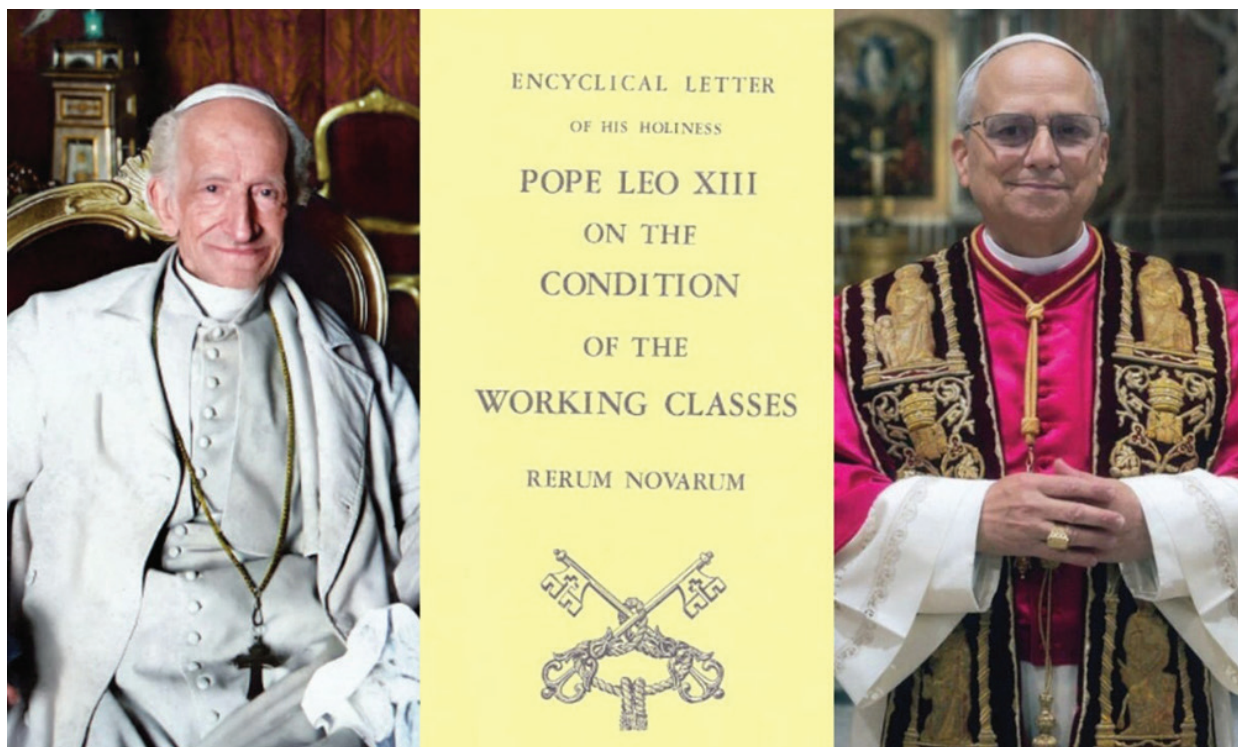
Las cosas que eran nuevas en 1891 no son, no pueden –obviamente– seguir siendo, las mismas cosas nuevas en 2025. Pero en cambio, los verdaderos problemas de fondo, esos sí siguen siendo los mismos y es precisamente a ello a lo que atiende –o al menos pretende atender– la Doctrina Social de la Iglesia.

Cuando la Iglesia católica habla de *doctrina social*, no tiene la pretensión de presentar un dogma ideológico de aplicación obligatoria desde el Estado. No tiene, pues, nada que ver con una agenda económica o política, ni es un “sistema” alternativo, ni tampoco es una propuesta técnica para solucionar los problemas prácticos. Mucho menos es una utopía, en el sentido de un proyecto social imposible de alcanzar, ni una doctrina estática y fijada.¹

La Doctrina Social de la Iglesia:

[...] es una guía para los católicos y para cualquier persona de buena voluntad más allá de su fe, si la tiene, pero no es una receta para organizar la sociedad o gobernarla. Nada tiene que ver, tampoco con visiones clericales del gobierno civil, o leyes religiosas para regir la vida política, a la usanza de ciertas visiones desde el islam. Como doctrina, expresa principios y valores. Los principios marcan una orientación moral y constituyen una unidad por su conexión y articulación. Y los valores reflejan el aprecio a los aspectos de bien moral perseguidos por los principios.²

Es dentro de esta misma comprensión que el papa León XIV, al reunirse por primera vez con la Fundación Centesimus Annus nos plantea que, para la Doctrina



CORTESÍA DESDE LA FE MÉXICO

Social, lo importante no son los problemas –acaso ni siquiera las respuestas a ellos– sino el modo “... en que los afrontamos, con criterios de evaluación y principios éticos, y con apertura a la gracia de Dios”³. En esto radica la pertinencia, la conveniencia y la audacia de la Doctrina Social de la Iglesia.

Cuando a finales del siglo XIX, León XIII publica la encíclica *Rerum novarum* (De las cosas nuevas), abre la puerta y marca la pauta de los siguientes pontificados –y de la Iglesia toda– como un hecho determinante en el catolicismo contemporáneo.

La *Rerum novarum* –y con ella toda la Doctrina Social de la Iglesia– surge como propuesta ante un mundo en cambios radicales, desde lo sociopolítico hasta lo científico-técnico, que presentaba nuevas concepciones de autoridad, esperanzas de nuevas libertades, pero sobre todo evidentes e inminentes peligros de nuevas injusticias y esclavitudes.

¿Podría parecernos aquel escenario de finales del siglo XIX muy diferente a este del siglo XXI?

Pues no. El papa León XIV haciéndose de un término propio de Francisco (*policrisis*), describe de manera breve pero demoledoramente precisa la coyuntura que vivimos hoy en este momento donde “... convergen guerras, cambios climáticos, crecientes desigualdades, migraciones forzadas y conflictivas, pobreza estigmatizada, innovaciones tecnológicas disruptivas, precariedad del trabajo y de los derechos”⁴.

Nos dice León XIV:

Tenemos aquí un aspecto fundamental para la construcción de la ‘cultura del encuentro’ a través del diálogo y la amistad social. Para la sensibilidad de muchos

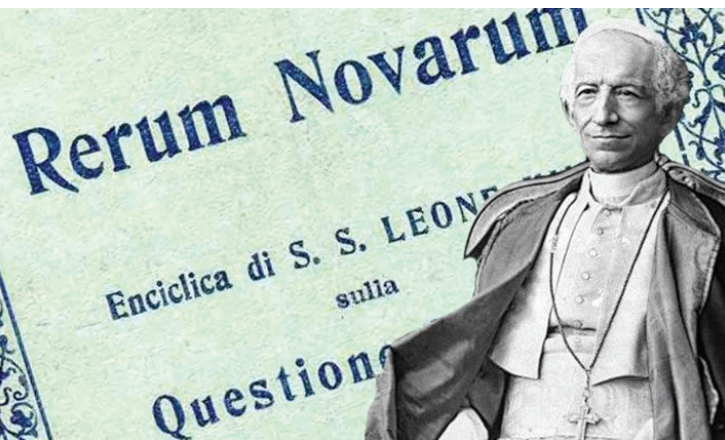
de nuestros contemporáneos, las palabras ‘diálogo’ y ‘doctrina’ suenan opuestas, incompatibles. Quizás cuando escuchamos la palabra ‘doctrina’ nos viene a la mente la definición clásica: un conjunto de ideas propias de una religión. Y con esta definición nos sentimos poco libres para reflexionar, cuestionar o buscar nuevas alternativas⁵.

El acercamiento, el diálogo, la cultura del encuentro. Sin duda alguna queda manifiestamente clara cuál es la postura que la Iglesia propone y espera del cristiano –del católico en particular– en el siglo XXI. ¡Vaya reto!

Pero lo decíamos al principio, las cosas nuevas de 1891 no son las cosas nuevas de 2025.

Durante el siglo XX, gracias a la Doctrina Social de la Iglesia se obtuvieron logros importantísimos que definieron el devenir de la civilización mundial contemporánea como lo fue la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y junto con ello, la lucha y el desarrollo de la concepción actual de los derechos humanos. La inculturación, difusión e incorporación de los principios fundamentales de esta doctrina (dignidad de la persona humana, el bien común, la solidaridad y la subsidiaridad) en el discurso social y político mundial. La promoción de la democracia como sistema de gobierno ha sido también un logro de la Doctrina Social de la Iglesia en el siglo XX y, por supuesto, el apoyo a diversas iniciativas de desarrollo social para la atención de la pobreza y el impulso de la paz mundial.

Hoy, en el siglo XXI, es el avance de la tecnología lo que se nos presenta como una realidad que con asombrosa y vertiginosa velocidad va definiendo una nueva forma de entender las relaciones sociales *lato sensu*.



RERUM NOVARUM

Es justamente allí donde la Doctrina Social de la Iglesia se yergue como un referente fundamental en el proceso de diálogo y reflexión indispensable para que la tecnología verdaderamente traiga a la humanidad mayores beneficios y menores problemas.

Recientemente, el 28 de enero de 2025 día de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe y el Dicasterio para la Cultura y la Educación, publicaron un documento titulado *Antiqua et nova* (Antiguo y nuevo) en el cual se aborda precisamente el tema de cómo la fe católica puede dialogar con los desafíos contemporáneos ante el avance actual de la tecnología.

Y ¿cuáles son esos verdaderos problemas de fondo de los que la Doctrina Social de la Iglesia se ocupa en su esencia? De manera clara y precisa nos lo plantea el documento *Antiqua et nova*:

Por ello, la Iglesia se opone especialmente a aquellas aplicaciones que atentan contra la santidad de la vida o la dignidad de la persona. Como cualquier otra empresa humana, el desarrollo tecnológico debe estar al servicio del individuo y contribuir a los esfuerzos para lograr 'más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales', que 'vale más que los progresos técnicos'. La preocupación por las implicaciones éticas del desarrollo tecnológico es compartida no sólo en el seno de la Iglesia, sino también por científicos, estudiosos de la tecnología y asociaciones profesionales, que reclaman cada vez más una reflexión ética para orientar ese progreso de manera responsable⁶.

Y continúa el documento:

Entre una máquina y un ser humano, sólo este último es verdaderamente un agente moral, es decir, un sujeto moralmente responsable que ejerce su libertad en sus decisiones y acepta las consecuencias de las mismas; sólo el ser humano está en relación con la verdad y el bien, guiado por la conciencia moral que le llama a 'amar y practicar el bien y que debe evitar el mal', certificando 'la autoridad de la verdad con referencia al Bien supremo por el cual la persona humana se siente atraída'; sólo el

ser humano puede ser lo suficientemente consciente de sí mismo como para escuchar y seguir la voz de la conciencia, discerniendo con prudencia y buscando el bien posible en cada situación⁷.

Concluimos nosotros con lo que, de manera hermosamente planteada, termina el documento *Antiqua et nova*:

Porque 'lo que mide la perfección de las personas es su grado de caridad, no la cantidad de datos y conocimientos que acumulen', el modo como se utilice la IA 'para incluir a los últimos, es decir, a los hermanos y las hermanas más débiles y necesitados, es la medida que revela nuestra humanidad'. Esta sabiduría puede iluminar y guiar un uso de dicha tecnología centrado en el ser humano, que como tal puede ayudar a promover el bien común, a cuidar de la 'casa común', a avanzar en la búsqueda de la verdad, apoyar el desarrollo humano integral, favorecer la solidaridad y la fraternidad humana, para luego conducir a la humanidad a su fin último: la comunión feliz y plena con Dios.

En la perspectiva de la sabiduría, los creyentes podrán actuar como agentes responsables capaces de utilizar esta tecnología para promover una visión auténtica de la persona humana y de la sociedad, a partir de una comprensión del progreso tecnológico como parte del plan de Dios para la creación: una actividad que la humanidad está llamada a ordenar hacia el Misterio Pascual de Jesucristo, en la constante búsqueda de la Verdad y del Bien⁸.

Huelgan los comentarios...

* Director de la revista *SIC*. Magíster en Estudios Políticos y de Gobierno.

NOTAS

- 1 A tales efectos vale la pena revisar la obra de GARCÍA de FLEURY, María (2004): *La Doctrina Social de la Iglesia para el tercer milenio*. Editorial Tercer Milenio, C.A.
- 2 AVELEDO, Ramón Guillermo (2009): *Libertad conciencia y práctica*. Fondo Editorial para la Libertad.
- 3 S.S. León XIV (17 de mayo de 2025): *Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice*.
- 4 *Ibidem*.
- 5 *Ibidem*.
- 6 *Antiqua et nova*. #38
- 7 *Ibidem*. #39
- 8 *Ibidem*. #116 y 117.

Un nuevo orden multipolar

La diplomacia de Francisco I: tendiendo puentes en tiempos de muros

Kenneth Ramírez*



CANVA PREMIUM

El papa Francisco promovió una diplomacia de paz y diálogo interreligioso, fortaleciendo la Santa Sede en un contexto global de crisis. Su legado se centra en un nuevo orden multipolar y en la atención a las periferias del sur global

Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9). ¿Quiénes son los pacíficos? Los que construyen la paz. ¿Ves discordia entre determinadas personas? Actúa ante ellas como servidor de la paz [...] y dale el saludable consejo de la concordia.

SAN AGUSTÍN, *Sermón 53 A, párrafo 12.*

Una vez concluidos los *novendiales* e iniciado el cónclave, podemos hacer balance de la diplomacia vaticana durante los doce años de pontificado de Francisco I: el primer sumo pontífice jesuita y latinoamericano de la historia de la Iglesia católica, quien ha dejado un legado valioso.

Lo primero que debemos decir es que le tocó liderar a la Iglesia católica en tiempos de interregno: la erosión de la hegemonía de Estados Unidos ha traído consigo una crisis del orden liberal internacional, tal como ha ocurrido con otras grandes potencias y sus órdenes hegemónicos en el pasado.

Se trata de un periodo discontinuo marcado por el resurgimiento de las rivalidades estratégicas –sobre todo entre EE. UU., China, y Rusia– y el rearme global¹; el aumento de los conflictos internacionales y las crisis humanitarias²; el debilitamiento del multilateralismo; la eclosión del neo-mercantilismo, las guerras comerciales y la globalización económica ralentizada (*Slowbalization*)³; el aumento de las desigualdades sociales, la recesión democrática⁴ y el cambio climático.

Este intervalo fue definido por el papa Francisco como una “Tercera Guerra Mundial en etapas”⁵, con riesgo de “autodestrucción de la Humanidad”. No podía haber tenido más razón, aunque muchos llegaron a calificar en su momento esta fuerte aseveración como un tremendismo: los interregnos hegemónicos han desembocado históricamente en grandes guerras mundiales⁶.

Desde un punto de vista complementario, Mark Leonard, presidente de nuestro *think tank* homólogo Consejo Europeo de Relaciones Internacionales (por sus siglas en inglés, ECFR), la ha denominado la “era de no-paz” (*age of unpeace*), donde las interdependencias creadas con la globalización en las últimas tres décadas, ahora se transforman en un formidable arsenal para nuevos “conflictos de conectividad”. En esta “era de no-paz”, las relaciones entre las potencias globales, y más concretamente las relaciones entre EE. UU. y China, se han convertido en un matrimonio sin amor en el que cada parte de la pareja no soporta la compañía del otro, pero son incapaces de reencontrarse o separarse definitivamente. Y como sucede en muchas ocasiones con las parejas infelices, las cosas que se compartían en los buenos tiempos se convierten en medios para perjudicar al otro durante los malos tiempos. Así, los actuales campos de batalla geopolíticos son todos los aspectos que deberían unirnos: el financiero y comercial, el energético, el sanitario, el alimentario, el tecnológico, el climático, y el migratorio. Esto explica por qué EE. UU. y sus aliados han puesto en marcha una política de *de-risking* (reducción y eliminación de riesgos en los vínculos) con China y Rusia; y también las advertencias del FMI y la OMC sobre una posible fragmentación de la economía mundial en bloques comerciales y financieros⁸, todo lo cual plantea enormes riesgos y desafíos para el sur global.

En suma, al resquebrajarse el orden liberal internacional, los cimientos de la paz se ven sacudidos, porque como dijo San Agustín: “La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden” (*pax tranquillitas ordinis*)⁹. Por tanto, el interregno hegemónico implica tiempos de inestabilidad sistémica, hasta que emerja un nuevo orden internacional desde una nueva hegemonía o una nueva distribución de poder aceptada. De allí que en una entrevista relativamente reciente, el arzobispo Paul Gallagher, secretario

de Relaciones con los Estados y las Organizaciones Internacionales de la Santa Sede haya dicho:

Todo esto es el resultado de la disolución de un orden que creíamos haber establecido tras las dos guerras mundiales, tras la Guerra Fría, donde los Estados resolvían sus conflictos negociando entre sí, hablando, dialogando [...] Hay que negociar para detener las guerras, desde Gaza hasta Ucrania [...] Cuando todo esto termine, habrá un nuevo orden mundial, y no sólo una división Este-Oeste, sino más grupos en el Mundo, esto es inevitable¹⁰.

En esta situación tan compleja, movediza y peligrosa, el papa Francisco optó por la difícil labor de erigir una auténtica diplomacia de paz, la cual consideramos desplegó a partir de seis premisas fundamentales.

En primer lugar, impulsando una visión de un nuevo orden mundial multipolar y “poliédrico”, de encuentro plural, diálogo y aprendizaje colectivo en la búsqueda creativa del bien común:

El modelo no es la esfera [...] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aún las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos¹¹.

En segundo lugar, adoptando el liderazgo de servicio que recomendó San Agustín, a sabiendas de que *extra muros* se encuentra la pluralidad de ciudades terrenales con sus intereses y conflictos recurrentes por bienes temporales, a las cuales debía persuadir y convencer desde la humildad, la observancia de las virtudes y el amor pastoral para que trabajasen por el bien común:

El que preside a un pueblo debe tener presente, ante todo, que es siervo de muchos. Y eso no ha de tomarlo como una deshonra [...] porque ni siquiera el Señor de los señores desdeñó el servirnos a nosotros [...] Desde que se me impuso sobre mis hombros esta carga, de tanta responsabilidad, me preocupa la cuestión del honor que ella implica. Lo más temible en este cargo es el peligro de complacernos más en su aspecto honorífico que en la utilidad que reporta a vuestra salvación. Mas, si por un lado me aterroriza lo que soy para vosotros, por otro me consuela lo que soy con vosotros. Soy obispo para vosotros, soy cristiano con vosotros. La condición de obispo connota una obligación, la de cristiano un don; la primera comporta un peligro, la segunda una salvación¹².

En tercer lugar, abandonando parcialmente el estilo diplomático tradicional de la Santa Sede y optando, en cambio, por un estilo más proactivo, cargado de simbolismo y empatía personal, para promover el diálogo sincero y la paz positiva como solución a los problemas y conflictos que aquejan a la humanidad:

La paz tampoco se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres. En definitiva, una paz que no surja como fruto del desarrollo integral de todos, tampoco tendrá futuro y siempre será semilla de nuevos conflictos y de variadas formas de violencia¹³.

En cuarto lugar, incorporando nuevas prioridades diplomáticas de la Santa Sede, destacando –a partir del ejemplo de San Francisco de Asís, de quien tomó nombre como guía e inspiración al momento de ser elegido como obispo de Roma– las preocupaciones ambientales y sociales, subrayando la responsabilidad de los países desarrollados del norte global con los países del sur global y “el desafío urgente de proteger nuestra casa común”, lo cual extendió a “... la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar”¹⁴.

Al respecto cabe destacar la histórica participación del papa Francisco en la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York en septiembre de 2015, con motivo de la aprobación de la Agenda 2030 para el

Desarrollo Sostenible. El papa Francisco decidió tender puentes y no levantar muros que terminarían aislando a la Iglesia católica de un documento fundamental que goza de amplio consenso internacional, pero siempre con algunos matices y críticas con algunos de los postulados ideológicos que impregnan el documento, lo cual algunos olvidan con frecuencia para tergiversar sus posturas.

Igualmente, debemos recordar que con la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco impulsó la firma del Acuerdo de París de lucha contra el cambio climático firmado *in extremis* en diciembre de 2015, realizando luego constantes llamados a una “aplicación efectiva” del acuerdo –no olvidemos que Donald Trump ha retirado a EE. UU. del mismo, en sus dos administraciones.

Además, se preocupó por las minorías perseguidas –gracias a la iniciativa diplomática de la Santa Sede por primera vez en las instituciones europeas empezaron a hablar de la persecución de los cristianos en el mundo–, por las víctimas de la trata de personas, por los migrantes –impulsó la adopción del Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular firmado en Marrakech en diciembre de 2018– y por el impacto del desarrollo de la inteligencia artificial –participó por primera vez en junio de 2024, en la Cumbre del G-7 en Borgo Egnazia (Italia) donde abordó los potenciales beneficios y peligros de esta nueva tecnología para el Mundo, sobre todo en cuanto a las eventuales aplicaciones militares.

En quinto lugar, no juzgando ni tomando partido *a priori* en los conflictos internacionales, sino entablando desde la autonomía estratégica y el amor cristiano una conversación útil con todos los líderes políticos y reli-



Papa Francisco con la reina Matilde de Bélgica.

GETTY IMAGES

giosos al servicio de la paz; incluso si esta disposición a dialogar e intentar ejercer mediación de ser necesario suponía el riesgo de ser malinterpretada, o incluso tenía altas probabilidades de fracaso:

En muchos lugares del Mundo hacen falta caminos de paz que lleven a cicatrizar las heridas, se necesitan artesanos de paz dispuestos a generar procesos de sanación y de reencuentro con ingenio y audacia [...] Cada uno de nosotros está llamado a ser un artesano de la paz, uniendo y no dividiendo, extinguiendo el odio y no conservándolo, abriendo las sendas del diálogo y no levantando nuevos muros¹⁵.

Para dar profundidad a sus esfuerzos de paz, fortaleció la Secretaría de Estado, liderada por el cardenal Pietro Parolin y con el citado arzobispo Paul Gallagher como segundo, quienes estudiaron en la prestigiosa Pontificia Academia Eclesiástica y, por tanto, aportaron conocimiento y experiencia diplomática en la ejecución de las iniciativas papales. Por otra parte, el papa Francisco creó una tercera sección encargada del personal diplomático en 2017, colocando a cargo al arzobispo Jan Romeo Palowski, quien luego fue sustituido por el arzobispo Luciano Russo en 2022. Además, el papa Francisco nombró al cardenal de origen indio George Koovakad para dirigir el departamento que se centra en el diálogo interreligioso, y designó cardenales en zonas de conflicto como Siria y Jerusalén, jurisdicción –esta última– que abarca Chipre, Jordania, Israel y los territorios palestinos, y está dirigida por el cardenal Pierbattista Pizzaballa.

En sexto lugar, apostando por construir alianzas con las periferias del sur global –con especial énfasis en Asia–, tal como lo manifestó en un libro que recogió sus pensamientos, inquietudes y propuestas personales en plena pandemia de la COVID-19:

Hay que ir a la periferia si se quiere ver el Mundo tal cual es. Siempre pensé que uno ve el Mundo más claro desde la periferia, pero en estos últimos años como Papa, terminé de comprobarlo. Para encontrar un futuro nuevo hay que ir a la periferia. Cuando Dios quiso regenerar la creación, quiso ir a la periferia: los lugares de pecado y miseria, de exclusión y sufrimiento, de enfermedad y soledad; porque también eran lugares llenos de posibilidad, pues ‘donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia’ (Romanos 5, 20). Pero uno no puede ir a la periferia en lo abstracto. Pienso mucho en los pueblos perseguidos [...] Ir a la periferia en lo concreto [...] te permite tocar el sufrimiento y las penurias de un pueblo, pero te permite también descubrir las alianzas posibles que ya se están produciendo, para apoyarlas y alentarlas. Lo abstracto nos paraliza, en lo concreto se abren caminos de posibilidad¹⁶.

Más concretamente, el papa Francisco instó a la Iglesia católica a ser menos institucional y más misionera. Incorporó al Colegio Cardenalicio, que se encuentra seleccionando a su sucesor, a hombres de países que

anteriormente tenían poca o ninguna representación en el liderazgo de la Iglesia. Entre sus nombramientos se encuentran cardenales de veinticinco países que nunca antes habían tenido una representación, entre ellos Papúa Nueva Guinea, Singapur y Timor Oriental.

También impulsó a las pequeñas comunidades católicas nombrando cardenales por primera vez en Bangladesh, Irán y Pakistán, países predominantemente musulmanes, y en Mongolia, Myanmar y Singapur, países mayoritariamente budistas.

Todos los papas utilizan cardenales como enviados, pero ninguno los ha designado en tantos lugares. Esta red de nuevos cardenales ha contribuido al objetivo del papa Francisco de hacer que la Iglesia católica fuera menos eurocéntrica y se centrara más en los países donde el catolicismo se está extendiendo.

Como resultado, el arzobispo Paul Gallagher ha reconocido que con el papa Francisco hubo “menos identificación con un orden internacional, que se centra en Europa o América del Norte”, y una mayor apertura hacia el diálogo y entendimiento con otros actores internacionales, así como a planteamientos más audaces para la reforma del mismo.

En sus doce años de pontificado, todas las acciones diplomáticas del papa Francisco siguieron estas seis premisas; y si bien no todas rindieron los frutos que anhelaba, nunca dejó de apostar por su enfoque de diplomacia de paz con independencia y valentía, más allá de la crítica fácil y desinformada de nuestros tiempos de redes sociales. Así, dejó una diplomacia vaticana más fortalecida y relevante en el escenario mundial.

LA DIPLOMACIA DE LOS VIAJES PONTIFICIOS

El papa Francisco realizó 47 visitas apostólicas internacionales, a un total de 66 países, siendo el primer obispo de Roma que visitó todos los continentes: con veinte viajes a Europa, catorce a Asia, siete a América Latina y el Caribe, cuatro a África, dos a América del Norte y uno a Oceanía.

La bitácora revela su preferencia por las naciones pequeñas como Cuba, Bolivia y Georgia donde se necesita una mayor labor pastoral y evangelizadora; por países de minoría católica como Egipto, Turquía, Emiratos Árabes Unidos e Indonesia destacando su rol como líder religioso mundial y no solo católico; por países notoriamente alejados de Roma como Corea del Sur, Sri Lanka, Myanmar, Bangladesh, Mongolia, Timor Oriental, Indonesia y Singapur; abriendo además, como buen jesuita, caminos a la evangelización en el llamado “siglo de Asia”; y por lugares donde hay conflictos y dificultades que se olvidan con el paso del tiempo por una opinión pública global acostumbrada a la inmediatez de la era de la información, tales como Lesbos (Grecia), Colombia, Palestina e Irak.

