Revistadela
UNIVERSIDAD DE LA SALLE 96

ISSN: 0120-6877 | e-ISSN: 2539-1100 | *RULS 96* | ene-dic 2026| https://doi.org/10.19052/ruls.vol1.iss96.4

El legado político-religioso del papa Francisco en los estudios sociales de la religión:

una lectura desde las teologías políticas

Jorge Eliécer Martínez Posada*

Nadie puede quedar excluido, no importa dónde haya nacido.

Los límites y las fronteras de los Estados no pueden impedir que todos tengan oportunidades de vida digna.

Papa Francisco (2020), *Fratelli tutti*

El ser humano es aquel que puede sobrevivir a su propia deshumanización.

Giorgio Agamben (2000), *Lo que queda de Auschwitz*

* Posdoctor en Bioética, Ciencias Sociales y Filosofía. Doctor en Filosofía y en Ciencias Sociales. Profesor titular e investigador de la Universidad de La Salle, donde lidera el grupo de investigación "Hechos Sociales, Religión y Subjetividad" (MinCiencias, categoría A). Investigador sénior y miembro de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) y de CLACSO. jormartinez@unisalle.edu.co - jmartinezp2@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4377-6872

Resumen

Este artículo analiza el pontificado del papa Francisco desde una perspectiva crítica que articula las categorías de subjetividad, biopolítica, geopolítica y religión. Se examinan las transformaciones en la gubernamentalidad eclesial, con especial énfasis en el tránsito de un modelo disciplinario hacia uno basado en el acompañamiento, el discernimiento y la hospitalidad. Se abordan las tensiones doctrinales en torno al cuerpo, el género y la sexualidad, así como la gestión institucional de los abusos sexuales, interpretados como síntomas de una biopolítica pastoral del daño. Asimismo, se explora la propuesta franciscana de una geopolítica de la compasión frente a las crisis migratorias y los conflictos armados, con énfasis en la centralidad de los cuerpos desplazados y vulnerables. Finalmente, se reflexiona sobre el legado de Francisco y los desafíos del horizonte posfranciscano en la configuración de nuevas formas de espiritualidad encarnada y de autoridad religiosa.

Palabras clave: subjetividad política; biopolítica pastoral; género y sexualidad; abusos eclesiales; geopolítica de la compasión.

Introducción

El fallecimiento del papa Francisco constituye un acontecimiento simbólico relevante no solo para el catolicismo contemporáneo, sino también para el campo de los estudios sociales de la religión, especialmente desde una mirada latinoamericana situada. Su pontificado no se reduce a un periodo reformista dentro de la jerarquía eclesial ni a un ejercicio de autoridad moral tradicional. Más bien, se configura como un dispositivo de transformación conflictiva de la gubernamentalidad eclesial y de las formas de producción de subjetividades religiosas, que activa resignificaciones espirituales, afectivas y políticas en contextos neoliberales, coloniales y ecosociales.

Desde la perspectiva de los estudios sociales de la religión, particularmente en el cruce entre subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión, este artículo

propone abordar el pontificado de Francisco como una matriz performativa y territorialmente localizada, capaz de habilitar formas de apropiación popular de lo religioso. Lo que aquí se explora no es únicamente un cuerpo doctrinal, sino un conjunto de gestos, discursos y silencios que reconfiguraron las relaciones entre cuerpo, poder, lenguaje, experiencia y territorio.

El objetivo es analizar cómo el magisterio de Francisco se inscribe en una lógica política que articula espiritualidades encarnadas, memorias colectivas y afectividades comunitarias en disputa. Lejos de una exégesis sistemática de sus documentos, se adopta un enfoque que permite identificar desplazamientos, aperturas y tensiones producidos en el campo religioso a partir de su figura. Lo religioso se asume como un campo de fuerzas en el que se negocian significados, cuerpos y afectos, y del que emergen formas de agencia simbólica y política a partir de prácticas espirituales vividas.

El artículo se organiza en siete ejes analíticos: (1) la teología del pueblo como forma de subjetivación colectiva y como saber espiritual emergente desde los márgenes; (2) la crítica al neoliberalismo como matriz necropolítica y su contraposición con una espiritualidad compasiva y resistente; (3) la ecología integral como articulación entre cuerpo, tierra y vínculo; (4) la figura del creyente como sujeto discernidor y afectivo; (5) las tensiones en torno al cuerpo, el género y las disidencias; (6) la crisis por abusos sexuales como interpelación a la gubernamentalidad eclesial, y (7) el posicionamiento de Francisco ante los conflictos globales como expresión de una ética política transnacional basada en la dignidad y la hospitalidad.

Finalmente, se plantea que el legado de Francisco puede leerse como un archivo crítico y como un umbral epistemológico para pensar en una reconfiguración del campo religioso en clave de espiritualidades territoriales, memorias encarnadas y prácticas de justicia afectiva.

Teología del pueblo como fundamento político-teológico

El pontificado de Francisco introdujo una relectura de las relaciones entre Iglesia, sociedad y poder, articulada en torno a la categoría de "pueblo". Esta noción no opera solamente como principio eclesiológico, sino como una forma situada de inteligibilidad para los procesos de subjetivación colectiva en contextos marcados por la desigualdad estructural, la exclusión y el colonialismo epistémico.

La teología del pueblo, en la que se inscribe Francisco, constituye una matriz de pensamiento latinoamericano que no se limita al horizonte de la teología de la liberación. En ella, lo religioso y lo político se articulan desde la experiencia histórica del pueblo pobre como sujeto cultural, místico y situado. En *Evangelii gaudium*, se sostiene que "la evangelización también implica un camino de diálogo" (Francisco, 2013a, núm. 238) y que el pueblo creyente encarna una "espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos" (Francisco, 2013a, núm. 124). Estas formulaciones permiten pensar aquello que, en la antropología de la religión, se ha trabajado como "religión vivida": formas locales, afectivas y encarnadas de agencia devocional (De la Torre, 2013; Semán, 2018).

Este enfoque permite reconocer que la producción de subjetividades religiosas no se agota en los discursos jerárquicos, sino que se despliega en prácticas corporales, emocionales y territoriales. La piedad popular se convierte así en un *locus* de resistencia frente a la colonialidad del poder religioso, al mismo tiempo que opera como una tecnología espiritual que activa memorias colectivas, sentidos de pertenencia y agencia simbólica.

