

## PLURALIDAD, PLURALISMO Y LA CREACIÓN DE UN VOCABULARIO DE DERECHOS

*Plurality, pluralism and the creation of a vocabulary of rights*

Daniel H. LEVINE

*University of Michigan*

✉ [dbldylan@umich.edu](mailto: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 combinan para darle forma y contenido a la relación entre religión y política hoy y en el futuro: el hecho de la pluralidad y el pluralismo religioso; el desarrollo de un pluralismo social y político en contexto de democracia y la creación y difusión de un vocabulario práctico de derechos, que incluye la defensa de los derechos humanos, pero va más allá para promover la creación de sujetos autónomos, capaces ellos mismos de reclamar voz y participación en la vida pública. La creación de un vocabulario de derechos, con base en ideas y prácticas sociales, religiosas y políticas, proporciona un puente teórico y empírico entre religión y política.

*Palabras clave:* pluralidad, pluralismo, sociedad civil, derechos, liberación.

ABSTRACT: Three elements combine to shape the relation of religion and politics now and in the future: the facts of religious plurality and pluralism; the emergence of real social and political pluralism in a context of democracy and the creation and diffusion of a practical vocabulary of rights that includes the defense of human rights but goes further to promote the creation of autonomous subjects able to claim voice and participation in public life. The creation of a vocabulary of rights, with roots in social, religious and political norms and practices, provides a theoretical and empirical bridge between religion and politics.

*Key words:* plurality, pluralism, civil society, rights, liberation.

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 Freston, José Enrique Molina y Timothy Steigenga sus comentarios y sugerencias.

importante en la vida pública, incorporando una amplia gama de grupos sociales y posiciones políticas. Todo esto representa una enorme capacidad de innovación cultural y social: mucho cambio en muy poco tiempo, cambio que cogió por sorpresa a la mayor parte de los analistas. ¿Cómo entender este proceso de cambio y predecir el futuro con confianza?

Si se quiere entender la relación entre religión y política en América Latina, es preciso ponerse delante de los profundos cambios experimentados en el continente tanto en el significado de «religión» y «política» como en las distintas formas en que éstas se entrelazan y en los nuevos grupos, organizaciones y espacios sociales en que desarrollan sus actividades. Ni la religión ni la política son estáticas: el cambio es constante, dinamizado en cada caso por la presencia de nuevas ideas y actores que hacen valer su presencia en ambas esferas. Ni la religión es reflejo pasivo de la sociedad (al estilo de Durkheim) ni la sociedad proporciona un medio directo y sin complicaciones para la implementación de valores religiosos. La relación es plenamente dialéctica, con un continuo proceso de influencias mutuas e intercambio de ideas, valores y modelos de organización. Así como el creciente pluralismo y la pluralidad religiosa transforman a la vida social creando más actores, voces y puntos de encuentro; la consolidación de la política democrática, la reducción de las barreras a la organización y la creación de unas reglas de juego de una sociedad civil abierta y democrática tienen su propio impacto en el campo religioso facilitando un mayor pluralismo, que se manifiesta en la multiplicación de grupos, edificios, medios masivos de comunicación y nuevas fuentes de liderazgo, entre otros. Tres elementos se combinan para darle forma y contenido a la relación entre religión y política: la pluralidad y el pluralismo religioso; el desarrollo de un pluralismo social y político en democracia y la creación y difusión de un vocabulario práctico de derechos que incluye la defensa de los derechos humanos, pero que va más allá, para promover la creación de sujetos autónomos, capaces ellos mismos de reclamar voz y participación en la vida pública. La creación de un vocabulario de derechos, con base en ideas y prácticas sociales, religiosas y políticas, proporciona un puente teórico y empírico entre religión y política.

Para que el concepto de derechos sirva de puente, es preciso tener una visión amplia que permita ver cómo se ha extendido este concepto en el discurso actual y ubicar con precisión las formas en que se relaciona con el discurso religioso. Al hablar de derechos, es común empezar con el renglón clásico de los derechos humanos, aludiendo a la integridad física de las personas, a la defensa contra la tortura y la violencia arbitraria y también al empeño en resolver guerras y conflictos civiles, con su consecuencia de legitimar y participar en las comisiones de paz y de la verdad y de reconciliación. Las iglesias latinoamericanas han ocupado un papel notable en todos y cada uno de estos renglones y como tal han formado parte importante del auge del movimiento de derechos humanos y protesta civil en todo el continente.

¿Cómo explicar que las iglesias, junto con grupos y activistas de inspiración y conexión religiosa hayan tomado la bandera de los derechos humanos en esta forma y en este momento? No es que fueran los primeros casos de abusos ya que, como se sabe, los abusos son inmemoriales. Entonces surge una inquietud: ¿por qué aquí, por qué

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 y desde luego por un crecimiento masivo de miembros (Levine, 1995; Stoll, 1990; Garrard-Burnett, 1998). Este desarrollo proporcionaba a la comunidad protestante –en sí misma más diversa y plural– una plataforma indispensable para entrar en la política con una amplia gama de intereses y posiciones (Freston, 1994).

El desarrollo de estos cambios supone un desafío al tradicional papel del catolicismo de «ser la Iglesia»: oficialmente reconocida como autoridad moral y social dentro de un territorio definido. El empeño de mantener este estatus y los privilegios que ello trae contravenía la lógica de una sociedad abierta y diversa. Casanova (1994: 217) afirma que sólo cuando las religiones abandonen el estatus de Iglesia, viéndose y actuando como un grupo dentro de muchos en un ambiente plural, sólo entonces serán compatibles con la sociedad moderna:

El concepto de religión pública moderna consistente con las libertades liberales, la diferenciación estructural y la cultura moderna es aquel construido sobre la base de los conceptos de sociedad civil.