Cuando eligió como destino un país desarrollado o mayoritariamente católico, fue casi siempre para asistir a un gran encuentro. Así, fue a Filadelfia (EE. UU.) para el VIII Encuentro Mundial de las Familias en 2015, a Dublín

(Irlanda) para el IX Encuentro Mundial de las Familias en 2018, a Marsella (Francia) para los Encuentros del Mediterráneo en 2023 y Ajaccio (Francia) para el encuentro de la Religiosidad Popular en el Mediterráneo en 2024 –siendo este su último viaje.

Por otra parte, el papa Francisco fue el primer sumo pontífice en ingresar audazmente a una zona de guerra activa. Lo hizo durante una visita a la República Centroafricana en 2015; en la reunión con el Ayatollah Alí al-Sistani –líder de los musulmanes shiítas del Mundo–, durante un viaje a Irak en marzo de 2021; y al emprender una visita ecuménica conjunta en febrero de 2023 a Sudán del Sur, donde el papa Francisco, el arzobispo de Canterbury (líder de la Iglesia Anglicana), Justin Welby, y el moderador de la Iglesia Presbiteriana de Escocia, Iain Greenshields, rogaron a los líderes del país más joven del mundo que trabajaran juntos por la paz, lo cual siguió al retiro espiritual efectuado con ellos mismos en El Vaticano en 2019.

En 2023, visitó por segunda vez Budapest del 28 al 30 de abril, que definió como “... un viaje al centro de Europa donde siguen soplando gélidos vientos de guerra”, donde reclamó “esfuerzos creativos por la paz” en Ucrania, apertura hacia los migrantes y refugiados, e instó a rechazar los “populismos autorreferenciales”, marcando así distancia con el gobierno de Viktor Orbán.

Del 2 al 6 de agosto de 2023, visitó por segunda vez el Santuario de la Virgen María en Fátima para implorar por la paz en Ucrania, y por primera vez Lisboa para asistir a la XXXVII Jornada Mundial de la Juventud donde hizo votos por una Unión Europea más afirmativa, que aporte:

[...] su originalidad específica, forjada en el crisol de los conflictos mundiales, haciendo posible el sueño de construir el mañana con el enemigo de ayer, de abrir caminos de diálogo e inclusión, desarrollando una diplomacia de paz que apague los conflictos y alivie las tensiones.

Y más recientemente, el papa Francisco visitó Mongolia entre el 31 de agosto y el 4 de septiembre de 2023; una nación con un pequeño rebaño católico que nunca había sido visitado por un sumo pontífice y *ad portas* de China, donde había elevado recientemente al cardenal Giorgio Marengo.

Además, siempre quiso enfatizar el diálogo ecuménico en sus viajes apostólicos. En Europa, por regla general, visitó lugares donde los católicos son minoría: Bulgaria, Rumania y Macedonia del Norte en 2019; los Países Bálticos en 2018 (donde solo Lituania es mayoritariamente católica); Grecia y Chipre en 2021; Suecia en 2016; Albania en 2014; y la visita a Ginebra (Suiza) en el marco del 70º Aniversario del Consejo Mundial de Iglesias en 2018. En las fronteras de Europa el papa Francisco ha viajado a Tierra Santa, Turquía, Armenia, Georgia y Azerbaiyán.

En algunos casos, la elección de un destino la hizo cuidadosamente para impulsar la apertura de procesos de diálogo. La visita a Bulgaria, por ejemplo, fue también ocasión de un encuentro con la Iglesia Ortodoxa

Búlgara, la cual no participa en la Comisión Teológica Mixta Católico-Ortodoxa.

Asimismo, en 2024, a pesar de los problemas de salud, el papa Francisco visitó Papúa Nueva Guinea, convirtiéndose así en el primer obispo de Roma que visitó Oceanía. Quiso visitar Vietnam, India, y su tierra natal Argentina, pero no le alcanzó la vida.

LAS MEDIACIONES POR LA PAZ: DE CUBA A UCRANIA, PASANDO POR VENEZUELA

Cuba fue escenario de dos de los éxitos más importantes del pontificado del papa Francisco: (a) el primer encuentro de un Papa de la Iglesia católica con un Patriarca de la Iglesia Ortodoxa de Rusia, en La Habana el 12 de febrero de 2016, que llevó a la firma de una declaración conjunta donde destaca la exhortación a poner fin a la persecución de cristianos y las guerras religiosas en Medio Oriente; y, (b) la mediación secreta para el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre EE. UU. y Cuba durante la Administración Obama, en 2014, que facilitó la diplomacia vaticana.

A su lista de éxitos, también debe apuntarse la labor discreta de apoyo a los acuerdos de paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC el 26 de septiembre de 2016, los cuales fueron negociados en La Habana; y su visita a Colombia un año después para apoyar la implementación de los mismos, la cual fue agradecida por el entonces presidente Juan Manuel Santos.

Sin embargo, otras mediaciones no fueron exitosas. En Venezuela, por ejemplo, a solicitud del Gobierno y la Mesa de la Unidad Democrática, la Santa Sede envió primero a Monseñor Emil Paul Tscherrig y luego a Monseñor Claudio María Celli, en el segundo semestre de 2016, pero en palabras del papa Francisco: “la cosa no anduvo”. No obstante, luego buscó mantener interlocución con todas las partes y mantener los espacios de libertad religiosa, evitando pronunciamientos públicos que no ayudaban en nada. Además, poco tiempo antes de su muerte, el papa Francisco firmó la canonización del Dr. José Gregorio Hernández y la Madre Carmen Rendiles, y seguramente más allá de los méritos de ambas figuras cristianas, lo hizo teniendo presente el aliento moral que podrían dar al pueblo venezolano en estos tiempos difíciles.

En Nicaragua, el papa Francisco avaló la mediación de los obispos en el conflicto político en abril de 2018, pero tampoco cosechó buenos resultados en este país. Tras la expulsión de monseñor Stanislaw Sommertag, en marzo de 2022, y la persecución a la Iglesia católica nicaragüense, reveló su malestar públicamente con la “dictadura grosera” fomentada por el “desequilibrio” de Daniel Ortega.

Asimismo, abogó repetidamente por la paz en muchos países. En su visita a la República Centroafricana en 2015, pidió el cese de la violencia entre cristianos y musulmanes desde la gran mezquita de Bangui; en su visita a Irak, en 2021, pidió el cese de la violencia entre grupos étnicos y religiosos. Además, tenemos su fre-

cuenta mención de Yemen y Siria, cuyo nuncio, Mario Zenari fue nombrado cardenal por el Papa en 2016, como testimonio de sus esfuerzos de paz en países aquejados por conflictos internos.

El papa Francisco condenó el ataque de Hamas a Israel del 7 de septiembre de 2023, y exhortó al grupo islamista a que liberase los rehenes israelíes. Hizo múltiples llamados a un cese al fuego y la liberación de los rehenes, ofreciendo los buenos oficios de la Santa Sede. Luego, no titubeó para condenar los excesos cometidos por Israel en la guerra de Gaza e indicar que se estaba cometiendo un “genocidio” que ya no tenía que ver con la legítima defensa. Asimismo, abogó por una vuelta a las negociaciones de paz sobre la base de la solución de los dos Estados, y reconoció el trabajo del Rey Abdallah de Jordania por alcanzar un cese al fuego en septiembre de 2024.

En un mensaje a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede del 9 de enero de 2025, el papa Francisco expresó su deseo de que:

[...] israelíes y palestinos puedan reconstruir los puentes de diálogo y de confianza recíproca para que las generaciones venideras logren convivir, en paz y seguridad en ambos Estados, y que Jerusalén sea la ciudad del encuentro, donde convivan en armonía y respeto cristianos, judíos y musulmanes¹⁷.

Como último deseo cargado de gran simbolismo, el papa Francisco donó el “papamóvil” que utilizó en su visita a Belén en 2014, con equipos médicos, para que funcione como clínica móvil para atender a los niños de Gaza.

En otro orden de ideas, resultan destacables los esfuerzos de paz del papa Francisco respecto a la guerra de Ucrania, en medio de una clara falta de liderazgo global al respecto. En este sentido, quiso mantener los canales abiertos con Moscú desde el primer momento, acudiendo personalmente a la Embajada de la Federación Rusa para expresar su preocupación por la guerra e intentar hablar con el presidente Vladimir Putin, lo que supuso un gesto sin precedentes.

Asimismo, se distanció de EE. UU. y la Unión Europea en su respuesta a la guerra en Ucrania. Se opuso a las sanciones contra Rusia, siguiendo la postura sostenida por la Iglesia de que las sanciones no debían utilizarse como arma diplomática porque perjudican el bienestar de la ciudadanía. En cambio, habló de la tragedia del “fratricidio” entre hermanos cristianos y llamó a evitar “un desastre nuclear” en medio de la amenaza nuclear de Putin y el discurso del “Armagedón” de Biden por Ucrania.

Igualmente afirmó, con mucha sinceridad y valentía, que la guerra no podía reducirse a una distinción entre “buenos y malos”, porque no se trataba de “una película de vaqueros”; indicando que la causa profunda de la guerra se hallaba en “los ladridos de la OTAN a las puertas de Rusia”, en referencia a la expansión de la alianza hacia el antiguo espacio soviético.

No obstante, el papa Francisco también se pronunció incesantemente en contra de lo que describió como una guerra injusta, absurda y cruel, donde dijo claramente que Rusia era el agresor, y ofreció oraciones públicas por el “pueblo ucraniano martirizado”.

A medida que continuaba la guerra sin un final a la vista, y el presidente ucraniano Volodymyr Zelensky urgía a los países de la OTAN para que enviasen más armamento, el Papa indicó –sin ambages– que podía ser moralmente aceptable solo si era para la autodefensa, pero no con la intención de “hacer más guerra”.

El papa Francisco dijo repetidamente que estaba listo para ir a Kiev, pero solo si ese viaje se podía combinar con un viaje a Moscú. Recibió al presidente Zelensky en sendas audiencias privadas en mayo de 2023 y octubre de 2024. Alentó en una conversación telefónica la iniciativa de paz para Ucrania del presidente Lula tras su regreso al poder en junio de 2023, y acordó trabajar juntos para lograrla.

Nombró como enviado especial para la paz en Ucrania al cardenal Matteo Zuppi, arzobispo de Bolonia y presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, en junio de 2023, quien discretamente se reunió con el Patriarca Cirilo I y con Yuri Ushakov, asistente del presidente Putin para Asuntos de Política Exterior en Moscú; con Zelensky en Kiev; con Joe Biden en Washington; y con Li Hui, encargado de Asuntos Euroasiáticos de la Cancillería china en Beijing.

En este marco, el cardenal Zuppi se centró en impulsar iniciativas en el campo humanitario con el fin de abrir caminos a la paz, como la búsqueda de un mecanismo para el retorno de los niños ucranianos enviados a Rusia y la reactivación del acuerdo del grano.

Por consiguiente, el papa Francisco habría sonreído con las reuniones de Donald Trump y Volodymyr Zelensky, al margen de su misa funeral, para retomar las conversaciones sobre la paz en Ucrania, tras el áspero incidente entre ambos en la Oficina Oval.

LA DIPLOMACIA DE LA ORACIÓN, EL DIÁLOGO ECUMÉNICO Y LA FRATERNIDAD

En septiembre de 2013, el papa Francisco proclamó un día de ayuno y oración por el cese de la guerra civil en Siria y los conflictos en Medio Oriente.

En junio de 2014 invitó al entonces presidente israelí Shimon Peres, al presidente de la Autoridad Palestina Mahmoud Abbas, y al patriarca ecuménico ortodoxo Bartolomé I para un momento de oración conjunta y la plantación de un olivo dentro de los jardines de El Vaticano en un esfuerzo por promover la paz en Medio Oriente.

El citado retiro espiritual con los líderes de Sudán del Sur en abril de 2019 fue otro ejemplo de “diplomacia de la oración”.

Por otra parte, en la visión del papa Francisco, las religiones deben encontrarse para crear el bien común de la humanidad. En consecuencia, el diálogo interreligioso ha sido una prioridad de la diplomacia vaticana a lo largo de la última década.



CORTESÍA UNIVA MEX

En este sentido, el papa Francisco aprovechó los llamados del Concilio Vaticano II a un mayor ecumenismo y diálogo interreligioso, especialmente con los cristianos-ortodoxos y los musulmanes, construyendo relaciones personales con los líderes religiosos para ayudar a las personas de diversas religiones y tradiciones a ver más allá de sus diferencias. Ha forjado relaciones de amistad con el patriarca ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I y, tal como indicamos, con el patriarca de Moscú, Cirilo I.

Las relaciones restauradas con la Universidad Al-Azhar en El Cairo –uno de los principales centros del Islam sunita– tras un desencuentro ocurrido con el papa Benedicto XVI, pueden leerse bajo este prisma.

Durante su viaje a Egipto en 2017, el papa Francisco participó en la Conferencia Internacional por la Paz organizada por esta institución, donde afirmó que no puede haber violencia en el nombre de Dios y logró reconciliarse con el Gran Imán de Al-Azhar –líder de los musulmanes sunitas– Ahmed al-Tayyib.

El deseo de diálogo interreligioso marcó la decisión de viajar a los Emiratos Árabes Unidos y Marruecos en 2019. En Abu Dhabi, el Papa firmó con el Gran Imán de Al-Azhar, la *Declaración sobre la Fraternidad humana para la paz mundial y la convivencia*, que fue un gran avance en las relaciones de la Iglesia católica con el mundo musulmán, marcó pautas para la diplomacia vaticana y constituyó un hito en la lucha contra el extremismo religioso a nivel mundial.

Las directrices se pusieron en práctica durante el viaje del papa Francisco a Irak, que culminó con el encuentro con el Gran Ayatolá al Sistani y con las demás religiones en la Llanura de Ur. También fue evidente en el viaje del papa Francisco a Bahréin en 2022.

El tema de la fraternidad luego fue desarrollado en la encíclica *Fratelli tutti*, la cual fue presentada en un evento de alto nivel en las Naciones Unidas el 15 de abril de 2021, que pedía el rechazo a la guerra, el diálogo entre civilizaciones y una profundización de la solidaridad mundial.

La visita del papa Francisco a Indonesia, el país musulmán más poblado del mundo, en septiembre de 2024, reafirmó su compromiso con la colaboración interreligiosa. Asistió a una reunión con otros líderes religiosos en la Mezquita Istiqlal de Yakarta, la más grande del Sudeste Asiático, y expresó su admiración por el sano enfoque de Indonesia hacia la coexistencia religiosa.

LA CUESTIÓN CHINA

El objetivo del papa Francisco hacia China fue mejorar tanto la comunicación con el liderazgo chino como la situación de la Iglesia católica china, a pesar de no existir relaciones diplomáticas formales.

Esto ha traído a la memoria dos capítulos históricos. En primer lugar, el antiguo diálogo entre la Europa del renacimiento y el Imperio chino a través de los jesuitas, quienes llegaron a instalarse y aprender la cultura china e intentaron explicar la cultura europea y el cristianismo, a diferencia de los viajeros y comerciantes ocasionales como Marco Polo. Tal como ocurrió en el pasado, la Santa Sede podría llegar a convertirse ahora en un puente entre China y Occidente.

En segundo lugar, a la famosa doctrina del cardenal Agostino Casaroli, secretario de Estado de la Santa Sede entre 1979 y 1990, quien diseñó la *Ostpolitik* vaticana, esto es, el esfuerzo diplomático de acercamiento a los regímenes comunistas de Europa del Este para fomentar el catolicismo¹⁸.

Lo cierto es que el 22 de septiembre de 2018, el papa Francisco logró concretar un histórico acuerdo bilateral con China, el cual fue firmado en Beijing por el subsecretario de la Santa Sede para las Relaciones con los Estados, Antoine Camilleri, y el viceministro de Asuntos Exteriores de China, Wang Chao.

Aunque el texto sigue siendo confidencial, se conoce *grosso modo* que establece los procedimientos de selección de obispos para el país que son aprobados por la Santa Sede antes de la ordenación, en consulta con el gobierno chino. Además, tiene una naturaleza “provisional”, y debe ser renovado cada dos años, lo cual se ha hecho en 2020 y 2022.

Hasta ahora, se han nombrado ocho obispos llamados “no oficiales” –al margen de los protocolos impuestos por el gobierno chino– tras el acuerdo, mientras que Beijing ha endurecido el control de las religiones que considera foráneas. El objetivo de Beijing es poner fin al reconocimiento de la Santa Sede a Taiwán, mientras que el objetivo de la diplomacia vaticana es mantener canales de diálogo con Beijing y dotar a la Iglesia católica china de pastores decentes que lleven a cabo la obra de evangelización, respetando las costumbres y tradiciones locales y colaborando con las autoridades del país. Con un enfoque pragmático, la diplomacia vaticana espera que la solución de los otros temas venga progresivamente como consecuencia de buenos nombramientos episcopales y el desarrollo progresivo de las relaciones bilaterales.

El 14 de febrero de 2020, el ministro de Relaciones Exteriores de China, Wang Yi, y el arzobispo Paul Gallagher, se reunieron mientras ambos asistían a una reunión de la Conferencia de Seguridad de Múnich. Esta ha sido la reunión de más alto nivel desde el triunfo de la Revolución china en 1949.

Durante la visita del papa Francisco a Mongolia, del 31 de agosto al 4 de septiembre de 2023, hizo un llamado especial, encomendando la tarea de ser “cristianos y ciudadanos honestos”. Dicha interpelación directa supuso un hito que demuestra de manera indudable la voluntad que tuvo el papa Francisco de profundizar su interacción con China y, también, la disposición de hacerlo sin desafiarse su orden político. Este enfoque pragmático recuerda a San Agustín: “La paz de los pueblos alejados de Dios. De ella se sirve el pueblo de Dios durante su exilio en este Mundo para fomentar la religión”¹⁹.

En varias ocasiones, el papa Francisco expresó su deseo de visitar China como durante su viaje a Indonesia, Papúa Nueva Guinea, Timor Oriental y Singapur en septiembre de 2024, pero nunca se presentó la ocasión. Sin embargo, el 22 de octubre de 2024, la Santa Sede sorprendió al anunciar la renovación del acuerdo provisional con China por tercera ocasión, pero esta vez por cuatro años.

LA RED DIPLOMÁTICA

El activismo del papa Francisco y sus esfuerzos en restaurar relaciones que se habían deteriorado antes de

su llegada, dejó tras de sí una red diplomática vaticana fortalecida y con acceso a los actores internacionales más relevantes del mundo.

Tal como mencionamos, fortaleció las capacidades diplomáticas de la Secretaría de Estado y nombró muchos cardenales en países que nunca habían tenido.

Además, cuatro naciones establecieron relaciones diplomáticas con la Santa Sede durante el pontificado de Francisco. Así, el 26 de junio de 2015, la Santa Sede reconoció a Palestina como Estado soberano y estableció relaciones diplomáticas, aunque el delegado apostólico ha sido el mismo nuncio apostólico ante Israel. El 9 de diciembre de 2016, estableció relaciones diplomáticas con Mauritania. El 4 de mayo de 2017, estableció lazos con Myanmar, allanando así el camino para el viaje del papa Francisco a este país. Y, el 22 de febrero de 2023, estableció relaciones con Omán.

Por otra parte, el 27 de julio de 2023, Vietnam anunció que permitiría el establecimiento de un representante papal permanente en Hanoi, lo que constituyó un avance significativo hacia el establecimiento de relaciones diplomáticas. El 23 de diciembre de 2023, el papa Francisco designó en el cargo al arzobispo Marek Zalewski.

La Santa Sede ahora tiene relaciones diplomáticas con 184 países alrededor del Mundo, a los que hay que sumar la Unión Europea y la Soberana Orden de Malta. También mantiene membresía y participación estable de tipo multilateral en muchos foros y organizaciones internacionales.

El sucesor de Francisco I, electo en el cónclave, tendrá el reto de continuar su legado internacional y seguir siendo sal de la tierra; esto es, hacer que la Santa Sede siga siendo una voz moral autónoma, dinámica y de progreso en los grandes temas y conflictos que marcan la agenda internacional actual. La buena voluntad acumulada y las herramientas para llevar a cabo una diplomacia vaticana significativa estarán al alcance de su mano. ¡Hasta siempre Francisco!

*Doctor en Relaciones Internacionales - MBA en Dirección de Empresas Energéticas.

NOTAS

- 1 El gasto militar mundial alcanzó 2,72 billones de dólares en 2024, esto es, un nuevo máximo posterior a la Guerra Fría. Vid. Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). *Trends in World Military Expenditure 2024*. Estocolmo, abril de 2025. Disponible en: https://www.sipri.org/sites/default/files/2025-04/2504_fs_milex_2024.pdf
- 2 El índice de pacificación se ha deteriorado por quinto año consecutivo, con las guerras de Gaza y Ucrania como las principales causantes de víctimas mortales, heridos, refugiados y desplazados. Vid. Institute for Economic and Peace (IEP). *Global Peace Index 2024: Measuring Peace in a Complex World*. Sydney, junio de 2024. Disponible en: <https://www.economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2024/06/GPI-2024-web.pdf>
- 3 Según cifras del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, la globalización económica alcanzó un “pico” con la Gran Recesión (2007-2009), a lo cual debe sumarse el posterior desacoplamiento comercial EEUU-China, la pandemia de la COVID-19 y la guerra de Ucrania. Más concretamente, el comercio mundial de bienes y servicios se ha mantenido

en torno al 60 % del PIB mundial en el periodo 2008-2023. De manera que la tendencia hacia una mayor integración de la economía internacional se ha desacelerado desde 2008, y presenta riesgos de retroceso. *Vid.* IMF. *Globalization's Peak*. Washington, junio de 2023. Disponible en: <https://www.imf.org/en/Publications/fandd/issues/2023/06/PT-globalization-peak-Stanley>

- 4 El panorama democrático a nivel mundial es el peor de los últimos veinticinco años. La tendencia apunta a una "tercera ola de autocratización" en plena expansión, el cual incluye el debilitamiento de algunas democracias consolidadas. Apenas veintinueve países tienen democracias liberales, siendo el régimen político menos común del mundo; mientras el 72 % de la humanidad vive bajo alguna forma de autocracia. *Vid.* V-Dem Institute. *Democracy Report. 25 years of Autocratization – Democracy trumped?* Gotemburgo, marzo de 2025. Disponible en: https://www.v-dem.net/documents/54/v-dem_dr_2025_lowres_v1.pdf
- 5 Papa Francisco (3 de octubre de 2020): Carta encíclica *Fratelli tutti*, párrafo 25. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- 6 *Vid.* GILPIN, Robert (1988): "The Theory of Hegemonic War". En: *Journal of Interdisciplinary History*, XVIII (4). Pp. 591-613.
- 7 LEONARD, Mark (2021): *The age of unpeace. How connectivity causes conflict*. Londres: Penguin Random House.
- 8 Puede leerse, por ejemplo, el discurso de la primera sub-directora gerente del FMI, Gita Gopinath, pronunciado en el Stanford Institute for Economic Policy Reserach el 7 de mayo de 2024, bajo el título *Geopolitics and its Impact in Global Trade and Dollar*. Disponible en: <https://www.imf.org/en/News/Articles/2024/05/07/sp-geopolitics-impact-global-trade-and-dollar-gita-gopinath>
- 9 San Agustín, *De Civitate Dei*, Libro XIX, Cap. 13, párrafo 1.
- 10 Entrevista al Arzobispo Paul Gallagher en la *TG1* recogida por *Vatican News*, 27 de marzo de 2024. Disponible en: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2024-03/gallagher-es-necesario-negociar-para-detener-las-querras.html>
- 11 Papa Francisco (24 de noviembre de 2013): Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Párrafo 219. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- 12 San Agustín, *Sermón 340 A*, párrafo 1 y *Sermón 340*, párrafo 1.
- 13 Papa Francisco (24 de noviembre de 2013): *Ob. cit.* Párrafo 219.
- 14 Papa Francisco (24 de mayo de 2015): Carta encíclica *Laudato si'*. Párrafo 13. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- 15 Papa Francisco (3 de octubre de 2020): Encíclica *Fratelli tutti*. Párrafo 225 y párrafo 284.
- 16 Papa Francisco (2020): *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor*. Barcelona: Plaza & Janés. Pp. 11-13.
- 17 Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2025/january/documents/20250109-corpo-diplomatico.html>
- 18 La *Ostpolitik* vaticana partió de una premisa y una pregunta: salvar a la Iglesia católica tras el "Telón de Acero" requería el acceso del pueblo católico a los sacramentos, pero, ¿cuál era la mejor manera de mantener ese acceso bajo unos regímenes totalitarios? La respuesta de la *Ostpolitik* fue la siguiente: el acceso a los sacramentos requería sacerdotes; la ordenación de sacerdotes requería obispos; ordenar obispos significaba establecer acuerdos con los regímenes comunistas; lograr esos acuerdos significaba evitar enfrentamientos retóricos estériles.
- 19 San Agustín. *De Civitate Dei*. Libro XIX, Cap. 26.

De Francisco a León XIV

La Iglesia que camina desde el sur

María Isabel Párraga B.*

El cardenal Baltazar Porras reflexionó sobre el legado transformador del papa Francisco y la esperanza que representa León XIV para la Iglesia. El foro abordó el protagonismo latinoamericano, la importancia de la sinodalidad y el valor de la religiosidad popular. Se subrayó el compromiso social del nuevo Papa y su cercanía con las periferias. El encuentro concluyó celebrando la próxima canonización de José Gregorio Hernández y Madre Carmen Rendiles como símbolos de santidad nacional

En un encuentro que combinó reflexión, diálogo y espiritualidad, el Colegio San Ignacio de Caracas fue escenario de un foro organizado por la revista *SIC* y su podcast “Pensándolo Bien”. El evento, parte de la nueva temporada del programa, contó con la participación del cardenal Baltazar Porras, quien analizó el impacto del papa Francisco y la elección del nuevo pontífice, León XIV. Moderaron el diálogo Juan Salvador Pérez, director de *SIC* y conductor de “Pensándolo Bien”, y el rector del colegio Daniel Figueras, quienes facilitaron un espacio para discutir los retos y oportunidades que enfrenta la Iglesia católica en la actualidad.