La categoría de "pueblo" en Francisco está imbricada con su matriz cultural latinoamericana y con su raigambre en el pensamiento popular argentino. Scannone (2017) plantea que la teología del pueblo concibe al pueblo como sujeto cultural y espiritual, no como masa ni como clase social, sino como portador de sentido, esperanza y capacidad organizativa. Desde esta perspectiva, la subjetividad política que emerge es simbólica, afectiva y escatológica. En el campo de los estudios sociales de la religión, ello implica pensar al pueblo como un

espacio de enunciación desde los márgenes, como una forma alternativa de gubernamentalidad espiritual, en la que lo religioso no es opuesto a lo político, sino su intensificación.

Este giro también desplaza la centralidad euroatlántica en la configuración del catolicismo moderno. Que el primer papa latinoamericano haya sido formado en contextos de dictadura, exclusión y religiosidad popular transforma las coordenadas del poder espiritual. El magisterio de Francisco se articula desde prácticas, afectos y narrativas populares del Sur global, lo que reconfigura no solo el mapa eclesial, sino también el orden epistémico del catolicismo. La teología ya no emana únicamente de la razón doctrinal, sino de la experiencia sufriente y esperanzada de los pueblos periféricos (Casanova, 2012; Hervieu-Léger, 2008).

Además, la teología del pueblo puede leerse como una respuesta pastoral y biopolítica frente al neoliberalismo. Francisco reclama una Iglesia que "huela a oveja" (2013a, núm. 24), que escuche, camine junto al pueblo y nombre el sufrimiento, en lugar de gestionarlo desde la abstracción doctrinal. Este giro pastoral desplaza el gobierno normativo del alma hacia una economía del afecto, en la que el poder circula como cuidado, escucha y discernimiento. Esta reformulación ético-afectiva de la gubernamentalidad eclesial habilita una política de la ternura profundamente territorial y encarnada.

La afirmación de que "el Pueblo de Dios es santo en virtud de esta unción que lo hace infalible '*in credendo*'" (Francisco, 2013a, núm. 119) representa un giro epistémico que reconoce en las masas creyentes un lugar legítimo de producción de verdad religiosa. Esta infalibilidad en el creer puede entenderse como una forma de resistencia epistémica frente a las racionalidades neoliberales que reducen la subjetividad a datos, rendimientos y conducta. Lo religioso, en esta clave, deviene un campo de disputa por el sentido, en el que los cuerpos creyentes son sujetos de saber y no simples objetos de adoctrinamiento.

La teología del pueblo recupera, además, la dimensión territorial de lo espiritual. Las comunidades no son abstracciones homogéneas, sino cuerpos inscritos en paisajes específicos, portadores de lenguaje y memoria. Esta espiritualidad territorializada subvierte las lógicas centralistas y permite una producción situada de sentido. Las "periferias" invocadas por Francisco no son solo lugares geográficos, sino espacios epistémicos desde los cuales se construyen contrarrelatos frente a la hegemonía cultural global (Francisco, 2020a, núm. 215; Morello, 2022).

Así, esta teología proporciona herramientas para concebir lo religioso no como un sistema cerrado, sino como un proceso dinámico de subjetivación. La apelación a la sinodalidad, el diálogo y la escucha desplaza la religión de la norma a la práctica relacional. En clave crítica, las subjetividades creyentes no se definen por su adscripción doctrinal, sino por su capacidad para producir comunidad, movilizar sentidos colectivos y reorganizar afectivamente la vida en tiempos de fragmentación.

Crítica al neoliberalismo: la economía que mata

La crítica al neoliberalismo formulada por Francisco no se limita a una condena moral ni a una defensa doctrinal de la tradición social católica. Se trata de una desarticulación del régimen de gubernamentalidad contemporáneo que actúa sobre las poblaciones al modular afectos, fragmentar vínculos y promover formas de obediencia subjetiva compatibles con el mercado. Este régimen opera mediante tecnologías políticas que naturalizan la exclusión, privatizan el sufrimiento y neutralizan la potencia ética de lo común.

En *Evangelii gaudium*, Francisco (2013) declara que "esa economía mata" (núm. 53), una formulación que se instala como crítica estructural y no como una hipérbole. Tal afirmación permite conectar su discurso con el diagnóstico de Achille Mbembe (2011) sobre la necropolítica, entendida como una tecnología de poder que decide sobre la vida y la muerte, no solo de modo físico, sino

también simbólico. Lo que está en juego es la delimitación de qué vidas importan, cuáles son protegidas y cuáles se vuelven prescindibles. El neoliberalismo, leído desde esta clave, no es meramente un modelo económico, sino una racionalidad política que reorganiza el valor social de los cuerpos y de los afectos, y reconfigura los umbrales del sufrimiento y del reconocimiento.

La denuncia de Francisco no se restringe a los efectos colaterales; nombra mecanismos y dispositivos. El fetichismo del mercado, la sacralización del lucro, la despolitización de la vida cotidiana y la lógica sacrificial del sistema global son identificados como núcleos patológicos del orden vigente. En *Laudato Si'*, se afirma que el sistema actual "golpea por igual tanto a nuestra hermana la tierra como a los más excluidos" (Francisco, 2015, núm. 13), lo que pone en evidencia una crítica que vincula lo ecológico con lo social y lo espiritual con lo político.

Esta lectura articula una teología política que no pretende conservar un orden, sino abrir un campo de resistencia encarnada. La economía de la exclusión, en este contexto, funciona como una religión civil, en sintonía con lo que Agamben (2012) denomina "teología económica": una estructura de creencias que captura los deseos, disciplina los cuerpos y estructura las conductas bajo la promesa de salvación mediante el consumo.

El mercado es, así, presentado como un dispositivo soteriológico, incapaz de garantizar la inclusión o el desarrollo humano integral (Francisco, 2015, núm. 109). Frente a este dispositivo, la espiritualidad propuesta por Francisco habilita formas de resistencia micropolítica que no solo cuestionan el modelo económico, sino que también reconstruyen la esperanza como práctica relacional y como acto ético encarnado.

En *Fratelli Tutti*, se afirma que "en muchos países se ha vuelto difícil imaginar un futuro que no esté marcado por la precariedad" (Francisco, 2020a, núm. 15), lo que deja entrever que el daño neoliberal no es solamente material, sino también narrativo. La erosión de la imaginación moral y de los vínculos colecti-

vos representa uno de los efectos más devastadores del capitalismo tardío. La propuesta de Francisco busca así contrarrestar la geopolítica del abandono con una reorganización simbólica y afectiva de la vida en común.

