



América Latina Hoy

ISSN: 1130-2887

latinhoy@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, PLURALISMO
VOCABULARIO DE DERECHOS
Plurality, pluralism and the

Daniel H. LEVINE
University of Michigan
✉ dbldylan@umich.edu

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

RESUMEN: Tres elementos de pluralismo social y político hoy y en el futuro: los hechos de un pluralismo social y político en un contexto de democracia liberal; un vocabulario práctico de derechos, con raíces en la tradición liberal, allá para promover la creación de sujetos autónomos capaces de participar en la vida pública. La defensa de prácticas sociales, religiosas y políticas que promuevan la pluralidad y política.

Palabras clave: pluralidad, pluralismo

ABSTRACT: Three elements of social and political pluralism in the future: the facts of religious and political pluralism in a context of democratic liberalism; a practical vocabulary of rights that includes the defense of rights for autonomous subjects able to claim their rights; a vocabulary of rights, with roots in social and political theory, theoretical and empirical bridge between the liberal tradition and the

Key words: plurality, pluralism

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-cristianos, 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 abieron 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 de miembros (Levine, 1995; Stolte, 1995). Proporcionaba a la comunidad protestante una plataforma indispensable para entrar en posiciones (Freston, 1994).

El desarrollo de estos cambios condujo al pluralismo de «ser la Iglesia»: oficialismo dentro de un territorio definido. El pluralismo, en cambio, trae contravenía la lógica de la Iglesia, afirma que sólo cuando las religiones actúan como un grupo dentro de múltiples contextos compatibles con la sociedad moderna.

El concepto de religión pública implica la diferenciación estructural y la coexistencia de los conceptos de sociedad civil.

La llegada del pluralismo trajo consigo una forma sutil para reorganizar las instituciones y las estructuras cotidianas, permitiendo que nuevos grupos, voces y estrategias entraran en el proceso. El proceso presenta una mezcla de nuevas instituciones como para sus miembros en un mundo que ya no se define por la tradición que se presenta ahora es muy diferente, adaptarse a las nuevas reglas del juego público de forma innovadora, buscando nuevas instituciones, normas y prácticas para llevarlas a cabo. El desafío y la oportunidad de nuevas reglas del juego incluyen la creación para reclutar nuevos miembros (Chesnut, 2003) hasta la coexistencia en el caso específico del catolicismo, el tiempo de compartir los palcos (y la luz).

Dentro de las oportunidades que se abren, destaca la de conseguir nuevos miembros, las potencialidades de los medios de comunicación. Como se verá, existe también la creación de alianzas y la actividad del grupo en la búsqueda de la efectividad, un espacio más abierto y menos regulado, una respuesta a las transiciones a la democracia, la democracia 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 deben tener con mayor astucia y cautela que en el pasado. Los grupos deben aprender a usar sus miembros, sostener la apertura, aprender a conseguir aliados y conexiones, a negociar el dar y el tomar y los compromisos, a buscar condiciones mejores con todos y entre todos, a negociar las conexiones, recursos y el amparo que necesitan, importantes porque lo que necesitan lo define como legítima para ellos. El sentido de formar parte de algo más grande es importante.

Muchos de los grupos de base surgieron en la década de las décadas de 1970 y 1980, en donde el pueblo, definido ante todo como un pueblo, era el principal actor que construiría una contrahistoria de la política. Es un viejo sueño que se ha quedado atrás. Esta autoimagen, sin embargo, no ha desaparecido, con la entrada de grupos y movimientos que anticipaban con confianza moral que el futuro pasaría antes con los progresistas que con los conservadores, colonizar, incorporar, dividir y dominar.

III. LA TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA

El proceso de transformación política ha tenido impactos en la política. Al debilitarse el monopolio católico, el debilitamiento hizo que germinaran espacios para opciones alternativas. No es exagerado decir que los partidos demócrata-cristianos, los desempleados y piqueteros, de base católica, en gran parte de su impulso inicial se basaron en las iglesias religiosas y al amparo político proporcionado por el clero (Parker, 2003; Chesnut, 1994; Drogus y Stewart-Gambino, 1996; Sikkink, 1996; Steigenga, 2001; Steigenga, 2001; Steigenga, 2001) y la trayectoria de cada grupo varió considerablemente de cada país. Sin embargo, la necesidad común de navegar en un mundo de incertidumbre es una constante.

2. Término inglés, significa que el grupo no tiene un líder.

3. La caída de Elías Serrano de la política fue el resultado de los diputados evangélicos que acusaron a Serrano de ser tan corruptos como casi todos por la mala gestión de la luz» tampoco resultaron exentos de corrupción (Parker y C. ROMERO (2004) y la bibliografía a continuación).