LA IGLESIA Y SU FUTURO

El foro fue concebido como una oportunidad para explorar cómo los recientes acontecimientos en el Vaticano afectan a la Iglesia en América Latina y, en particular, en Venezuela. Más allá de un análisis teórico, la conversación giró en torno a las experiencias vividas y el significado profundo de tener, por primera vez en la historia, dos papas consecutivos con raíces latinoamericanas.

El cardenal Porras no dudó en destacar el impacto de Francisco en la Iglesia y en el mundo, especialmente por su estilo pastoral cercano y su enfoque en las periferias. “Quizás nos es difícil a nosotros como latinoamericanos pensar que la forma de ser de Francisco es como muy similar a la nuestra, porque en el fondo su comportamiento fue muy latinoamericano. Eso es indudable. Pero eso no cae bien en todas partes”, comentó Porras, subrayando que su forma de liderar no siempre fue comprendida en otros contextos culturales.

Al referirse al legado del Papa argentino, Porras fue enfático:

¿Y cuál es el legado? Bueno, es el legado de un loco. De un loco. Este libro que les recomiendo de Javier Cercas *El loco de Dios en el fin del mundo* es muy bueno. Nosotros tenemos un concepto negativo de la locura. Y no, la locura tiene un sentido muy positivo... entusiasmo, viene de ‘entusiasmos’, es tener en sí el espíritu de algo distinto que está por encima de uno.



La muerte de Francisco, relató el cardenal, marcó un hito global y dejó una huella profunda incluso entre no creyentes.

El impacto que causó la muerte de Francisco va mucho más allá del mundo católico. La cantidad de gente... de todas las religiones, de todas las instituciones habidas y por haber, llorando... se sintió como una especie de orfandad que dejó Francisco.

El cardenal compartió anécdotas personales sobre la multitud que acudió a las exequias, la presencia de periodistas y el testimonio de un musulmán llegado desde Tanzania solo para rendir homenaje al Papa: "Ese mensaje permanente de la fraternidad y llamando a los que tenemos otra religión en el sentido de que tenemos que trabajar unidos, yo tenía que estar aquí y aquí he venido también a rezar ante el féretro", comentó el cardenal a propósito de este turista que acudió a las exequias del Papa.

LEÓN XIV: UN PAPA LATINOAMERICANO CON VISIÓN UNIVERSAL

La elección de León XIV fue uno de los temas centrales del foro. El cardenal Porras ofreció detalles sobre la vida y trayectoria del nuevo pontífice, resaltando su sensibilidad social y su experiencia misionera. "León XIV... nació en Chicago y se formó inicialmente allí. Pero fue misionero al Perú, no a cualquier sitio, sino a la

Amazonía y a la costa, donde hay tanta explotación de las pequeñas etnias indígenas. Eso lo sensibilizó mucho". Además, destacó su paso por la orden agustiniana, lo que le permitió conocer los cinco continentes antes de regresar al Perú como obispo.

"Me llama la atención que, de los primeros decretos de canonización que ha hecho León XIV, está el del obispo capuchino en la selva ecuatoriana... eran mártires del Evangelio porque no iban como turistas ni antropólogos, sino que iban a otra cosa". El cardenal subrayó que este gesto revela una sensibilidad muy especial hacia los mártires de las periferias y hacia la defensa de las pequeñas etnias y culturas.

León XIV llega al pontificado con una profunda formación espiritual y teológica basada en la tradición agustiniana. Según Porras, esta herencia puede ser clave para fortalecer la sinodalidad dentro de la Iglesia. "La vida religiosa se conecta con la sinodalidad... la propuesta es que caminemos juntos como Iglesia, juntos también con toda la humanidad". Y añadió: "La obediencia en la vida religiosa pasa muchas veces porque estamos ocupando un cargo y luego pues estamos... en un servicio con los más sencillos y humildes al día siguiente. Y eso pasa muchísimo en la vida religiosa".

UN GIRO HACIA LAS PERIFERIAS Y EL PROTAGONISMO LATINOAMERICANO

La elección consecutiva de dos papas provenientes de América Latina marca un cambio histórico en la Iglesia católica. Aunque León XIV nació en Estados Unidos, su experiencia pastoral en Perú lo posiciona como un líder profundamente conectado con las realidades del sur global.

"El catolicismo más del 80 % está en el sur... Europa en este momento no representa ni el 10 % del catolicismo del mundo", destacó Porras, subrayando el peso creciente de América Latina en el panorama eclesial. Sin embargo, advirtió que este protagonismo implica responsabilidades: "Eso más que una presea es un compromiso, es un desafío".

El cardenal compartió detalles sobre el ambiente en el cónclave: "Bastante insistieron: tiene que ser un hombre que tenga experiencia de gobierno... pero creo que no es el momento para un papa asiático o africano; no tienen aún ese sentido de globalidad".

Comentó Porras sobre la prensa italiana en esos días: "... yo creo que le hicieron un franco servicio a los italianos. Decían, pues ya está bueno de papas extranjeros. Ya tenemos casi medio siglo, es mejor volver a la normalidad. La normalidad era que fuera otro italiano. Pero eso no sucedió".

RENOVACIÓN PASTORAL Y CULTURA DEL ENCUENTRO

Desde sus primeras intervenciones, León XIV ha destacado la importancia del diálogo como herramienta para construir puentes dentro y fuera de la Iglesia, afirmó Porras. "Dice el nuevo Papa: Hay que entender la doctrina



WIKIPEDIA

social no solo como un método para resolver conflictos, sino como un camino para dialogar”.

El cardenal relató cómo León XIV convocó a los cardenales poco después de ser elegido para escuchar sus inquietudes y propuestas. “Fue un encuentro bellissimo... cada uno dijo lo que creía urgente. Esa capacidad de escucha es impresionante”.

Porras también subrayó la importancia de la religiosidad popular como fuente de identidad y renovación:

Sin la religiosidad popular la Iglesia católica casi ni existiría. Porque los que dan la identidad vienen por esa línea. Que hay que mejorarla, todo eso es verdad. Pero lo que nos une a cada uno de nosotros... fue porque creíamos en la Trinidad, Dios fue un trino. ¿No? Por la devoción a San Fulano, a Santa Fulana, al Nazareno, a esto, a lo otro, que nos fue llevando a descubrir a la Iglesia.

LA IGLESIA LATINOAMERICANA: DESAFÍOS Y OPORTUNIDADES

El foro también abordó el papel protagónico que América Latina debe asumir en este nuevo capítulo de la Iglesia católica. Porras destacó valores como la fe

popular y la solidaridad como aportes esenciales desde esta región al resto del mundo. “Desde esa capacidad hay cosas que tenemos que aportar... no para sentirnos más, sino para dar otro sentido a la sinodalidad”.

El cardenal recordó que, a pesar de las dificultades históricas y sociales, América Latina ha desarrollado una capacidad única de resiliencia y alegría: “Pero cómo viven ustedes felices y se ríen y echan chistes y no sé qué más con la pobreza que hay, con los gobiernos que hay, con los resultados que hay. Eso hoy en día para un europeo... es un interrogante”.

SANTIDAD VENEZOLANA: JOSÉ GREGORIO HERNÁNDEZ Y MADRE CARMEN RENDILES

El cierre del foro estuvo marcado por el anuncio de la próxima canonización de dos figuras venezolanas: José Gregorio Hernández y Madre Carmen Rendiles. Ambos representan ejemplos vivos de santidad al servicio del prójimo. “La canonización de José Gregorio Hernández es uno de los más grandes anhelos que ha tenido el pueblo venezolano... ese y que Venezuela clasifique a un Mundial”, comentó Porras con humor.

Al referirse a Madre Carmen, el cardenal resaltó: “Le admiro mucho su sencillez y su humildad, su capacidad de vivir con esa abnegación y luego de superación y fortaleza. Incluso con sus limitaciones físicas, fue una mujer extraordinaria y dedicada al servicio de los demás”.

UNA IGLESIA EN CAMINO, TESTIMONIO DE ESPERANZA

El foro organizado por la revista *SIC* dejó claro que la Iglesia católica atraviesa una etapa crucial marcada por el legado transformador de Francisco y las expectativas puestas en León XIV. Para Venezuela y América Latina, este es un tiempo de esperanza y compromiso, donde valores como la sinodalidad y el diálogo pueden renovar no solo a la Iglesia, sino también a las sociedades donde esta actúa.

En palabras del cardenal Porras:

Hay un cambio de época totalmente y el papel de los religiosos y de los católicos es grande. La Iglesia sigue siendo un referente. Yo creo que nosotros también tenemos que aprender a leer desde el mundo laico, desde esa periferia que a veces no vemos, lo que es lo religioso.

* Jefa de redacción de *SIC*.



CANVA PREMIUM

¿Retroceso de la democracia?

Del imperio de la mentira

Mibelis Acevedo Donís*

El texto de Mibelis Acevedo Donís examina cómo el retroceso democrático en algunas naciones se debe más a las manipulaciones de líderes políticos que a la desconfianza ciudadana

En su libro *La democracia se erosiona desde arriba: líderes, ciudadanos y el desafío del populismo en Europa* (2023), el influyente académico estadounidense, Larry Bartels, expone una serie de hallazgos que desafían la opinión dominante en cuanto a la valoración ciudadana de la democracia. Para sorpresa de algunos, el experto concluye que hay un abismo entre las actitudes y preferencias del europeo común sobre temas como el Estado de bienestar o la integración europea y “el alarmante retrato de la democracia en crisis”. Tras una exhaustiva revisión de datos, Bartels afirma que estos no respaldaban el argumento de que la ciudadanía se ha vuelto significativamente más desconfiada de las instituciones políticas, y que es un error asumir que retrocesos democráticos como los de Hungría o Polonia se deban exclusivamente a que la mayoría de los votantes “querían autoritarismo”.

Dichos retrocesos, dice Bartels, han tenido más que ver con ofertas engañosas de los líderes, con lo que “... comenzó como partidos con-

servadores convencionales [...] que aprovecharon las oportunidades para atrincherarse en el poder”. En ese sentido, y aun cuando no se trata de exonerar del todo a ciudadanos engatusados por el discurso populista, lo crucial ha sido el comportamiento del liderazgo, su rol en la preservación o el dismantelamiento de instituciones y procedimientos democráticos. La disposición de élites iliberales y antidemocráticas, en fin, para aparentar, manipular, falsear hechos, mentir a los votantes e inducir al autoengaño con el único propósito de asegurar la hegemonía.

En similar línea de reflexión se inscribe el trabajo *Malinterpretando el retroceso democrático* (2024), algunas de cuyas tesis han sido rebatidas, por cierto, por Francis Fukuyama, Chris Dann y Beatriz Magaloni. A raíz de esas impugnaciones, Carothers y Hartnett, autores del mentado estudio, insisten en que la correlación entre el bajo rendimiento económico y la insatisfacción ciudadana con la democracia “resulta insuficiente como explicación del retroceso”. La democracia ha persistido en algunas economías en crisis, mientras que se ha erosionado en varias economías sólidas. “Además, los líderes que impulsaron el auge de la autocracia electoral a menudo fueron elegidos con la promesa de reformar, no dismantelar la democracia”. Aquí cabe formular algunas preguntas: ¿qué llevó al desvío, cómo lo hicieron, por qué los contrapesos institucionales no funcionaron para frenarlos?

Dichas consideraciones resultan útiles, de paso, a la hora de explicar el estacazo “legítimo” que recibió la democracia venezolana en 1998. Recordemos que la retórica de campaña del entonces candidato a la presidencia, Hugo Chávez, se basó en ofrecimientos de mejora sustancial del sistema, una “democracia participativa y protagónica” que transformaría a fondo un modelo político “corrupto” y decadente para dar paso a una era de mayor inclusión y justicia social. Tras la oferta de “refundar” la república —esto es, destruir el viejo orden para implantar uno nuevo, traje confeccionado a la medida de la flamante utopía revo-

lucionaria— se solapaba un proyecto autoritario que redujo a cenizas procesos en curso como la descentralización iniciada en los 90, la reforma del Estado, la modernización del Poder Judicial y del Congreso. A fin de posicionar esas visiones no faltó la maña proverbial del demagogo, claro está, exacerbando la prominencia de atavismos del tipo “Venezuela necesita mano dura”, pero sin dejar de explotar esa afinidad cultural que los venezolanos de fines del siglo xx manifestaban por la democracia como régimen político preferente.

Las visiones descritas coinciden en que la habilidad para el engaño por parte de factores antidemocráticos ha jugado un papel central en el declive y regresión política actual. Lo cual, otra vez, lleva al espinoso, siempre polémico terreno de la mentira política. En este sentido, no dejan de visitarnos posturas emblemáticas como disímiles. Por un lado, está San Agustín, quien en sus tratados *De mendacio* y *Contra mendacium* —invectiva esta última dedicada a los priscilianistas, secta de herejes que juzgaban lícito mentir para protegerse— describe la mentira como incompatibilidad entre eso que se sabe o se piensa y aquello que se externaliza; en otras palabras, la falta de correspondencia entre el dicho y los hechos: “... dirá mentira quien, teniendo una cosa en la mente, expresa otra distinta con palabras u otro signo cualquiera”. El pecado del mentiroso, nos dice, está en el apetito y voluntad de engañar, lo cual se agrava cuando, en aras de un beneficio personal, se busca hacer daño a otro. Se trata de un mal que:

[...] no sólo nos hace sospechosos a nosotros ante ellos y a ellos para nosotros, sino que, con razón, cada hermano se convierte en sospechoso para cada hermano [...] mientras pretendemos enseñar la fe por medio de la mentira, conseguimos, justamente, que nadie tenga fe en nadie.

Quien miente, por tanto, comete una iniquidad; aunque, según sus efectos, el propio San Agustín atribuye distintos grados —“dañina”, “gracio-

sa” u “oficiosa”—a la clasificación de la mendacidad. Se diría que la mentira en política, aunque no exenta de la exoneración que contemplaban algunas de esas gradaciones, llevará a la desconfianza ciudadana, a la división y falta de armonía, impidiendo alcanzar el bien común y convirtiendo al Estado en *magna latrocinia*, banda de forajidos. No es posible administrar una república sin verdad ni justicia, piedras angulares de la sociedad civil. Con mismo espíritu agustiniano, en su ensayo *Verdad y mentira en la política* (escrito en 1971 a propósito del escándalo que desataron las mentiras de Nixon sobre la guerra de Vietnam, y reveladas en los Papeles del Pentágono que publicó *The New York Times*) Arendt afirmaba que la política, al divorciarse de la verdad, “... se corrompe desde dentro y termina convirtiendo al Estado en una maquinaria que destruye al Derecho”.

En otro extremo, el del pragmatismo más carnívoro, el que instiga la lucha personalista por el poder, encontramos a Maquiavelo, quien en *El Príncipe* pondera el uso de la mentira y el fingimiento, vistos como avíos necesarios para gobernar de manera eficaz. El poderoso debe seguir el ejemplo del zorro, aconseja sin tapujos, “... saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular”, mintiendo y “rompiendo sus promesas” cuando “... semejante observancia vaya en contra de sus intereses”. (El mismo Platón, en su famosa alegoría de la caverna, prevenía sobre el riesgo de mostrar la verdad desnuda a quienes la ignoraban). Tal perspectiva no solo encontró nichos idóneos en la historia de la política moderna —la famosa razón de Estado es manifestación nítida de esa convicción— sino que, en versiones mucho menos defendibles desde el punto de vista del cálculo de consecuencias, sigue alentando a élites políticas a omitir la verdad o a deformarla a niveles impensables con tal de conquistar y preservar el poder.

Junto a Arendt, avistamos que el mayor peligro de ese ejercicio indistinto de la mentira política es que ya no se trata de hacer que la gente

crea en uno que otro dato falseado o incompleto, sino de generar un específico estado mental:

[...] garantizar que ya nadie crea en nada. Un pueblo que ya no puede distinguir entre la verdad y la mentira no puede distinguir entre el bien y el mal. Y un pueblo así, privado del poder de pensar y juzgar, está, sin saberlo ni quererlo, completamente sometido al imperio de la mentira.

La destrucción de la política vendría dada en buena medida, entonces, por el desprecio hacia la verdad fáctica para privilegiar la clase de opinión incontrastable que cultivan las tribus: esa creación de realidades paralelas que, a cuenta del respaldo mayoritario o de la sujeción incondicional a una abstracción, no admiten ni se someten a la crítica.

Conscientes de que descifrar la naturaleza de la política exige eludir el lente moralista, toca admitir que el indiscriminado uso del engaño ya aparece como problema de orden práctico para sociedades agusanadas por la patológica ausencia de la ética de la responsabilidad. Frente al tenaz envión de quienes asumen que los fines justifican los medios y se desentienden de las calamidades que esa elección implica, conviene abrazar lo que hoy luce como la más comprometida de las prácticas: desarrollar el juicio crítico y la autonomía, la facultad no solo para poder distinguir lo correcto de lo incorrecto, sino lo que funciona de lo que no.

*Periodista, articulista. Especialista en gerencia de equipos creativos (RCTV, VVPlus), producción de contenidos, gestión de Comunicación e Imagen.



CANVA PREMIUM

Investigación del Centro Gumilla

Sociografía religiosa del venezolano

Jesús María Aguirre, s.j.*

El estudio examina la evolución de la religiosidad en Venezuela considerando factores históricos, culturales y sociales que han influido en la pluralización religiosa del país. Estos dos trabajos son parte del contexto necesario para explicar la investigación. Ambos tienen la autoría del doctor en Ciencias Sociales, Jesús María Aguirre, s.j.

Este dossier tiene como telón de fondo el estudio *Sociografía religiosa del venezolano*, realizado por el Centro Gumilla bajo la dirección del Dr. Jesús María Aguirre, s.j. y la investigadora Melanie Pocaterra, con trabajo de campo del Instituto Delphos, C.A.

PLURALIZACIÓN RELIGIOSA Y DESECULARIZACIÓN

CONTEXTO HISTÓRICO SOCIORRELIGIOSO

El análisis de las religiones y de la religiosidad en Venezuela no puede hacerse sin considerar el substrato histórico y las diversas capas culturales que se han ido superponiendo y entrecruzando desde el choque entre los dos mundos.

La multiplicidad etnográfica, reflejada en la variedad lingüística de las poblaciones

La mediación diplomática del Vaticano evitó el cisma de estilo galicano, pero la organización interna de la Iglesia y sus recursos humanos y económicos se iban debilitando y en su conjunto la institucionalidad sufrió un gran desmedro debido a las guerras –emancipación y federal– y a las políticas públicas.

precolombinas, nos revela la dificultad para reconstruir un mapa religioso diferenciado de culturas ágrafas, que ya desde la conquista y colonización española fue abruptamente reconfigurado por la imposición de la religión católica sobre las culturas indígenas paganas, a través del sistema de las misiones.

Más aún, este proceso fue profundamente afectado por la irrupción del tráfico esclavista proveniente de un tercer continente, África, entre los siglos XVI y XVII, cuyas oleadas impregnaron con sus religiones aborígenes, consideradas supersticiosas y mágicas, los intersticios indígenas e hispánicos, principalmente en las zonas costaneras.

Desde los primeros españoles católicos advenidos a Paria en el tercer viaje de Cristóbal Colón, la Corona española –gracias a las Bulas emitidas por el papa Alejandro VI– asumía la responsabilidad de la cristianización de los naturales de las Indias, en su doble condición de católicos bautizados y súbditos de esta.

Esta concepción del modelo de cristiandad bajo la monarquía hispánica será dominante durante toda la etapa colonial del siglo XVII y XVIII hasta la ruptura emancipadora, pero se mantendrá a través de los *patterns* culturales asimétricos, heredados y transmitidos inercialmente.

La independencia política del imperio español marcará un primer hito de ruptura geopolítica y de diferenciación socio-cultural. La influencia creciente de potencias con modelos políticos más liberales y democráticos inducirán unos cambios irreversibles en la formulación de los derechos humanos y en la adopción del principio de tolerancia religiosa.

Los conflictos entre los poderes civil y eclesiástico ya se habían suscitado en el Congreso de Cúcuta en 1821, cuando se constituye la Gran Colombia y la República plantea continuar en el ejercicio del derecho de patronato que tenían los reyes de España en las iglesias metropolitanas, catedrales y parroquias de esta parte de América (Micheo, 1983:16).

Sin embargo, como apunta Beltrán para el caso de Colombia y que es extensible a Venezuela hasta su separación de la Gran Colombia:

[...] la Iglesia Católica se mantuvo como la institución más poderosa de Colombia. Su influencia se hacía sentir en todos los campos sociales, incluidos los campos político, cultural y educativo. Esta influencia no se limitaba a la esfera pública, sino se extendía al espacio propio de la vida privada: orientando y regulando la vida de la mayoría de los colombianos. (Beltrán, 2013:59)

EL CAMBIO REPUBLICANO

El punto de inflexión, una vez constituida la República de Venezuela se dará en 1830 cuando fue aprobada la nueva constitución y se decretó su solemne publicación y juramento que debía hacerse en las iglesias, que confería su legitimación por la íntima conexión que el pueblo establecía entre las leyes y la religión. Pero en razón de que los tres prelados principales del país, el arzobispo Mons. Ramón Ignacio Méndez, Mons. Mariano de Talavera, obispo en Guayana, y Mons. Buenaventura Arias, rector de la ULA, se negaron a juramentar y cumplir las ceremonias requeridas, fueron desterrados del país.

Los incidentes en torno a la aprobación de la constitución, la libertad de cultos, y sobre todo de la Ley de Patronatos se repitieron cada vez con mayor pugnacidad hasta que los gobiernos de giro liberal impusieron políticas destinadas a debilitar a la institución religiosa y a sus actores.

La abolición de los conventos de varones en 1848 –incluso de los jesuitas, que ya no estaban en el país desde la expulsión de Carlos III–, fue otro hito clave de la pretensión gubernamental de supeditar absolutamente la Iglesia al Estado.

También progresivamente el Estado comienza a tomar las riendas de la educación general, que había sido un ámbito de control eclesiástico, y ya en 1856 se separan el Seminario y la Universidad, que habían estado regidos por la Iglesia desde su fundación.

La confrontación llegó a su punto máximo durante el periodo de Guzmán Blanco, quien ante el fracaso de reducir la voluntad del arzobispo Guevara y Lira a su arbitrio y la Iglesia a su control, en 1875 pidió al Congreso la separación de la Iglesia venezolana de su centro de Roma (Micheo 1983: 21).

La mediación diplomática del Vaticano evitó el cisma de estilo galicano, pero la organización interna de la Iglesia y sus recursos humanos y económicos se iban debilitando y en su conjunto la institucionalidad sufrió un gran desmedro debido a las guerras –emancipación y federal– y a las políticas públicas.

Una cifra ilustrativa sobre el clero nos muestra la magnitud de la caída, pues si en 1810 había 547 sacerdotes para unos 50 mil habitantes en la Archidiócesis de Caracas, para 1881 solamente se contabilizan 393 para toda Venezuela, que pasó de contar con unos 800 mil a 2.005.139 habitantes.

Tras los sucesivos gobiernos del guzmancismo y varios gobiernos inestables con dictaduras andinas, comienzan a abrirse algunas compuertas para la entrada de diversas órde-

La presencia de las religiosas con 36 congregaciones femeninas y la de los religiosos con quince congregaciones masculinas, fueron consolidando las bases de una Iglesia hasta entonces vacilante y sometida a los vaivenes del poder político de turno.

nes religiosas, en primer lugar para atender hospitales y después para la atención de las misiones y algunos sectores educativos. Esta apertura no será solamente para las organizaciones católicas, sino para las religiones, en general, y para numerosas denominaciones cívico-religiosas y asociaciones benéficas, de inspiración cristiana.

Después de la independencia comienzan a visibilizarse los protestantes y judíos desperdigados en pequeños núcleos, pero solamente a finales del siglo xix los vilipendiados herejes comenzaron a adquirir contornos de una religión establecida, cuando el reverendo William M. Paterson, pastor metodista proveniente de los Estados Unidos organizó, en 1878, a un centenar de miembros en torno a la Iglesia del Mesías. (Diccionario de Historia de Venezuela, 1988:365).

La llegada de misioneros norteamericanos con espíritu proselitista a las que se sumaron los expulsados de China durante y después de la guerra civil, a mediados del siglo xx, otorgará un gran impulso a la expansión protestante. Si nos atenemos a datos suministrados por las mismas organizaciones, los protestantes de signo cristiano –en su conjunto– pasaron de unos 20 mil en 1930 a unos 200 mil en 1968, superando la tasa de crecimiento demográfico. (DHV, 1988:366).

LA LENTA RECUPERACIÓN ECLESIAL Y SU CONSOLIDACIÓN

Resumiendo los rasgos más significativos del periodo antecedente, Micheo los resume en los tres siguientes: a) la sistemática lucha de los gobiernos en contra de la Iglesia institucional, b) el empeño de sucesivos gobernantes para que la Iglesia legitime sus actos legislativos, c) El persistente sentido religioso de la población y su adhesión al credo católico (*Ibid.* 24).

Precisamente este substrato sociorreligioso y cultural posibilitará la recuperación del campo eclesial católico, apoyado por refuerzos del exterior, sobre todo procedentes de Europa. El predominio del clero extranjero, bastante común en América Latina, reviste proporciones exorbitantes en Venezuela tanto entre los diocesanos como en el clero regular cuya distribución, para 1970, era la siguiente: nativos, 369 (18,4 %), naturalizados, 430 (21,4 %) y extranjeros, 1.208 (60,2 %).

Un registro realizado por la Asociación Civil Centro de Investigación Social (Cisor) sobre las fundaciones de casas religiosas entre 1891 y 1967 nos muestra el salto de los centros de salud –de 9 a 180–, de educación –de 6 a 310–, y pastoral –de 4 a 157–. (*Ibid.* 24).

Asimismo hay un incremento significativo de organizaciones de seglares en todo el país,

pero con bases centrales sobre todo en Caracas, que ya para 1968 reúnen 6.475 hombres (30,4 %) y 12.132 (57,1 %) mujeres.

Sus características principales son, en primer lugar, el predominio del personal femenino en el laicado organizado y, en segundo lugar, la dominancia de las asociaciones devocionales (*Ibid.*33).