La llegada del pluralismo transforma la dinámica de crecimiento religioso y opera de forma sutil para reorganizar las relaciones entre religión (ideas, prácticas, instituciones) y las estructuras cotidianas de poder e identidad. Esto ocurre en la medida en que nuevos grupos, voces y estratos de líderes entran activamente en la vida pública. El proceso presenta una mezcla de desafío y de oportunidad tanto para las iglesias e instituciones como para sus miembros y activistas que poco a poco aprenden cómo vivir en un mundo que ya no se define por una Iglesia en alianza con un Estado. La realidad que se presenta ahora es mucho más desordenada, rica y compleja. El desafío de adaptarse a las nuevas reglas del juego viene de la oportunidad de participar en la vida pública de forma innovadora, beneficiándose de la apertura y de la consolidación de las instituciones, normas y prácticas democráticas y, al mismo tiempo, apoyarlas y reforzarlas. El desafío y la oportunidad de adaptarse, o mejor, de participar en la creación de nuevas reglas del juego incluye a elementos variados que van desde la competición para reclutar nuevos miembros o la circulación de recursos en un mercado abierto (Chesnut, 2003) hasta la coexistencia con grupos antes vistos como demoníacos, o en el caso específico del catolicismo, de aceptar que otras iglesias tengan derecho legítimo de compartir los palcos (y los recursos) públicos.

Dentro de las oportunidades más notables que el pluralismo pone en la mesa destaca la de conseguir nuevos miembros, motivarlos en formas distintas y explotar las potencialidades de los medios masivos de comunicación en formas totalmente nuevas. Como se verá, existe también la oportunidad de desarrollar estrategias para la formación de alianzas y la actividad política sin sacrificar la independencia o al eje moral del grupo en la búsqueda de la eficacia política. Este esfuerzo se complica por el carácter más abierto y menos regulado, de la sociedad civil y de la vida política que acompaña a las transiciones a la democracia en el continente. Una esfera política abierta y democrática significa por lo menos más opciones en la competición por miembros,

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 voces autorizadas.

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 tendrán que entrar de lleno en la vieja política, pero con mayor astucia y cautela que en el pasado. Significa luchar para mantener al grupo y sus miembros, sostener la apertura democrática en la base mientras se esfuerzan para conseguir aliados y conexiones adoptando una posición altamente pragmática ante el dar y el tomar y los compromisos necesarios de la política. Tendrán que negociar condiciones mejores con todos y entrar en alianzas con mucha precaución. Aliados, conexiones, recursos y el amparo que ofrecen siguen siendo de importancia crítica. Son importantes porque lo que necesita la gente común y corriente de la política y lo que la define como legítima para ellos es, precisamente, la confianza, el *accountability*<sup>2</sup> y el sentido de formar parte de algo más grande.

Muchos de los grupos de base nacidos en el duro crisol de la política latinoamericana de las décadas de 1970 y 1980 compartieron una visión *gramsciana* de la política en donde el pueblo, definido ante todo en términos de clase social, era una mayoría natural que construiría una contrahegemonía, cuya inevitable victoria eliminaría la necesidad de la política. Es un viejo sueño utópico y en gran parte ha sido superado, o mejor dicho, dejado atrás. Esta autoimagen tuvo su contrapartida en la comunidad protestante, con la entrada de grupos y activistas en la vida política. Como «hijos de la luz» anticipaban con confianza moralizar a la política y a los gobiernos. Pero igual que pasó antes con los progresistas católicos, la vieja política resistió con éxito, logrando colonizar, incorporar, dividir y desmovilizar a los nuevos actores<sup>3</sup>.

### III. LA TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA: SOCIEDAD CIVIL Y DEMOCRACIA

El proceso de transformación religiosa resumido aquí tiene muchos y variados impactos en la política. Al debilitarse los lazos entre la Iglesia Católica y el poder establecido hizo que germinaran espacios y oportunidades para movimientos nuevos y posiciones alternativas. No es exagerado afirmar que organizaciones tan distintas como los partidos demócrata-cristianos y los movimientos de los sin tierra y sin casa, de los desempleados y piqueteros, de barrio y de sobrevivencia y de derechos humanos, deben gran parte de su impulso inicial a los esfuerzos y recursos de iglesias y activistas religiosas y al amparo político proporcionado en momentos críticos por las mismas (Carter, 2003; Chesnut, 1994; Drogus y Stewart-Gambino, 2005; Freston, 2001; López, 2004; Sikkink, 1996; Steigenga, 2001; Stoll, 1990). Las características particulares del proceso y la trayectoria de cada grupo varían según el contexto específico y la estructura de oportunidades de cada país. Sin embargo, la existencia de la pluralidad y de pluralismo y la necesidad común de navegar en un mundo plural crea elementos compartidos. Casanova

2. Término inglés, significa que esperen rendición de cuentas de parte de líderes e instituciones.

3. La caída de Elías Serrano de Guatemala (por corrupción y abuso de poder) y la triste carrera de los diputados evangélicos que accedieron al poder con Alberto Fujimori en Perú –ineficaces y tan corruptos como casi todos por la maquinaria del régimen– (D. LÓPEZ, 2004) indica que los «hijos de la luz» tampoco resultaron exentos de las tentaciones de la vieja política. Ver también D. LEVINE y C. ROMERO (2004) y la bibliografía allí citada.