En este marco, la subjetividad creyente es convocada no a la obediencia, sino al discernimiento. El creyente es llamado a una ética situada, afectiva y crítica, capaz de resistir las formas de sujeción neoliberal y de reorganizar el deseo, el cuerpo y el lazo social. Francisco (2020) sostiene que es necesario "rehabilitar una sana política, no sometida al dictado de las finanzas" (núm. 168) y promueve un discernimiento en lo político y en lo económico (núm. 185), lo que implica una reconfiguración de la subjetividad a partir de prácticas de cuidado, hospitalidad y justicia afectiva.

En este sentido, la crítica franciscana se conecta con los planteamientos de Judith Butler (2001) sobre la resistencia a las normas de sujeción que producen al sujeto neoliberal como autónomo, competitivo y desvinculado. La espiritualidad deviene un laboratorio micropolítico, generador de formas de vida comunitarias aún inacabadas, pero en proceso de gestación.

Desde los estudios sociales de la religión, esta espiritualidad aparece como un lugar legítimo de disputa simbólica, en el que se configuran nuevas gramáticas del cuidado, del afecto y del sentido colectivo. La Iglesia, en este horizonte, se redefine como una comunidad ético-afectiva, más allá de su función ritual-administrativa. Como se afirma en *Evangelii gaudium*, "la Iglesia no puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia" (Francisco, 2013a, núm. 183). Lo religioso se transforma en un lugar de insurgencia moral frente a la gubernamentalidad neoliberal, como una política del deseo y de lo común.

Ecología integral: entre espiritualidad, política y biopolítica

El concepto de ecología integral formulado por Francisco (2015) en *Laudato Si'* constituye un punto de inflexión en la doctrina social de la Iglesia al conju-

gar dimensiones ecológicas, económicas, culturales, sociales y espirituales bajo un mismo horizonte ético-político. Desde una lectura situada en torno a las subjetividades, la geopolítica, la biopolítica y la religión, esta categoría puede entenderse como un dispositivo de reorganización simbólica del habitar, que tensiona los regímenes antropocéntricos modernos y habilita espiritualidades territorializadas, relacionales y afectivas. Al afirmar que "no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental" (Francisco, 2015, núm. 139), se produce un desplazamiento discursivo que disuelve las dicotomías modernas entre naturaleza y cultura, y entre lo ecológico y lo político.

Desde una mirada biopolítica, *Laudato Si'* desnaturaliza los dispositivos neoliberales de gestión de la vida. La "lógica del descarte", según Francisco (2015, núm. 22), afecta tanto a seres humanos como a territorios, lo que visibiliza una operación de poder que actúa sobre cuerpos humanos y ecosistémicos, y convierte zonas enteras en espacios de despojo y de muerte lenta. Esta perspectiva converge con los planteamientos de Foucault (1976) sobre la biopolítica negativa y de Mbembe (2011) sobre la necropolítica, en tanto permite cartografiar el modo en que el poder contemporáneo produce poblaciones sacrificables y paisajes devastados.

La espiritualidad que propone Francisco no gira en torno a una idealización romántica de la naturaleza, sino que está anclada en una mística de la interdependencia. Cuerpo, tierra y comunidad conforman una trama vital indivisible. Su insistencia en que "todo está conectado" (Francisco, 2015, núm. 91) y en que el cuidado de la vida es inseparable de la justicia y de la fraternidad (Francisco, 2015, núm. 70), introduce una ética de la relacionalidad radical. En este marco, la subjetividad ya no se define por su autonomía, sino por su vulnerabilidad compartida y por la potencia del vínculo. La espiritualidad ecológica se vuelve una práctica situada que encarna formas de afectividad, cuidado y agencia moral, y configura modos de subjetivación alternativos.

La crítica al paradigma tecnocrático se vuelve un eje central. Según Francisco (2015), este paradigma "tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política" (núm. 109), subordinando la vida al cálculo de la eficiencia y desplazando el juicio ético en favor de una racionalidad instrumental. Este señalamiento converge con los análisis sobre la gubernamentalidad liberal, en los que las tecnologías de poder se presentan como neutrales, pero operan al producir exclusión, desarraigo y deterioro ambiental. La encíclica puede leerse entonces como un acto de desobediencia epistémica frente al régimen tecnocrático, como una reapertura de saberes encarnados, sensibles y localizados.

Desde un enfoque centrado en la producción de subjetividades, *Laudato Si'* propone una reconfiguración afectiva de la vida común. No se limita a promover cambios de comportamiento, sino que impulsa una "conversión ecológica" que atraviesa los afectos, las prácticas y los imaginarios colectivos. Francisco (2015) advierte que "no bastan soluciones técnicas; es indispensable atender a las causas humanas de la crisis ecológica" (núm. 9). El problema ecológico es también espiritual, político y ético, lo que invita a pensar qué tipo de subjetividad puede sostener un mundo habitable en medio del colapso ecosocial.

La dimensión geopolítica del planteamiento franciscano es igualmente significativa. Francisco habla desde una matriz latinoamericana en la que la crisis ecológica es inseparable de la desigualdad estructural. Reconoce que "los países en vías de desarrollo tienen otras prioridades" (Francisco, 2015, núm. 52) y plantea que quienes más han dañado el ambiente deben asumir su deuda ecológica. Esta afirmación articula una crítica al colonialismo ambiental y vincula la teología ecológica con las luchas por la justicia climática. Desde esta perspectiva, la violencia extractiva impacta especialmente a comunidades racializadas, indígenas y rurales, cuyas memorias corporales y territoriales son afectadas por el despojo sistémico.

La encíclica también incorpora una sensibilidad hacia saberes ancestrales, cosmologías indígenas y prácticas devocionales populares. Su referencia a la tierra

como "hermana" y "madre" dialoga con epistemologías del sur ecológicas, en las que el territorio se concibe como sujeto relacional y no como recurso explotable. Esta apertura a cosmovisiones alternativas coincide con investigaciones sobre espiritualidades vividas en clave territorial, en las que lo sagrado se manifiesta en el cuidado del agua, del bosque y de la vida comunitaria. En estos contextos, lo religioso deviene una forma de existencia situada, entramada con el entorno, los rituales y las luchas por la vida digna.