Las tensiones entre el Estado y la Iglesia persistieron a mediados del siglo xx en torno a los temas de la educación religiosa, el divorcio civil y la libertad política para los partidos socialistas y en particular el partido comunista. En 1946, después del golpe contra el presidente Medina Angarita, con Rómulo Betancourt en el poder, se instauró el periodo llamado Trienio Adeco, uno de los más conflictivos del siglo xx en las relaciones entre una Iglesia en ascenso y un Estado marcado por su sesgo nacional-statista y anticlerical.

Después de este trance, recordado sobre todo por los enfrentamientos callejeros a causa del decreto 321 por las limitaciones que imponía a la educación católica, y la marcha atrás del gobierno, el sectarismo adeco encendió en todo el país las tensiones que provocaron el golpe contra el presidente electo Rómulo Gallegos en 1948, y la instauración primero de la Junta Militar y seguidamente la dictadura de Marcos Pérez Jiménez (1948-1958).

En esta etapa la Iglesia fue expandiendo su presencia e influencia en todo el territorio nacional. Según datos del Diccionario de Historia de Venezuela, los sacerdotes pasaron de 672 en 1947 a 1.117 en 1958. La presencia de las religiosas con 36 congregaciones femeninas y la de los religiosos con quince congregaciones masculinas, fueron consolidando las bases de una Iglesia hasta entonces vacilante y sometida a los vaivenes del poder político de turno.

Los colegios católicos duplicaron su matrícula de primaria y quintuplicaron la de secundaria, e incluso se fundó la Universidad Católica Andrés Bello, hecho impensable pocos años antes (DHV, 1997-2da: 364).

Según Michelle Ascensio, si bien la transmisión de valores en la educación ha estado asociada tradicionalmente a la religión:

[...] en Venezuela no se ha hecho explícita la relación de la religión con la escolaridad; lo que hace emergente esta necesidad investigativa. Hablamos de religiosidad en virtud de que ésta se traduce en instituciones y prácticas no necesariamente oficiales para los grupos religiosos que se instituyen socialmente y afectan de manera patente nuestra educación. (2012: 62)



CANVA PREMIUM

... el punto de mayor fricción entre la Iglesia católica y el Estado se vio resuelto al firmarse, en 1964, el Convenio con la Santa Sede, que puso un punto final a la tradición del patronato, ya obsoleto. Sin embargo los Evangélicos de Venezuela consideraron el pacto lesivo para sus intereses.

En concordancia con este crecimiento cuantitativo, que se prolongó en el periodo democrático, se multiplicaron las parroquias y vicarías desarrollando una organicidad institucional en torno a los nuevos núcleos diocesanos —más de una decena—, aunque sin poder responder a las demandas crecientes de la población y con unas asimetrías considerables entre los núcleos urbanos y rurales, así como entre el centro y las periferias en las grandes ciudades.

Así, por ejemplo, en 1985 la distribución de las fuerzas de las congregaciones religiosas es muy desigual: el Distrito Federal cuenta con una ratio de 905 habitantes por religioso (a), Mérida (1.502), Táchira (2.144), Lara (2.626). Los estados llaneros y orientales están menos atendidos: Portuguesa (6.250), Cojedes (8.933), Anzoátegui (7.597), Sucre (6.928). Paradójicamente, el Territorio Federal Amazonas contaba con catorce por su carácter misional. (Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela —Secorve—, 1985: 33).

Como observa Beltrán respecto a Colombia y otros países latinoamericanos, el crecimiento protestante no se da tanto por la competencia entre la Iglesia católica y las iglesias reformadas históricas (luterana, anglicana, presbiteriana...), sino por la incursión, sobre todo pentecostal en las zonas más vacías: “Tales necesidades empezaron a ser satisfechas por los llamados nuevos movimientos religiosos, NMR: nuevos en nuestro contexto social, como los adventistas, los mormones, los Testigos de Jehová y numerosas denominaciones protestantes y evangélicas” (Beltrán, 2013:64).

Sin negar los múltiples factores que se suman a este crecimiento como la acumulación de recursos económicos y humanos,

el trasvase de católicos insatisfechos, y el uso intensivo de los medios de comunicación, hay una característica organizacional que favorece a estos movimientos:

Mientras que el pentecostalismo goza de gran flexibilidad y capacidad de adaptación, las cuales le representan ventajas estratégicas en una sociedad en rápida transformación, la Iglesia Católica, por su estructura jerárquica y centralizada, ha enfrentado múltiples dificultades para adaptarse a las nuevas condiciones sociales. (Beltrán, 2013:64)

En este contexto, cada vez más tolerante y plural, implantada la democracia con Rómulo Betancourt en la presidencia, se abre un nuevo periodo en que rige la Constitución de 1961 consagrando la libertad religiosa:

Art. 65. Todos tienen el derecho de profesar su fe religiosa y de ejercitar su culto, privada o públicamente, siempre que no sea contraria al orden público o a las buenas costumbres. El culto estará sometido a la suprema inspección del Ejecutivo Nacional, de conformidad con la ley. Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para eludir el cumplimiento de las leyes ni para impedir a otro el ejercicio de sus derechos.

<https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Venezuela/ven1961.html>

Esta vez, el punto de mayor fricción entre la Iglesia católica y el Estado se vio resuelto al firmarse, en 1964, el Convenio con la Santa Sede, que puso un punto final a la tradición del patronato, ya obsoleto. Sin embargo los Evangélicos de Venezuela consideraron el pacto lesivo para sus intereses. Aunque cuestionado por grupos minoritarios el Convenio o *Modus vivendi* ha tenido, según los expertos, buenos resultados y ha sido mejorado con un acuerdo complementario en 1994 (Campo del Pozo, 2027:402).

ENTRE LA DIVERSIFICACIÓN RELIGIOSA Y LA SECULARIZACIÓN

Durante todos estos años republicanos hasta la llamada v República, que comienza a regirse por una nueva constitución, a partir de 1999, se evidencia una pluralización religiosa, cuyos rasgos fundamentales son el descenso numérico de los creyentes autodefinidos como católicos, aunque en el conjunto el catolicismo se mantiene como religión predominante. El crecimiento acelerado y sostenido de las expresiones religiosas de la órbita evangélica y pentecostal, y un ligero aumento de las modalidades, rayanas en la increencia.

La tendencia a escribir historias nacionales acotadas a un espacio geográfico nos hace perder el sentido de lo global, sobre todo cuando se trata de religiones mundiales e instituciones transnacionales como la Iglesia católica.

Cabe resaltar que la Constitución de 1999 no modifica significativamente el contenido referido a la libertad de religión y cultos, aunque muchos analistas coinciden en que las estrategias del gobierno respecto al espectro religioso mutante han ido cambiando.

Artículo 65. El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos y a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Se garantiza, así mismo, la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las derivadas de esta Constitución y de la ley. El padre y la madre tienen derecho a que sus hijos o hijas reciban la educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones. Nadie podrá invocar creencias o disciplinas religiosas para eludir el cumplimiento de la ley ni para impedir a otro u otra el ejercicio de sus derechos.

<https://venezuela.justia.com/federales/constitucion-de-la-republica-bolivariana-de-venezuela/titulo-iii/capitulo-iii/#articulo-59>

Cabría distinguir por razones metodológicas dos etapas, teniendo en cuenta los periodos políticos correspondientes, en primer lugar a la democracia denominada puntofijista, desde la Constitución de 1961 y, en segundo lugar, al régimen de la V República, inaugurado con la Constitución de 1999.

Este corte procedimental obedece no solamente al cambio de contexto sociopolítico, sino a la posible comparatividad entre los datos disponibles de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

GLOCALIZACIÓN SOCIORELIGIOSA

La tendencia a escribir historias nacionales acotadas a un espacio geográfico nos hace perder el sentido de lo global, sobre todo cuando se trata de religiones mundiales e instituciones transnacionales como la Iglesia católica.

De ahí la importancia de iluminar las coordenadas del campo religioso a nivel global y latinoamericano durante el siglo XX, para acercarnos al espacio venezolano reflejado por la encuesta. (Ver tabla 1)

En un estudio más reciente de Global Christianity (www.worldchristiandatabase.org), que recoge el estatus del primer cuarto del siglo XXI, hemos extractado los datos correspondientes a los años 2020 y 2025, seleccionando aquellas modalidades pertinentes para nuestra investigación, incluyendo a China por su significación mundial e indicando las tasas de crecimiento –p.a.– (Ver tabla 2)

Mirando al futuro, en los estudios proyectivos el Pew Research Center, considerado entre los mejores centros de investigación estadística en el campo religioso mundial a juzgar por las referencias que hacen de sus fuentes sociólogos connotados, proyecta sus datos hasta el año 2050 con las estimaciones que reseña la tabla 3.

Actualmente se debate entre los sociólogos de la religión europeos y americanos el uso de las categorías clasificatorias, así como el peso estadístico otorgado a los “no afiliados” o “no

Tabla 1. Demografía de las religiones en el mundo. Atlas Global Christianity: 1910-2010

Año	Cristianos	Musulmanes	Hindúes	Judíos	Nuevas religiones	Religiones indígenas	Agnósticos	Ateos
1910	34,8	12,6	13,7	0,7	0,4	7,7	0,2	-
2010	33,2	22,4	13,7	0,61	0,9	3,8	9,3	2,0

Fuente: Johnson, T.M.; Ross, K.R. (orgs.) (2009): *Atlas of global christianity: 1910-2010*. Edinburg: Edinburg University Press. 361 p.

Tabla 2. Trend. Average annual rate of change, 2020 y 2025, as % per year*

Año	Cristianos	Musulmanes	Hindúes	Budistas	China folk	Nuevas religiones	Agnósticos	Ateos
2020	2.519	1.897	1.090	531	453	67,5	751	146
2025	2.645	2.061	1.129	538	448	51	761	145

*Las tasas positivas p.a. de crecimiento mayor corresponden: a los musulmanes 1,67, seguidos de los cristianos 0,98 y las menores a los agnósticos 0,26, y a las nuevas religiones. A su vez China folk y ateos tienen tasas negativas de -0,22 y -0,20 respectivamente.

En todo caso, aun con sus variaciones continentales, no se manifiestan tendencias lineales de secularización y tampoco de descristianización, ni en Norteamérica, ni en sus zonas de mayor influencia.

religiosos”, problemática que ha desplazado en parte la agenda de las nuevas religiones y de las espiritualidades a la carta (Elzo, 2020:203).

EL CASO NORTEAMERICANO

El campo religioso norteamericano, circunscrito a Estados Unidos, no ha seguido la misma evolución de la secularidad europea. Su trayectoria es pertinente por cuanto, después de la influencia religiosa europea, su expansión misionera en América Latina ha marcado significativamente la segunda mitad del siglo xx y la primera década del siglo xxi.

Vamos a recurrir a la serie histórica de Gallup para marcar los cambios más significativos en las dos etapas señaladas, que corresponden a los cortes que hemos utilizado en nuestro estudio. (Ver tabla 4)

La desagregación de cristianos “no específicos” y los mormones del campo protestante puede inducir a una confusión sobre la caída significativa de las iglesias provenientes de la reforma, pero si consideramos que los cristianos “no específicos” corresponden a los evangélicos y últimamente a los neopentecostales en pleno crecimiento, podemos hablar más bien de reubicaciones y de una recomposición del campo, pero no de una disminución significativa de las corrientes reformistas o de una descristianización del subcontinente, como indican los estudios de Bellah (1989) y de Bloom (2009) sobre la religión civil americana.

Cotejando estos datos con los más recientes de Global Christianity (www.worldchristiandatabase.org) para el año 2025, observamos dos variantes significativas; por una parte, una nueva categorización que agrega a los cristianos no afiliados e independientes y, por otra parte, a los pentecostales-carismáticos, diferenciados del evangelismo. Según sus pronósticos, estos últimos se han convertido en el campo de las tradiciones cristianas, tras el catolicismo, en la segunda religión mundial, surgida de la reforma protestante, superando al conjunto del protestantismo histórico y del evangelismo. (Ver tabla 5)

Actualmente, se debate el carácter del pentecostalismo/carismático como categoría analítica, pues su definición aún es muy imprecisa, y poco diferenciada del neopentecostalismo como movimiento, desbordando las fronteras de las teorías elaboradas para el análisis de las religiones institucionalizadas y de la secularización.

El Informe Proyectivo Americano 2010-2050 para el hemisferio que categoriza culturalmente al continente entre Norteamérica y Latinoamérica –no Sudamérica– siguiendo las tendencias principalmente demográficas arroja los datos que muestra la tabla 6.

En todo caso, aun con sus variaciones continentales, no se manifiestan tendencias lineales de secularización y tampoco de descristianización, ni en Norteamérica, ni en sus zonas de mayor influencia.

Tabla 3. Informe Proyectivo Mundial: 2010-2050 (en millones)

World Year	Christians	Muslims	Unaffiliated	Hindus	Buddhists	Folk Religion	Others Religion	Jews	All Religions
2050	2,168	1,599	1,131	1,032	487	404	58	18	6.895

Fuente: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>

Tabla 4. Preferencias religiosas americanas: autodefinición en %: Gallup (2023)
Protestant, Roman catholic, Mormon, Jewish, Muslim, Another religion, or no religion.

Año	Protestant	Christian*	Catholic	Jewish	Mormon	Other	None	No answer
1994	59	n/a	24	2	1	5	6	2
2011	42	10	23	2	2	5	15	2
2023	33	11	22	2	1	8	22	3

*Christian non specific.

Tabla 5. Global Christianity: 2025 (en millones) (www.worldchristiandatabase.org)

Religión	Cristianos en total	Católicos	Protestantes	Cristianos N.afiliados	Evangélicos	Pentecostales /Carismáticos	Ortodoxos	Cristianos Indep.
Año 2025	2.493	1.272	628	151	420	663	291	409



CANVA PREMIUM

Incluso en las situaciones más desfavorables, sea por la persecución abierta o encubierta como en Cuba, o por la erosión de un laicismo corrosivo, el sustrato cristiano persiste por su hondo enraizamiento en las culturas nacionales.

APROXIMACIÓN LATINOAMERICANA

En la región latinoamericana, Latinobarómetro se ha convertido en la fuente de opinión pública más consultada. Sus estudios aplican anualmente alrededor de 20 mil entrevistas en dieciocho países de América Latina. <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

Los últimos datos actualizados, después de la interrupción de los años 2021 y 2022 por el COVID-19 corresponden al año 2023.

En el rango de escala religiosa entre los países latinoamericanos, según datos de Latinobarómetro, Venezuela se sitúa para el año 2023 por debajo del promedio regional de pertenencia católica: Venezuela 48,1 vs. Latinoamérica 53,8; cinco puntos por encima del promedio en número de protestantes/evangélicos: Venezuela 31,6 vs. Latinoamérica 25,3; tres puntos y medio por debajo del promedio de la categoría de irreligiosos: Venezuela 14,0 vs. Latinoamérica 17,5; y casi duplica el promedio en el número de otras religiones: Venezuela 6,3 vs. Latinoamérica 3,4.

Estos datos ratifican los resultados de otra clasificación del mencionado Pew Research Center sobre el catolicismo en América Latina, ya que en una escala de cuatro segmentos según su posición predominante, mayoritaria, igualitaria o minoritaria, Venezuela queda clasificada en el rango de predominancia católica después de Paraguay, México, Colombia, Ecuador y Perú, ante Argentina y Panamá. <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>

El auge de las corrientes evangélicas y neopentecostales en desmedro del catolicismo y del protestantismo histórico, como bien explica el sociólogo de la religión Roberto Cipriani obedece a una tendencia típica:

Una vez más, una religión difusa otorga a otra forma religiosa –que atrae creyentes en tránsito– mayor consistencia numérica y visibilidad social. Sin embargo, en el fondo permanecerá casi siempre la fuerza y la contundencia de una socialización primaria que ofrece los primeros valores básicos, que permanecen activos, no en modo superficial sino arraigados y que posiblemente resurjan en momentos críticos, problemáticos, cuando estén en juego asuntos de gran importancia. (Cipriani, 2015: 279)

Incluso en las situaciones más desfavorables, sea por la persecución abierta o encubierta como en Cuba, o por la erosión de un laicismo corrosivo, el sustrato cristiano persiste por su hondo enraizamiento en las culturas nacionales.

Tabla 6. Informe Proyectivo Americano: 2010-2050 (en millones)

América Year-50	Christians	Muslims	Unaffiliated	Hindus	Buddhists	Folk Religion	Others Religion	Jews	All Religions
North	266	3,4	59	2	3,8	1	2	6	344
Latin	531	0,840	45	0,660	0,487	3,8	1	0,470	590

Fuente: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>

Tabla 7. Informe Proyectivo de Países Latinoamericanos significativamente secularizados: 2010-2050 (en millones)*

Religion Year-50	Christians	Muslims	Unaffiliated	Hindus	Buddhists	Folk Religion	Others Religion	Jews	All Religions
Cuba	6,6	-	2,5	-	-	1,9	-	-	11
Uruguay	2	.	1,5	-	-	-	-	-	3,5

*Nota: eliminamos los datos menores, no significativos para este estudio.

<https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>



CANVA PREMIUM

...hay un descenso del catolicismo que todavía sigue como religión hegemónica, seguida de una pluralización religiosa con un auge del evangelismo/pentecostal, con un lento crecimiento de la increencia y la emergencia de religiones étnicas.

Los únicos países en que se pudiera comprobar la hipótesis de la secularización lineal serían, en primer lugar, Cuba por la imposición oficial del ateísmo en los inicios de la revolución y las restricciones a las organizaciones religiosas y, en segundo lugar, Uruguay, caso atípico entre los países latinoamericanos, que tiene un paralelismo con la evolución de las llamadas "religiones difusas" en Europa. (Ver tabla 7)

Son manifiestos los trasvases entre creencias afines al catolicismo, en que las pérdidas numéricas son sustanciales, "... pero aún más notable es el número de fieles que permanecen en el catolicismo, incluso en contextos muy seculares (y secularizados) como Nicaragua y Uruguay" (Cipriani, 2015:274).

VENEZUELA EN PRIMER PLANO

Cabe aplicar a Venezuela lo que, según el sociólogo colombiano Beltrán, ha ocurrido con el país vecino:

A lo largo de la mayor parte del siglo XX, Colombia no contó con estadísticas oficiales sobre la filiación religiosa de sus ciudadanos. Este vacío ha sido suplido con las cifras que ofrecen las propias organizaciones religiosas,

que revisten problemas de exactitud. Por un lado, la mayoría de los nuevos movimientos religiosos no tiene registros estadísticos confiables sobre sus feligresías, y los que tienen suelen alterarlos –inflarlos o reducirlos–, de acuerdo con sus intereses y conveniencias. Como si esto fuera poco, las dinámicas del cambio religioso hacen que estas cifras se desactualicen rápidamente. (Beltrán 2013:7)

Las encuestas nacionales de *CONCIENCIA 21* en 1996 y de *GIS XXI* en 2011 otorgan a la población católica en su última medición 82 % y 71 % respectivamente, y después de estos sondeos no disponemos de datos fiables, debido a la falta de un censo más actual y a las variaciones del flujo migratorio.

Igualmente, la primera encuestadora mencionada da 12 % a la categoría de otros creyentes, sin especificar su denominación cristiana o de otro origen, mientras la segunda otorga 17 % a los evangélicos y otros cristianos, 2 % a otras religiones y 1 % a los santeros.

En la categoría de ninguna creencia la encuesta *CONCIENCIA 21* da 5 %, y la de *GIS XXI* 8 %, sumando 6 % de agnósticos y 2 % de ateos.

En resumen, si consideramos los dos cortes históricos –finales del siglo XX y primera década

Tabla 8. Informe Proyectivo del Pew Research

Religion Year-50	Christians	Muslims	Unaffiliated	Hindus	Buddhists	Folk Religion	Others Religion	Jews	All Religions
Venezuela	29,5	0,1	3	-	-	0,1	1	0,470	33

*Nota: eliminamos los datos menores, no significativos para este estudio.

<https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projection-table/>

Las encuestas nacionales de CONCIENCIA 21 en 1996 y de GIS XXI en 2011 otorgan a la población católica en su última medición 82 % y 71 % respectivamente, y después de estos sondeos no disponemos de datos fiables, debido a la falta de un censo más actual y a las variaciones del flujo migratorio.

del siglo XXI— hay un descenso del catolicismo que todavía sigue como religión hegemónica, seguida de una pluralización religiosa con un auge del evangelismo/pentecostal, con un lento crecimiento de la increencia y la emergencia de religiones étnicas.

En el estudio prospectivo de Pew Research, mencionado anteriormente, se confirma la misma tendencia, aunque no se marca la diferenciación en el campo cristiano. (Ver tabla 8)

Por tanto, en el periodo que precede a esta encuesta no se sostiene la tesis de la secularización lineal en Venezuela, por cuanto la suma de la opcionalidad religiosa, particularmente en sus variantes cristianas, prevalece sobre el proceso de secularismo y de descristianización de carácter increyente o de espiritualidades difusas individualistas¹. Y, según los estudios prospectivos, no son previsibles cambios significativos fuera de la recomposición competitiva del campo de las denominaciones cristianas y la lenta progresión de los no afiliados, aún no claramente categorizados.

NOTAS:

- 1 “La idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones que mostraré más adelante, es tan furiosamente religioso como siempre lo ha sido; incluso lo es en mayor medida en determinados lugares. Esto significa que todo un conjunto de trabajos estampillados por los historiadores y los sociólogos como ‘teoría de la secularización’ son, en lo esencial, erróneos. Yo he contribuido a esta literatura en mis anteriores investigaciones. Estaba en buena compañía pues la mayor parte de los sociólogos de la religión profesaban estas ideas y había buenas razones para ello. Un cierto número de nuestros trabajos todavía son leídos [...]. Aunque el concepto de ‘secularización’ reenvía a trabajos de los años 1950 y 1960, el corazón de la teoría remonta, de hecho, a la Ilustración. La idea es simple: la modernización conduce de forma ineluctable al ocaso de la religión, tanto en la sociedad como en la conciencia de los individuos. Pues bien, es esta idea clave la que se ha revelado errónea” (Berger, 1999: 22).

Cambios en la pertenencia e identidad

Reconfiguración de las identidades religiosas - perspectiva demográfica

Jesús María Aguirre s.j.*



CANVA PREMIUM

La sociología de la religión ha ido enriqueciendo el campo de estudio, incorporando nuevas categorías y diferenciando las creencias, el conocimiento dogmático, la experiencia, la práctica –privada y/o pública–, y las consecuencias de las convicciones religiosas (Glock: 1971).

En el campo católico los primeros estudios de sociología religiosa de impronta eclesiástica pretendían obtener estadísticas del catolicismo ante la alarma de la desafección religiosa de las masas en Europa. La variable definitoria de la pertenencia estaba asociada sobre todo

Actualmente, a partir de los datos comparados, los católicos (63,0 %) no solo representan la mayoría absoluta de la población, sino que casi triplican el segundo conjunto de todas las demás denominaciones cristianas (21,5 %).

a los indicadores empíricos de participación en eventos sacramentales (bautismo, confirmación, matrimonio eclesiástico), a las prácticas habituales vinculadas a la Eucaristía (confesión, misa y comunión) y a los ritos funerarios.

Vamos a utilizar el término de pertenencia religiosa como identidad social, siguiendo las distinciones de Claude Dubar, ya que la encuesta cuantitativa no está diseñada para discriminar la identidad para sí y para otro, y el proceso de subjetivación (Dubar, 2000). Aun así la encuesta considera no solamente a los afiliados a las instituciones religiosas, que usan expresiones autorreferenciales para regular la pertenencia, sino también a los no afiliados y/o buscadores de otras referencias identitarias.

Además hay que considerar que los niveles de pertenencia pueden ser variables no solamente por el grado de adhesión a un núcleo doctrinal y a la coherencia entre creencias y prácticas, sino por las mutaciones derivadas de la temporalidad tanto de la persona, como también de las condiciones sociopolíticas y culturales de una modernidad líquida.

En Venezuela, durante el régimen de cristiandad bajo el catolicismo colonial el bautismo era obligatorio y se registraba en los libros *ad hoc* de las parroquias. Después del Código Civil de 1867 se reforzó la tendencia a la secularización del registro eclesiástico. Otro tanto ocurrió con los matrimonios y las defunciones. Pero, a pesar de la voluntad del presidente Antonio Guzmán Blanco, la elevada proporción de analfabetos, la dispersión poblacional y la inestabilidad política, todavía forzaron a tener un sistema dual hasta bien entrado el siglo xx.

La pertenencia religiosa, marcada por el bautismo en los ámbitos de influencia eclesiástica, era seguida después por un régimen de formación catequética para completar la iniciación cristiana donde era posible. Así, ya desde un principio, se establece una diferencia marcada entre quienes solamente han sido bautizados o han “recibido el agua”, y los católicos catequizados de las zonas más evangelizadas, como los estados andinos y los centro-occidentales. Por otra parte, la misma práctica sacramental varía según la distribución del clero y el acceso a los centros parroquiales y vicarías, creando un perfil diferenciado entre quienes son considerados como practicantes o no practicantes –a veces denominados imprecisamente católicos pasivos o nominales–.

En la mencionada encuesta de *CONCIENCIA 21* en la pertenencia de los católicos se establecen las distinciones entre católicos practicantes y no practicantes, catequizados o no catequizados, y para ello la encuesta considera la identificación desde tres perspectivas:

“iniciación o religión en que la persona fue iniciado o bautizado, religión para la que en el momento del estudio pertenecía y el sentimiento religioso” (*CONCIENCIA 21*, 1996:106). Era notoria la diferencia –unos diez puntos– entre quienes habían sido bautizados y los que se reconocían como pertenecientes a la Iglesia.

TENDENCIAS DE LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA DEL SIGLO XXI

Los resultados de la encuesta sociográfica, como muestra la tabla 1, se caracterizan por la creciente diversificación de las creencias institucionales y la pluralidad de posturas ante la experiencia de lo sagrado, desde su negación hasta la individualización de las experiencias, sea a partir de la recuperación de los remanentes indígenas o de la innovación basada en las nuevas corrientes espirituales.

A. LA PERMANENCIA DE LA HEGEMONÍA CATÓLICA CULTURAL

Actualmente, a partir de los datos comparados, los católicos (63,0 %) no solo representan la mayoría absoluta de la población, sino que casi triplican el segundo conjunto de todas las demás denominaciones cristianas (21,5 %).