(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 despolitice en América Latina cuando grupos y temas religiosos se encuentran activos con mayor fuerza en la vida pública y política en todo el mundo? La clave del asunto no es la despolitización o el abandono de la esfera pública, sino más bien un cambio en quién habla, en dónde se oyen voces y en qué dicen. Los voceros religiosos ya no consiguen atención inmediata, mucho menos obediencia, como se ha visto, ni siquiera existe una sola voz.

Por su parte, los activistas y miembros de grupos de base se encuentran ante un desafío más elemental: cómo mantener vivos a sus grupos y retener a sus miembros en tiempos difíciles con gobiernos indiferentes, cuando no abiertamente hostiles. Con pocas excepciones, el poder social y las nuevas identidades forjadas en las luchas de décadas anteriores no han podido servir de base para la acción colectiva en la política actual. Ya en la década de 1990, era evidente que las transiciones a la democracia acreaban la marginalización y la desmovilización de gran parte de los grupos populares<sup>5</sup>. En la medida en que los partidos y una vida política «normal» han recobrado fuerza y ocupado de nuevo los espacios públicos, los nuevos movimientos sociales—incluyendo grupos relacionados en alguna forma con las iglesias—han perdido miembros, recursos y eficacia. Con frecuencia se han dividido por motivos de la política partidista y líderes y activistas han dejado a su movimiento para entrar en partidos o en el gobierno.

Que muchos grupos se dividan, o desaparezcan como tal, no nos debe sorprender. El activismo es difícil y costoso y la gente es práctica: si determinada organización o táctica no sirve, intentan otra. Pero que fracasen no significa que no hayan dejado huellas ni en la vida personal de los activistas ni en la sociedad en general. Participaron en abrir la vida pública a voces antes silenciosas y llevaron nuevos y urgentes temas a la agenda de instituciones nacionales y transnacionales (Drogus y Stewart-Gambino, 2005; Levine y Romero, 2004; Roberts, 2005; Stokes, 1995; Tarrow, 1994). Como sugiere Melucci (1998), el punto clave no es el grupo en sí (siempre se puede constituir otro) sino más bien la creación de capacidades en un campo que se puede transferir a otras esferas de acción colectiva<sup>6</sup>.

5. La lucha fue agotadora y la extendida crisis económica hizo que para muchos militantes sobrevivir y mantener a la familia era más urgente que movilizarse en la política. También es evidente la importancia de género en el proceso. En efecto, las mujeres tenían un papel central en muchos grupos y su activismo encontró fuerte resistencia de parte de sus parejas y familiares masculinos. Con frecuencia se choca con límites abiertos y tácitos dentro de las iglesias a la actividad femenina, sobre todo al acceso a posiciones de liderazgo. C. DROGUS y H. STEWART GAMBINO (2005) presentan datos importantes sobre la carrera de activistas feministas sobre todo después del auge de grupos, cuando las iglesias institucionales les retiran su apoyo y legitimidad.

6. El concepto del poder de los lazos débiles de M. GRANOVETTER (1973) es relevante aquí. M. GRANOVETTER argumenta que cuanto más exigentes y hasta excluyentes sean los lazos al interior del grupo, menos capacidad de sobrevivir tendrán. Lazos excluyentes aíslan al grupo de información y de la posibilidad de reclutar nuevas generaciones. En contraste, lazos más débiles y a veces múltiples y sobrepuestos, facilitan el flujo de información y la formación de alianzas con otros.

## 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 producto social e histórico contrario a la voluntad de Dios. Estas líneas de reflexión comparten una preocupación con la pobreza que es simultáneamente un compromiso con los mismos pobres, «una opción preferencial», en la conocida frase de Puebla:

Dios es quien da la vida en abundancia y aprecia la vida de todo ser. Pero esta vida no se puede limitar al mero sobrevivir por un determinado número de años. La vida que proporciona el Dios de la vida incluye y requiere salud, educación adecuada, familia, techo, nutrición, seguridad y libertades culturales y políticas. En cambio, la pobreza es una condición que produce vidas inacabadas, cortas y dolorosas.

En última instancia, dice el teólogo Gustavo Gutiérrez (1996: 57):

La decisión de optar por los pobres es una decisión por el Dios de la vida, por el amigo de la vida, como se dice en el libro de la Sabiduría (11:25). En esas expresiones encontramos un modo de decir la fe y la esperanza que animan el compromiso cristiano. La experiencia cercana de la violencia y de la muerte injusta no tolera evasiones o consideraciones abstractas sobre la Resurrección de Jesús, sin la cual nuestra fe sería vana al decir de Pablo.

Insistir en la unidad de la historia, vale decir que la historia humana y divina son una sola, significa de forma muy concreta que ni la salvación ni el Reino de Dios empiezan sólo después de la muerte. La construcción del Reino de Dios comienza aquí y ahora, en esta vida<sup>7</sup>. Así que actuar de acuerdo con el plan de Dios también empieza en esta vida. Gutiérrez (1996) conecta el compromiso con el Dios de la vida de manera directa con el compromiso con los pobres y con los derechos humanos –viendo ambos como una defensa de la vida–. En América Latina, dice:

La temprana aparición del asesinato de cristianos debido a su testimonio convirtió en algo más urgente esta preocupación. Una reflexión sobre la experiencia de persecución y martirio ha dado vigor y envergadura a una teología de la vida permitiendo comprender que la opción por los más pobres es una opción por la vida.

