



América Latina Hoy

ISSN: 1130-2887

latinohoy@usal.es

Universidad de Salamanca

España

Levine, Daniel H:  
Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos  
América Latina Hoy, vol. 41, diciembre, 2005, pp. 17-34  
Universidad de Salamanca  
Salamanca, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30804101>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PLURALIDAD, PLURAL  
VOCABULARIO DE DE  
*Plurality, pluralism and the*

Daniel H. LEVINE  
*University of Michigan*  
 ☐ dhldylan@umich.edu

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 17-34]  
 Fecha de recepción: julio del 2005  
 Fecha de aceptación y versión final: octubre

RESUMEN: Tres elementos clave para la pluralidad social, religiosa y política hoy y en el futuro: el hecho de un pluralismo social y político, el desarrollo de un vocabulario práctico de derechos, y la creación de autonomías que allá para promover la participación de los sujetos autónomos en la vida pública. La pluralidad es la base teórica y empírica para construir una teoría práctica de los derechos y la política.

*Palabras clave:* pluralidad, plurales

ABSTRACT: Three elements key to social, religious and political pluralism today and in the future: the facts of religious and political pluralism in a context of democratic rights that includes the defense of autonomous subjects able to claim their rights, with roots in society; the theoretical and empirical bridge between them.

*Key words:* plurality, pluralism

## I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Recordar cómo era la cara pública de la religión en el pasado no tan lejano de América Latina evoca imágenes de una serie de actos ceremoniales cívico-religiosos, desde *Te Deums* con la presencia de «autoridades» políticas y eclesiásticas hasta eventos en los que al cortar la cinta de obras públicas, tiendas, fábricas y, desde luego, al iniciar actos políticos, no faltaba la trinidad compuesta de curas (u obispos si era cuestión de alto rango), políticos y militares. La simbología de la tradicional alianza entre «la Iglesia» (sólo se reconocía una) y el poder político, económico y social era perfecta. Al recordar la presencia pública de la religión en el continente hoy en día, las imágenes son bien distintas. Se piensa en predicadores ambulantes con Biblia y altoparlante, predicando, a lo mejor cantando y dando la mano, a un pequeño grupo en la plaza pública. En cualquier ciudad del continente, como en los pueblos más pequeños y apartados, es casi imposible ahora tomar un autobús, montar o bajarse de un tren o metro, o simplemente pasar un rato en la plaza pública, sin encontrarse delante a uno o varios predicadores. Ya no representan a «la Iglesia», sino que hablan en nombre de muchas.

El contraste es impactante. Donde había monopolio, hay pluralismo; donde había un número limitado de espacios «oficialmente» reservados para la religión, ahora hay una proliferación de iglesias, capillas, programas de radio y televisión, por no mencionar campañas proselitistas que se desarrollan en lugares «profanos» desde la calle y la plaza pública hasta las playas y los estadios deportivos. En un sentido muy concreto, ahora hay más religión que antes en América Latina: más iglesias, más capillas, más oportunidad de participación, mayor presencia en los medios de comunicación y más grupos de origen o inspiración religiosa activos en la vida social.

De igual modo, donde había un número limitado de voces «autorizadas» hablando en nombre de la moral y la religión, ahora hay pluralidad de las mismas, tanto entre denominaciones religiosas como dentro de ellas. Desde luego, las iglesias como instituciones (y aquí incluyo a las protestantes) siguen emitiendo documentos y designando voceros autorizados, pero de la misma manera en que se han multiplicado las iglesias, también se han multiplicado las formas de presencia social que inspiran. Los voceros oficiales de cualquier estirpe ya no monopolizan el escenario. Ahora deben competir con locutores de radio o televisión, redes de revistas o periódicos, por no mencionar numerosos movimientos sociales, coaliciones, redes nacionales y transnacionales.

Así que en menos de medio siglo, la rutina de apoyo mutuo establecida entre Iglesia, Estado y poder político se ha transformado de manera dramática. Nuevas voces –desde el reformismo democristiano hasta la teología de la liberación y alianzas marxistas cristianas– han reclamado un lugar en la plaza pública. El protestantismo –hasta hace poco una colección de grupos minoritarios que en lo público dieron énfasis a la transformación y salvación personal, a la obediencia hacia la autoridad y a un feroz anticomunismo– ha crecido y se ha diversificado. Ahora constituye una presencia

1. El autor agradece a José Casanova, Paul Freiston, José Enrique Molina y Timothy Steigenga sus comentarios y sugerencias.

importante en la vida pública, las posiciones políticas. Todo esto es cultural y social: mucho cambio en la mayor parte de los analistas. ¿Con el futuro con confianza?

Para que el concepto de derecho sea útil y no un mero ejercicio teórico y empírico entre renglones, es necesario que permita ver cómo se ha extender y precisado la forma en que se realizan los derechos, es común empezar con el resguardo de la integridad física de las personas, tanto a la persona individual como a la colectiva, y también al empeño en resguardar la dignidad humana, de legitimar y participar en las decisiones que afectan su vida. Las iglesias latinoamericanas han hecho uso de estos renglones y como tal han sido instrumentos de derechos humanos y protesta social.