Hay que precisar, sin embargo, que la distribución territorial de las corrientes evangélicas y pentecostales es muy desigual, y que en algunas regiones –Llanos Centrales, Apure

Tabla 1. Pertenencia y autoidentificación religiosa*

RELIGIÓN	Total	Ubicación Geográfica		
		DMC	Ciud. Pples	Resto
Católica	63,0	61,0	62,1	64,3
Evangélica	12,5	2,9	13,9	15,7
Protestante	0,8	1,4	1,1	0,4
Otras cristianas	8,2	10,5	8,9	6,9
Musulmán	0,1	0,0	0,0	0,2
Judío	0,2	0,0	0,4	0,2
Santero	1,5	5,2	1,1	0,2
Budista (Orientales)	0,1	0,5	0,0	0,0
Espiritualidad propia	2,3	2,9	2,1	2,2
Agnóstico indiferente	0,4	0,0	0,4	0,6
Ateo	3,7	12,4	1,4	1,4
Solo cree en Dios	0,4	0,0	0,4	0,6

*Nota: la numeración de las tablas remite al informe técnico.

La adhesión católica ofrece sin duda sus marcas identitarias respecto a las otras religiones, principalmente cristianas protestantes y evangélicas, pero no así de la santería. Estos marcadores son la adhesión al Papa, la devoción a la Virgen, en sus diversas configuraciones regionales, y la intercesión a los santos.

y Oriente– compiten con el catolicismo y lo sobrepujan con una red de difusión tupida.

En las regiones andinas, capitalina, centro-occidental y zuliana se da una proporción superior a la media de quienes se definen como católicos. Esta autodefinición cultural no garantiza la coherencia doctrinal pues entre los creyentes, 32,8 % no cree en la vida después de la muerte y consiguientemente, tampoco en la resurrección, clave paulina de una fe viva.

Si hace treinta años se consideraba practicante-católico 45 % de los autoidentificados como fieles con una práctica semanal de la misa obligatoria, y actualmente 40 % dice asistir a misa, apenas 11,0 % puede ser tipificado como asiduo, con un predominio femenino de 12,9 % sobre el 9,1 % masculino.

Esta diferencia es mayor entre el segmento de mayor edad, que alcanza el 13,75 %, – tramo de 35 a 50 + –, y el segmento de las nuevas generaciones que baja a un 7,5 % – tramo de 18 a 34 años –.

La brecha entre practicantes, según el antiguo indicador de asistencia frecuente –sobre todo la misa dominical entre los católicos– y los no practicantes aumenta debido al crecimiento demográfico, la disminución relativa del clero –extranjero y nacional– y la reducción de las congregaciones religiosas con la baja consiguiente de católicos catequizados, aun con el esfuerzo pastoral de estos últimos años.

La adhesión católica ofrece sin duda sus marcas identitarias respecto a las otras religiones, principalmente cristianas protestantes y evangélicas, pero no así de la santería. Estos marcadores son la adhesión al Papa, la devoción a la Virgen, en sus diversas configuraciones regionales,¹ y la intercesión a los santos.

La adhesión al Papa, no definida en términos dogmáticos como vicario de Cristo, sino de confianza relacional, ha sufrido cambios entre la etapa en que regía Benedito xvi (50,9 %) –si hemos de confiar en la encuesta *GIS XXI*– y la del actual papa Francisco (31 %). En este último caso, sumando la alta confianza con la media, se obtendría 43 %. Si comparamos por añadidura esta última cifra con la credibilidad con otras instituciones internacionales, la de la confianza en el Vaticano, es inferior a la del Papa en un 9,8 %, aunque superior a otras organizaciones mundiales, podemos inferir que los encuestados diferencian la función del Papa, como de pastor de la Iglesia y la del Vaticano como Estado. En el caso venezolano cabe conjeturar que la crisis política ha hecho bascular la postura de la población respecto al papado.²

Aun así, comparando el nivel de confianza depositado en los católicos por la población como signo de aprobación social, en una escala de uno a siete –de mínimo a máximo–, la diferencia a favor de los católicos frente a las denominaciones protestantes, es muy significativa. (Ver tabla 2)

La diferencia sobre la media de los valores más altos positivos es de: católicos +47,2 vs. protestantes +15,5. A su vez, la diferencia de los valores más bajos negativos: católicos -39,7 vs. protestantes -63. Es notoria también la polarización entre quienes otorgan la máxima confianza al catolicismo (23,4 %) y quienes más desconfían (24,9 %).

A ello hay que añadir que en el proceso de subjetivación de la posmodernidad, los creyentes están envueltos en dinámicas generalizadas de desinstitucionalización, en que los fieles marcan sus distancias respecto a las organizaciones eclesásticas. Este distanciamiento se muestra en el hecho de que no se



CANVA PREMIUM

Tabla 2. Confianza en instituciones nacionales

	CONFIANZA DEPOSITADA EN LOS CULTOS MÁS IMPORTANTES: CATÓLICOS Y PROTESTANTES						
VALORACIÓN	Muy ALTA-7			MEDIA-4			Muy BAJA- 1
Católicos	23,4	11,4	12,4	11,7	9,6	6,1	24,9
Protestantes	10,5	5	6,8	11,2	12,3	9,4	41,3

En nuestra encuesta, y siguiendo el uso común del lenguaje en el área colombo-venezolana, hemos deslindado el campo protestante del evangélico-pentecostal, marcado por una diferenciación histórica.

adhieren mecánicamente a las pautas de ortodoxia, dictadas por las autoridades jerárquicas, varían en sus posiciones e incluso discrepan en cuestiones de moral.

El desleimiento de la identidad sólida se manifiesta sobre todo en la postura de las nuevas generaciones ante la decisión de la transmisión de la fe a sus descendientes, pues el grueso de los venezolanos que optan por la opcionalidad libre se concentra mayoritariamente en los tramos más jóvenes de edad: entre 18-24 (41,7 %) y 25-34 (38,5 %) frente a los mayores: entre 35-49 (26,4 %) y 50 y más (23,8 %). (Ver tabla 3)

Si bien católicos y santeros manifiestan tener más consistencia identitaria que otros grupos, la tendencia marca una fluidización de las identidades religiosas, sea por el cambio de religión, desafiliación, o simple deserción del campo religioso.

Actualmente no contamos con datos estadísticos que permitan elaborar una tipología religiosa del catolicismo según los estilos marcados sobre todo a partir del Concilio Vaticano II: tradicional, modernizante, liberacionista, popular, pero abundan estudios de casos y descripciones cualitativas, para aproximarse sobre todo al fenómeno de la religiosidad popular, que es el estilo más difundido que *pervade* la cultura venezolana, y que, como explica Casanova, glosando a Cipriani, a propósito de la religiosidad latinoamericana:

El *continuum* se extiende laxamente desde un extremo de la religiosidad oficial de la Iglesia (tanto a-crítica como crítica), a través de diferentes formas de religión difusa (con diversos grados de separación y modos de relación con la religiosidad de la Iglesia) hasta el otro extremo de una minoría no religio-

sa donde todavía se pueden detectar, sin embargo, los restos y residuos de la religiosidad rechazada (Casanova 2018).

B. EL AUGE EVANGÉLICO PENTECOSTAL

La complejidad del campo religioso protestante y su atomización requiere algunas precisiones semánticas, pues se dan superposiciones y traslapamientos, que dificultan su tratamiento estadístico. A las diferencias de autorreferencias nominales (caso de los mormones autodenominados Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) se añaden las confusiones sobre sus ubicaciones en el campo religioso, que varían de unos estudios a otros (caso, por ejemplo, de los Testigos de Jehová no considerados evangélicos cristianos, sino arrianos)³.

En nuestra encuesta, y siguiendo el uso común del lenguaje en el área colombo-venezolana, hemos deslindado el campo protestante del evangélico-pentecostal, marcado por una diferenciación histórica. Dentro del conjunto de las iglesias llamadas reformadas, el protestantismo histórico (luteranos, anglicanos, calvinistas...) sigue siendo residual frente al auge de los nuevos movimientos evangélicos pentecostales y afines, que se han expandido en las últimas oleadas.

Siguiendo a Semán⁴ tenemos en primer lugar, *los protestantismos históricos*, que llegaron a la región en el siglo XIX y quedaron circunscritos a las comunidades de migrantes; en segundo lugar, están las *tendencias evangelicales* originadas en Estados Unidos, que llegaron a América Latina desde los inicios del siglo XX, con un fuerte sentido misional y proselitista apuntalado en el fundamentalismo bíblico

Tabla 3. Religión que se desea que adopten sus hijos y nietos (%)

RELIGIÓN	Total	Edad			
		18-24	25-34	35-49	50 y más
Católica	48,7	34,4	42,4	48,1	58,8
Evangélica / Cristianas	18,3	20,9	16,6	21,3	16,0
Musulmana	0,0				
Santero	1,2	1,8	1,0	1,2	1,1
Judío	0,0				
Nuevas religiones	0,0				
Agnóstico indiferentes	0,2	0,0	0,5	0,4	0,0
Ateo / Ninguna	1,2	1,2	1,0	2,7	0,3
Que ellos decidan	30,4	41,7	38,5	26,4	23,8

Casi en contraposición –y, muchas veces, por una oposición abiertamente declarada a la religión institucionalizada–, la espiritualidad se presenta como personal y privada, en tanto recupera y promueve (al tiempo que se asienta sobre) la libertad y la creatividad.

–iglesias bautistas y presbiterianas...–; y, en último lugar los *pentecostales* conformarían la tercera corriente de grupos evangélicos, caracterizada por la convicción de la actualidad de los dones del Espíritu Santo (Semán 2019).

Según Jathiel Villarroel, a partir de las páginas web oficiales de los sitios religiosos co-tejados con datos del Pew Research Center, se puede inferir que de todo el conjunto de protestantes en Venezuela, cercano al 17 %, el 39 %⁵ pertenece a una denominación pentecostal, lo que llevaría a sostener que cerca del 10 % de los venezolanos son pentecostales. La composición del resto de grupos afines sería la siguiente: 1) Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días: 160.835 miembros. 2) Testigos de Jehová: 140.226 miembros. 3) Bautistas: 32.000 miembros. 4) Adventistas: 17.691 miembros. 5) Iglesia Cristiana Maranatha: 16.000 miembros (Villarroel, 2023:258).

C. EL FENÓMENO DE LAS NUEVAS RELIGIONES Y ESPIRITUALIDADES

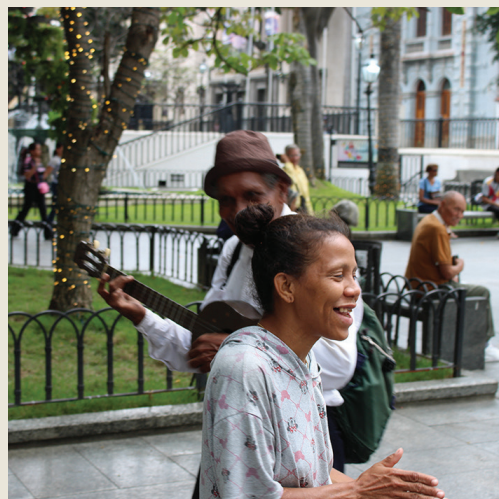
En Venezuela no se manifiesta tanto la entrada de nuevas religiones, sino la visibilización de la santería y la aparición de la modalidad de las nuevas espiritualidades.

A partir de los años 60, con la mundialización de las grandes religiones soportada no solamente por el aumento de los viajes internacionales y el turismo, sino por la expansión satelital de las industrias culturales –música, reportajes sobre costumbres, programas religiosos...– se da una fertilización cruzada, que impregna a todas las culturas, y más especialmente a un occidente posmoderno.

Se ofrecen unas condiciones favorables para el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos que amalgaman e hibridan componentes tradicionales e innovadores de la etapa postsecular (New Age, Yoga, Cientismo panteísta, religiones autóctonas...).

Sin embargo, en Venezuela la presencia del budismo y de otras religiones orientales no resulta significativa y apenas alcanza el 0,1 % concentrado en el entorno capitalino. Representan menos que los judíos (0,2 %), e igualan a los musulmanes en su conjunto –sunitas y chiitas– (0,1 %).

Si consideramos a la santería como religión autóctona, hay que destacar no solo su visibilidad creciente sino su crecimiento. Comparando los datos disponibles en Venezuela, la modalidad santera ha pasado de un 1 %, según el GIS XXI en el año 2011, a un 1,5 % en la encuesta actual de 2024. Y es notorio que la mayoría de ellos pertenecen a la generación nacida durante el actual régimen –18 a 24 años– y se sitúan mayormente en la región capital.



ARCHIVO GUMILLA

Pero, en paralelismo con las estrategias del televangelismo y la creación de ciberiglesias, en el proceso de consumo posmoderno altamente individualizado y en un caldo de cultivo a menudo contracultural, han surgido múltiples corrientes clasificadas como nuevas espiritualidades, más allá de las iglesias y del Estado.

Casi en contraposición –y, muchas veces, por una oposición abiertamente declarada a la religión institucionalizada–, la espiritualidad se presenta como personal y privada, en tanto recupera y promueve (al tiempo que se asienta sobre) la libertad y la creatividad. (Ciardiello, 2018).

En la sociedad venezolana se reproduce un fenómeno similar que no tiene parangón en las anteriores encuestas, sea porque los instrumentos no estaban para detectarlo, sea porque las tendencias corresponden más a las dinámicas postseculares aún no afloradas significativamente.

Las nuevas espiritualidades aparecen en cuarto lugar con un 2,3 % por delante de musulmanes, judíos, santeros y las religiones orientales, aunque algunas prácticas de estas últimas aparecen asimiladas en conjunción con herramientas psicoterapéuticas.

La “no afiliación” a una religión institucional o la “no pertenencia” caracterizan a esta modalidad, típica de la modernidad líquida, que algunos han calificado de “religión a la carta”.

Es notorio que la frecuencia mayor se concentra en la generación más joven –entre 18 a 24 años–, duplicando a los demás tramos etarios, sobre todo respecto a los de 50 años y más.

La tendencia aparece asociada tanto a la desinstitucionalización generacional como a la privatización de la religiosidad en la etapa secular y es algo más marcada en las zonas urbanas.

...estamos frente a un fenómeno que contradice la tesis de la secularización, tal como la pronosticaron los sociólogos de la ilustración y vuelve falsa la suposición de los positivistas venezolanos en torno a la desaparición de la religión, como fase infantil de la civilización.

D. LA LENTA PROGRESIÓN DE LA INCREENCIA

Aunque el conjunto de los resultados del estudio desmiente la tesis de la secularidad lineal en su vertiente más radical, no se puede descartar el dato del incremento de la posición ateísta más que agnóstica, pero ambas indiferentes al hecho religioso. La modalidad de los “sin religión” de algunas encuestas internacionales abre el abanico a otras posiciones aún desdibujadas en el panorama venezolano, a no ser que se tipifiquen con la categoría de espiritualidades propias.

La sociedad venezolana es predominantemente creyente, ronda por el 96 %, aunque se trate de unas creencias difusas, pero coexiste con una población declaradamente increyente que crece progresivamente a lo largo del tiempo. Las últimas estadísticas de *GIS XXI* arrojan 2 % de ateos y la última sube al 3,7 %.

Las frecuencias más altas se sitúan entre los tramos de edad 18-24 (7,4 %) y 25-34 (6,3 %), bastante por encima de los tramos de 35-49 (3,5 %) y 50 y más (0,8 %). La edad es una variable significativa en la constitución de identidades increyentes, aunque sus raíces hay que buscarlas en múltiples factores socioculturales (mayor nivel educativo, pérdida de la transmisión familiar) y políticos (discrepancias en la expresión pública de las religiones y vacío educativo religioso).

El cambio de mentalidad respecto a la cosmovisión del universo es significativo en las generaciones más jóvenes y se trasluce en la menor creencia de las realidades ultraterrenas (cielo, infierno, limbo, valle de Josafat/juicio final). Un 78,3 % de los mayores de 50 años cree en el cielo, mientras en la generación de 18 a 24 años, la cifra es 69,9 %.



CANVA PREMIUM

Tabla 4. Religión que se desea adopten sus hijos y nietos

RELIGIÓN	Porcentaje del total
Católica	49%
Evangélica u otra cristiana	18%
Santero	1%
Agnóstico indiferente	0%
Ateo/Ninguna	1%
Que ellos decidan	30%

Otro tanto ocurre con una credulidad mayor de las anteriores generaciones en torno al infierno (64,2 % vs. 60,1), y aún con mayor distancia sobre el purgatorio (45,5 % vs. 25,2 %), el limbo (21,1 % vs. 12,3 %) y el Valle de Josafat (11 % vs. 15,8 %).

Estos datos reflejan la paulatina desacralización de las nuevas generaciones, más impregnadas de la visión científica del universo y a la vez contaminadas por ideologías futuristas con mitologías pseudocientíficas, que sustituyen a la religión como dadora de sentido.

En cambio la estratificación da unos resultados paradójicos, pues los mayores niveles de increencia por encima de la media de 3,7 % se manifiestan en las clases más altas ABC (5,3 %) y en la inferior D (4 %), a diferencia de las intermedias.

Igualmente resulta previsible la presencia de mayor increencia en la zona metropolitana (12,4 %) frente al resto de las regiones en su mayor parte rurales (1,4 %).

El dato más revelador de un cambio de época y la marca de la modernidad líquida es la tendencia de las nuevas generaciones frente a la transmisión de su cultura religiosa. Lejos de las identidades sólidas que aseguran la socialización primaria de sus hijos en la religión que profesan, un creciente número de católicos en edades de fecundidad procreativa dejan abierta la opcionalidad religiosa de sus descendientes. (Ver tabla 4)

CONCLUSIÓN

No es arbitrario e infundado afirmar que la sociedad venezolana vive en modo de “encanto” o de “reencanto”, cuando 96,7 % cree en algún tipo de divinidad; 51,4 % en la virgen María en sus distintas advocaciones; 36,7 % en los ángeles; 31,9 % en los santos y 16,9 % en los demonios, independientemente del sexo, la edad, el estrato social y su ubicación geográfica.

En resumen, sea que utilicemos el término de religiosidad encantada en el sentido de

La edad es una variable significativa en la constitución de identidades increyentes, aunque sus raíces hay que buscarlas en múltiples factores socioculturales (mayor nivel educativo, pérdida de la transmisión familiar) y políticos (discrepancias en la expresión pública de las religiones y vacío educativo religioso).

Manuel Marzal para referirse a la religiosidad popular peruana con substrato indígena (Marzal, 2002) o que lo hagamos con la terminología más actualizada de Gustavo Morelos en su estudio sobre la modernidad reencantada en tres ciudades latinoamericanas (Morelo, 2020), estamos frente a un fenómeno que contradice la tesis de la secularización, tal como la pronosticaron los sociólogos de la ilustración y vuelve falsa la suposición de los positivistas venezolanos en torno a la desaparición de la religión, como fase infantil de la civilización.

Ya no se trata simplemente de la pervivencia de los restos indígenas o de vestigios afrovenezolanos recuperados (7,3 %), ni de movimientos de moda importados (2,3 %), y tampoco de manipulaciones políticas del poder de turno, que busca el investimento sagrado⁶, sino de unas creencias que pervaden la existencia diaria, a través de símbolos, ritos y eventos, que confieren sentido de pertenencia social y de convivialidad.

Por eso, el modo de identificación puede ser calificado de “religiosidad difusa”, aplicando la categoría del sociólogo de la religión Roberto Cipriani (2018). A diferencia de la idea de ruptura o separación entre la religión tradicional y la modernidad secular, el concepto de “religión difusa” evoca las imágenes de persistencia en el tiempo y de un *continuum* laxo, tanto en el nivel de las creencias como en las prácticas variadas y aun sincréticas, como se comprueba tanto en algunos sectores carismáticos de procedencia católica como de los santeros, que se autoconsideran católicos y procuran bautizarse según el rito tradicional.

Casanova, en su interpretación de la función de la “religión difusa” de Cipriani comenta:

Los ‘valores’ parecen ser los eslabones compartidos dentro de este continuum. De hecho, para Cipriani, ‘mucho más que los rituales y las creencias’, los valores parecen constituir ‘el contenido esencial de la religión’ (p.200). A menudo usa los términos ‘religión difusa’ y ‘religión de valores’ casi intercambiamente, y también se refiere a ‘una religión de valores difusos’ y a una ‘religión difundida por medio de valores’. Afirma: ‘El núcleo esencial de la religión difusa se encuentra precisamente en este conjunto de valores sobre los cuales se basa la posibilidad de compartir perspectivas y prácticas y que permite reunir a católicos y no católicos, creyentes y no creyentes, en el mismo terreno de la acción social’. (Cipriani 2018:205)

En último término, la “religión difusa” de los venezolanos nos lleva a plantearnos la pre-

gunta sobre las fuentes de la identidad y de la fundamentación de esos valores que, en Venezuela, siguen enraizados en una cultura cristiana plural y nutridos por una religiosidad popular de honda raigambre católica.

* Doctor en Ciencias Sociales

NOTAS

- 1 SUÁREZ, M. y BETHENCOURT, C. (1998): *La Divina Pastora, patrona de Barquisimeto*. Fundación Bigott.
- 2 Ello no contradice la alta valoración del papa Francisco en las encuestas internacionales y latinoamericanas respecto a su liderazgo. El desgaste del coletazo de los abusos sexuales, desatado ya con Benedicto XVI, y la imagen de un papa Francisco “comunista”, propalada por la oposición política al chavismo, han podido ser algunos de los factores, que explican esta variación, pues no hay factor más secularizador que el político, más aún que el de la hipocresía moral.
- 3 Para una calificación teológica desde el punto de vista católico hemos consultado: <https://es.catholic.net/op/articulos/16837/cat/11/son-cristianos-los-mormones.html#modal>
- 4 <https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/>
- 5 Nuestro resultado, inferior en siete puntos al de PRC, puede explicarse por el método de levantamiento de datos que hemos realizado en campo y no por teléfono, la exclusión de las poblaciones con menos de 20 mil habitantes, y de estados más alejados, Delta de Amacuro y Amazonas.
- 6 DELGADO FLORES, C. y Palacio Rada, J. (2018): *Público y sagrado. Religión y política en la Venezuela actual*. Caracas: abediciones, KAS.



CANVA PREMIUM

REFERENCIAS

- AGUIRRE, Jesús María (2012): "Radiografía religiosa de Venezuela. Imágenes y representaciones". En: *Temas de Formación Sociopolítica*. N. 51. Caracas: Fundación Centro Gumilla.
- ASCENSIO, Michaelle (2012): *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas: Editorial Alfa.
- BELTRÁN CELY, William Mauricio (Enero-junio 2013): "Pluralización religiosa y cambio social en Colombia". En: *Theologica Xaveriana*, vol. 63, núm. 175. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana Bogotá. Pp. 57-85.
- CAMPO DEL POZO, Fernando (2017): "Convenio de la Santa Sede con el Estado venezolano en 1964". En: *revista MONTALBÁN*.
- CASANOVA, (2017): "Introducción". En: Cipriani, Roberto: *Diffused religion. Beyond secularization, (Religión difusa. Más allá de la secularización)*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/./introduccion.../>
- CIPRIANI, Roberto (2015): "Religión difusa en América Latina". En: *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXV, núm. 44. Pp. 269-278.
- Diccionario de Historia de Venezuela*. (1997): 2da. Edición. Caracas: Fundación Polar. 4 tomos.
- DUBAR, Claude (2000): "Religión, política y crisis de las identidades religiosas". En: *La crisis de las identidades: la interpretación de una mutación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- GIS XXI. (Febrero, 2011): *Gustos y deseos de la población venezolana*. <http://www.gisxxi.org/wp-content/>
- GLOCK, Charles (1971): "Sobre las dimensiones de la religiosidad". En: Joachim Matthes. *Introducción a la Sociología de la Religión, vol II. Iglesia y Sociedad*. Madrid: Alianza Universidad.
- MARZAL, Manuel (2012): *Tierra encantada*. Ed. Trotta.
- MICHEO, Alberto (1983): "Proceso histórico de la Iglesia venezolana". En: *Cristianismo hoy*. Caracas: Centro Gumilla.
- MORELLO, G. (2020): *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- SECORVE. (1985): *Los religiosos en Venezuela. Levantamiento sociográfico*. Año XV, Nr. 1. Secretariado Conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela.
- SEMÁN, Pablo (2019): "Pentecostalismo y política en América Latina": <https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/>
- VILLARROEL, Jatniel (enero-marzo, 2024): "¿En qué creen los venezolanos? Aproximación desde la crítica de la religión". En: *Revista Espacio Abierto, Volumen 33, N° 1*. Pp. 235-258.
- ZAPATA, Roberto (1996): *Valores del venezolano*. Caracas: Ediciones Conciencia 21.



CORTESÍA ARQUIDIOCESIS DE CARACAS

Estudio *Sociografía religiosa del venezolano*

Por qué no podemos no llamarnos católicos

Juan Salvador Pérez *

El artículo de Juan Salvador Pérez analiza el estudio *Sociografía religiosa del venezolano* realizado por el Centro Gumilla con el trabajo de campo de la firma Delphos. El estudio revela que el 60 % de la población se identifica como católica, cifra que ha disminuido significativamente desde 1991. A pesar de esta reducción, la Iglesia católica sigue siendo un referente nacional y la mayoría de los venezolanos mantienen valores conservadores y una fuerte creencia en Dios

Cuando en 1942 el famoso intelectual, escritor, historiador y –para más señas– ateo, Benedetto Croce, publica su breve ensayo titulado *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'* (Por qué no podemos dejar de llamarnos cristianos), sabía perfectamente que Italia, en realidad Europa, en realidad la civilización occidental toda, es lo que es por la definitoria y fundamental impronta del cristianismo.

Nadie puede negarlo, aunque haya ingenuos (o necios) que se empeñen en ello. Los valores, las ideas, las bases de la civilización y del pensamiento occidental son inexorablemente cristianas.

Por ello se hace siempre indispensable conocer cuáles son estos valores, para entonces poder entender y comprender cómo están nuestras sociedades, nuestros países, nuestras nuevas generaciones. En qué creemos y hacia dónde vamos, o al menos pretendemos ir.

En este orden de ideas se llevó a cabo, desde el Centro Gumilla, un estudio sobre la religiosidad en Venezuela.



CORTESÍA ARQUIDIOCESIS DE CARACAS

El anterior estudio se publicó en 2012, pero el tiempo ha pasado, han sucedido cambios y es menester –si queremos entender el país que somos– tener este tema actualizado.