Los conceptos del Dios de la vida y de una sola historia adquieren forma práctica por medio del análisis de la pobreza. Afirmar el carácter social e histórico de la pobreza trae consecuencias concretas. Si cualquier orden social es la creación de seres humanos en momentos y contextos específicos, no se le puede atribuir aprobación divina a ninguno, mucho menos a los que crean y nutren una pobreza masiva. Si la pobreza es un producto histórico, construido y sostenido a largo plazo por el ejercicio del poder, es lógico que sólo se pueda cambiar usando los mismos métodos, vale decir, de organización colectiva, de acción y de ejercicio del poder. Es esta perspectiva sobre la pobreza

7. (Lucas, 17:20), «El Reino está en medio de ustedes».

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 no puede ser pasiva: demanda un esfuerzo activo y un compromiso de poner instituciones y recursos al servicio de los pobres y oprimidos. Desde allí es un paso relativamente corto a la decisión de apoyar y participar en movimientos de campesinos, de los sin tierra o sin casa<sup>10</sup>, de los desempleados y presos políticos y de los grupos indígenas cuyo creciente activismo y presencia pública ha tenido un notable apoyo de las iglesias (Cleary y Steigenga, 2004: 9-12, 32-35, 72-75). Además de estar presentes en la creación de grupos y movimientos, las iglesias se han aprovechado de su privilegiado acceso a redes transnacionales que facilitaban el flujo tanto de recursos humanos y materiales como de información, proporcionando recursos indispensables al servicio de la defensa de los derechos humanos y de las víctimas de la represión<sup>11</sup> (López, 2004; Wechsler, 1990; Sikkink, 1993).

La transformación del vocabulario religioso de derechos fue simultánea a la expansión del número de organizaciones de derechos humanos. Sikkink (1993) indica tres momentos en el desarrollo de grupos y redes dedicados a la defensa de los derechos humanos en América Latina: la creación (1973-1981), la consolidación (1982-1990) y el retroceso y cambio de enfoque (1992 al presente). En el primer período, los derechos humanos aparecieron por primera vez en la agenda de las instituciones nacionales y transnacionales. Las iglesias norteamericanas y sobre todo europeas tuvieron un papel clave en establecer y financiar grupos importantes en América Latina tales como *America's Watch*, el Comité Interamericano de Derechos Humanos, WOLA (la Oficina de América Latina en Washington, formada por una coalición ecuménica) y SERPAJ (el Servicio de Paz y Justicia) que surgió a raíz del esfuerzo organizativo de la Cofradía de Reconciliación (FOR, *Fellowship of Reconciliation*), un movimiento transnacional de los *cuáqueros* (Sikkink, 1993; Pagnucco y McCarthy, 1992).

En el primer período, la mayoría de los grupos nacionales y transnacionales concentraron sus fuerzas en combatir a la impunidad de los gobiernos militares, montando campañas de información y acciones a nivel global en contra de la tortura, las desapariciones y el encarcelamiento arbitrario. Mientras se consolidaban, los grupos y redes enfocaron el tema de los derechos humanos en los regímenes en transición poniendo mayor énfasis en la democracia, en el ejercicio de los derechos políticos y en conseguir

10. En el caso del MST, el movimiento de los sin tierra en Brasil, una alianza entre campesinos y activistas religiosos estaba presente en el inicio del movimiento y sigue aún hoy activa (M. CARTER, 2003; W. WOLFORD, 2006). La continua participación religiosa y el riesgo que todavía acarrea tal activismo se hizo evidente con el asesinato en 2005 de Dorothy Stang, una monja norteamericana que llevaba treinta años trabajando con grupos campesinos en zonas conflictivas del nordeste brasileño (D. JOHNSON, 2005).

11. Compara R. KRAYBILL (1994: 221) sobre el papel de actores religiosos en la guerra civil en Zimbabwe: «al centro de la contribución católica hay un sistema de valores que no tiene al poder ni a la sobrevivencia como fines, sino más bien valores trascendentales como paz, veracidad y servicio a los demás. Estos valores llevaron a los activistas católicos a comprometerse con las víctimas de la guerra, y de esta perspectiva de ver y actuar dentro de la crisis que estaba destrozando al pueblo de Rhodesia. Pero no se limitaban a percibir: la institucionalidad mundial de su iglesia les daba redes incomparables de información y movilización de opinión a nivel global».



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, la transformación del vocabulario de derechos dentro del discurso religioso de América Latina tiene impactos concretos, si deja huellas. ¿No cuentan más las acciones que las palabras? Se trata de una distinción falsa: la historia reciente confirma la íntima relación que existe entre palabras y acciones. Los cambios detallados aquí y la mezcla potente de pluralismo con un discurso nuevo, sí han tenido impacto, dejando huellas en la cultura política y en las instituciones del continente. El tema de los derechos ya forma parte legítima de la agenda de los gobiernos y las instituciones, algo totalmente nuevo en la historia del continente. Grupos locales florecen en todas partes y se relacionan en redes nacionales y transnacionales que no existían antes. Decir esto no significa que ya no haya abusos, claro que sí continúan, pero ahora existe un bloque organizado de opinión que presta atención y denuncia los abusos. Se ha normalizado la idea de la participación y de la acción colectiva (del ciudadano activo) dentro de una sociedad civil plural que simplemente no existía hace treinta años. A pesar de los obstáculos que encuentran y a pesar de las expectativas a veces exageradas, su presencia en la vida pública sí ha cambiado al panorama social y político, ofreciendo nuevas puntos de acción, nuevos espacios sociales y nuevas fuentes de liderazgo que sólo ahora están haciéndose sentir.