Desde los estudios sociales de la religión, la ecología integral se configura como un principio político-espiritual que permite rearticular el sentido de lo común. En contraste con una espiritualidad privatizada, centrada en la salvación individual, Francisco propone una espiritualidad pública, relacional y situada, que interpela prácticas de gobierno, formas de consumo y estructuras del deseo. La afirmación de que "la sobriedad vivida con libertad es liberadora" (Francisco, 2015, núm. 223) sintetiza una ética del límite y del cuidado, que confronta la pulsión expansiva del capitalismo con una praxis espiritual enraizada en la reciprocidad, la fragilidad compartida y la memoria viva de los territorios.

Subjetividad política y espiritualidades vivas

Desde los estudios sociales de la religión, el pensamiento teológico y pastoral de Francisco permite problematizar la noción de subjetividad más allá de las gramáticas normativas de obediencia o interioridad. En esta perspectiva, la subjetividad creyente no se define por su adhesión doctrinal, sino por su capacidad para articular vínculos éticos, afectivos y comunitarios en territorios concretos. La propuesta franciscana introduce una forma de gubernamentalidad espiritual no disciplinaria, sino afirmativa, fundada en el cuidado, la reciprocidad y el discernimiento ético situado. La figura del creyente aparece como agente de una subjetivación encarnada, no reductible a normas abstractas ni al mandato neoliberal de competencia y autorreferencia.

En *Evangelii gaudium*, se plantea que "una auténtica fe [...] siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra" (Francisco, 2013a, núm. 183). Esta afirmación desplaza la espiritualidad como experiencia individual hacia una praxis ético-política de transformación. La "espiritualidad del encuentro" que propone Francisco configura un régimen de subjetivación basado en la apertura al otro, en la compasión activa y en el compromiso con lo común. Esta subjetividad relacional se presenta como una contraconducta frente al sujeto neoliberal que, moldeado por la racionalidad del mercado, internaliza la lógica de la desvinculación, la estetización del yo y la privatización de la experiencia.

La figura del pueblo como sujeto colectivo y místico articula esta propuesta con la teología del pueblo y con espiritualidades territorializadas. El pueblo es presentado como portador de saberes encarnados y como espacio de enunciación epistémica (Francisco, 2013a, núm. 124). Desde esta perspectiva, las subjetividades religiosas no emergen como efectos de la doctrina, sino como prácticas situadas de resistencia, memoria y relacionalidad. Lo religioso se configura como un espacio simbólico de reapropiación afectiva del sentido, especialmente en contextos de exclusión, violencia estructural y fragmentación comunitaria.

La noción de "espiritualidades vivas" permite nombrar formas de religiosidad no institucionalizada, sincrética, popular y territorial, que no se subordinan a modelos fijos de normatividad moral. Francisco propone una "pastoral de acompañamiento" basada en el respeto por los procesos singulares, la escucha activa y el discernimiento (Francisco, 2013a, núm. 169). Desde una lectura foucaultiana, este giro puede interpretarse como un desplazamiento del dispositivo pastoral hacia una tecnología del acompañamiento: ya no se gobierna desde la imposición de la norma, sino desde la producción ética del vínculo, la escucha del cuerpo y la atención a las trayectorias concretas. En este sentido, la Iglesia se propone como un espacio hospitalario para subjetividades heridas, disidentes o excluidas del canon moral dominante.

En *Fratelli Tutti*, la crítica a las formas narcisistas de subjetividad se vuelve explícita: "la globalización de la indiferencia" y la "cultura del aislamiento" son nombradas como efectos de una economía que disocia al sujeto de la comunidad y del sufrimiento ajeno (Francisco, 2020a, núm. 30). Como contrapartida, se introduce la figura del samaritano: una subjetividad en movimiento, no definida por la identidad, sino por la práctica del cuidado, la compasión y la proximidad. Esta figura condensa una ética afectiva de la hospitalidad, que subvierte los imperativos neoliberales de aislamiento y autocontención. Desde los estudios sociales de la religión, esta subjetividad encarnada puede entenderse como el resultado de prácticas relacionales, afectos compartidos y territorios simbólicamente significativos.

La centralidad del discernimiento, heredada de la espiritualidad ignaciana, configura una forma de subjetivación crítica. No se trata de aplicar preceptos universales, sino de una práctica de lectura situada del deseo, el afecto y el contexto vital. El discernimiento es una cartografía subjetiva: una herramienta para mapear relaciones, emociones y horizontes éticos en diálogo con la comunidad y el Espíritu. Desde una perspectiva posestructuralista, esta práctica desactiva las matrices normativas de constitución del sujeto y habilita formas abiertas, relacionales y éticas de agencia (Foucault, 1982; Butler, 2001).

La subjetividad política que se propone no es abstracta ni doctrinaria, sino profundamente encarnada. Se forja en el entrecruce entre el cuerpo, el territorio y el otro. En *Laudato Si'*, Francisco (2015) sostiene que "el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos" (núm. 48), con lo que articula una ecología integral en la que el cuidado del mundo y el cuidado del otro se implican mutuamente. Las espiritualidades vivas, en este marco, se constituyen como prácticas de resistencia micropolítica frente a los dispositivos necropolíticos del abandono. El cuerpo creyente —colectivo e individual— se vuelve un espacio de consuelo, agencia afectiva y organización simbólica de lo común.

Esta espiritualidad situada no se agota en la liturgia ni en el ritual. Se encarna en prácticas de cuidado mutuo, hospitalidad cotidiana, recuperación de la memoria colectiva y construcción de mundos posibles. No se trata de un retorno a lo religioso como refugio, sino de su reapropiación como matriz de subjetivación crítica, capaz de articular deseo, política y ética en tiempos de descomposición social. Desde la línea de investigación en subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión, estas espiritualidades permiten pensar la fe no como una creencia abstracta, sino como una forma de vida compartida, práctica de resistencia y potencia de recomposición del tejido social dañado.

Cuerpo, género y tensiones doctrinales

El abordaje contemporáneo del cuerpo, el género y la sexualidad en el pensamiento eclesial actual exhibe una tensión constitutiva entre la permanencia doctrinal y la apertura pastoral. Esta ambivalencia no responde meramente a una contradicción institucional, sino que constituye un campo denso de producción de subjetividades, en el que se articulan dispositivos normativos con afectos, discursos de verdad y formas de acompañamiento espiritual. En esta dirección, es posible leer el magisterio de Francisco como una tecnología pastoral compleja, que conjuga estabilización simbólica y reconfiguración afectiva de la experiencia corporal creyente.