El estudio realizado en 2024 y presentado en marzo 2025, se tituló *Sociografía religiosa. La religiosidad de los venezolanos*¹ y fue dirigido por el sacerdote jesuita Jesús María Aguirre y la investigadora Melanie Pocatterra. Contó con una muestra de mil personas distribuidas en todo el territorio nacional y ofrece una radiografía detallada de las creencias y prácticas religiosas de los venezolanos.

Evidentemente es necesario tomarse el tiempo de revisar con atención los resultados de todo el estudio, pero me permito compartir en esta reseña los datos que –en mi criterio– pueden resultar de especial interés.

De entrada, sigue siendo Venezuela un país mayoritariamente católico. El estudio así nos lo hace saber: seis de cada diez venezolanos se definen católicos. Pero la cifra indica un significativo descenso en el porcentaje de fieles.

En 1991 los católicos representaban el 86 % de la población, en 1994 el porcentaje baja levemente al 82 %, y ya en 2012 el número de católicos se ubicaba en el 71 % de la población². Es decir, en poco más de treinta años ha habido una reducción del 20 %.

Esta reducción del catolicismo ha representado un aumento en otras confesiones, básicamente evangélicas y cristianas protestantes, que han venido haciendo un importante trabajo de penetración, acompañamiento e inserción social, sobre todo en sectores populares, cárceles, hospitales.

Sin embargo, a pesar de esta disminución de fieles, sigue siendo la Iglesia católica un referente nacional al ocupar el segundo lugar en confianza entre las instituciones nacionales (48 %), luego de las universidades (65 %).

El 53 %, es decir uno de cada dos venezolanos, considera que la Iglesia católica tiene un papel clave en promover un proceso de reconciliación nacional, no solo como guía espiritual, sino también como actor social y político en momentos críticos para el país. Y acaso el dato más relevante desde el punto de vista político es que el 91 % de los encuestados muestra un amplio respaldo y preferencia a la democracia como modelo político y sistema de gobierno.

Podríamos entonces llegar a dos importantes conclusiones: que los venezolanos somos democráticos y que estamos dispuestos a reconciliarnos como país. Ambas no son solo buenas, sino además sensatas noticias.

Pero el estudio, más allá de lo sociopolítico, nos presenta información muy relevante sobre el conjunto de valores éticos y concepciones morales de los venezolanos que vale también la pena destacar.

Detengámonos en dos temas morales: El 86 % de los encuestados no está de acuerdo con el aborto y el 76 % no está de acuerdo con la eutanasia.

Estamos claros que estos temas son objeto de serios e intensos debates morales en el mundo entero y, por ello, especialmente sensibles en términos de opinión pública; lo sabemos. Pero son estos –y no otros– los resultados que arrojó el estudio.

Más allá de que nos consideremos un país alegre, de gente simpática, sencilla, dicharachera, etcétera. Las madres cargan con sus muchachos. Los hijos cargan con sus viejos.

Igual ocurre con temas como el matrimonio homosexual y la adopción por parte de parejas homosexuales, con 82 % y 83 % de rechazo respectivamente.

Con lo bueno o malo que eso signifique, el estudio muestra que somos un país más bien conservador.

Muestra también que somos un país de gente creyente. El 97 % de los encuestados afirma creer en Dios, y cuando se pide describir al Dios en el que creen, las respuestas más comunes fueron: *Dios es un Ser superior todopoderoso creador del mundo y juez de los hombres* (58 %) y *Dios es un Padre que nos ama y se preocupa por nosotros* (54 %).

Se evidencia que tenemos una fe profundamente arraigada y una visión personal e íntima de la relación con lo divino.

Por ello, parafraseando a Croce, en Venezuela *no podemos no llamarnos católicos*.

* Director de S/C. Magíster en Estudios Políticos y de Gobierno.

NOTAS:

- 1 El estudio fue presentado en el mes de marzo de 2025 y se pueden obtener los resultados en el Centro Gumilla.
<https://gumilla.org/sociografia-religiosa/>
- 2 Hemos basado estos porcentajes en el estudio *Radiografía religiosa de Venezuela, imágenes y representaciones*, publicado por el Centro Gumilla en 2012. <https://gumilla.org/radiografia-religiosa-de-venezuela/>

Vigencia del Celam

La Iglesia latinoamericana y caribeña entre memoria conciliar y futuro sinodal

Rafael Luciani *

FE E IGLESIA



Se puede hablar de la emergencia de una nueva eclesialidad sinodal en la región (AE 196)

El 70º aniversario de la creación del Celam al interior de la tercera fase del Sínodo y en el contexto de una nueva fase en gestación de la recepción del Concilio

NUEVAS INSTITUCIONES AL SERVICIO DE LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL

Durante la primera mitad del siglo xx se fue gestando una conciencia eclesial continental. Pío XII invitó a los obispos a formalizar sus “nuevas formas y métodos” y convocó la I Conferencia general del episcopado latinoamericano celebrada en Río de Janeiro en 1955. A esto siguieron la creación de la Organización de Seminarios Latinoamericanos y la red de Cáritas América Latina y el Caribe en 1958, y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) en 1959. La reflexión teológico-pastoral se daba a conocer a través del *Boletín Informativo del Celam* fundado en 1957, la revista *CLAR* en 1962 y la revista *Medellín* en 1975.

La Conferencia en Río pidió la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam). Según los primeros estatutos, “... el CELAM expresa la colegialidad episcopal en América Latina, y tiende así a promover la interco-

municación de las Iglesias particulares del continente” (*Estatutos* 1969). La II Conferencia general del episcopado latinoamericano reunido en Medellín en 1968 concibió que “el Celam, como órgano de contacto, colaboración y servicio, es una irremplazable ayuda para la reflexión y la acción de toda la Iglesia Latinoamericana” (Medellín, *Renovación de estructuras pastorales* 30). A sus veinte años de fundación, Pablo VI destacará la “... experiencia del *afecto colegial*, la manifestación fraterna de la comunión entre las Iglesias particulares y la Cabeza de la Iglesia universal, garantía de la auténtica colegialidad”.

El 23 de noviembre de 1965, Pablo VI convocó a los obispos latinoamericanos para celebrar el décimo aniversario del Celam y los animó a elaborar un plan pastoral continental para recepcionar el Concilio. Dom Brandão Vilela le preguntó si hacían un Sínodo. El Papa propuso una Conferencia General del Episcopado. El 20 de enero de 1968 se anuncia la convocatoria de la Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano y, el 24 de agosto de 1968, Pablo VI la inauguró en Bogotá. Gracias al Celam surgía, formalmente, una nueva institución: las Conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño, que daban forma al ejercicio colegial a nivel continental.

Para 1968, el Celam había realizado once reuniones ordinarias, contaba con doce departamentos de asesoría y formación, y cuatro institutos en distintos países del continente. Se fue gestando un estilo eclesial con mecánicas de trabajo en conjunto y formas de proceder colegiadas. El cardenal Landazuri Ricketts habló de una *personalidad colegial* latinoamericana en la que los obispos construían consensos en base a *convergencias de circunstancias proféticas*, surgidas de una lectura atenta y comunitaria de los signos de los tiempos con una perspectiva teológico-pastoral de conjunto que fue asumiendo una clara opción por los pobres. Se creó un equipo teológico-pastoral en 1969 con la finalidad de “prestar un servicio de asesoramiento a la Presidencia, a la Secretaría General, a los departamentos y a los institutos” para avanzar en esta visión. Las Conferencias generales del episcopado –Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992, Aparecida en 2007–, aunque con no pocas dificultades en la década de los 80 y 90, han sido auténticos laboratorios para el ejercicio de una *colegialidad afectiva situada*. A su vez, permitieron a la Iglesia latinoamericana estar en estado permanente de renovación y reforma. A tal fin, Santo Domingo introduce la categoría de *conversión pastoral* que debe “... abarcar todo y todos: en la conciencia, en la práctica personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y autoridad; con estructuras y dinanismos que hagan presente, cada vez más claramente, la Iglesia como señal eficaz, sacramento de salvación universal” (SD 30). Y Aparecida la profundiza y señala que “... debe impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes de pastoral, en todos los niveles, así como toda la institución eclesial, abandonando estructuras obsoletas” (DAP 365).

UNA ETAPA DE REARTICULACIÓN DE LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL Y LA COLEGIALIDAD SINODAL

Bajo el pontificado de Francisco, el Celam inició una nueva etapa caracterizada por la rearticulación de la *colegialidad episcopal* –gran novedad del Concilio– a la luz de la *colegialidad sinodal* –impulsada por *Episcopalis Communio* en 2015–. La Iglesia latinoamericana inicia esta senda en la XXXVII Asamblea General Ordinaria del Celam (13-18 de mayo de 2019). Ahí se pide la *renovación* de la teología de la colegialidad episcopal a la luz de la sinodalidad y la *reestructuración* del modelo organizacional para que se manifieste “... la naturaleza sinodal de la Iglesia como elemento del ser y la acción del CELAM”. El *Documento de trabajo de la reestructuración y renovación* del Celam, publicado en abril 2019, describe esta figura de Iglesia:

[...] nuestra conversión como pastores implica comprender que ‘la sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, se expresa en la circularidad dinámica del *consensus fidelium*, de la colegialidad episcopal y del primado del obispo de Roma, [para lo cual, la Iglesia] está llamada a activar la escucha de todos los sujetos, que en su conjunto forman el Pueblo de Dios, para llegar a un consenso en el discernimiento de la verdad y en el camino de la misión’. (n. 100)

Así, los nuevos estatutos del 2022 definirán al Celam como un “organismo episcopal” cuya finalidad es “... promover el ejercicio coordinado de la colegialidad episcopal, sosteniendo a los Obispos en el ejercicio de su ministerio *en espíritu sinodal*”. La conjunción entre el proceso de *Reestructuración y renovación* del Celam, iniciado en mayo de 2019, y el Sínodo para la Amazonía, celebrado en octubre del mismo año, dio paso a otro desafío: insertar la *colegialidad sinodal* al interior de la emergente *eclesialidad sinodal*. Los primeros frutos fueron la creación de dos estructuras sinodales: la *Conferencia Eclesial de la Amazonía* (Ceama) –aprobada en el 2022– y la *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (AE, 2021-2022).

Solicitada por los padres sinodales en el Documento Final del Sínodo para la Amazonía (n. 115), la Ceama es una Conferencia Eclesial, no meramente episcopal. En ella comienza a visibilizarse una *eclesialidad sinodal* propia de América Latina, que se expresa tanto en su composición como en sus procesos decisionales. En cuanto a su conformación, no está integrada únicamente por obispos, sino también por las siete Conferencias Episcopales de los países amazónicos, Cáritas, CLAR, la Red Eclesial Pan-Amazónica (Repam), representantes de los pueblos originarios, expertos designados por la Presidencia y por el Papa, en diálogo con el Dicasterio para los Obispos y la Secretaría General del Sínodo. Esta estructura plantea el desafío de nuevos modelos de gobernanza en los que los órganos consultivos participen activamente en la elaboración de decisiones, que luego sean ratificadas por la autoridad episcopal. Para ello cuenta con dos órganos colegiados: el Comité Ejecutivo y la Asamblea. En

ambos, las decisiones se gestan de manera colegiada y sinodal, con la participación de diversos representantes del Pueblo de Dios. La Ceama se constituye como un nuevo espacio institucional latinoamericano para la *sinodalización regional en clave sociocultural*.

Asimismo, otro ámbito es la *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* que se desarrolló como un proceso en varias etapas: presentación (enero 2021), consulta (abril-agosto 2021), celebración (noviembre 2021) e implementación tras la publicación del *Documento Final*. Este camino fue definido como una “escucha discernida” para identificar prioridades pastorales a la luz de los nuevos signos de los tiempos. Se elaboraron varios instrumentos: documento para el camino, cuestionario de escucha, itinerario espiritual y litúrgico, documento para el discernimiento y documento final (Documento Final, 6). La dimensión eclesial se manifestó en la diversidad de los participantes: 428 laicas y laicos (39 %), 160 religiosas y religiosos (15 %), 264 presbíteros y diáconos (24 %), 233 obispos (21 %) y 10 cardenales (1 %).

[...] la Asamblea insertó la colegialidad episcopal en el seno de la sinodalidad eclesial, poniendo de relieve al laicado como *sujeto eclesial*. Es la expresión del principio de la Iglesia del primer milenio: “todo lo que concierne a todos debe ser discernido y decidido por todos”. (AE 298)

Su realización es un hito en la Iglesia latinoamericana. El *Documento Final* afirma que:

[...] la Asamblea es un signo de que la Iglesia de nuestra región inició otra fase en la recepción del Concilio. Es una experiencia inédita que puede convertirse en un nuevo organismo sinodal. Testimonia que la sinodalidad “indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en Asamblea y en el participar

activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora” (SIN 6). (AE 191)

EL TEJIDO INSTITUCIONAL DE UNA NUEVA ECLESIALIDAD SINODAL

De esta forma emergente de *eclesialidad sinodal* surge el desafío de definir el modo en que comprende su autoridad magisterial, especialmente en lo que respecta a su recepción. Esto es particularmente relevante si se considera que el modelo tradicional de las Conferencias Generales del Episcopado se basa en la producción de magisterio continental, fruto del ejercicio de la colegialidad afectiva entre los obispos y las Iglesias locales. La Asamblea Eclesial al ser una institución eclesial y no exclusivamente episcopal, plantea una situación inédita: implica una autovinculación de los obispos y de sus respectivas Iglesias particulares, fundamentada en esa misma colegialidad afectiva, pero ahora ejercida en el marco de la sinodalidad. Esto redefine el método de elaboración de documentos eclesiales, ya que se parte de la autoridad del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios. Tanto para la Asamblea Eclesial como para el Sínodo esto ha representado reconocer, ante todo, la autoridad del *sensus fidei fidelium* de todo el Pueblo de Dios. Un avance importante en la comprensión de la autoridad de cualquier texto. Además, en este proceso, el Celam actúa como entidad convocante que le dota de autoridad eclesial; los documentos son elaborados con la participación del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral, y finalmente son aprobados por las Conferencias Episcopales reunidas en Asamblea Extraordinaria (2022). Este nuevo itinerario metodológico señala un paso significativo hacia una Iglesia más participativa, corresponsable y en salida.

La *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (2021-2022) no fue un hecho aislado. Constituyó un enlace con el *Sínodo sobre la sinodalidad* de toda la Iglesia (2021-2028). El *Documento Final* afirma que:



FOTO OFICIAL CELAM

[...] la Asamblea se sitúa en el inicio del proceso sinodal 2021-2023 convocado por el Papa Francisco para celebrar la XVI Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos [...]. Los anuncios de ambos encuentros fueron casi simultáneos, y sus respectivos procesos de preparación, consulta y escucha se entrelazaron. Así como toda la Iglesia fue convocada en sínodo, toda la Iglesia latinoamericana fue convocada en asamblea. (AE 5)

Así:

[...] el proceso 2021-2023, de modo similar al de nuestra Asamblea, invita a profundizar en la teología del Pueblo de Dios, considerando la acción del Espíritu en los bautizados, que es la unción que constituye el sentido de la fe de los fieles [...]. Esto ha animado nuestra escucha, ha sido la clave de la Asamblea y debe orientar el futuro sinodal. (AE 163).

Podemos afirmar que, así como la *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (AE) contribuyó de manera significativa al proceso del *Sínodo sobre la sinodalidad*, del mismo modo la “restitución” del Documento Final de la segunda sesión de la *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* –es decir, su devoción a las Iglesias para ser recepcionado, apropiado e implementado–, contribuirá a dar forma a una figura de Iglesia sinodal y misionera continental. Este proceso de “restitución” que se abre es la ocasión propicia para enlazar nuevamente a la *Asamblea Eclesial* con el *Sínodo de la sinodalidad*, en la línea de lo señalado en la *Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*:

[...] el Documento final contiene indicaciones que, a la luz de sus orientaciones fundamentales, pueden ser acogidas ya en las Iglesias locales y en las agrupaciones de Iglesias, teniendo en cuenta los diversos contextos, lo que ya se ha hecho y lo que queda por hacer para aprender y desarrollar cada vez mejor el estilo propio de la Iglesia sinodal misionera.

Y lo anterior ha de ser puesto en marcha “... a través de los procesos de discernimiento y decisión previstos por la ley y por el mismo Documento” (papa Francisco, 25.11.2024).

En nuestro caso, esto exigirá una relectura dedicada y atenta de sus contenidos teológicos, propuestas organizacionales y orientaciones pastorales, desde la perspectiva de las Iglesias latinoamericanas, y debe responder a los desafíos concretos del momento eclesial que vive nuestro continente en el contexto de un cambio de época mundial y las formas culturales hasta ahora conocidas y predominantes. Pero también debe llevarse a cabo mediante formas en las que la colegialidad se ejerza plenamente dentro de la sinodalidad, como puesta en práctica del camino realizado por la Iglesia latinoamericana y madurado a lo largo del *Sínodo de la sinodalidad*. En este horizonte, cobra una relevancia significativa la

eclesialidad sinodal ya que “... hoy, la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe profundiza el camino común en nuestra Iglesia y nos invita a seguir la senda de la conversión eclesial” (EG 26; AE 157), una conversión “... que implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales” (DAP 367).

La maduración y consolidación de esta *eclesialidad* supondrá que todo proceso de recepción se realice con la participación efectiva de todo el Pueblo de Dios, reunido en asambleas, donde se activa el *sensus fidei* de todos los fieles, y no solo de “algunos” o de “uno”. El documento *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, de la Comisión Teológica Internacional, lo expresa con claridad:

[...] existe una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad de todos los fieles, porque a través de su bautismo todos han renacido en Cristo. En virtud de esta igualdad todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo. Por lo tanto, todos los fieles tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia. (Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, 2014, 120)

En esta línea, la nueva “restitución” del *Documento Final* del Sínodo exigirá que las Iglesias:

[...] se reúnan en asamblea en los distintos niveles de la vida eclesial [comenzando por pequeñas comunidades], promoviendo la escucha recíproca, el diálogo, el discernimiento comunitario, la búsqueda de consensos como expresión de la presencia de Cristo en el Espíritu, y la toma de decisiones en una *corresponsabilidad diferenciada*. (DF 28)

DOS PROCESOS QUE BUSCAN DAR FORMA A UNA PASTORALIDAD SINODAL

El desafío radica en la forma de ser, proceder y hacernos Iglesia vinculando ambos procesos: Asamblea y Sínodo. Por una parte, el Documento Final de la *Primera Asamblea Eclesial Latinoamericana y Caribeña* (AE), organizado con el método ver-juzgar-actuar, nos ofrece una mirada a los signos de los tiempos, siguiendo con una reflexión teológica sobre la Iglesia sinodal, y culminando con una serie de propuestas pastorales y líneas de acción ordenadas en seis dimensiones de la evangelización en América Latina: “kerigmática y misionera” (AE 239ss), “profética y formativa” (AE 273ss), “espiritual, litúrgica y sacramental” (AE 287ss), “sinodal y participativa” (AE 297ss), “sociotransformadora” (AE 330ss) y “ecológica” (AE 373ss). Por otra, las cinco partes del *Documento Final* del Sínodo –“el corazón de la sinodalidad”, “en la barca, juntos”, “echar la red”, “una pesca abundante” y “también yo os envío”– ofrecen nuevos *modos relacionales* en una Iglesia Pueblo de Dios, que es constitutivamente sinodal; proponen *dinámicas comunicativas* que articulan los distintos or-

ganismos de participación y los procesos de elaboración y toma de decisiones; así como la vinculación de los distintos niveles en los que se vive la sinodalidad, insertándonos en la dinámica de toda la Iglesia –*Ecclesia tota*.

Ambos acontecimientos se han llevado a cabo:

[...] no primariamente a partir de textos, por muy normativos que estos sean desde el punto de vista jurídico (lo mismo los de la Escritura que los del dogma), sino a partir de la fe actualmente vivida en la comunidad cristiana y de los interrogantes que plantean hoy aquellos textos. (cf. CHENU, M.D. "Una realidad nueva: teólogos del tercer mundo". En: *Concilium* 164 [1981]. Pp. 41–42).

Tanto en la Asamblea Eclesial como en el Sínodo, esto ha implicado reconocer, ante todo, la autoridad teológica y magisterial del *sensus fidei fidelium* de todo el Pueblo de Dios, lo cual constituye un avance significativo en la comprensión de la autoridad de cualquier texto o acontecimiento eclesial. En este horizonte, la figura de Iglesia sinodal y discipular-misionera que emerge de la visión de conjunto de ambos documentos, ofrece hoy el marco hermenéutico más adecuado para releer nuestra historia eclesial y discernir los desafíos pastorales del presente, a la luz de los nuevos signos de los tiempos "escrutados a fondo" (GS 4) por el Pueblo de Dios que ha hablado. Esto implica, para nosotros, acoger el llamado a superar toda forma residual de una "pastoral de conservación" aún persistente en nuestro continente (cf. *Medellín* 6,1; AE 228) y abrirnos a una nueva *pastoralidad sinodal* concebida a la luz de la teología y la práctica del *sensus fidei fidelium*.

Hoy heredamos un camino conciliar encausado a lo largo de cinco *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano* que encontró su renovación bajo el pontificado del papa Francisco articulando la *Conferencia de Aparecida* (2007), la *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (2013), el *Discurso conmemorativo de los 50 años de la institución del Sínodo de los Obispos* (2015), la *Constitución Apostólica Episcopal Communion* (2018), el proceso de *renovación y reestructuración del Celam* (2019), el *Sínodo para la Amazonia* (2019) y la *Primera Asamblea Eclesial Latinoamericana y Caribeña* (2021). A esto se debe sumar el aprendizaje que hemos tenido a lo largo del *Sínodo de la sinodalidad* y que se refleja en el *Documento Final* de la *xvi Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (2024), que fue asumido por Francisco como parte integral de su magisterio ordinario. Estos documentos no pueden leerse de forma aislada. En su conjunto, revelan una figura eclesiológica y pastoral fundamental para comprender el presente y los desafíos de la Iglesia en el continente, llamada a tejer "una nueva eclesialidad sinodal". La *Síntesis de la fase continental del Sínodo sobre la sinodalidad en América Latina y el Caribe* lo expresa de la siguiente manera:

[...] la emergencia de una nueva eclesialidad sinodal nos coloca ante el reto de imaginar nuevas estructuras. Algunas ya han ido surgiendo, como la Conferencia Eclesial para la Amazonía (CEAMA) y la primera Asamblea



Eclesial de América Latina y el Caribe. Sin embargo, ha aparecido la preocupación de ver la forma de articular la colegialidad episcopal y la eclesialidad sinodal, lo cual invita a pensar la manera de integrar la elaboración y la toma de decisiones, porque *'la dimensión sinodal de la Iglesia se debe expresar mediante la realización y el gobierno de procesos de participación y de discernimiento capaces de manifestar el dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales'* (CTI, Sinodalidad 76). Asimismo, estas nuevas estructuras nos colocan frente a formas de organización y funcionamiento que han de ver cómo articular el sentido de la fe de todos los fieles, la autoridad episcopal y el servicio de la teología, porque el Espíritu Santo habla a través de todo el Pueblo de Dios en su conjunto y no sólo de algunos (los obispos) o uno (el obispo de Roma, que tiene el primado). *'Si el Pueblo de Dios no fuese sujeto en la toma de decisiones, no hay sinodalidad. Y si el Pueblo de Dios no es constitutivo de un organismo que toma decisiones para la Iglesia como un todo, tampoco este organismo es sinodal'* (Ceama-Repam). (SFCs AyL, 81)

Si afirmamos que la Iglesia es *constitutivamente sinodal*, entonces la nueva época plantea el desafío de *sinodalizar* toda la Iglesia, lo cual va mucho más allá de un simple *aggiornamento*, pues "... nadie echa vino nuevo en odres viejos, o entonces los odres se revientan, el vino se derrama y los odres se pierden; sino que se echa vino nuevo en odres nuevos, y ambos se conservan" (Mt 9,17). Con la celebración de la *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* el desarrollo de la institucionalidad eclesial latinoamericana entró en una etapa inédita, en la que "... todos los fieles, en especial los obispos y sus colaboradores, pueden contribuir a la *sinodalización* de la Iglesia entera" (AE 193). Esto requerirá, en algunos casos "... abandonar las estructuras caducas que ya no evangelizan" (AE 324); en otros, "... reformar las estructuras, en el marco de la conversión eclesial, para tener una pastoral orgánica y de conjunto, buscando una reciprocidad complementaria entre mujeres y varones" (AE 315); o bien "... crear nuevas estructuras sinodales en todos los ámbitos de la Iglesia, a ejemplo de esta Primera Asamblea Eclesial" (AE 301).

El proceso eclesial continental que hemos vivido en torno al desarrollo de la teología de la colegialidad episcopal y las instituciones que han surgido, desde la creación del Celam y la *I Conferencia General del Epis-*

copado Latinoamericano y Caribeño en Río de Janeiro, puede ofrecer luces valiosas para discernir cómo insertar la identidad y la configuración de las estructuras episcopales –ya sean las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño o el Sínodo de los Obispos– en los “odres nuevos” de la sinodalidad.

UNA QUINTA FASE EN LA RECEPCIÓN CONCILIAR AL INTERIOR DE LA TERCERA FASE DEL SÍNODO

La experiencia nos ha hecho ver que estamos ante un momento eclesial que no es de fácil recepción en todas las Iglesias. No es un camino exento de obstáculos ya que invita a un *re-aprendizaje* de la cultura eclesial y el ejercicio de la colegialidad. El *Documento Final* del Sínodo aporta criterios fundamentales para este discernimiento. Afirma, por ejemplo, que:

[...] el Sínodo de los Obispos, aun conservando su naturaleza episcopal, ha visto y podría ver en el futuro, en la participación de otros miembros del Pueblo de Dios, ‘la forma en que está llamado a asumir el ejercicio de la autoridad episcopal en una Iglesia consciente de ser constitutivamente relacional y por ello sinodal’, para la misión.

Y añade:

[...] en la profundización de la identidad del Sínodo de los Obispos es esencial que, en el proceso sinodal y en las Asambleas, aparezca y se realice concretamente la articulación entre la implicación de todos (el Pueblo santo de Dios), el ministerio de algunos (el Colegio episcopal) y la presidencia de uno (el Sucesor de Pedro). (DF 136)

En estas palabras se identifican elementos que pueden dar forma y orientar el modo eclesial de proceder en la tercera fase del Sínodo (2025-2028), articulando la participación de todo el Pueblo de Dios, el colegio episcopal y el primado.