¿Cómo explicar que las iglesias religiosa hayan tomado la bocanada de este momento? No es que fueran los abusos son inmemoriales. En

ahora y por qué en esta forma? Como se verá, gran parte de la respuesta estriba en la situación política de estos años, sobre todo en el desarrollo de regímenes militares que emplearon la tortura y la desaparición como herramientas básicas de su poderío. Pero también tiene raíces en las transformaciones que se están produciendo en el lenguaje y vocabulario moral de la religión, con base en la entonces nueva teología de la liberación.

## II. LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN: PLURALIDAD Y PLURALISMO

Antes de entrar en los detalles del análisis conviene dejar claro cómo son empleados en este trabajo los conceptos de «pluralidad» y «pluralismo». La pluralidad se refiere al creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros. El concepto de pluralismo es distinto, ya que apunta a la construcción de reglas del juego, las que incorporan a múltiples actores y voces como elementos legítimos del proceso. La pluralidad es necesaria, pero no basta en sí para que el pluralismo se afiance como proceso legítimo.

Es posible ubicar con bastante precisión histórica los inicios de la pluralidad y del pluralismo como elementos claves en la presencia pública de la religión. El proceso gana fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, cuando aparecen corrientes reformistas dentro del catolicismo tales como redes de centros pastorales, revistas, asociaciones de laicos e iniciativas locales que en conjunto respondieron a la búsqueda de una presencia más eficaz y significativa en la vida de sus países. En poco tiempo, este deseo reformista se cristalizó en movimientos y partidos políticos demócrata-crístianos, los cuales dieron al traste con la tradicional alianza entre grupos católicos y políticos conservadores. Éstas, y otras iniciativas, ganaron fuerza por el impacto de momentos importantes del catolicismo a nivel global y regional en las décadas de 1960 y 1970, entre los que destacan el Concilio Vaticano II (1962-65) y las reuniones de los episcopados latinoamericanos en Medellín (1968) y Puebla (1979). La experiencia política de la región en las décadas siguientes magnificó el impacto de esta tendencia, llevando a muchos grupos y activistas a buscar asilo, amparo y apoyo en las iglesias, que a veces eran los únicos espacios todavía abiertos. Se trata de una historia bien conocida (Levine, 1996; Smith, 1991) por lo que no es necesario entrar en detalles. Basta con subrayar que en conjunto estos procesos crearon y legitimaron nuevos actores, voces y abrieron nuevos espacios y puntos de encuentro al tiempo que llevaron nuevos y urgentes temas a la agenda pública.

Una presencia fuerte y realmente plural del protestantismo comienza a notarse veinte años más tarde. Con los esfuerzos centrados en un largo proceso de implantación y crecimiento de iglesias en todo el continente, que empezó a mediados de la década de 1980, grupos y voceros protestantes van poco a poco ganando confianza y entran en la esfera pública y en la vida netamente política. Con el fin de la Guerra Fría, y después del desgaste de tempranas figuras «heroicas» como Efraín Ríos Montt de Guatemala, grupos protestantes se consolidan por medio de la multiplicación de

iglesias, escuelas, medios de comunicación y organizaciones de miembros (Levine, 1995; Stoltzfus, 1996). La iglesia protestante por lo tanto proporcionaba a la comunidad protestante una forma indispensable para entrar en las nuevas posiciones (Freston, 1994).

El desarrollo de estos cambios trae consigo una transformación del catolicismo de «ser la Iglesia»: oficialmente la Iglesia católica es el centro de un territorio definido. El catolicismo tradicional considera que ello trae contraventía la lógica de la pluralidad, ya que la Iglesia católica afirma que sólo cuando las religiones se integran en un solo grupo dentro de muchas iglesias se logra la armonía y la paz compatibles con la sociedad moderna.

El concepto de religión pública implica la transformación estructural y la construcción de la ciudadanía y los derechos de los ciudadanos y las instituciones de la sociedad civil.

La llegada del pluralismo trae consigo cambios que se realizan de forma sutil para reorganizar las relaciones entre las personas y las instituciones y las estructuras cotidianas de la vida social. Los cambios que surgen permiten que nuevos grupos, voces y estrategias se presenten en la vida pública. El proceso presenta una mezcla de cambios en las instituciones como para sus miembros y en las normas y prácticas que se presentan en el mundo que ya no se define como la Iglesia católica. La pluralidad que se presenta ahora es muy diferente a la que se presentó en el pasado. Es necesario adaptarse a las nuevas reglas del juego y las normas de la vida pública de forma innovadora, beneficiando a las instituciones, normas y prácticas que las sostienen y permitiendo que se adapten a las nuevas reglas del juego incluyendo la necesidad de reclutar nuevos miembros y de establecer una estrategia para mantenerlos (Chesnut, 2003) hasta la coexistencia pacífica entre las diferentes religiones en el caso específico del catolicismo.

Dentro de las oportunidades que se presentan en el mundo actual, destaca la de conseguir nuevos miembros y la necesidad de desarrollar las potencialidades de los medios novedosos. Como se verá, existe también la necesidad de establecer una estrategia de alianzas y la actividad política dentro del grupo en la búsqueda de la eficiencia y la eficacia. La necesidad de estar más abierto y menos regulado por las autoridades y las normas de la vida pública a las transiciones a la democracia es una característica fundamental que el pluralismo significa por lo menos.

menos regulación del proceso para los miembros potenciales y mayor selección. Iglesias y líderes protestantes también se han esforzado en nivelar el campo, luchando por compartir los subsidios oficiales (sueldos, construcción y reparación de edificios, apoyo a escuelas) antes limitados a las instituciones católicas (Brian Smith, 1998) y por combatir barreras en la vida cotidiana de sus comunidades, como por ejemplo en cuanto a la limitación legislativa respecto a las «iglesias ruidosas».