(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 creyente⁴.

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 despolitice? ¿Los religiosos se encuentran activos con el mundo? La clave del asunto no es la religión, sino más bien un cambio en la cultura. Los voceros religiosos ya no consisten en lo que se ha visto, ni siquiera existían antes.

Por su parte, los activistas y líderes religiosos enfrentan un desafío más elemental: cómo mantener una presencia en tiempos difíciles con gobiernos corruptos. En pocas excepciones, el poder social y político de las décadas anteriores no han podido ser recuperados. Ya en la década de 1990, los activistas reabían la marginalización y la desconfianza. En la medida en que los partidos políticos ocupado de nuevo los espacios políticos, los grupos relacionados en alguna forma con el poder y eficacia. Con frecuencia se han retirado y activistas han dejado a su vez.

Que muchos grupos se dividieron. El activismo es difícil y costoso. La táctica no sirve, intentan otra. Las huellas ni en la vida personal de los activistas ni en abrir la vida pública a voces. La agenda de instituciones nacionales. (Freston, 2005; Levine y Romero, 2004; Romero Melucci (1998), el punto clave no es la creación de capacidades sino más bien la creación de capacidades de acción colectiva⁵.

5. La lucha fue agotadora y la extensión de la vida pública era más una necesidad que una importancia de género en el proceso. Los activistas y su activismo encontró fuerte resistencia. La frecuencia se choca con límites abiertos y al acceso a posiciones de liderazgo. C. D. Los activistas sobre la carrera de activistas feministas institucionales les retiran su apoyo.

6. El concepto del poder de los grupos. M. GRANOVETTER argumenta que cuanto más grande el grupo, menos capacidad de sobrevivir y de la posibilidad de reclutar nuevas personas y sobrepuestos, facilitan el flujo de

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 arbitraria 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 distintivo, 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 p...
Dios. Estas líneas de reflexión com...
táneamente un compromiso con...
conocida frase de Puebla:

Dios es quien da la vida en a...
se puede limitar al mero sob...
proporciona el Dios de la vida...
nutrición, seguridad y liberta...
dición que produce vidas ina...

En última instancia, dice el t...

La decisión de optar por los...
de la vida, como se dice en e...
tramos un modo de decir la...
experiencia cercana de la vio...
raciones abstractas sobre la R...
de Pablo.

Insistir en la unidad de la hi...
una sola, significa de forma muy...
zan sólo después de la muerte. L...
ahora, en esta vida⁷. Así que actu...
en esta vida. Gutiérrez (1996) co...
ra directa con el compromiso con...
como una defensa de la vida—. E...

La temprana aparición del as...
más urgente esta preocupación...
tiro ha dado vigor y envergadura...
la opción por los más pobres...

Los conceptos del Dios de la...
por medio del análisis de la pobr...
za trae consecuencias concretas. S...
nos en momentos y contextos esp...
ninguno, mucho menos a los que...
un producto histórico, construido...
es lógico que sólo se pueda camb...
zación colectiva, de acción y de ej...

7. (Lucas, 17:20), «El Reino está...

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 acción⁸. 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 enfermos⁹. 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 y recursos humanos a disposición de los movimientos de campesinos, de los sindicatos políticos y de los grupos indígenas. La teología de la liberación ha tenido un notable apoyo de las iglesias. Además de estar presentes en la denuncia del aprovechado de su privilegiado acceso a tanto de recursos humanos y materiales como de recursos espirituales, los recursos humanos indispensables al servicio de la liberación de la represión¹⁰ (López, 2004; WOLFORD, 2006).

La transformación del vocabulario de la liberación y la reducción del número de organizaciones religiosas en momentos en el desarrollo de grandes movimientos humanos en América Latina: la caída del retroceso y cambio de enfoque. Muchos recursos humanos aparecieron por primera vez en redes locales y transnacionales. Las iglesias jugaron un papel clave en establecer y financiar movimientos como *America's Watch*, el Comité Interamericano de América Latina en Washington, el Servicio de Paz y Justicia que se centra en la reconciliación (FOR, *Fellowship for Reconciliation*) (Sikkink, 1993; Pappas, 2005).

En el primer período, la mayoría de las organizaciones traron sus fuerzas en combatir a los militares en campañas de información y acciones de resistencia y el encarcelamiento arbitrario. Se enfocaron el tema de los derechos humanos con mayor énfasis en la democracia, e

10. En el caso del MST, el movimiento de campesinos y activistas religiosos estaba presente en el movimiento (López, 2003; WOLFORD, 2006). La continuidad del movimiento se hizo evidente con el asesinato de un líder que llevaba treinta años trabajando con grupos de liberación (D. JOHNSON, 2005).