Esta fase no será, necesariamente, fácil ni rápida para muchas Iglesias, pero se presenta como el camino indispensable para avanzar. Y, como afirma la *Carta sobre el proceso de acompañamiento de la fase de implementación del Sínodo*:

[...] en la *Nota de acompañamiento* del *Documento final* de la *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, el Santo Padre había precisado que el mismo ‘participa del Magisterio ordinario del Sucesor de Pedro’ y, como tal, *requiere que sea acogido*. Explicó a continuación que el Documento no es estrictamente normativo, pero que, sin embargo, *compromete a las Iglesias a hacer opciones coherentes*. En particular, ‘las Iglesias locales y las agrupaciones de Iglesias están llamadas ahora a implementar, en los diversos contextos, las indicaciones autorizadas contenidas en el *Documento*, a través de los procesos de discernimiento y de toma de decisiones previstos por el derecho y por el Documento mismo’. (15 de marzo de 2025)

Se trata, por tanto, de contribuir a un paso significativo en el proceso de maduración conciliar actual, que hoy encuentra un nuevo punto de partida en lo recogido en el *Documento Final* del Sínodo, que ha sido “restituido” a nuestro Continente para ser discernido en las Iglesias locales a la luz de las reflexiones y líneas pastorales de la *primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*. En la *dinámica espiral* que vincula a ambos procesos –Asamblea eclesial y Sínodo– se está gestando el tránsito hacia una nueva fase en la recepción del Concilio, una *quinta* –Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco y León XIV–, que debe *equilibrar la memoria conciliar con el futuro sinodal la Iglesia toda* –Ecclesia tota. Esto ocurre en el contexto de una Iglesia mundial e intercultural, que comenzó a verse con el desplazamiento del centro hacia las periferias durante el pontificado de Francisco. Hoy, bajo el pontificado de León XIV, la Iglesia está llamada a generar una nueva dinámica, en la que la periferia retorna al centro para transformarlo desde adentro.

Nos encontramos en medio de un momento eclesial iniciado con la “nueva” fase en la recepción conciliar impulsada por Francisco en 2013, que ha alcanzado una maduración “ulterior” a través del Sínodo (2021-2024) y que nos proyecta hacia un futuro sinodal por desarrollar (2024-2028). En esta etapa va tomando forma una Iglesia mundial, a la que seguirá contribuyendo el perfil y la orientación del actual pontificado de León XIV, que abre una nueva fase en la recepción del Vaticano II, la *quinta*, que se inicia con la particularidad de gestarse al interior de la dinámica de la *tercera fase del Sínodo* que ha llamado a toda la Iglesia a recepcionar e implementar la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios constitutivamente sinodal. Esta es una afirmación votada y aprobada por unanimidad por los miembros de la *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* y asumida por el pontificado de Francisco como parte de su magisterio ordinario.

A la luz de lo aprendido en el camino sinodal, esta quinta fase conciliar, aún en gestación, debe recuperar la diversidad del primer milenio, superando una concepción de comunión entendida como homologación –tal como predominó en el segundo milenio– y abriendo espacio a expresiones auténticas en las Iglesias locales (AG 22), reconociéndolas como verdaderos lugares teológicos donde “Dios habla y sale al encuentro de su Pueblo” (DF 83). De este modo, se ha abierto un proceso de discernimiento eclesial, a través del cual “... se descubrirán los caminos para una acomodación más profunda en todo el ámbito de la vida cristiana” (AG 22). En consecuencia, como expresó Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del Concilio, avanzamos hacia “... el deseo, la necesidad y el deber de la Iglesia de darse finalmente una definición más completa de sí misma” (29/09/1963. Citado en AE 157).

La *Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* reafirmó la comprensión de la definición de la Iglesia como Pueblo de Dios, en continuidad con la hermenéutica del capítulo II de *Lumen gentium*. La *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* profundizó esto aún más al subrayar que “... ese Pue-

blo, no es nunca la mera suma de los bautizados, sino el sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión” (DF 17). “En el contexto de la eclesiología del Pueblo de Dios” (DF 31), la *sinodalidad constitutiva* se concreta en el “caminar juntos” –del griego σύν (*syn*), que significa *con*, y ὁδός (*hodos*), *camino*–, de todo el Pueblo de Dios, y no solo entre unos pocos o con algunos, sino *con todos y en medio* de la sociedad.

En todo esto, el Celam podrá asumir nuevamente un papel significativo para impulsar la sinodalidad en el conjunto de la Iglesia y en la sociedad, como lo ha hecho a lo largo de su historia desarrollando la teología y el ejercicio de la colegialidad, y respondiendo pastoralmente al clamor de los pobres y de la casa común. Lo que se haga adquiere especial relevancia en un momento eclesial en que crece la conciencia de que:

[...] la sinodalidad indica la forma específica de vivir y actuar de la Iglesia, Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza concretamente su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en la participación activa de todos sus miembros en su misión evangelizadora. (CTI, *Sin* 6; IL 2024, 7)

La sinodalidad es, en efecto, “el modo” de ser Iglesia (DEC 3) que, arraigada en la Tradición viva, está llamada a configurar la Iglesia del tercer milenio. Su figura está descrita y consensuada en el *Documento Final* del Sínodo:

[...] a lo largo del proceso sinodal, ha madurado una convergencia sobre el significado de la sinodalidad que subyace en este Documento: la sinodalidad es el caminar juntos de los cristianos con Cristo y hacia el Reino de Dios, en unión con toda la humanidad; orientada a la misión, implica reunirse en asamblea en los diferentes niveles de la vida eclesial, la escucha recíproca, el diálogo, el discernimiento comunitario, llegar a un consenso como expresión de la presencia de Cristo en el Espíritu, y la toma de decisiones en una corresponsabilidad diferenciada. En esta línea entendemos mejor lo que significa que la sinodalidad sea una *dimensión constitutiva de la Iglesia* (CTI, n. 1). En términos simples y sintéticos, podemos decir que la sinodalidad es un camino de renovación espiritual y de reforma estructural para hacer a la Iglesia más participativa y misionera, es decir, para hacerla más capaz de caminar con cada hombre y mujer irradiando la luz de Cristo. (DF 28)

SINODALIDAD Y MISIÓN: DOS PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS PARA SER Y HACER IGLESIA

Como hemos visto, el momento eclesial que vivimos profundiza y madura la comprensión de lo que significa ser una Iglesia constitutivamente sinodal que integra, a la vez, otra dimensión igualmente esencial en su definición: la *misionera*. En esta conjunción, surge la identidad de una *Iglesia Pueblo de Dios sinodal en misión*, en la que “la misión es el paradigma dinamizador” y “la clave para su reforma” (AE 231). La Asamblea Eclesial y

el Sínodo coinciden en que “la sinodalidad no es un fin en sí misma” (DF 32), sino el dinamismo de comunión que une a todo el Pueblo de Dios y lo impulsa hacia la misión evangelizadora: “*ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*, ‘ella existe para evangelizar’” (CTI, *Sin*, 53). En efecto, tanto para la Asamblea Eclesial como para el Sínodo, misión y sinodalidad se implican mutuamente: “... la sinodalidad es constitutivamente misionera y la misión misma es acción sinodal” (IL 2023, B.2.1).

La figura de una *Iglesia sinodal en misión* se perfila como una de las contribuciones más significativas que la Iglesia puede ofrecer a un mundo profundamente fragmentado, marcado por la exclusión, la inequidad, la polarización, el populismo y la desinstitucionalización. En este contexto, el *Vademécum* del Sínodo señala que “... la dimensión misionera debe situar a la Iglesia entre quienes habitan las periferias espirituales, sociales, económicas, políticas, geográficas y existenciales” (*Vademécum* 1.4), no solo como expresión de una cercanía pastoral, sino también como orientación profética que interpela al conjunto de la humanidad, ya que “... la opción de caminar juntos es [también] un signo profético para una familia humana que necesita un proyecto compartido, capaz de procurar el bien común” (DP 9). Así, la misión no puede reducirse a una tarea funcional, sino que requiere autenticidad evangélica, pues “... el discurso sobre la misión se centra en la transparencia del signo y en la eficacia del instrumento, sin los cuales cualquier anuncio tropezará con problemas de credibilidad” (IL 2023, 52). De este modo, “... el camino sinodal del Pueblo de Dios se revela como escuela de vida”, *ad intra* y *ad extra*, que favorece la construcción de una cultura del encuentro y de la solidaridad, del respeto y del diálogo, de la inclusión y la integración. La experiencia latinoamericana ha desarrollado una comprensión encarnada de la sinodalidad, al hablar de la “*diakonia* social de la sinodalidad” o la “sinodalidad misionera” (AE 202-206), que articula el *caminar juntos* con el compromiso histórico por la dignidad de los pueblos, la justicia y la escucha del Espíritu en los clamores del mundo.

Tanto la Asamblea Eclesial como el Sínodo han querido partir del imperativo de “... conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4) para “responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11). La Asamblea Eclesial manifestó su deseo de “... escuchar más el clamor de los pobres, excluidos, descartados, del Pueblo de Dios que sufre y de la tierra que también está sufriendo” (AE 251) e hizo el llamado “... a un fortalecimiento de la dimensión social del Evangelio” (AE 252) para “... hacer presente en el mundo al Reino de Dios” (EG 176). El *Documento Final* del Sínodo dedica un texto significativo a la opción preferencial por los pobres, subrayando que debe ser acogida por la *Ecclesia tota* ya que es constitutiva de su misión. Dicho número es fruto del aporte que nuestro caminar como Iglesia continental ha ofrecido al Sínodo de toda la Iglesia:

[...] ‘el corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres’ (EG 197), los marginados y excluidos, y por tanto también en el de la Iglesia. En ellos la comunidad cristiana encuentra el rostro y la carne de Cristo, que, de rico que era, se hizo pobre por nosotros, para que nosotros nos enriqueciéramos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9). La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica. Los pobres tienen un conocimiento directo de Cristo sufriente (cf. EG 198) que los convierte en heraldos de una salvación recibida como don y en testigos de la alegría del Evangelio. La Iglesia está llamada a ser pobre con los pobres, que a menudo son la mayoría de los fieles, y a escucharlos y considerarlos sujetos de evangelización, aprendiendo juntos a reconocer los carismas que reciben del Espíritu. (DF 19)

Estas reflexiones nos permiten comprender que la dificultad para abordar un tema teológico o pastoral no radica únicamente en la experiencia o el conocimiento que se tenga sobre él, sino en el horizonte eclesiológico desde el cual se discierne y propone. También influyen la realidad socio-pastoral y los contextos, experiencias y opciones desde los cuales se vive la vida eclesial, con sus propias características sociales, culturales, económicas, políticas y religiosas. En este sentido, la tercera fase del Sínodo (2024-2028) nos está enseñando que los caminos de renovación y reforma eclesial, desde y para un modelo de Iglesia sinodal en misión, deben articular dos principios fundamentales. El primero es el *principio sinodal*, que afirma que “... el proceso sinodal tiene su punto de partida y también su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (EC 7), lo cual supone no anular la polifonía eclesial propia de la *Ecclesia tota*. El segundo es el *principio misionero*, que reconoce que “... las culturas son muy diferentes entre sí y todo principio general necesita ser inculturado si quiere ser observado y aplicado” (EC 7). El equilibrio entre estos principios es esencial para evitar tanto formas de colonización teológico-cultural como el riesgo de caer en un “universalismo abstracto” (IL 2024, Introducción), que desconozca la riqueza de una *Iglesia de Iglesias*. Por ello, el proceso de recepción e implementación del Sínodo no puede ser lineal, sino que ha de adaptarse a los diversos contextos, tiempos y formas, en el marco de una Iglesia poliédrica que aprenda a vivir la unidad en la diversidad, y la diversidad en comunión.

CONCLUSIÓN

Lo expuesto permite afirmar que está emergiendo con claridad la conciencia de la sinodalidad como una dimensión constitutiva de la Iglesia, Pueblo de Dios en misión. No se trata únicamente de redescubrir prácticas o incorporar nuevos contenidos, sino de acoger una figura de Iglesia cuyo “... camino esté marcado en cada etapa por la sabiduría del *sentido de la fe del Pueblo de Dios*” (DF 3); un camino que “... tiene el valor y la potestad del conjunto de la Asamblea que discernió con sentido de fe –*sensus fidei*– y aprobó con amor pastoral sus

grandes orientaciones” (AE 25). A la luz de la teología y praxis del *sensus fidei fidelium*, madurada en el proceso sinodal, el momento actual nos confronta con el desafío de articular creativamente la memoria conciliar con el futuro sinodal. Para ello, será necesario avanzar sobre los tres ejes que *Episcopalis communio* propone: “... profundización de la doctrina cristiana, reforma de las estructuras eclesísticas y promoción de la actividad pastoral en todo el mundo” (EC 1), en fidelidad a la dinámica de una *Tradición viva*, que “... progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo” (*Dei Verbum* 8).

A setenta años de la creación del Celam y de la primera Conferencia General del Episcopado en Río, y en el contexto del inicio de una nueva y quinta fase en la recepción del Concilio (2025–) que comienza a perfilarse al interior de la tercera fase del Sínodo (2025–2028), se abre una etapa propicia para discernir las futuras contribuciones de la Iglesia latinoamericana y caribeña, en cuanto *Iglesia fuente*, al conjunto de la *Ecclesia tota*.

NOTA:

Este texto fue publicado originalmente en:

<https://observatoriosinodalidad.org/70-anos-del-celam-rafael-luciani-comparte-sobre-la-memoria-conciliar-y-el-futuro-sinodal/>

* Laico venezolano. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana e investigación posdoctoral en la Julius Maximilians Universität, Alemania. La Facultad de Teología del Instituto Aquinas de la Orden de los Predicadores (Dominicos) en EE.UU. le concedió el título honorífico de *Doctor Honoris Causa* en Teología. Es profesor titular (ordinario) de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas) y en otras Universidades de América Latina y América del Norte. Actualmente enseña Eclesiología, Teología Latinoamericana y Concilio Vaticano II. Sirve como perito del Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) y es miembro del Equipo Teológico Asesor de la Presidencia de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as). Es co-coordinador del Grupo intercontinental Peter and Paul y miembro-Experto de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo. Ha sido perito de la XVI *Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*.



CORTESÍA RTVE

Sobre la final del Roland Garros

Pasar a la historia pasándolo bien, y a veces mal

Germán Briceño*

El artículo de Germán Briceño relata la épica remontada de Carlos Alcaraz en la final de Roland Garros, destacando su tenacidad, disfrute del juego y espíritu infantil como claves para superar el miedo a perder. Resalta la intensidad del duelo contra Jannik Sinner y la inspiración que ofrece el tenis como metáfora de la vida. Una victoria inolvidable que combina esfuerzo, pasión y resiliencia

*La victoria pertenece
al más tenaz*

PHILIPPE CHATRIER

Seguramente alguna vez he citado aquella célebre máxima del filósofo Rafa Nadal según la cual nuestro peor adversario no es la derrota, sino el miedo a perder; que viene a decir que el peor enemigo del éxito no es el fracaso, sino el miedo a fracasar. Pues bien, resulta que un domingo cualquiera se levanta un poco tarde con la intención de ver la final de Roland Garros cuando, al revisar el teléfono, se entera de que Carlos Alcaraz va dos sets abajo y con muy mal pronóstico en el tercero. De manera que se va uno a desayunar con la idea de haberse perdido de todo, cuando en realidad no se había perdido de nada. Al rato,

por pura inercia se pone delante del televisor para ver los últimos compases de una victoria avasallante del paisano Janik Sinner y, en cambio, comienza a suceder algo extraordinario que de momento no se sabe bien qué es, pero así es como luce cualquier remontada en sus inicios. No sé cómo pude haber olvidado la inapelable sentencia de Yogi Berra: el juego no se acaba hasta que se termina.

Lo que sucedió a continuación, después de dos horas y media de un buen y reñido partido que se decantaba inexorablemente hacia uno de los contrincantes, fueron otras dos horas y media de una guerra abierta en todos los frentes como no se había visto nunca, y durante tanto tiempo, en una final de Roland Garros. Hoy todos sabemos lo que pasó, pero en ese momento nadie, ni siquiera el propio Alcaraz, pensaba que podía darle la vuelta al partido. Lo que no sabíamos ninguno de los que estábamos fuera, pero sí lo sabía él con absoluta claridad, era que no estaba dispuesto a sucumbir al miedo a perder, en ninguno de los puntos que le faltaban por jugar. Así, sin preocuparse por perder, y haciendo todo lo posible por ganar, es como se construye una remontada para la historia.

Y qué fue, entonces, lo que hizo Carlos Alcaraz para sobreponerse a una derrota inminente tres sets a cero, y acabar llevándose una épica victoria tres sets a dos en la final más larga, y probablemente la mejor, del mítico torneo francés. La más clara explicación de su fórmula secreta se la escuché hace algunos meses al genial comediante, y al parecer gran aficionado al tenis, Steve Carell¹. Decía el bueno de Carell que Alcaraz es alguien que juega al tenis como si fuera un niño: incluso después de un gran punto, ya sea que lo gane o lo pierda, sonríe y parece disfrutar de cada momento. Se nota que simplemente disfruta del juego, y hasta parece sorprendido por algunos de los increíbles golpes que ejecuta; haciendo gala de una deportividad excelsa al reconocer, y casi celebrar algunas veces también, los grandes puntos de sus oponentes. Ya decía

el divino Maestro que el Reino de los Cielos será de los que se hagan como niños: aquellos que, después de caer, son capaces de no darle demasiada importancia a la caída y volverse a levantar para intentarlo una vez más. Repita usted ese proceso *sine die* y tendrá la fórmula del éxito de los grandes deportistas, y también de los grandes santos.

Yo, por mi parte, lleno de asombro e incredulidad, no podía dejar de dar gracias al buen ángel del tenis que me hizo encender el televisor cuando no había demasiados motivos para ello, haciendo bueno aquel epigrama del elocuente Juan Pablo Varsky de que más vale llegar que estar, para ver a dos hombres hacer la guerra sobre la pista de arcilla de la Philippe Chatrier como un par de niños; haciendo las cosas como quien no quiere, un poco perplejos de su propia osadía.

Las cámaras no dejaban de enfocar a un casi nonagenario en espléndida forma Dustin Hoffman, quién creía haberlo visto ya todo, que se sonreía en primera fila entre dichoso y asombrado, tal vez recordando sus propias peripecias y la no menos épica remontada llevada a cabo por el universitario Benjamin Braddock, magistralmente encarnado por Hoffman hace casi sesenta años, en la mítica película *El Graduado*.

Y qué podemos decir de Jannik Sinner. Absolutamente nada malo. No ganó el partido por los pelos, y aunque lo perdió, se podría decir de él exactamente lo mismo que decíamos de Alcaraz: que juega al tenis como un niño y no da ningún punto por perdido. Tampoco parece haberle dado demasiada importancia a la derrota, con esa flema helvética sin pizca de antipatía de los italianos del Tirol. Si Churchill hubiera llegado a verlo, tal vez hubiera dicho de su tenis aquello que se le atribuye haber dicho respecto al fútbol: "Los italianos hacen la guerra como si jugaran al fútbol y juegan al fútbol como si hicieran la guerra".

Después de todo, como dice el otro filósofo tenístico Toni Nadal, el tenis, a diferencia de otros deportes más sometidos a la tiranía del tiempo o del marcador, consiste en

pasar la pelota sobre la red más veces que el rival, y, en cada partido, a veces por esfuerzo y a veces por un indescifrable albur de la fortuna, solo uno de los dos contrincantes logra conseguirlo.

* Abogado y escritor.

NOTAS:

- 1 <https://youtube.com/shorts/u2XS0lGTKuk?si=sVnvf-QbWyff-ahs>

De lo que nadie quiere hablar

El tema de la muerte

F. Javier Duplá, s. j.*

CANVA PREMIUM

El artículo de Javier Duplá, s.j. reflexiona sobre la muerte y la resurrección desde una perspectiva cristiana. Explora el dolor de la pérdida, las preguntas existenciales que surgen y la fe como consuelo ante la separación. Además, profundiza en la esperanza de la resurrección, destacando la transformación espiritual, el encuentro con Dios y la vida eterna como una experiencia plena de amor, comunicación y trascendencia

No nos gusta reflexionar y menos hablar de la muerte. Sin embargo, es necesario en algunos momentos de la vida, sobre todo cuando alguien pierde a un ser muy querido, con el que ha convivido largo tiempo. De repente, queda un hueco que nadie puede cubrir, porque cada persona es distinta y ambos se han relacionado de una manera particular y única, irrepetible. Si el dolor por la separación es muy grande, solo se puede sufrir en el interior y casi nada ni nadie pueden consolar en esos momentos. Solo el tiempo y la fe en Dios atenúan un poco ese dolor y a veces cuesta años superarlo y la persona queda definitivamente marcada por la separación.

La muerte de un ser querido nos abre a muchas interrogantes a los que creemos en una vida futura. Los que piensan que todo se acaba con la muerte, que no hay ninguna prosecución en el más allá, sufren un dolor realmente irreparable. Pero los que tenemos fe nos preguntamos de todas formas muchas cosas: ¿Qué pasa con él o con ella, dónde se encuentra ahora? ¿Me puede ver, nos puede seguir, nos puede querer? ¿Se puede comunicar con nosotros de alguna forma? ¿Cómo ve ahora las cosas que vivió, a las que les daba importancia, por las que sufría? ¿Qué se ha encontrado al pasar esta barrera de la que no se retorna? ¿Cómo ha

sido, cómo es su encuentro con Dios, con Jesucristo, con María, con tantos hombres y mujeres buenos que poblaron la historia? ¿Con quiénes se ha encontrado de sus parientes, de sus seres queridos? ¿Puede pensar, sentir y querer?

La fe cristiana nos da respuestas, pero seguramente no son adecuadas a nuestras ansias de saber y a nuestro dolor. Sin embargo, esas son las que tenemos: que Jesús venció a la muerte y que el cristiano que conforma su vida con la de Jesús, también la vencerá. Eso quiere decir que la muerte será un momento pasajero, un tránsito necesario, pero que solo ocurrirá una vez. ¿Qué pasa con los que no conocen a Jesús, o peor, con los que le rechazan, que organizan toda su vida para el mal, para el abuso, para la mentira, montados sobre un egoísmo que los convierte en seres abominables? Me cuesta pensar en vidas así, instintivamente rechazo el pensamiento de un castigo eterno para gentes de esa clase. No quiero erigirme en juez de ellos, los dejo en manos de Dios, que sabrá qué hacer con vidas tan ciegas. El pensamiento de la condena eterna de los malvados me sirve más bien para alejarme de semejante manera de vivir.

Si pensamos en la propia muerte, seguramente ese pensamiento es menos doloroso, sobre todo si uno ha tenido la sabiduría de irse

desprendiendo de todas las cosas, por supuesto de lo material, pero también de las ataduras afectivas. Apegarse a lo material tan fuertemente como algunos lo hacen, es una solemne estupidez, pero no hay forma de hacérselo ver, así que sufren por lo que no deberían sufrir cuando no tienen lo que aspiran a tener. Mucho más difícil es ir dejando el apego de los afectos, hasta permitir al corazón que se oriente solamente al bien de los demás sin exigir, ni siquiera disimuladamente, un reconocimiento, una compensación afectiva. Es muy difícil hacerlo, pero la vida lo va exigiendo al que tiene sensibilidad para eso. De esa manera la preparación para la propia muerte permite que esta sea aceptada con mayor facilidad.

Pienso que el tránsito de la muerte tiene que ser suave para el que se ha preparado así, con ese desprendimiento. Pero no basta eso, tiene que haber además una ilusión, un deseo de encontrar algo nuevo, una forma de vivir diferente, muy distinta de la que conocemos. Aquí se pueden disparar todos los resortes de la imaginación, pero son solo eso, creaciones de uno que no responden a la realidad del más allá. Solo sé que esa vida es diferente, pero si es vida, tiene que tener conciencia y, creo, sentimientos, aunque sin estar sujetos a las limitaciones del apoyo material actual. Además, estará abierta a otras dimensiones que ahora ni me puedo imaginar, precisamente porque son radicalmente distintas. ¿Qué quiere decir esto? No lo sé, solo intuyo una vida muy diferente y la forma más aproximada que tenemos de imaginarnos esa realidad es la experiencia mística de los santos. Su vivencia era tan rica, tan distinta también, tan plena, que no querían perderla. La encontraban además gratuita, un regalo inmenso, inmerecido, y eso creo que será la vida en el más allá, un regalo inmenso e inmerecido del que nos quiere a pesar de nuestra insignificancia.

Aunque somos seres sociales, en esta vida tenemos enormes dificultades para una comunicación plena y satisfactoria, que involucre toda la persona. Pienso que en el más allá esas dificultades quedarán superadas

y podremos comunicarnos intuitiva y amorosamente con todos y de maneras sorprendentes e incansables. Esta comunicación, siempre renovada y sorprendente, tendrá su culminación en el encuentro con Dios, en la intuición de su ser, de una riqueza inimaginable e inesperada.

LA RESURRECCIÓN

Los cristianos no nos quedamos con la muerte, sino que reclamamos una vida más allá de la muerte. ¿Es un reclamo legítimo? Lo es, por la fe. La resurrección de Jesucristo nos da ese atrevimiento y esa esperanza. No nos hace falta haber estado en Jerusalén aquella madrugada del domingo para saber que Jesús regresó a la vida. Lo creemos porque así lo sentimos y así nos lo testimonian aquellos hombres y mujeres que le vieron. “No seas incrédulo sino creyente”, le dice Jesús a Tomás cuando él se resiste a creerle resucitado. Esa frase nos la dirige también a nosotros.

Resucitar es volver a vivir, pero de una manera nueva para la que no tenemos parámetros de comparación en la vida presente. La dimensión material, a la que está sujeto nuestro cuerpo, y la dimensión temporal, a la que se atiene nuestra conciencia, no son extrapolables al más allá. Pero sí lo son otras dimensiones privilegiadas, como la inteligencia y el amor. En el cielo, en la vida eterna, se quiere y se es consciente. ¿Cómo? Ya lo sabremos, bástanos por ahora la fe en Jesús Resucitado.