La crítica a la denominada "ideología de género" (Francisco, 2016a, núm. 56) opera como núcleo de reaseguramiento doctrinal frente a las transformaciones culturales del presente. Esta posición se fundamenta en un orden ontológico de la diferencia sexual, en el que el cuerpo se presenta como expresión directa de una verdad divina inalterable. Desde una perspectiva foucaultiana, esta concepción puede entenderse como parte de un régimen de veridicción que inscribe en el cuerpo una obediencia ontológica, y reduce su potencia performativa a una función de reproducción simbólica de la norma (Foucault, 1976; Butler, 2007). El cuerpo, así, no es un espacio de invención, sino de inscripción de una verdad que debe ser reconocida y acatada.

No obstante, el mismo pontificado ha introducido desplazamientos significativos en el plano de la sensibilidad y la acogida. El gesto pastoral que enuncia "¿Quién soy yo para juzgar?" (Francisco, 2013b, párr. 92) no transforma el cuerpo doctrinal, pero sí reorganiza los afectos eclesiales hacia las disidencias sexo-genéricas. Esta modulación puede leerse como una estrategia biopolítica de hospitalidad: el poder eclesial mantiene su estructura, pero regula su ejercicio mediante una gubernamentalidad afectiva que busca integrar sin canon. Esta estrategia pastoral habilita zonas de ambigüedad en las que se entrelazan acompañamiento, discernimiento y reconocimiento condicionado.

Desde los estudios sociales de la religión, estos movimientos permiten pensar la Iglesia como un campo de gubernamentalidad múltiple (Rose, 1999), en el que no solo se norman conductas, sino también deseos, emociones y trayectorias vitales. El llamado a "escuchar pacientemente" y a "integrar más que excluir" (Francisco, 2016a, núm. 296) constituye un cambio en la economía del poder pastoral, que desplaza el énfasis en la sanción hacia la regulación afectiva del vínculo creyente. Esta apertura no elimina la normatividad, pero redistribuye sus modos de ejercicio, y habilita nuevas formas de subjetivación que no niegan la disidencia, sino que la reinscriben en la comunidad bajo condiciones de acogida selectiva.

El tratamiento del cuerpo femenino expresa otra dimensión de estas ambivalencias. La referencia reiterada al "genio femenino" (Francisco, 2013a, núm. 103) conjuga el reconocimiento de la alteridad con una matriz de género tradicional que restringe lo femenino a la esfera del cuidado, la maternidad y la delicadeza. Esta feminización simbólica actúa como un dispositivo de control que, aunque valoriza el papel de la mujer, la excluye de los espacios decisivos del poder ritual y doctrinal. Desde una perspectiva crítica, esta política de la diferencia opera como una tecnología de género que refuerza la desigualdad estructural en nombre del respeto por lo específico.

Las reflexiones contenidas en *Amoris laetitia* sobre las uniones no normativas y la diversidad familiar marcan otro punto de inflexión pastoral. Al afirmar que "el discernimiento debe ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios" (Francisco, 2016a, núm. 312), se propone un desplazamiento de la lógica binaria del pecado hacia un marco ético situado. Esta propuesta puede leerse como una ampliación del campo de gubernamentalidad espiritual: los cuerpos que antes eran expulsados del espacio sacramental pueden ahora ser acompañados, no por su conformidad con la norma, sino por la honestidad de su búsqueda. Se asiste así a una espiritualidad del cuerpo como territorio ético, en el que el juicio es sustituido por el reconocimiento afectivo.

La denuncia del feminicidio y de las formas estructurales de violencia hacia los cuerpos feminizados, presente en diversas intervenciones públicas del pontífice, constituye un reconocimiento explícito del cuerpo como lugar de sufrimiento político y simbólico (Francisco, 2018). Aunque tales denuncias no se han traducido en transformaciones institucionales sustantivas, expresan un cambio de sensibilidad pastoral que introduce la corporalidad como eje de articulación entre espiritualidad y justicia. La mística de la "carne sufriente", evocada en *Evangelii gaudium* (Francisco, 2013a, núm. 270), apela a una ética del cuerpo vulnerado, que resiste la desensibilización neoliberal y recupera el contacto con la alteridad como acto de implicación.

Esta espiritualidad encarnada se articula con una teología del cuerpo que no separa lo material de lo sagrado. El cuerpo no es solo símbolo, sino también superficie de inscripción ética y política. Esta perspectiva permite pensar una teología del afecto en la que lo espiritual se juega en la práctica del cuidado, en la proximidad con el sufrimiento y en la responsabilidad por el otro. El cuerpo creyente, entonces, no es instrumento de obediencia, sino lugar de verdad, sensibilidad y acción política situada.

En suma, la articulación entre cuerpo, género y doctrina bajo el pontificado de Francisco revela una racionalidad espiritual que no se limita a la reproducción

de dogmas, sino que opera como un campo de disputa por las formas de vida. La Iglesia se presenta como una institución ambigua, capaz de simultanear la conservación doctrinal con aperturas pastorales estratégicas. Desde una mirada genealógica, estas ambivalencias no son síntomas de incoherencia, sino expresión de una gubernamentalidad compleja en la que lo religioso, lo político y lo afectivo configuran territorios inestables de subjetivación y resistencia (Deleuze, 1995; Agamben, 2010).

Abusos sexuales y gubernamentalidad eclesial

La crisis por los abusos sexuales cometidos por miembros del clero católico no constituye un hecho aislado ni reducible al plano de la responsabilidad individual. En su despliegue global, dicha crisis ha revelado una arquitectura de poder cimentada en dispositivos de control simbólico, encubrimiento institucional y producción de cuerpos subordinados. En el contexto del pontificado de Francisco, el escándalo no solo ha sido visibilizado con mayor énfasis, sino que también ha sido tematizado como síntoma de una racionalidad eclesial que configuró subjetividades y economías afectivas marcadas por la obediencia, el secreto y la exclusión del sufrimiento. Se trata, por tanto, de una crisis del régimen pastoral como forma específica de gubernamentalidad espiritual.