## V. PLURALISMO Y EL FUTURO DE LOS DERECHOS

El carácter dinámico y conflictivo de las transformaciones detalladas hasta el momento hace difícil sacar un balance. El mismo pluralismo que es ahora tan evidente fue previsto por pocos y se puede asegurar que la energía y la creatividad de los actores seguirán generando cambios inesperados en el futuro. El esfuerzo de sacar un balance se complica por las diferencias contextuales. Si bien es cierto que existe un hilo común de pluralismo y pluralidad, que afecta a los actores y enfoca cómo emplean los recursos que puedan tener las formas específicas de sus actividades (como la probabilidad de éxito o fracaso a corto o largo plazo), éste varía según la estructura de oportunidades en que se encuentran.

Para conceptualizar el futuro, es útil comenzar pensando en cómo las iglesias institucionales y los grupos y activistas religiosos se reubican ante la realidad de la pluralidad y el pluralismo tanto religioso como político. Dentro del catolicismo, los cambios en la Iglesia institucional abren una brecha entre políticas oficiales (que vienen del Vaticano y de las jerarquías católicas nacionales) y los compromisos adquiridos de grupos y activistas de base. Pero aunque socave la posibilidad de actuar por medio de la Iglesia institucional, ya es tarde para cualquier esfuerzo de sofocar el activismo y la movilización en sí. Lo más probable no es que desaparezcan, sino que encuentren otras salidas, otras formas no creadas todavía, para realizar sus acciones y hacer sentir sus necesidades. Para la comunidad protestante, el proceso de reubicación significa una revaloración de la política como un campo de acción legítimo y aun necesario para los creyentes, dejando atrás tanto el aislamiento como el feroz y obsesivo 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. Acordarse de los pobres*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
- HARRIS, Fred. *Something Within Religion in African, American Political Activism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JOHNSON, Kirk. Memory of Activist Sister is Now Brother's Mission. *The New York Times*, 20 de marzo del 2005.
- JOHNSTON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press, 1994.
- KRAYBILL, Ron. Transition from Rhodesia to Zimbabwe: The Role of Religious Actors. En JOHNSTON, Douglas y SAMPSON, Cynthia. *Religion. The Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press, 1994, pp. 208-257.
- LERNOUX, Penny. *Cry of the People. The Struggle for Human Rights in Latin America. The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy*. New York: Penguin Books, 1982.
- LEVINE, Daniel. Considering Liberation Theology as Utopia. *The Review of Politics*, 1990, vol. 52, n.º 3, pp. 602-619.
- Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait. En MARTY, Martin y APPLEBY, Scott. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 155-178.
- *Voces Populares en el Catolicismo Latinoamericano*. Lima: CEP, 1996.
- Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión*, 2005, pendiente de publicar.
- LEVINE, Daniel y ROMERO, Catalina. Movimientos Urbanos y Desempoderamiento en Perú y Venezuela. *América Latina Hoy*, 2004, n.º 36, pp. 47-77.
- LÓPEZ, Darío. *La seducción del poder. Evangélicos y política en el Perú de los noventa*. Lima: Ediciones Puma, 2004.
- MALLIMACI, Fortunato. Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al final del milenio desde la Argentina. *Sociedad y Religión*, 1996, n.º 14/15, pp. 71-94.
- MELUCCI, Alberto. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- PAGNUCCO, Ronald y MCCARTHY, John D. Advocating Non Violent Direct Action in Latin America: The Antecedents and Emergence of SERPAJ. En MISZTAL, Bronislaw y SHUPE, Anson. *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*. Westport: Greenwood Press, 1992, pp. 120-150.
- PARKER, Cristián. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 2005, n.º 41, pp. 35-56.
- PETERSON, Anna. *Matrydom and the Politics of Religion. Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War*. Binghamton: SUNY, 1997.
- ROBERTS, Kenneth. *Changing Course: Parties, Populism and Political Representation in Latin America's Neo Liberal Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ROHTER, Larry. Peru's Catholics Brace for Fissures in their Church. *The New York Times*, 8 de mayo del 2005.
- SIKINK, Kathryn. Human Rights, Principled Issue Networks and Sovereignty in Latin America. *International Organization*, 1993, vol. 47, n.º 3, pp. 411-441.
- Nongovernmental Organizations, Democracy, and Human Rights in Latin America. En FARER, Tom. *Beyond Sovereignty: Collectively Defending Democracy in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 150-168.
- SMITH, Brian H. *Religious Politics in Latin America. Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- SMITH, Christian. *The Emergence of Liberation Theology Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

- 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 ZAMOSK, 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 NO ES CATÓLICA? PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO CRECIENTE

*Is Latin America no longer Catholic? Increasing cultural and religious 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 del 2005

RESUMEN: Estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones –entre ellas el protestantismo pentecostal– y también es notable la presencia de no creyentes y de «católicos a mi manera». Esta transformación tiene raíces en la expansión de la educación, en el acceso a los medios de comunicación (incluyendo Internet) y en la creciente presencia de movimientos sociales e indígenas. En conjunto, representan un pluralismo social y cultural que puede servir de base para un avance democrático en la vida política del continente.

*Palabras clave:* pluralismo, educación, comunicación, Internet, católico, protestante.

ABSTRACT: There is now real religious pluralism in Latin America. Latin America can no longer be considered «Catholic» in the traditional sense of the term. Other religions –including pentecostal Protestantism– have grown and there is now a notable presence of non believers and of those who define themselves as «Catholics in my own way». This transformation has roots in the expansion of education, in the access to mass media and to Internet, and in the growing presence of new social movements, including indigenous movements. Together, they constitute a social and cultural pluralism that may provide the bases for greater democracy in political life.

*Key words:* pluralism, education, communication, Internet, Catholic, Protestant.