11. Compara R. KRAYBILL (1994) sobre la situación en Zimbabwe: «al centro de la contribución a la sobrevivencia como fines, sino más bien como medios para los demás. Estos valores llevaron a los líderes a la guerra, y de esta perspectiva de ver y actuar en el mundo. Pero no se limitaban a percibir la información y movilizarla de manera incomparables de información y movilizarla».

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 Chile¹².

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, los cambios dentro del discurso religioso han dejado huellas. ¿No cuentan más las acciones que las palabras? La historia reciente confirma la importancia de los cambios. Los cambios detallados aquí y la presencia de la religión, si han tenido impacto, dejan huellas en el continente. El tema de los derechos humanos y las instituciones, algo totalmente nuevo, les florecen en todas partes y se ven cambios que no existían antes. Decir esto no significa que no existieran antes, pero ahora existe un bloque organizado que denuncia los abusos. Se ha normalizado la idea de la ciudadanía activa dentro de una sociedad que lleva treinta años. A pesar de los obstáculos, a veces exageradas, su presencia en el espacio político, ofreciendo nuevas perspectivas de liderazgo que sólo ahora están comenzando a verse.

V. PLURALISMO Y EL FUTURO DE

El carácter dinámico y conflictivo de los cambios hace difícil sacar un balance. El futuro es visto por pocos y se puede asegurar que los cambios generando cambios inesperados y no previstos. Se aplica por las diferencias contextuales y culturales al pluralismo y pluralidad, que afecta a las formas que puedan tener las formas específicas de los cambios o fracaso a corto o largo plazo), ésto se encuentran.

Para conceptualizar el futuro de los cambios institucionales y los grupos y actividades, se ve la pluralidad y el pluralismo tanto como los cambios en la Iglesia institucional y los cambios en el Vaticano y de las jerarquías de los grupos y activistas de base. El futuro de la Iglesia institucional, el pluralismo y la movilización en sí. Los cambios encuentran otras salidas, otras formas de hacer sentir sus necesidades. La movilización significa una revaloración de los cambios aun necesario para los creyentes, o la movilización 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*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Perú, 2004.
- HARRIS, Fred. *Something Within Religion*. University Press, 1999.
- JOHNSON, Kirk. Memory of Activist S. marzo del 2005.
- JOHNSTON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. Oxford University Press, 1994.
- KRAYBILL, Ron. Transition from Rhoc. TON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. Oxford University Press, 1994, 1.
- LERNOUX, Penny. *Cry of the People. Catholic Church in Conflict with U.*
- LEVINE, Daniel. Considering Liberation 52, n.º 3, pp. 602-619.
- Protestants and Catholics in Latin America. Scott. *Fundamentalisms Compared* 155-178.
- *Voces Populares en el Catolicismo*.
- Religión y política en América Latina. 2005, pendiente de publicación.
- LEVINE, Daniel y ROMERO, Catalina. *La seducción del poder*. Puma, 2004.
- MALLIMACI, Fortunato. Diversidad cultural al final del milenio desde la perspectiva de la América Latina. *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- PAGNUCCO, Ronald y MCCARTHY, John. *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- PARKER, Cristián. ¿América Latina ya es una democracia? *América Latina Hoy*, 2005, n.º 41, pp. 1-10.
- PETERSON, Anna. *Matrydom and the Civil War*. Binghampton: SUNY, 1999.
- ROBERTS, Kenneth. *Changing Course: Latin America's Neo Liberal Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ROHTER, Larry. Peru's Catholics Brave the New Millennium. mayo del 2005.
- SIKKINK, Kathryn. Human Rights, Peace, and Democracy. *International Organization*, 1993, vol. 47, n.º 4, pp. 625-654.
- Nongovernmental Organizations and the State. *Beyond Sovereignty: Collecting the State*. Hopkins University Press, 1996.
- SMITH, Brian H. *Religious Politics in Latin America*. University of Notre Dame Press, 1999.
- SMITH, Christian. *The Emergence of the Modern World*. 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 RELIGIO *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: octo

RESUMEN: Estamos en presencia de una América Latina ya no es católica en el sentido tradicional, sino que ahora incluye a los protestantes –entre ellos el protestantismo pentecostal– y de «católicos a mi manera». Esto se debe a la expansión de la educación, en la presencia de nuevos movimientos sociales e indígenas. Este artículo puede servir de base para un avance

Palabras clave: pluralismo, educación

ABSTRACT: There is now reason to consider Latin America no longer be considered «Catholic» in the traditional sense, but now includes pentecostal Protestantism– have grown the presence of those who define themselves as «Catholics in my way». This is due to the expansion of education, in the presence of new social movements, indigenous. This article can serve as a basis for an advance

Key words: pluralism, education