El reconocimiento por parte del papa de la incapacidad de la institución para "estar donde tenía que estar" (Francisco, 2018) inaugura una fractura en la lógica tradicional del poder eclesial. Esta declaración implica más que una disculpa: representa una desestabilización del discurso de inmunidad simbólica que había legitimado, durante décadas, el silenciamiento de las víctimas y la preservación de la autoridad clerical. En términos foucaultianos, lo que se evidencia es el fracaso de un dispositivo disciplinario que, en lugar de cuidar, produjo daño mediante una economía de la sacralización del poder (Foucault, 1975).

La noción de "psicología de élite" (Francisco, 2018) permite pensar el surgimiento de una subjetividad clerical blindada, construida a partir de la separa-

ción del mundo y la constitución de una comunidad jerárquica cerrada sobre sí misma. Esta forma de subjetivación, reforzada por prácticas institucionalizadas de ascetismo, obediencia vertical y represión afectiva, habilitó condiciones estructurales para la emergencia de una violencia ritualizada sobre cuerpos vulnerables. En este sentido, el abuso no aparece como una desviación, sino como el producto funcional de un régimen de gobierno espiritual autorreferencial.

Entre los gestos más significativos del actual pontificado se encuentra la supresión del secreto pontificio en causas de abuso (Francisco, 2019). Este acto constituye una inflexión relevante en el régimen jurídico eclesial, al desactivar parcialmente uno de los dispositivos que garantizaban la opacidad institucional. En clave biopolítica, esta medida puede interpretarse como un desplazamiento desde una lógica inmunológica —entendida como autoconservación de la institución frente a cualquier intromisión externa (Esposito, 2009)— hacia una gubernamentalidad más permeable, atenta a la necesidad de visibilización, reparación y rendición ética.

Desde una lectura centrada en las subjetividades, el daño infligido no se limita al cuerpo físico de las víctimas, sino que incide en la economía simbólica y espiritual del sujeto. El trauma producido por la traición de quienes representaban lo sagrado fractura el vínculo con la comunidad, destruye la confianza e interpela las condiciones mismas de posibilidad de una experiencia religiosa significativa. Frente a ello, el llamado del papa a "escuchar el clamor de las víctimas" (Francisco, 2019) introduce una nueva forma de enunciación pastoral que reconfigura los modos de ejercicio de la autoridad espiritual, y la desplaza hacia una escucha radical como acto ético y político.

La figura del sacerdote abusador encarna una subjetividad construida bajo el régimen de privilegio sacramental, en el que el cuerpo se convierte en instrumento de poder y el deseo es reprimido, desviado o estetizado en formas de dominio. Esta subjetividad ha sido producida institucionalmente por una pedagogía del desapego afectivo, la clausura emocional y la exaltación de una

masculinidad despojada de vulnerabilidad. Al denunciar el "clericalismo" como patología estructural, Francisco (2018) apunta a un núcleo de gubernamentalidad que no se limita a lo sexual, sino que modela cuerpos, discursos y formas de relación en toda la organización eclesial.

El giro discursivo del pontífice también puede interpretarse como una estrategia para rearticular la legitimidad institucional en tiempos de colapso moral. Los gestos de humildad, las reformas jurídicas y el lenguaje del cuidado buscan reposicionar la autoridad de la Iglesia bajo un nuevo régimen afectivo, basado en la empatía, la reparación y la autocrítica. Sin embargo, una mirada crítica advierte que, sin modificaciones estructurales —redistribución del poder simbólico, apertura a la participación de laicos y mujeres, e inclusión activa de las víctimas—, estos gestos corren el riesgo de devenir en tecnologías de gestión del escándalo antes que en prácticas transformadoras.

Desde los estudios sociales de la religión, esta problemática evidencia la imbricación entre cuerpo, poder y verdad en su dimensión más cruda. Lo que ha sido revelado no es un simple "exceso", sino la operación de una maquinaria institucional productora de cuerpos obedientes, silencios obligados y subjetividades fracturadas. Por ello, no basta con la denuncia: es necesario cartografiar la genealogía de los dispositivos que hicieron posible esta violencia estructural, develar sus mecanismos de legitimación y proponer otras formas de gobierno eclesial basadas en el reconocimiento de la fragilidad, la horizontalidad y la justicia simbólica.

El pontificado de Francisco ha abierto la posibilidad de una reconfiguración del régimen pastoral, capaz de asumir el dolor como saber, de situar el cuerpo como lugar de verdad y de construir una comunidad creyente que no se funde en la pureza doctrinal, sino en la hospitalidad, la escucha y la reparación. Pero esta posibilidad sigue siendo una tensión abierta: entre el deseo de transformación y la inercia de estructuras que, aún hoy, reproducen formas de inmunidad espiritual y exclusión epistémica.

Geopolítica-biopolítica de la compasión: cuerpos desplazados, hospitalidad y subjetivación

Desde una posición teológica-política anclada en el Sur global, el magisterio de Francisco ha producido un desplazamiento significativo en la manera en que la religión católica interviene en el campo de la política internacional. Su discurso no se limita a enunciaciones morales generales, sino que configura una crítica situada a las racionalidades contemporáneas del poder, particularmente a las inscritas en dinámicas bélicas, migratorias y nacionalistas. Lejos de una espiritualidad retirada, este pontificado despliega una práctica discursiva que reactiva el horizonte profético de lo religioso, y articula una biopolítica de la compasión que interpela los dispositivos contemporáneos de exclusión y sacrificio.

En el caso del conflicto en Ucrania, iniciado tras la invasión rusa del 2022, Francisco (2020) ha sostenido que "la guerra es un fracaso de la política y de la humanidad" (núm. 261), y la ha descrito como una "tercera guerra mundial en pedazos" (Francisco, 2022a, párr. 3). Esta formulación no opera solo en el plano retórico: inscribe la figura pontificia como un contradispositivo frente al aparato geopolítico que normaliza el estado de excepción armado. En línea con Mbembe (2011), su posicionamiento devela la lógica necropolítica que organiza el sacrificio de cuerpos mediante justificaciones soberanas, al tiempo que desnaturaliza la narrativa de la seguridad como principio absoluto de legitimación de la violencia.