La fuerza del pluralismo viene en parte de motivos competitivos (Chesnut, 2003). También se nota lo que Steigenga (2001) denomina una pentecostalización generalizada de la creencia y la práctica religiosa, elementos antes limitados al protestantismo pentecostal que ahora se encuentran ampliamente difundidos en la comunidad cristiana. Éstos incluyen la experiencia directa del poder carismático, la curación divina de enfermedades, el hablar en lenguas (*glossolalia*), cierto tipo de música y un patrón democrático de organización interna con énfasis en el acceso igual (con igualdad de género) a los dones del espíritu. Esto se refuerza aún más por otro tipo de pluralismo creciente en el catolicismo, por ejemplo, en un número creciente de «católicos a mi manera» lo cual socava la presunción tradicional de obediencia (Parker, 2005; Mallimaci, 1996). Que haya una distancia entre lo que dicen y esperan las élites y lo que motiva y compromete a los miembros en sí no constituye novedad alguna, pero, en el contexto de una intensa competencia con otras Iglesias, el asunto le parece más urgente a la jerarquía católica, tanto por lo que implica para el control social como, desde luego, por el desafío que conlleva a su estatus de Iglesia oficial. Esto explica en parte el énfasis en reforzar la unidad interna y el control jerárquico, manifiesto, entre otros, en el retiro de apoyo oficial a muchos movimientos de base establecidos en las décadas de 1970 y 1980 y en presiones –de parte del Vaticano y de los obispos locales– de retirarse de la política (Drogus y Stewart-Gambino, 2005; Sikkink, 1996). Pluralidad y pluralismo siguen siendo la norma dentro del protestantismo, que hasta ahora ha resistido a los esfuerzos de crear coordinadoras regionales, o nacionales, que podrían servir como voceros autorizados.

El hecho de la pluralidad y la presencia de múltiples opciones dentro de cada comunidad religiosa sugiere que se debe tener cuidado con inferir creencias y membresías en consecuencias netamente políticas. Hay demasiadas iglesias, demasiados voceros y demasiados puntos de encuentro y vías de acción para que baste el mero referirse a «Iglesia y Estado». Aunque el hecho de que exista pluralismo y opciones múltiples bien puede servir de punto de partida para la política democrática, esto no significa que los grupos que tomen parte en este juego sean necesariamente democráticos en su vida interna. Como recuerda Harris (1999), es difícil mantener ideales participativos dentro de estructuras teocráticas. Al mismo tiempo, la variedad de opciones y la volatilidad de identidades y lazos sociales hace poco probable el surgimiento de cualquier movimiento unificado con base en el protestantismo latinoamericano.

El desgaste del monopolio católico tiene relevancia para temas distintos que varían desde la educación, la censura moral o los subsidios oficiales hasta la representación en comisiones oficiales y plataformas públicas. Visto dentro del contexto político general, la pluralidad y el pluralismo también significan que para crear y sostener un nuevo papel

social y político, grupos y activistas con mayor astucia y cautela que sus miembros, sostener la apertura para conseguir aliados y conexiones, el dar y el tomar y los compromisos, condiciones mejores con todos y entre las personas, recursos y el amparo que son importantes porque lo que necesita la define como legítima para ellos, sentido de formar parte de algo importante.

Muchos de los grupos de bascana de las décadas de 1970 y 1980 en donde el pueblo, definido anteriormente que construiría una contrahistoria de la política. Es un viejo suceso, dejado atrás. Esta autocomplacida, con la entrada de grupos y anticipaban con confianza moral lo que pasó antes con los progresistas o colonizar, incorporar, dividir y destruir.

### III. LA TRANSFORMACIÓN DE LA I

El proceso de transformación impactos en la política. Al debilitamiento hicieron que germinaran espacialmente alternativas. No es exagerado decir que los partidos demócrata-cristianos y desempleados y piqueteros, de gran parte de su impulso inicial religiosas y al amparo político propulsor, 2003; Chesnut, 1994; Drogus y Sikkink, 1996; Steigenga, 2001; Sikkink y la trayectoria de cada grupo varió según las oportunidades de cada país. Sin embargo, la necesidad común de navegar en un

2. Término inglés, significa que

3. La caída de Elías Serrano de cara de los diputados evangélicos que acusan corruptos como casi todos por la mitad de la luz» tampoco resultaron exentos y C. ROMERO (2004) y la bibliografía a

(1994) indica que en una esfera pública abierta a todos, a todos les interesa mantenerla abierta. Por lo que a la larga se crean incentivos para el compromiso de cualquier grupo con una vida política abierta y democrática.