- 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 ZAMOSK, 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 NO ES CATÓLICA? PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO CRECIENTE

*Is Latin America no longer Catholic? Increasing cultural and religious 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 del 2005

RESUMEN: Estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones –entre ellas el protestantismo pentecostal– y también es notable la presencia de no creyentes y de «católicos a mi manera». Esta transformación tiene raíces en la expansión de la educación, en el acceso a los medios de comunicación (incluyendo Internet) y en la creciente presencia de movimientos sociales e indígenas. En conjunto, representan un pluralismo social y cultural que puede servir de base para un avance democrático en la vida política del continente.

*Palabras clave:* pluralismo, educación, comunicación, Internet, católico, protestante.

ABSTRACT: There is now real religious pluralism in Latin America. Latin America can no longer be considered «Catholic» in the traditional sense of the term. Other religions –including pentecostal Protestantism– have grown and there is now a notable presence of non believers and of those who define themselves as «Catholics in my own way». This transformation has roots in the expansion of education, in the access to mass media and to Internet, and in the growing presence of new social movements, including indigenous movements. Together, they constitute a social and cultural pluralism that may provide the bases for greater democracy in political life.

*Key words:* pluralism, education, communication, Internet, Catholic, Protestant.

## I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

A fines de la década de 1980, América Latina se estaba volviendo protestante. En la primera década del siglo XXI, el crecimiento de esas iglesias alternativas se ha detenido o su ritmo se ha hecho lento. Por el contrario, lo que no se puede poner en duda es que las tasas de crecimiento del catolicismo se han estado revirtiendo sistemáticamente en los últimos cien años. Desde aquello que se definía como un «continente católico» estamos ahora en presencia de un claro pluralismo en el campo religioso de América Latina. ¿Qué sentido tiene afirmar que la región ya no es católica, cuando la Iglesia Católica todavía goza de un espacio privilegiado y su influencia es notoria en la sociedad? ¿Está el catolicismo en declive en América Latina?

América Latina ha dejado de ser «católica» en el sentido tradicional del término. Las alternativas al catolicismo no han provenido (salvo las excepciones históricas de Cuba y Uruguay) del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo. Por otra parte, América Latina es más «evangélica» sólo en forma relativa.

## II. DECRECIMIENTO DE CATÓLICOS E INCREMENTO DE OTRAS OPCIONES RELIGIOSAS

Los países de América Latina siguen teniendo un espacio privilegiado (y de hecho conforman una notable proporción) en el marco del catolicismo mundial. La totalidad de la población católica de sus 19 países alcanza a 447 millones de personas, lo que representa el 47,98% de los 932 millones y medio de católicos de los cien países más católicos a nivel mundial (ver Anexo, Tabla I).

No puede afirmarse que América Latina haya dejado de ser «católica» y que se haya vuelto «protestante». Pero tampoco puede sostenerse que América Latina siga siendo «católica» con las características, el sentido y la significación que lo fuera hacia principios de siglo XX cuando los católicos representaban el 92,3% de la población o, más recientemente, cuando los católicos seguían manteniendo un porcentaje que se elevaba al 89,7% de la población (1970). Las estimaciones para el año 2000 llevan este porcentaje al 85,06%, correspondiendo a Mesoamérica y el Caribe hispano un 82,3% y a Sudamérica un 87,5% (ver Tabla I). Otra fuente, la Enciclopedia *Online Nationmaster.com*, estima un 81,01% de católicos hacia el año 2000.

1. Ver al respecto toda la documentación en <http://www.summit-americas.org>.

TABLA I  
PORCENTAJE DE NO CATÓLICOS EN AMÉRICA LATINA

	WVS95-97	WCHDB2000	NM2004
BRASIL	17,94	13,52	20,03
REP. DOMINICANA	16,52	10,58	11,11
CHILE	16,33	22,75	25,04
MÉXICO	12,13	6,64	11,00
URUGUAY	11,27	29,27	26,60
COLOMBIA	11,14	6,85	18,18
PERÚ	10,06	4,21	11,72
ARGENTINA	8,80	9,15	10,82
VENEZUELA	7,54	5,64	13,97

Fuente: *World Value Survey* (1995-1997); *World Christian DataBase* (2004); *Nationmaster.com* (2004).

Como se observa, los datos del *World Value Survey* y de la *World Christian Database* coinciden en elevar la tasa de no católicos por encima del 12% en los países analizados. La Enciclopedia *Nationmaster*, por su parte, lo eleva a más del 16%.

TABLA II  
PAÍSES DE AMÉRICA LATINA. PORCENTAJE DE PROTESTANTES (HACIA 2003)

GUATEMALA	25
HONDURAS	17
EL SALVADOR	16
CHILE	15
BRASIL	15
COSTA RICA	15
PANAMÁ	15
BOLIVIA	11
ARGENTINA	10
ECUADOR	10
REP. DOMINICANA	10
PERÚ	10
NICARAGUA	10
MÉXICO	6
CUBA	5
VENEZUELA	5
COLOMBIA	3
PARAGUAY	3
URUGUAY	3

Fuente: Censos Nacionales, Brasil, Chile, Costa Rica. Otros: Encuestas y estudios nacionales.