La dimensión afectiva de su intervención se hace patente cuando afirma: "misiles y bombas se han abatido sobre civiles, ancianos, niños y madres embarazadas" (Francisco, 2022b, párr. 10). Este giro hacia los cuerpos concretos no es meramente pastoral, sino que constituye una operación crítica sobre los lenguajes de la guerra. La enunciación se convierte en práctica de visibilización del sufrimiento y, por tanto, en una tecnología de subjetivación orientada por la compasión, en contraposición a la desafección tecnocrática de los dispositivos estatales y militares.

De manera similar, en el contexto del conflicto en Gaza, Francisco sostuvo una postura que articula compasión con crítica estructural. Reclamó un cese inmediato del fuego, la liberación de rehenes y asistencia humanitaria urgente, e insistió en que "hay mucho sufrimiento en Gaza" (Francisco, 2023, párr. 11). Esta enunciación subvierte el marco binario de la geopolítica hegemónica, al desplazar el foco desde las identidades colectivas hacia los cuerpos sufrientes. Tal como ha sido trabajado por Agamben (1998), se denuncia aquí el estatuto de "vida desnuda" asignado a ciertos sujetos —en este caso, el pueblo palestino— privados de duelo, de lenguaje y de reconocimiento jurídico.

Este dispositivo de rehumanización del otro, que desafía las gramáticas de la soberanía armada, posiciona al discurso religioso como acto de resistencia simbólica frente al exterminio moral. La religión deja así de ser un vector de legitimación del poder para devenir en una escena de interpelación a las tecnologías de muerte que estructuran el orden global (Butler, 2006).

En lo que respecta a las migraciones forzadas, el papa ha sostenido con claridad: "no son números, sino personas" (Francisco, 2020b, párr. 7). Desde su visita a Lampedusa en el 2013, su magisterio ha sido una denuncia persistente contra las tecnologías de frontera como espacios letales de administración del sufrimiento. La categoría de "globalización de la indiferencia" (Francisco, 2013c, párr. 6) nombra no solo una actitud ética, sino una estructura necropolítica que opera por omisión, abandono y clausura. Matar no es ya una acción directa: es también el resultado de sistemas que permiten morir.

Frente a estas lógicas inmunitarias —en las que la comunidad se protege excluyendo—, Francisco propone una política espiritual de la hospitalidad. Al llamar a "acoger, proteger, promover e integrar" (Francisco, 2017, núm. 2) a las personas migrantes, se activa una teología de la apertura que puede leerse, con Esposito (2011), como una ruptura con el paradigma inmunitario. No se trata de una simple acogida caritativa, sino de una transformación del sujeto creyen-

te: de un sujeto soberano a uno afectivo, relacional y descentrado, capaz de reconfigurar su identidad a partir del contacto con la alteridad radical del otro.

Esta misma lógica se encuentra en su crítica al nacionalismo excluyente. Aunque sin nombrar explícitamente a líderes políticos, Francisco (2016b) sostuvo: "una persona que solo piensa en construir muros y no puentes no es cristiana" (párr. 7). En *Fratelli tutti*, su rechazo a los populismos identitarios se inscribe en una crítica más amplia a la racionalidad inmunológica que clausura el vínculo social mediante la exaltación de la diferencia como amenaza. Frente a ello, se propone una "fraternidad abierta" (Francisco, 2020a, núm. 87), que no es un sentimiento devocional, sino un principio político de constitución comunitaria no violenta, no jerárquica y no excluyente.

Este giro teológico desestabiliza la comprensión tradicional de la fe como relación privada con lo divino y la proyecta como potencia ética de transformación del mundo. En este marco, lo religioso se articula como un contradispositivo frente a las formas dominantes de gubernamentalidad. No ya como aparato legitimador, sino como espacio de producción de subjetividades sensibles al sufrimiento, capaces de ejercer la hospitalidad frente a la lógica sacrificial de la geopolítica contemporánea.

Conclusión: ¿un cierre de época o un nuevo horizonte?

La muerte del papa Francisco no clausura únicamente un ciclo en la historia del catolicismo contemporáneo, sino que inaugura un campo de interrogación crítica que trasciende lo eclesial y alcanza dimensiones teológicas, sociales y políticas de profundo calado. Su figura —controvertida, disruptiva, inacabada— habilitó desplazamientos en las formas tradicionales de comprender el poder religioso, el gobierno de las almas y la relación con los cuerpos, los territorios y los vínculos comunitarios. Más allá del balance de su pontificio, lo que se impone es una pregunta epistémica: ¿qué horizontes de investigación, espiritualidad encarnada y praxis política quedan abiertos en el escenario pos-

franciscano? Desde los estudios sociales de la religión, y en particular desde una mirada situada en la intersección entre subjetividad, biopolítica, geopolítica y religión, este tránsito no es una clausura, sino un umbral.

Un primer horizonte es la posibilidad de consolidar una gubernamentalidad espiritual no disciplinaria, fundada en el discernimiento, la escucha situada y el acompañamiento ético. Francisco impulsó una Iglesia sinodal, menos vertical y más permeable a las incertidumbres del tiempo presente. Esta propuesta, si logra escapar del gesto carismático que la originó, podría convertirse en una matriz de nuevas formas de subjetivación política creyente: abiertas al devenir comunitario, al territorio doliente y a las subjetividades afectadas. La pregunta es si esta semilla germinará institucionalmente o será reabsorbida por el *ethos* jerárquico-sacramental aún dominante.

Un segundo horizonte es la relectura crítica de las espiritualidades vivas, afectivas y territoriales que Francisco reconoció —aunque no siempre sistematizó—: mujeres, pueblos indígenas, movimientos sociales, comunidades LGBTQ+, víctimas. Estas prácticas devocionales y éticas, emergentes desde los márgenes, tensionan las formas canónicas de religiosidad. Francisco abrió un espacio simbólico para su visibilización, pero el reto para los estudios sociales de la religión consiste en evitar que sean estetizadas como folclore pastoral. Más bien, se trata de pensarlas como prácticas epistémicas que desestabilizan el monopolio teológico de la doctrina. Este giro exige abandonar enfoques universalistas y centrarse en lo experiencial, lo relacional y lo situado como ejes analíticos.

Un tercer horizonte, geopolítico y biopolítico, está configurado por el legado de *Laudato si'*, cuya potencia teológica aún no ha sido plenamente explorada. Francisco articuló una sensibilidad planetaria, pero el desafío posfranciscano radica en traducir esa sensibilidad en acciones concretas de justicia climática, descolonización espiritual y feminismo ecoespiritual. La defensa de la vida, de los cuerpos y de los territorios exige hoy no solo marcos doctrinales, sino

prácticas insertas en contextos de despojo, extractivismo y violencia ambiental. Francisco ofreció un lenguaje: corresponde ahora a las comunidades, los pueblos y los márgenes activar su fuerza performativa.