Los partidos o bloques de votantes de etiqueta religiosa han tenido poco éxito. La experiencia del integrismo católico (en las décadas de 1920 y 1930) fracasó y los demócrata-cristianos ya sólo tienen fuerza, todavía como tales, en Chile. La trayectoria protestante ha sido similar: los partidos netamente evangélicos no han podido garantizar un voto en bloque de votantes ni han atraído masas de electores. Más aún, se nota una creciente pluralidad de posiciones políticas dentro del protestantismo, debido, en parte, al impacto de las altas tasas de crecimiento de estas iglesias, lo cual ha llevado a una gran variedad de personas, con carreras y orientaciones políticas ya hechas, a hacerse miembros. Al mismo tiempo, nuevos estratos y estilos de liderazgo han aparecido en las iglesias y la experiencia en los medios masivos de comunicación, en la radio o en la televisión religiosas, vienen a ser pasos conocidos para una carrera política (Freston, 2001; Fonseca, 2005; López, 2004). La mera idea de un Estado confesional, de gran arraigo en algunos círculos fundamentalistas, ha tenido poco eco en el protestantismo latinoamericano (Freston, 2001).

El fin de la Guerra Fría impactó fuertemente sobre todas las iglesias. Junto con la derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua, los problemas globales del socialismo en la década de 1990 dejaron a los progresistas y liberacionistas ante un nuevo panorama político. Su anterior confianza en la fuerza del «pueblo» para recrear a la sociedad y a la política cedió paso, lentamente, a un mayor pragmatismo. En cuanto a los protestantes, el fin de la Guerra Fría los liberó tanto de su obsesión con el anticomunismo como de su dependencia ideológica y financiera con la derecha protestante norteamericana, cuyas energías y recursos se dirigen ahora con preferencia a campañas proselitistas dentro del antiguo bloque socialista. Al mismo tiempo, se nota una revalorización de la actividad política dentro del protestantismo. Antes se veía como fuente de corrupción y dominio del mal, ahora se presenta como un campo de acción posible, legítimo y aun necesario. Donde antes se insistía en concentrarse en la salvación personal y en construir una comunidad pura de los elegidos, ahora se presenta a la actividad política «en el mundo» como elemento central de la responsabilidad del creyente<sup>4</sup>.

El esfuerzo en crear una presencia política democrática ha sido un hilo constante en la vida pública de la religión en años recientes. El proceso es diferente para élites y activistas de base. Para las élites y las instituciones que dirigen el desafío es como mantener una presencia crítica en un ambiente político distinto. En las décadas de 1970 y 1980, la religión fue llevada e impulsada al centro de conflictos políticos por una poderosa combinación de nuevas ideas, líderes eficaces y masas con necesidades urgentes, buscando apoyo moral y material. Con el cambio del panorama político, la religión en esta forma ha salido del centro del escenario (que no de la vida pública). ¿Por qué

4. Los pentecostales que estudia T. STEIGENGA (2001) en Guatemala y Costa Rica distinguen claramente entre la participación política normal (votar en elecciones, por ejemplo) que es un deber y la entrada en actividades más conflictivas, que son todavía vistas con recelo.

esperar que la religión se despoligados se encuentran activos con mundo? La clave del asunto no ca, sino más bien un cambio en Los voceros religiosos ya no como se ha visto, ni siquiera exis-

Por su parte, los activistas y desafío más elemental: cómo ma en tiempos difíciles con gobierno pocas excepciones, el poder soci décadas anteriores no han podido actual. Ya en la década de 1990, treaman la marginalización y la de En la medida en que los partidos ocupado de nuevo los espacios p grupos relacionados en alguna fo y eficacia. Con frecuencia se han res y activistas han dejado a su m

Que muchos grupos se dividir. El activismo es difícil y costoso táctico no sirve, intentan otra huellas ni en la vida personal de ron en abrir la vida pública a voc a la agenda de instituciones naci 2005; Levine y Romero, 2004; Ro re Melucci (1998), el punto clave sino más bien la creación de capa esferas de acción colectiva<sup>6</sup>.

5. La lucha fue agotadora y la ext vivir y mantener a la familia era más u importancia de género en el proceso. l pos y su activismo encontró fuerte resistencia se chocó con límites abiertos y al acceso a posiciones de liderazgo. C. Dantes sobre la carrera de activistas fem s institucionales les retiraron su apoyo

6. El concepto del poder de los M. GRANOVETTER argumenta que cuadros del grupo, menos capacidad de sobrevivir y de la posibilidad de reclutar nuevas ples y sobrepuertos, facilitan el flujo d