El encuentro con Dios Padre, con el Hijo y con el Espíritu transformará nuestro ser. El Padre –nombre apropiado para nuestra pequeñez conceptual– nos recibirá con amor. Ya llegaste, ya ves que valió la pena vivir de la fe. Y podremos comprender algo de su ser, que decimos infinito a falta de un vocablo mejor. Esa infinitud es creadora, pone en el ser lo que no existe, no solamente lo material –átomos y energía, planetas y galaxias–, sino lo inmaterial, lo espiritual –la capacidad de comprender y de amar, dones inmateriales que nos acercan a la esencia del ser. También encontraremos a Jesucristo, a quien sentimos ahora muy cercano, pero

que nos sigue asombrando por esa unión hipostática que no comprendemos con nuestra mente limitada. Jesucristo en su cuerpo resucitado, como decimos ahora, aunque no sabemos a qué corresponde esa expresión. Repasaremos con él tantos hechos y palabras que nos refieren los evangelios, y también nos contará otros muchos que ocurrieron y no están relatados, y nos desvelará algo del misterio de su unión con el Padre y el Espíritu.

Ahora no entendemos mucho el aliento de vida que trae el Espíritu Santo, pero entonces nos llenará por dentro y nos hará trinitarios. Resucitar es entrar en otras dimensiones, en otras maneras de entender, amar y ser, no sujetas a tantas limitaciones como ahora. El Espíritu impulsa a la comunicación de lo mejor de nosotros mismos; eso es lo que hizo en Pentecostés y desde entonces nunca se ha apagado su testimonio en la Iglesia. Comunicar, compartir, sintonizar, sentir lo mismo y alegrarse por ello. El Espíritu encarna la dimensión social de la Trinidad, que viviremos a plenitud en la otra vida, sin las limitaciones propias de nuestra condición terrena.

Resucitar es “ver” y comunicarse con todos los seres queridos con los que vivimos y con los que nos precedieron. María la Madre, esa mujer discreta, que tuvo la dicha de dar a luz al Unigénito; tantos santos y santas que hicieron gallardamente su camino por la existencia, con fallos y pecados, pero siempre con gran fe y amor. Tantos cristianos de todas las épocas y culturas, miles, millones que creyeron, esperaron y amaron. Tantos parientes cercanos que nos precedieron: padres, tíos, abuelos, primos... tantos compañeros jesuitas, tantos amigos que ya pasaron de esta vida. Viven ahora de una manera diferente que será la nuestra algún día. La resurrección es el gran misterio y la gran esperanza, el comienzo de una vida nueva, diferente, a lo divino.

* Educador. Posgrado en investigación educativa. Fue miembro del Consejo Nacional de Educación (1995-1999). Investigador y director en el Centro de Reflexión y Planificación Educativa, Cerpe (1998-2004).



VATICAN NEWS

La visión del papa León XIV

¿Vuelta a la familia tradicional?

María Isabel Párraga B.*

El papa León XIV impulsa una visión renovada de la familia, resaltando su valor como espacio de amor, reconciliación y crecimiento. Su enfoque integra la tradición con una apertura pastoral a los desafíos actuales

En la Plaza de San Pedro, durante el *Jubileo de las familias, los niños, los abuelos y los mayores*, el papa León XIV volvió a colocar a la familia en el centro de la reflexión eclesial y social. En su homilía, recordó que "... del seno de las familias nace el futuro de los pueblos" y subrayó que "... la unidad por la que Jesús ora es, por tanto, una comunión fundada en el mismo amor con que Dios ama, de donde provienen la vida y la salvación". Para León XIV, la familia no es solo un ideal abstracto ni una estructura social más, sino "... el modelo del verdadero amor entre el hombre y la mujer: amor total, fiel y fecundo", que transmite la fe y la vida "... de generación en generación: se comparte como el pan de la mesa y los afectos del corazón". Además, animó a los esposos a ser "ejemplos de coherencia", a los hijos a la gratitud y a los abuelos y ancianos a velar "con sabiduría y ternura" por quienes aman¹.

Estas palabras, lejos de ser solo una vuelta a las formas tradicionales, justifican la centralidad de la familia como

espacio de comunión, reconciliación y futuro para la humanidad, y permiten comprender el renovado impulso que León XIV da a la pastoral familiar y al debate sobre el modelo de familia en la Iglesia y la sociedad.

El reciente pontificado del papa León XIV ha colocado a la familia en el centro del debate público y eclesial, reavivando preguntas sobre el rumbo de la Iglesia respecto a la llamada familia tradicional. En su primer discurso ante el cuerpo diplomático, el Papa fue categórico: "... la familia se funda sobre la unión estable entre el hombre y la mujer"². Esta afirmación, lejos de ser solo una declaración doctrinal, ha sido interpretada por muchos como un signo de retorno a los valores familiares clásicos, en contraste con la apertura pastoral de sus predecesores.

Sin embargo, una lectura atenta de sus palabras revela matices y una propuesta que, aunque firme en la doctrina, busca responder a los desafíos actuales con sensibilidad humana. León XIV define la familia como "... reflejo visible de amor que une sin aplastar y edifica sin imponer"³, subrayando la importancia de la comunión y el respeto a la libertad dentro del hogar. Más que una vuelta estricta al pasado, su mensaje parece apostar por una renovación del ideal familiar, capaz de conjugar tradición y apertura, fidelidad y acompañamiento.

En este contexto, la familia sigue siendo un misterio fascinante y, a la vez, un desafío cotidiano. Aunque su imagen pública oscile entre la idealización nostálgica y la crítica posmoderna, la experiencia familiar real se mueve entre el dolor y la belleza, entre la fractura y la esperanza. Esta complejidad es reconocida tanto por la tradición bíblica como por la reflexión contemporánea, y ocupa un lugar central en el magisterio reciente de León XIV.

LA FAMILIA: UN DRAMA HUMANO UNIVERSAL

La familia es, ante todo, un escenario privilegiado de la condición humana. Como observa Marc Rastoin, "... cuando se examinan las grandes obras maestras de la literatura o del cine, no puede dejar de impresionar el modo en que las realidades familiares se encuentran a menudo en el corazón del drama o del enredo"⁴. La literatura y el arte han sabido captar, como pocos ámbitos,



VATICAN NEWS

la riqueza de las relaciones familiares: la complejidad de los vínculos entre padres e hijos, hermanos, y parientes, la intensidad de los afectos y los conflictos, la mezcla de generosidad y sacrificio con dolor, abuso y silencios.

En la vida familiar, se manifiestan tanto "... la generosidad, bondad, sacrificios, así como también abusos a veces terribles, cerrazón y sufrimiento"⁵. Rastoin subraya que la familia puede ser "... lugar de dolor y de locura, pero también —¡y a menudo por gracia de Dios!— lugar de crecimiento y de bondad, de belleza y de perdón, de palabra y de verdad"⁶. Esta ambivalencia convierte a la familia en un laboratorio de la humanidad, donde se pone a prueba la capacidad del corazón humano para el bien y el mal.

No es casualidad que la Biblia, en su realismo antropológico, recoja esta misma complejidad. Los relatos bíblicos muestran familias heridas, marcadas por el pecado y el silencio, pero también familias que, gracias a la intervención divina, logran reconciliarse y abrirse a la esperanza. Así, la familia se revela como una realidad fundamental, capaz de reflejar tanto las heridas como las posibilidades de redención del ser humano.

EL MATRIMONIO: SÍMBOLO DE TRASCENDENCIA Y CRISIS DE SENTIDO

En la cultura occidental el matrimonio ha sido históricamente una de las instituciones más valoradas, pero también una de las más cuestionadas en tiempos recientes. Giovanni Cucci recuerda que "... el matrimonio no parece gozar de buena salud en Occidente; de hecho, algunos desde hace tiempo lo han dado por acabado"⁷. Las décadas recientes han visto cómo el matrimonio ha sido interpretado por muchos como un símbolo de opresión que penaliza la libertad individual, especialmente a partir de los movimientos sociales de los años sesenta y setenta.

Sin embargo, Cucci advierte que este fenómeno va más allá de una simple reacción generacional: "Se trata de un fenómeno que va mucho más allá del período

de contestación ligado al '68, y que expresa un malestar más profundo, del cual el matrimonio y la familia son probablemente el indicador más significativo"⁸. La crisis del matrimonio es, en realidad, un síntoma de la crisis existencial del hombre moderno, que se debate entre el deseo de libertad y la necesidad de pertenencia y trascendencia.

A pesar de las dificultades, Cucci sostiene que el matrimonio sigue siendo "... el último símbolo de eternidad del hombre occidental"⁹. Su fuerza reside en la promesa de una fidelidad que trasciende el tiempo y las modas, en la capacidad de convocar a los esposos a un compromiso que va más allá de los intereses inmediatos y las dificultades cotidianas. El matrimonio, en este sentido, es una apuesta por la trascendencia, una señal de que el ser humano no se conforma con lo efímero, sino que busca dejar huella, construir algo que perdure más allá de sí mismo.

LA PAREJA COMO JARDÍN: UNA VISIÓN BÍBLICA Y EXISTENCIAL

Para comprender la dinámica de la vida en pareja, la Biblia ofrece una imagen especialmente sugerente: la del jardín. Jean-Pierre Sonnet señala que "la Biblia comienza con un jardín, el plantado por Dios en el Edén (cf. Gén 2,8), y termina con la evocación de una ciudad-jardín, la Jerusalén celeste"¹⁰. El jardín es símbolo de belleza, de fecundidad, pero también de fragilidad: requiere cuidado, atención y trabajo constante.

En el centro mismo de la Biblia, el *Cantar de los Cantares* presenta el amor conyugal como un jardín "con aguas que corren y árboles en flor"¹¹. Este libro, considerado por rabí Akiva como el "santo de los santos" de las Escrituras, celebra el amor humano en su dimensión más poética y sensorial, pero también en su vulnerabilidad. Así, la pareja es invitada a vivir su relación como un proceso de cultivo: "El desarrollo de la pareja es un proceso continuo, marcado por la búsqueda de armonía y la superación de dificultades"¹². Amar es, en definitiva, aprender a cuidar,

a podar, a regar, a proteger el jardín común frente a las tormentas y las sequías de la vida.

Esta visión invita a los esposos a asumir su relación como una tarea diaria, que exige paciencia, creatividad y una disposición constante al aprendizaje. El jardín de la pareja no florece por sí solo: es fruto de la dedicación, del diálogo y de la capacidad de perdonar y comenzar de nuevo, una y otra vez.

AMOR QUE UNE SIN APLASTAR Y EDIFICA SIN IMPONER

En sus recientes mensajes, el papa León XIV ha ofrecido una síntesis luminosa de la vocación de la familia: “La familia es reflejo visible de amor que une sin aplastar y edifica sin imponer”¹³. Esta frase, cargada de profundidad pastoral, propone un modelo de convivencia basado en el equilibrio entre la unidad y la libertad, entre la comunión y el respeto a la individualidad.

El Papa insiste en que la familia no debe ser un espacio de imposición ni de uniformidad forzada, sino un ámbito donde cada persona pueda crecer y desarrollarse plenamente, sin perder el sentido de pertenencia y solidaridad. “La familia debe ser un espacio de comunión y desarrollo personal, donde la autoridad se ejerce como servicio”¹⁴. La grandeza de la familia se mide, en este sentido, por su capacidad de acoger la diversidad, de acompañar a cada miembro en sus procesos personales, de perdonar y de empezar de nuevo cada día.

León XIV subraya la importancia de la acogida, el perdón y la capacidad de recomenzar. En un mundo donde el individualismo y la fragmentación amenazan la cohesión social, la familia aparece como un espacio insustituible de humanización, donde se aprende a amar y a ser amado, a dar y a recibir, a reconciliarse y a esperar.

LA BASE: UNA UNIÓN ESTABLE ENTRE HOMBRE Y MUJER

En su primer discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, el papa León XIV reafirmó “... con claridad, la doctrina católica sobre la familia, la dignidad del ser humano desde la concepción y la atención a los migrantes, marcando así las prioridades de su pontificado”¹⁵. Enfatiza que “... la familia se funda sobre la unión estable entre el hombre y la mujer”¹⁶, defendiendo este modelo como el fundamento de una sociedad armónica y pacífica.

Sin embargo, el mensaje de León XIV no es de exclusión ni de rigidez, sino de acompañamiento y apertura: la Iglesia está llamada a “... ser un hogar abierto, donde todas las familias encuentren apoyo y guía en medio de sus desafíos”¹⁷. Reconoce la necesidad de un enfoque pastoral, capaz de acompañar a las familias en sus dificultades, de escuchar sus historias y de ofrecer caminos de reconciliación y esperanza.

UNA ESCUELA DE HUMANIDAD Y ESPERANZA

En definitiva, la familia sigue siendo, con todas sus fracturas y promesas, una escuela insustituible de huma-

nidad. Como afirma Rastoin, “... las familias revelan de lo que es capaz el corazón humano, tanto para el bien como para el mal”¹⁸. La propuesta de León XIV, inspirada en la tradición y atenta a los desafíos actuales, invita a mirar a la familia no como una institución perfecta, sino como un signo viviente de esperanza para la sociedad.

La familia, en su vulnerabilidad y grandeza, es el lugar donde se aprende a amar, a perdonar y a esperar. En ella se juega, en gran medida, el futuro de la humanidad.

*Periodista. Magíster en Historia. Jefa de redacción de la revista SIC.

NOTAS

- 1 S.S. León XIV (1 de junio de 2025): *Homilía del Jubileo de las Familias*. Plaza de San Pedro, Vaticano.
- 2 S.S. León XIV (30 de mayo, 2025): “La familia se funda sobre la unión estable entre hombre y mujer”. En: *ACI Prensa*. <https://www.aciprensa.com/noticias/113413/papa-leon-xiv-la-familia-se-funda-sobre-la-union-estable-entre-hombre-y-mujer>
- 3 S.S. León XIV (30 de mayo de 2025): “La familia es reflejo visible de amor que une sin aplastar y edifica sin imponer: León XIV”. En: *Siete24.mx*. <https://siete24.mx/vida-y-familia/la-familia-es-reflejo-visible-de-amor-que-une-sin-aplastar-y-edifica-sin-imponer-leon-xiv/>
- 4 RASTOIN, Marc (30 de mayo de 2025): “La familia y sus contradicciones”. En: *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.es/2025/05/30/la-familia-y-sus-contradicciones/>
- 5 *Ibidem*.
- 6 *Ibidem*.
- 7 CUCCI, Giovanni (30 de mayo de 2025): “El matrimonio, último símbolo de eternidad del hombre occidental”. En: *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.es/2025/05/30/el-matrimonio-ultimo-simbolo-de-eternidad-del-hombre-occidental/>
- 8 *Ibidem*.
- 9 *Ibidem*.
- 10 SONNET, Jean-Pierre (10 de junio de 2022): “Toda pareja es un ‘jardín’”. En: *La Civiltà Cattolica*. <https://www.laciviltacattolica.es/2022/06/10/toda-pareja-es-un-jardin/>
- 11 *Ibidem*.
- 12 *Ibidem*.
- 13 S.S. León XIV (30 de mayo de 2025): “La familia es reflejo visible de amor que une sin aplastar y edifica sin imponer: León XIV”. *Ob. cit.*
- 14 *Ibidem*.
- 15 S.S. León XIV (30 de mayo, 2025): “La familia se funda sobre la unión estable entre hombre y mujer”. *Ob. cit.*
- 16 *Ibidem*.
- 17 *Ibidem*.
- 18 RASTOIN, Marc (30 de mayo de 2025): “La familia y sus contradicciones”. *Ob. cit.*

Entre elecciones, sin perspectiva de cambio

Andrés Cañizález



CNE

A mitad de 2025 Venezuela se encuentra entre dos elecciones. Las elecciones parlamentarias y regionales tuvieron lugar el 25 de mayo con escasa participación electoral, fenómeno que no puede achacarse por sí solo a la estrategia de un sector opositor, sino que tal vez deba verse en relación con el desencanto social germinado entre los venezolanos tras el 28 de julio de 2024, y la puerta que cerró el chavismo de que pueda ocurrir en Venezuela un cambio por la vía electoral.

Las primeras señales apuntan a una baja participación en las elecciones municipales convocadas para el 27 de julio de 2025, lo cual en sí no sería una gran novedad ya que históricamente en Venezuela los comicios locales, cuando se realizan por separado, no terminan siendo consultas concurridas. Esto en sí es un contrasentido, ya que son las autoridades locales las que están más cerca de

la población, esto puede explicarse por el persistente presidencialismo del modelo político venezolano.

DERECHOS HUMANOS SIGUEN DETERIORÁNDOSE

La situación de los derechos humanos en Venezuela continúa deteriorándose de manera alarmante, apuntó el alto comisionado de la ONU para esas garantías, en una actualización este 27 de junio. Volker Türk, indicó ante el Consejo de Derechos Humanos que su Oficina documentó una serie de violaciones entre las que destacan detenciones arbitrarias, desapariciones forzadas, torturas y malos tratos, particularmente en el contexto de las recientes elecciones parlamentarias y, previamente, en las presidenciales de 2024.

La Oficina del Alto Comisionado viene documentado el clima pre y poselectoral a partir del 1 de mayo

de 2024. Uno de los momentos más preocupantes, según la ONU, tuvo lugar en mayo de 2025 antes de los comicios del 25M, cuando las autoridades venezolanas detuvieron cerca de setenta personas, incluyendo figuras de la oposición, defensores de derechos humanos y diecisiete ciudadanos extranjeros, bajo acusaciones de realizar actividades terroristas.

Türk reiteró este 27 de junio que la legislación venezolana contra el terrorismo y su aplicación “contradicen las normas y el derecho internacionales”. Sostuvo que “... la mayoría de las personas detenidas por delitos relacionados con el terrorismo son sometidas a procedimientos judiciales que no cumplen con los estándares internacionales”.

DEL DÓLAR PARALELO NO SE HABLA

El 18 de junio el fiscal general Tarek William Saab confirmó que habían sido detenidas medio centenar de personas en Venezuela, en una arremetida oficial contra la información sobre el dólar no oficial en el país.

Dos periodistas especializados confirmaron que además fueron detenidos (y en la mayoría de los casos liberados tras interrogatorios) un total de ocho economistas independientes. Estos economistas y sus familiares optaron por no hacer denuncias públicas ni visibilizar sus casos por temor a represalias de mayor escala.

Saab dijo que los detenidos fueron acusados de terrorismo, legiti-

mación de capitales y asociación para delinquir, entre otros delitos. El ministro del Interior Diosdado Cabello aseveró que esta nueva ola de detenciones tuvo lugar en un marco de respeto a las personas detenidas.

“El régimen no sólo reprime a la oposición política, sino que ahora apunta a quienes intentan explicar la realidad económica. Esto es un ataque directo a la libertad de expresión y al derecho a la información”, aseveró Provea, la más antigua ONG de derechos humanos del país que se mantiene operativa.

Plataformas como Monitor Dólar, que durante años sirvió como referencia para millones de venezolanos al publicar el tipo de cambio no oficial, han sido desmanteladas. Según el fiscal general Saab, estas plataformas “desestabilizan” la economía al publicar tasas de cambio que superan la cotización oficial del Banco Central de Venezuela (BCV).

Sin embargo, esta narrativa oficial ha sido cuestionada por expertos y defensores de derechos humanos. “La persecución contra quienes informan sobre el dólar paralelo no resuelve el problema de fondo: la devaluación del bolívar es un reflejo de la falta de confianza en las instituciones y de políticas económicas fallidas”, señala Francisco Rodríguez, economista venezolano y profesor en la Universidad de Denver.

En un comunicado emitido el 13 de junio, el Observatorio Venezolano de Finanzas (OVF) rechazó el “hostigamiento y persecución” contra quienes recopilan y difunden datos económicos, subrayando que estas detenciones no están vinculadas a su organización, pero afectan a colaboradores ocasionales. “El régimen busca imponer un silencio informativo para ocultar la gravedad de la crisis”.

Un caso de detención que sí trascendió y causó gran estupor público



CORTESÍA EMBAJADA EE.UU.

fue el caso del economista y exministro de Finanzas de Hugo Chávez, el profesor universitario Rodrigo Cabezas. Su arresto, el 12 de junio en Maracaibo, ha generado una fuerte reacción tanto dentro como fuera de Venezuela.

EL NORTE ES UNA QUIMERA

Este merengue criollo venezolano que se popularizó hace casi un siglo, en 1928, refleja tal vez el estado de ánimo entre muchos venezolanos hoy. Desde el inicio de su segundo mandato en enero de 2025, el gobierno de Donald Trump ha implementado una serie de políticas migratorias restrictivas, con un enfoque particular en los migrantes venezolanos en Estados Unidos.

Estas son las principales decisiones tomadas por la administración en Washington junto a decisiones de la Corte Suprema, que también ha actuado de forma expedita en varios casos:

Cancelación del Estatus de Protección Temporal (TPS). En febrero de 2025, la Casa Blanca anunció la revocación de la extensión del Estatus de Protección Temporal (TPS) para aproximadamente 350 mil venezolanos beneficiarios de la designación de 2023, cuya protección expiró el 3 de abril de 2025. La administración argumentó que las condiciones en Venezuela, aunque críticas, no justificaban la continuidad del programa. Los beneficiarios del TPS de 2021, unos 250 mil venezolanos, mantienen su estatus hasta el 10 de septiembre de 2025, pero enfrentan un futuro incierto.

El 19 de mayo de 2025, la Corte Suprema, en una votación de 8-1,

suspendió una orden judicial de un tribunal de distrito en California que buscaba mantener el TPS.

Revocación del Parole Humanitario. El 10 de junio de 2025, la Corte Suprema, en una votación de 6-3, permitió al gobierno de Trump revocar el programa de parole humanitario, que desde octubre de 2022 benefició a aproximadamente 532 mil personas de Venezuela, Cuba, Nicaragua y Haití. Este programa permitía a venezolanos con un patrocinador en territorio estadounidense ingresar legalmente y obtener un permiso de trabajo por dos años. La decisión suspendió una orden judicial de un tribunal de distrito que impedía la terminación del programa.

Restricciones de visa para venezolanos. A partir del 9 de junio de 2025, la administración del presidente Donald Trump suspendió la emisión de visas de inmigrante y de ciertas visas de no inmigrante para ciudadanos venezolanos; eso incluyó estos tipos de visas: B-1 para negocios, B-2 para turismo, B-1/B-2 de visitante, F para estudiantes académicos, M para estudiantes vocacionales y J para programas de intercambio.

Para la Casa Blanca tal medida se justifica por preocupaciones de seguridad nacional, argumentando que el Gobierno venezolano carece de una autoridad central competente para emitir documentos de identidad confiables y no coopera lo suficiente en el intercambio de información sobre los antecedentes penales.

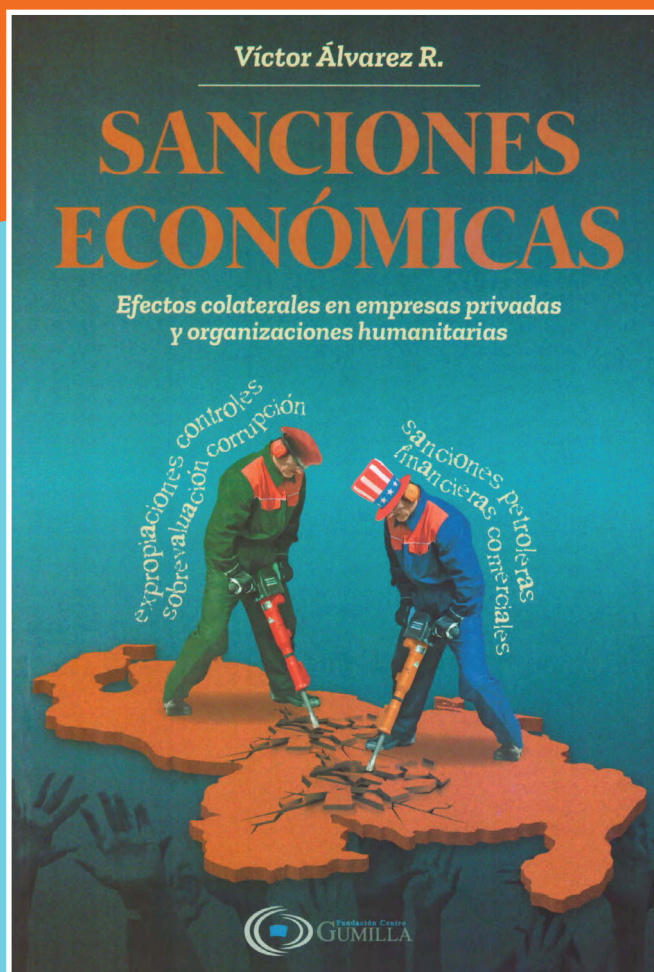


CANVA PREMIUM

SANCIONES ECONÓMICAS

Efectos colaterales en empresas privadas y organizaciones humanitarias

Autor: Víctor Álvarez R.



Para la oposición son una medida necesaria de presión; para el Gobierno, son la causante de la crisis económica y social presente...

El contenido de este libro es una invitación a debatir, con fundamentos, el verdadero impacto que han obtenido las sanciones sobre el régimen de gobierno en Venezuela, y los daños colaterales que han causado en la economía y la sociedad.

¡DISPONIBLE YA!



Comunícate al 0212-5649803 / 5645871

 www.gumilla.org

 @CGumilla

 @CentroGumilla

978|980|439|105|7

NUEVA MIRADA SOBRE VENEZUELA

Reflexiones para
construir una visión
compartida

Katharina Wegner
Manuel Zapata, s.j.
(Coordinadores)



¡DISPONIBLE EN DIGITAL!

Ingresa a la biblioteca de www.gumilla.org

☎ 0212-5649803 / 5645871

📷 @CGumilla

🐦 @CentroGumilla

NUEVA MIRADA SOBRE VENEZUELA

Reflexiones para construir
una visión compartida

La transformación del país también
requiere ser pensada desde
una perspectiva ciudadana.

Un selecto grupo de analistas compuesto por

Pedro Trigo, s.j.,
Luis Angarita,
Guillermo Tell Avedelo,
Anais López Caldera,
Lissette González,
Manuel Sutherland,
Andrés Cañizález,
Adle Hernández,
Gabriela Buada,
Piero Treppicione
e Ingrid Jiménez

aportan nuevas miradas sobre la realidad
venezolana y el papel que deberá jugar la sociedad
civil en la reconstrucción del Estado.