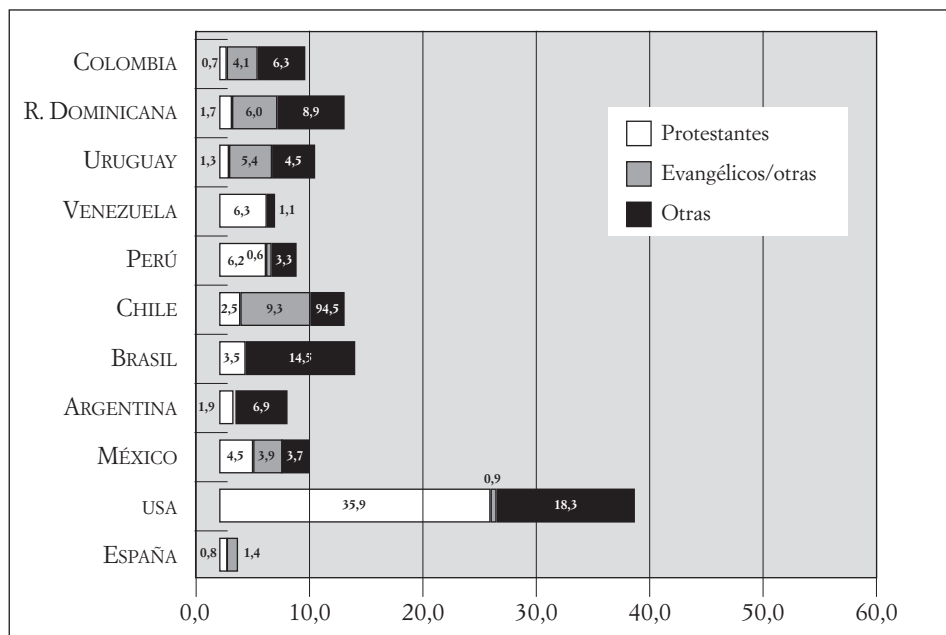


Las cifras a nivel mundial que entrega la Enciclopedia Británica en 1999 indica que los protestantes de América Latina son un número considerablemente menor que aquellos de Europa, África y Norteamérica; y son casi tantos como en Asia. Los clasificados como «otros cristianos» (donde presumiblemente se encuentran los pentecostales) tampoco son mayoría en relación a otros continentes: hay muchos más «otros cristianos» en Asia, África y Norteamérica. Por último, los ortodoxos y anglicanos de América Latina constituyen una ínfima minoría en relación con sus comunidades en el mundo. Lejos está América Latina de haberse convertido en un «continente protestante».

Si se analizan los datos por subregiones, se distinguen al menos tres grupos:

- Países en los cuales hay una cifra más elevada de adhesiones a alternativas evangélicas (Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica, República Dominicana, Bolivia).
- Países en los cuales hay una elevada presencia de católicos pero cuyos campos religiosos comienzan a pluralizarse (México, Nicaragua, Ecuador, Perú, Argentina, Venezuela, Colombia, Paraguay).
- Países en los cuales la menor presencia de adhesiones al catolicismo se debe al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba, Uruguay).

GRÁFICO I  
PROTESTANTES, EVANGÉLICOS Y OTRAS RELIGIONES



Fuente: *World Value Survey*, 1995-1997.

Los datos de la *World Value Survey* ponen en evidencia que la situación de América Latina dista mucho todavía de un panorama de abierto y claro pluralismo religioso como el que se observa en la vecina Norteamérica pero, al mismo tiempo, está en una situación clara de mayor pluralismo que el caso español.

### III. FACTORES QUE INFLUYEN EN EL CAMBIO CULTURAL Y EL DEBILITAMIENTO DEL CATOLICISMO

Cuatro son los grandes factores que en la trama histórica y estructural de la evolución sociocultural de América Latina, durante este último cuarto de siglo, han influido para que el poder y la influencia de la Iglesia Católica hayan disminuido:

- La fuerte influencia de la nueva economía que promueve una determinada «cultura de consumo» que es funcional a la difusión de valores contradictorios.
- La influencia del cuarto poder: los medios masivos de comunicación y las NTIC (nuevas tecnologías de información y comunicación).
- Las transformaciones en el campo educacional.
- La emergencia de nuevos movimientos sociales y en especial del movimiento indígena.

#### III.1. Nueva economía, cultura de consumo y religión

América Latina se está incorporando lentamente a la nueva economía y a la cultura del consumo global. Pero lo hace de manera desigual y en forma progresiva. Como se observa en la Tabla III, si bien se ha incrementado el uso de Internet lo cual es un claro indicador que desde 1990 a 2002 la región se ha venido incorporando a la «economía global y digital», es importante destacar que todavía está muy distante de estar plenamente integrada a la nueva economía e internamente se observa mucha desigualdad de acceso entre países como Chile y Costa Rica en un extremo y Nicaragua y Paraguay en el otro.

Mas allá de la integración a la nueva economía es un hecho que los modelos de desarrollo neoliberales en América Latina –sobre todo a partir de la década de 1990– han venido incrementando el mercado como mecanismo regulador de la economía y, consecuentemente, han reducido la injerencia del Estado. Esto hace que la economía de mercado sea más influyente en la configuración de la sociedad.

Esta nueva preeminencia del mercado genera «condiciones de posibilidad» de emergencia de creencias, discursos, símbolos y rituales religiosos y espirituales no porque exista una conexión causal entre actitudes y pautas de consumo y producción religiosa o porque se haya desarrollado un «mercado» de bienes religiosos; sino porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, limitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales.

TABLA III

AMÉRICA LATINA. USUARIOS DE INTERNET POR CADA 100 HABITANTES

PAÍS	1990	2002
CHILE	0	23,75
COSTA RICA	0	19,31
REP. DOMINICANA	0	16,03
URUGUAY	0	11,9
ARGENTINA	0	11,2
MÉXICO	0	9,85
PERÚ	0	9,35
BRASIL	0	8,22
VENEZUELA	0	5,06
EL SALVADOR	0	4,65
COLOMBIA	0	4,62
ECUADOR	0	4,16
PANAMÁ	0	4,14
BOLIVIA	0	3,24
HONDURAS	0	2,52
PARAGUAY	0	1,73
NICARAGUA	0	1,68

Fuente: División de Estadísticas, ONU (2004).