## IV. EL VOCABULARIO DE DERECHOS: CONCEPTOS, ORGANIZACIONES E IMPACTOS

El tema de la creación y difusión de un nuevo vocabulario de derechos incluye, pero no se limita, a los derechos humanos en el sentido clásicamente liberal. Abarca la demanda de libertad política y la defensa de la persona contra la violencia arbitaria y contra la tortura extendiendo el concepto a temas amplios de igualdad, voz y acceso a la esfera pública. En las décadas de 1970 y 1980, en toda América Latina, se dio un importante crecimiento del número de organizaciones de derechos humanos, tanto locales como parte de redes transnacionales. Este desarrollo es distinto, aunque forme parte del surgimiento general de movimientos y organizaciones. Sikkink (1993 y 1996) detalla este crecimiento y apunta al papel jugado por las iglesias nacionales y transnacionales en establecer, financiar y mantener redes de información, comunicación y defensa de las víctimas de abusos. En la próxima década, estas mismas instituciones tuvieron un papel importante negociando el fin de las guerras civiles y legitimando comisiones de la verdad (Burgerman, 2001; Sikkink, 1993 y 1996; Wechsler, 1990). Retomando la pregunta hecha al principio, ¿cómo explicar que las iglesias, grupos y activistas de inspiración y conexión religiosa hubieran tomado la bandera de derechos humanos de esta forma y en este momento? En el curso de las últimas cuatro décadas, la violencia política en América Latina –el asesinato, la tortura, las desapariciones, los escuadrones de la muerte, las guerras civiles– ha originado muchas víctimas. Figuras religiosas –obispos, sacerdotes, monjas, educadores, promotores sociales y catequistas, gente común y corriente asociada de alguna manera con ellos– ocupan un lugar prominente en estas listas (Lernoux, 1982; Berryman, 1994; Brett y Brett, 1998; Peterson, 1997). Pero la violencia en sí, aun en tal escala y con tantos mártires, no basta para explicar el nuevo compromiso con los derechos humanos. Es preciso reconocer el papel fundamental de las transformaciones, ya en proceso, producidas en el lenguaje y vocabulario moral de la religión con raíces en la entonces nueva teología de la liberación.

En la práctica, es difícil separar la creación y el empleo de un vocabulario de derechos del desarrollo de las asociaciones y redes de acción. Las palabras que se emplean enfocan nuestra visión, canalizan nuestras energías e inspiran a aquellos que las emplean para ver y evaluar la realidad de forma muy específica y de allí buscan aliados y recursos con los cuales promover el cambio deseado. La creación de un vocabulario de derechos dentro del discurso religioso llevaba a elementos claves en la Iglesia latinoamericana a identificarse con los pobres y oprimidos, entendiendo su fe como un imperativo de cambiar las condiciones que producen los abusos (Levine, 1996; Smith, 1991). Ya no bastaban modelos convencionales de caridad o de ayuda personal: se insiste más bien en identificarse con las víctimas, compartir su vida y acompañarlos en sus luchas. Se afirma el valor del sujeto autónomo con capacidades, derechos y un estatus legítimo por su condición de ser humano e hijo o hija de Dios.

Limitaciones de espacio imposibilitan una exposición detallada, pero es posible precisar algunos elementos básicos. Tres conceptos claves en la teología de la liberación se combinan para fundamentar el nuevo discurso de derechos: el Dios de la vida, una

sola historia y la pobreza como problema. El Dios de la vida es el que da la vida, no se puede limitar al mero sobrevivir. La historia es la que proporciona el Dios de la vida, no es sólo memoria ni nutrición, seguridad y libertad. La pobreza es la condición que produce vidas inadecuadas.

Dios es quien da la vida en abundancia, no se puede limitar al mero sobrevivir. La historia es la que proporciona el Dios de la vida, no es sólo memoria ni nutrición, seguridad y libertad. La pobreza es la condición que produce vidas inadecuadas.

En última instancia, dice el texto:

La decisión de optar por los tres conceptos es la decisión de la vida, como se dice en el Evangelio. Es la decisión de tránsito, es el modo de decir la vida. Es la decisión de la experiencia cercana de la vida, de las transformaciones abstractas sobre la Relación de Pablo.

Insistir en la unidad de la historia, en la unidad de la vida, en la unidad de la muerte, significa de forma muy clara que la vida no termina sólo después de la muerte. La vida continúa, ahora, en esta vida<sup>7</sup>. Así que actuamos en la vida. Gutiérrez (1996) considera directa con el compromiso con la vida, como una defensa de la vida–. Es la defensa de la vida.

La temprana aparición del asunto de la pobreza en la teología de la liberación es más urgente esta preocupación. La teología de la liberación ha dado vigor y envergadura a la opción por los más pobres.

Los conceptos del Dios de la vida, la historia y la pobreza, por medio del análisis de la pobreza, traen consecuencias concretas. Son cambios en la actitud de los cristianos en momentos y contextos específicos. No nos enemistamos con nadie, ni con ninguno, mucho menos a los que nos rodean. Es un producto histórico, construido en la teología de la liberación, es lógico que sólo se pueda cambiarnos nosotros, en la transformación colectiva, de acción y de esperanza.

7. «(Lucas, 17:20), «El Reino está entre vosotros».

lo que ha motivado el recurso a las ciencias sociales que ha sido tan central (y tan mal entendido) en la teología de la liberación. No se sustituye ciencia social por reflexión teológica, más bien se complementan. La trayectoria del análisis de la pobreza en las ciencias sociales en América Latina proporciona a la teología de la liberación una explicación de la realidad y un programa de acción<sup>8</sup>. La explicación enraíza la pobreza en la división de clases y la explotación; el programa de acción es la organización de masas.

La presencia de una masiva e inhumana pobreza condujo a preguntarse por la significación bíblica de la pobreza. Hacia mediados de la década de 1960 se formula en el campo teológico la distinción entre tres acepciones del término pobre: la pobreza real (llamada con frecuencia material) como un estado escandaloso, no deseado por Dios; la pobreza espiritual, en tanto infancia espiritual, una expresión de la cual (no la única) es el desprendimiento frente a los bienes de este mundo; la pobreza como compromiso: solidaridad con el pobre y protesta contra la pobreza (Gutiérrez, 1996: 7-8).