Un cuarto horizonte apunta a la reforma estructural de la autoridad eclesial, especialmente en relación con la crisis global de los abusos sexuales. La denuncia del clericalismo como perversión institucional fue un gesto potente, pero insuficiente. El desafío ético consiste en imaginar una Iglesia en la que la autoridad se funda en la vulnerabilidad compartida, el reconocimiento del otro y la redistribución del poder. Esto implica desmontar no solo privilegios simbólicos, sino también la matriz sacramental que ha sostenido la impunidad estructural. No se trata de mejorar protocolos, sino de desmantelar regímenes de inmunidad que siguen produciendo cuerpos obedientes y silencios institucionales.

En este escenario abierto, la elección del papa León XIV no clausura el ciclo franciscano, sino que lo inflexiona. Se trata de una figura que busca estabilizar lo abierto por Francisco, pero bajo nuevas racionalidades de contención. Tal como advierte Agamben (2011), toda teología del reino comporta una lógica de gobierno, y esta tensión reaparece en el posfranciscanismo. León XIV podría mantener el lenguaje de la compasión, pero mediado por tecnologías de control y nuevas formas de normalización doctrinal. La subjetividad creyente contemporánea deberá entonces moverse entre la hospitalidad aprendida y la normatividad reinstaurada, entre el cuerpo afectivo y el dispositivo eclesial.

Lo que deja el ciclo franciscano no es un sistema de ideas, sino un campo de fuerzas. No fue una reforma dogmática, sino una intensificación pastoral, una sensibilidad que habilitó nuevas formas de subjetivación. La compasión, la escucha, la fragilidad y la hospitalidad no fueron solo valores, sino tecnologías de gobierno, y condiciones de posibilidad para otro vínculo entre espiritualidad y política. Con la llegada de un nuevo liderazgo, se abre una fase distinta, pero el archivo franciscano permanece como intensidad crítica. Como recordó

Foucault (1984), el problema no es solo el poder, sino las condiciones de constitución del sujeto ético.

Desde los estudios sociales de la religión, el desafío es doble: interrogar lo que Francisco dijo y lo que hizo posible pensar. No se trata de canonizar su figura, sino de trabajar sobre sus aperturas y fracturas, sobre los silencios que dejó y los lenguajes que reactivó. La política de la memoria que se configure en torno a su pontificado marcará la orientación futura de una crítica teológica situada, encarnada y comprometida con la justicia. Su muerte no debe conducir al duelo melancólico, sino a la reactivación ética. La pregunta no es quién fue Francisco, sino qué hacemos con lo que dejó en disputa.

Referencias

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida.* Pre-Textos.

Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método*. Anagrama.

Agamben, G. (2011). *El sacramento del lenguaje: Arqueología del juramento.* Pre-Textos.

Agamben, G. (2012). El reino y la gloria: Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Pre-Textos.

Butler, J. (2001). *El poder de la sujeción: Teorías sobre el sujeto.* Cátedra.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia.* Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad.* Paidós.

Casanova, J. (2012). *Religión, modernidad y secularización.* Katz.

De la Torre, R. (2013). La religiosidad popular en América Latina. En M. E. Sánchez y P. Semán (Eds.), *Religión y sociedad en América Latina* (pp. 29-55). CLACSO.

Deleuze, G. (1995). *Conversaciones, 1972-1990*. Pre-Textos.

Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica.* Herder.

Esposito, R. (2011). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Amorrortu.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.* Siglo XXI.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry*, *8*(4), 777-795. https://doi.org/10.1086/448181

Francisco. (2013a). *Evangelii gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* [Exhortación apostólica]. Libreria Editrice Vaticana.

Francisco. (2013b). Visita a Lampedusa: Homilía del Santo Padre Francisco. Lampedusa, Italia. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

Francisco. (2013c). *Viaje apostólico a Río de Janeiro con motivo de la XXVI-II Jornada Mundial de la Juventud: Conferencia de prensa del Santo Padre Francisco durante el vuelo de regreso a Roma.* La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

Francisco. (2015). *Laudato si': Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.

Francisco. (2016a). *Amoris laetitia: Exhortación apostólica postsinodal sobre el amor en la familia* [Exhortación apostólica]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Francisco. (2016b). *Viaje apostólico a México: Conferencia de prensa del Santo Padre durante el vuelo de regreso a Roma. La Santa Sede.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160217_messico-conferenza-stampa.html

Francisco. (2017). *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el Foro Mundial sobre Migraciones y Paz*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html

Francisco. (2018). *Viaje apostólico a Chile y Perú: Encuentro Mariano con la Virgen de la Puerta. Discurso del Santo Padre Francisco.* Trujillo, Perú. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180120_peru-trujillo-celebrazione-mariana.html

Francisco. (2019). *Rescriptum ex Audientia Ss.mi: Rescripto del Santo Padre Francisco con el cual se promulga la Instrucción Sobre la confidencialidad de las causas*. Oficina de Prensa de la Santa Sede. https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/12/17.html

Francisco. (2020a). *Carta encíclica Fratelli tutti del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Francisco. (2020b). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la 106ª Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2020: «Como Jesucristo, obligados a*

huir»: Acoger, proteger, promover e integrar a los desplazados internos. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20200513_world-migrants-day-2020.html

Francisco. (2022a). *A los representantes pontificios: Discurso del Santo Padre Francisco*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2022/september/documents/20220908-rappresentanti-pontifici.html

Francisco. (2022b). *Ángelus del Santo Padre Francisco*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2022/documents/20220320-angelus.html

Francisco. (2023). *Ángelus del Santo Padre Francisco*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2023/documents/20231203-angelus.html

Hervieu-léger, D. (2008). *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento.* Amorrortu.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica.* Melusina.

Morello, G. (2022). *Religión vivida en América Latina: Perspectivas y debates contemporáneos.* Biblos.

Rose, N. (1999). *Powers of freedom: Reframing political thought*. Cambridge University Press.

Scannone, J. C. (2017). *La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco.* Sal Terrae.

Semán, P. (2018). *El pentecostalismo en la favela y en el barrio: Cultura popular, religión y política.* Siglo XXI.