Gutiérrez (1996: 27) subraya la importancia del análisis estructural:

Es un punto de vista capital, sobre todo si se tienen en cuenta que esos marginados son muchas veces las víctimas de un sistema económico social... Es fácil hablar de los pobres, pero es peligroso indicar las causas de su condición. Si bien los privilegiados de este mundo aceptan sin mayores sobresaltos que se afirme la existencia de una masiva pobreza en la humanidad (no hay modo en nuestros días de ocultarla)... los problemas empiezan cuando se señalan sus causas, su búsqueda conduce inevitablemente a hablar de injusticia social, en ese momento se encuentran las resistencias.

Las posiciones que avanza la teología de la liberación son utópicas en el sentido clásico de la palabra, pues se niega a aceptar que lo que existe representa lo posible. Se mira lejos, más allá de los límites del presente y se vislumbra la posibilidad de algo mejor, algo todavía por crearse (Levine, 1990). El poder de esta posición estriba en cómo combina el análisis de la pobreza con un programa de acción, enraizando ambos en una visión bíblica del Dios de la vida. Desde esta perspectiva, una frase como el «derecho a la vida», tan central en los debates norteamericanos en años recientes, adquiere un significado más amplio. Comparte el concepto de una «ética consistente de la vida» que incluye temas de reproducción y aborto ubicándolos dentro de un grupo más amplio de posiciones sobre salud, pobreza, pena de muerte, guerra y paz y cuidado de los terminalmente enfermos<sup>9</sup>. El programa de acción es bien específico: la solidaridad y el acompañamiento, el compartir la vida y las condiciones en las que viven los necesitados, trabajando a su lado en la lucha por el cambio.

8. Desde la teoría de la dependencia, con su énfasis casi exclusivo en las cuestiones económicas y de clase social, hasta la situación actual, que ofrece un análisis más amplio, más interdisciplinario y culturalmente matizado.

9. En los Estados Unidos esta posición se asocia con el finado cardenal arzobispo Joseph Bernardin de Chicago que abogó por un amplio concepto de la vida. Tiene mucho en común con la teología de la liberación. P. BOYER (2005) ubica esta posición en el contexto de las políticas del Vaticano y su impacto sobre el catolicismo norteamericano.

La solidaridad que se requiere es un compromiso de poner instituciones. Desde allí es un paso relativamente sencillo para los movimientos de campesinos, de los sindicatos políticos y de los grupos indígenas, que han tenido un notable apoyo de las iglesias. Además de estar presentes en la lucha, han aprovechado de su privilegiado acceso a tanto de recursos humanos y materiales como son indispensables al servicio de la transformación social y de la represión<sup>11</sup> (López, 2004; WOLFORD, 2006).

La transformación del vocabulario de la teología de la liberación implica la disminución del número de organizaciones y la concentración de momentos en el desarrollo de grupos y organizaciones humanas en América Latina: la creación de la Iglesia Católica, el retroceso y cambio de enfoque en las organizaciones humanas aparecieron por parte de las iglesias nacionales y transnacionales. Las iglesias desempeñaron un papel clave en establecer y financiar la *Latin America's Watch*, el Comité Interamericano de América Latina en Washington (CILA), el Servicio de Paz y Justicia (FOR, Fellowship of Reconciliation) que se dedicó a la reconciliación entre los cuáqueros (Sikkink, 1993; Page, 2004).

En el primer período, la mayoría de las iglesias se centraron sus fuerzas en combatir a las FARC y las guerrillas, las campañas de información y acciones de las organizaciones y el encarcelamiento arbitrario. Los líderes religiosos enfocaron el tema de los derechos humanos con mayor énfasis en la democracia, en la justicia social y en la paz.

10. En el caso del MST, el movimiento campesino y activistas religiosos estaba presente en el conflicto armado (1996-2003; W. WOLFORD, 2006). La continuidad de la actividad del MST con el movimiento campesino se hizo evidente con el asesinato del sacerdote jesuita Pedro Cançado, que llevaba treinta años trabajando con grupos indígenas (D. JOHNSON, 2005).

11. Compara R. KRAYBILL (1994) sobre la historia de la Iglesia Mennonite en Zimbabwe: «al centro de la contribución de la Iglesia Mennonite a la supervivencia como fines, sino más bien a la supervivencia como medios, para los demás. Estos valores llevaron a los misioneros a vivir en la tierra, y de esta perspectiva de ver y actuar se originó su ética de la desidia. Pero no se limitaban a percibir la miseria y la enfermedad, sino que también eran incomparables de información y movilización social».

justicia para las víctimas de los abusos del pasado. Esto les permitió incorporar gran parte de su preocupación sobre los derechos humanos en el debate sobre la democracia (Sikkink, 1996: 155). Mientras se consolidaban y adquirían fuerza, enfocaban la problemática de derechos humanos en regímenes de transición, dando énfasis a la calidad de la democracia, al ejercicio de derechos políticos y a la justicia para las víctimas de abusos en el pasado. Ampliaron su horizonte hasta incluir la defensa de grupos vulnerables: mujeres, niños, homosexuales y comunidades indígenas. Algunos grupos establecidos antes, como las Madres de la Plaza de Mayo (que empezaron en 1977 con apoyo de SERPAJ) siguen hoy con una agenda amplia.

El retroceso y cambio de enfoque que identifica Sikkink (1993) ocurre más o menos al mismo tiempo que las transiciones a la democracia en muchos países y el fin de las guerras civiles en casos como Guatemala, El Salvador o Perú. En la apertura política que siguió, muchos militantes dejaron a sus movimientos para introducirse en la «política normal». Como se ha visto, esta tendencia fue reforzada por el impacto acumulado de cambios iniciados durante el papado de Juan Pablo II (que continúan con el nuevo papa Benedicto XVI) que hizo que la Iglesia institucional saliera de la política y cerrara organizaciones importantes como la Vicaría de la Solidaridad en Chile<sup>12</sup>.

En América Latina, como en Sudáfrica, Filipinas, y otros casos, grupos de inspiración religiosa (a veces pero no siempre con el apoyo institucional de las iglesias) han jugado un papel importante negociando el fin de las dictaduras y las guerras civiles. También han legitimado y dado apoyo a Comisiones de la Verdad y Reconciliación en varios países (Borer, 1993; Burgerman, 1994; Johnston y Sampson, 1994; Sikkink, 1993). Los que se han opuesto a este papel argumentan que no se logra nada positivo y algunos, como los obispos católicos argentinos, reclaman una historia «más balanceada» que en lo práctico significa legitimar la lucha antisubversiva.

Comentando el Informe Final de la Comisión de Verdad y Reconciliación del Perú, Gutiérrez (2004: 461) insiste en que:

Negarse a mirar cara a cara al pasado significa ni ver ni entender a un presente con profundas raíces en este mismo pasado. Esto hace tanto más probable que se repita. Se ha objetado... que con esto la comisión se dedicó a hurgar en el pasado, abriendo, inútil y peligrosamente para el país, viejas heridas. Quienes así opinan no tienen en cuenta el debido respeto a los deudos.

Olvidan que para aquellos que han sufrido en carne propia la violencia, para los que no saben si sus parientes están vivos o muertos e ignoran dónde están sus cuerpos, lo que pasa para otros es tiempo pasado, para ellos es un lacerante presente.

¿Dejaremos pasar de largo la oportunidad que se nos ofrece? ... No permitamos que la verdad permanezca escondida, bajo tierra, ella también, en una de esas fosas que han ocultado tantas muertes (Gutiérrez, 2004: 465).

12. Debates similares han tenido lugar en Perú, con disputas acerca del papel del *Opus Dei* y las posiciones respecto a los derechos humanos del cardenal Cipriano (L. ROHTER, 2005).

Es justo preguntarse si, al fin y al cabo, dentro del discurso religioso se han dejado huellas. ¿No cuentan más las acciones que las palabras? La historia reciente confirma la respuesta. Los cambios detallados aquí y allá, en cambio, sí han tenido impacto, dejando una huella indeleble en el continente. El tema de los derechos humanos y las instituciones, algo totalmente ignorado o desatendido hasta hace poco, hoy florecen en todas partes y se habla de ellos como si no existieran antes. Dicir esto no significa negar la existencia de abusos. Se ha normalizado la idea (que es una idea) de que el ciudadano activo) dentro de una sociedad democrática tiene derechos y obligaciones. A pesar de los obstáculos, las ideas se han hecho más veces exageradas, su presencia en el discurso político, ofreciendo nuevas puestas en escena de liderazgo que sólo ahora empiezan a ser percibidas.

## V. PLURALISMO Y EL FUTURO DE

El carácter dinámico y conflictivo hace difícil sacar un balance. Es visto por pocos y se puede asegurar generando cambios inesperados que implican las diferencias contextuales, realismo y pluralidad, que afecta a quienes puedan tener las formas específicas o fracaso a corto o largo plazo), éstas se encuentran.

Para conceptualizar el futuro institucionales y los grupos y activismo y el pluralismo tanto reales como en la Iglesia institucional, del Vaticano y de las jerarquías de grupos y activistas de base, medio de la Iglesia institucional, vismo y la movilización en sí. Los encuentren otras salidas, otras formas y hacer sentir sus necesidades. La cación significa una revaloración aun necesario para los creyentes, conservadorismo antiizquierdismo del pasado.

La historia reciente de la religión y la política en América Latina, y de las relaciones entre estas dos esferas, revela enormes cambios en poco tiempo. Al contrario de lo que esperaban las teorías clásicas de la secularización y la modernización, los espacios de encuentro entre la religión y la política siguen siendo fuentes dinámicas de innovación y de transformación continua con consecuencias que trascienden los límites de cualquier esfera institucional. Enraizado en este proceso, el nuevo vocabulario práctico de derechos alcanza a transformar la agenda de instituciones, dando voz y participación legítima a grupos hasta ahora silenciosos, marginados e ignorados. Una de las tareas más urgentes de cualquier futuro estudio será la de desentrañar el porqué y el cómo del proceso, explicando qué significa este vocabulario tanto para la religión como para la política, ante todo la política democrática, en el futuro del continente.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- BERRYMAN, Phillip. *Stubborn Hope Religion, Politics, and Revolution in Central America*. Mariknoll: Orbis, 1994.
- BORER, Tristan. *Churches and Political Action in South Africa*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1998.
- BOYER, Peter. A Hard Faith How the new Pope and his Predecessor Redefined Vatican II. *The New Yorker*, 16 de mayo del 2005.
- BRETT, Donna y BRETT, Edward. *Murdered in Central America. The Stories of Eleven U.S. Missionaries*. Maryknoll: Orbis, 1998.
- BURGERMAN, Susan. *Moral Victories: How Activists Provoke Multilateral Action*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- CARTER, Miguel. *The Origins Of Brazil's Landless Rural Workers' Movement (MST): The Natalino Episode in Rio Grande Do Sul (1981-84). A Case Of Ideal Interest Mobilization*. University of Oxford, Centre for Brazilian Studies Working Paper CBS-43-2003.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CHESNUT, Andrew R. *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- CLEARY, Edward L. y STEIGENGA, Timothy. *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, PERÚ 2004. *Hatun Willakuy. Versión Abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Perú. Lima, 2004.
- DROGUS, Carol y STEWART-GAMBINO, Hannah. *Activist Faith Popular Women Activists and their Movements in Democratic Brazil and Chile*. University Park: Penn State Press, 2005.
- FONSECA, Alexandre. Religion and Democracy in Brazil. A Study of the Leading Evangelical Politicians, 1998-2001. En FRESTON, Paul. *Evangelicals and Democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. *Protestantism in Guatemala. Living in the new Jerusalem*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 1973, vol. 78, n.º 6, pp. 1360-1380.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: CEP, 1996.
- Gustavo Gutiérrez: textos esenciales. Greso del Perú, 2004.
- HARRIS, Fred. *Something Within Religion*. University Press, 1999.
- JOHNSON, Kirk. Memory of Activist Solidarity. marzo del 2005.
- JOHNSTON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. *Religion and Politics in Latin America*. Oxford University Press, 1994.
- KRAYBILL, Ron. *Transition from Rhoades*. TON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. Oxford University Press, 1994, p. 1994.
- LERNOUX, Penny. *Cry of the People. Catholic Church in Conflict with Urban Poor*. University of Texas Press, 1994.
- LEVINE, Daniel. Considering Liberation Theology. 52, n.º 3, pp. 602-619.
- Protestants and Catholics in Latin America. Scott. *Fundamentalisms Compared*. 155-178.
- *Voces Populares en el Catolicismo*. 2004.
- Religión y política en América Latina. 2005, pendiente de publicación.
- LEVINE, Daniel y ROMERO, Catalina. *Memory of Activist Solidarity. Greso del Perú*, 2004.
- LÓPEZ, Darío. *La seducción del poder*. Ediciones Puma, 2004.
- MALLIMACI, Fortunato. Diversidad cultural al final del milenio desde la perspectiva de la cultura. 2004.
- MELUCCI, Alberto. *Nomads of the Present*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- PAGNUCCO, Ronald y McCARTHY, John. *Religion and Politics in Comparative Perspectives*. Westport: Greenwood, 1998.
- PARKER, Cristián. ¿América Latina ya es una religión? *América Latina Hoy*, 2005, n.º 41, pp. 1-15.
- PETERSON, Anna. *Matyrdom and the Civil War*. Binghampton: SUNY, 1998.
- ROBERTS, Kenneth. *Changing Course: Religion and Politics in Latin America's Neo Liberal Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ROHTER, Larry. Peru's Catholics Brace for Change. mayo del 2005.
- SIKKINK, Kathryn. *Human Rights, Politics, and International Organization*, 1993.
- Nongovernmental Organizations and Global Tom. *Beyond Sovereignty: Collectives in International Politics*. Hopkins University Press, 1996.
- SMITH, Brian H. *Religious Politics in Latin America*. University of Notre Dame Press, 1996.
- SMITH, Christian. *The Emergence of Religious Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- STEIGENGA, Timothy. *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala.* Lanhan: Lexington Books, 2001.
- STOKES, Susan. *Cultures in Conflict Social Movements and the State in Peru.* Berkeley: University of California Press, 1995.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- TARROW, Sidney. *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WECHSLER, Lawrence. *A Miracle A Universe. Settling Accounts with Torturers.* New York: Penguin Books, 1990.
- WOLFORD, Wendy. Sem Reforma Agraria Não Ha Democracia: Deepening Democracy and the Struggle for Agrarian Reform in Brazil. En WAISMAN, Carlos; FEINBERG, Richard y ZAMOSC, Leon. *Civil Society and Democracy in Latin America.* New York: Palgrave Macmillan/St Martin's Press, 2006, pendiente de publicar.

ISSN: 1130-2887

¿AMÉRICA LATINA YA  
CULTURAL Y RELIGIOSA?  
*Is Latin America no longer  
pluralism*

Cristián PARKER GUMUCIO  
Universidad de Santiago de Chile  
✉ cparker@lauca.usach.cl

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 35-56]  
Fecha de recepción: julio del 2005  
Fecha de aceptación y versión final: octubre

RESUMEN: Estamos en presencia de una América Latina ya no es católica en el sentido tradicional –entre ellas el protestantismo y de «católicos a mi manera». Esto se debe a la transformación que ha tenido en el acceso a los medios de comunicación, a la multiplicación de movimientos sociales e indígenas. La pluralidad cultural puede servir de base para un avance social.

*Palabras clave:* pluralismo, educación

ABSTRACT: There is now reason to believe that Latin America is no longer be considered «Catholic» in the traditional sense –among them protestantism and «catholicism by my own means». This is due to the transformation that has taken place in access to the media, the multiplication of social movements and indigenous. Cultural pluralism can serve as a base for social advance.

*Key words:* pluralism, education