Se ha dicho que la cultura de consumo (Bell, 1976) generaría una «ética del consumo» en contraposición a una ética del trabajo propia del *ethos* capitalista, ascético y puritano (Weber, 1969). En un continente de cultura católica secularmente refractario de la ética protestante, ¿qué está sucediendo con la introducción de una cultura de consumo?

Las pautas de consumo que penetraron desde sistemas de marketing norteamericanos no tienen necesariamente que ser «secularizadoras» en el sentido que no lo son en el propio mercado estadounidense. Pero al introducir un estilo de vida ajeno a las culturas latinas del sur, como por ejemplo el *fast food* de *McDonald's* que obedece a hábitos culturales norteamericanos (Ritzer, 1996), se está modificando pautas de vida diaria en contextos socioculturales muy distintos a los norteamericanos. ¿Cómo impacta esto en las formas religiosas? No de manera directa sino indirectamente al generalizar una pluralidad de opciones y estilos de vida que legitiman una actitud respecto a la religión que tiende a cuestionar las tradiciones recibidas (la religión de los padres) y, en su lugar, se instala la posibilidad de escoger entre diversas alternativas.

Es cuestionable que las opciones religiosas de los latinoamericanos obedezcan al sistema «cómprase, úsese y bótese» de la sociedad de consumo. Los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse pero, en general, ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (procesos de

«conversión») y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda.

Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Fathertone (1991: 207) no lo ve así:

Ellos, son generadores y regeneradores de todo un conjunto de simbolismos que no es posible concebirllos «como meramente profanos». Lo que sí resulta verdaderamente importante es que en la cultura de consumo, lo sagrado puede sostenerse fuera de la religión organizada.

La búsqueda de autonomía personal –muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente entre las mujeres– se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares. En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos y una búsqueda de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos (tipo *New Age*).

Pero junto con la ampliación de una «cultura de consumo» que tendería a socavar la cultura ascética del esfuerzo y del trabajo incentivando comportamientos egoístas y hedonistas, es necesario acotar que se está desarrollando también una cultura de consumo alternativa que ha sido llamada «LOHAS (*Lifestyles of Health and Sustainability*)» y que reivindica productos orgánicos y un estilo de vida más acorde con el medio ambiente, la vida sana y la paz. La retroalimentación entre este tipo de mercados y consumidores que buscan un «desarrollo alternativo» y las corrientes mágico-esotéricas que buscan «alternativas» a las religiones convencionales es muy clara en muchas grandes ciudades como Buenos Aires, Río de Janeiro, Ciudad de México, Bogotá, Caracas, Lima o Santiago de Chile.

### III.2. Las nuevas tecnologías de la información (NTIC) y de la comunicación y su influencia en el campo simbólico

América Latina se está incorporando, con algún retraso, a la era global de la información y la comunicación. Los medios de comunicación están reduciendo los espacios públicos y están agrandando «los espacios privados». Este proceso está aumentando la influencia de los medios de comunicación de masas en la vida diaria. Los medios están

acortando las distancias en ambientes de ciudades latinoamericanas que por los procesos de urbanización de la segunda mitad de siglo XX se transformaron en pocos años en megalópolis. Sin embargo, los adelantos de la era de la información han sido inequitativamente distribuidos en América Latina. Si se analizan los datos relativos a la introducción de la televisión en los países de la región se ve que se trata de un medio extendido y con influencia relevante (Tabla IV)

TABLA IV  
TELEVISORES POR CADA MIL HABITANTES

MÉXICO	244,02
CUBA	234,38
ARGENTINA	205,20
CHILE	201,08
BRASIL	200,51
URUGUAY	229,10
ECUADOR	183,34
PANAMÁ	172,25
VENEZUELA	166,29
PARAGUAY	163,99
COSTA RICA	134,75
COLOMBIA	110,17
PERÚ	107,70
BOLIVIA	104,81
EL SALVADOR	97,73
GUATEMALA	95,11
REP. DOMINICANA	88,34
HONDURAS	85,45
NICARAGUA	62,39

Fuente: <http://www.nationmaster.com> (2004).

Siendo la media de 392,03 aparatos de TV por cada mil habitantes, en los primeros cien países del mundo es posible percibir que la ubicación relativa de los países de América Latina es baja. Sólo cinco países se encuentran ubicados entre los primeros cien y son México (lugar 85), Cuba (89), Argentina (95), Chile (96) y Brasil (97). Por lo demás, la radio es un medio mucho más extendido alcanzando las poblaciones rurales más apartadas. Por lo mismo, ciertas iglesias misioneras y evangelizadoras, así como la Iglesia Católica y algunas protestantes históricas, han ampliado considerablemente su presencia y uso de la radio.

La influencia de Internet y de los nuevos medios de comunicación e información en general no sólo constituye otra herramienta de penetración religiosa desde las iglesias sino que, además, posibilita la transmisión de una cantidad de mensajes, narraciones,

mitos, creencias e imágenes desde innumerables páginas *web* cuya localización ya no requiere estar en el mismo país de América Latina. Es importante anotar que el acceso a computadores personales se ha incrementado considerablemente estos últimos años (ver Tabla V).

TABLA V  
ORDENADORES PERSONALES PER CÁPITA (2004)

N.º EN RANKING 100 PAÍSES	PAÍS	PC X 1.000 HABS.
36	Costa Rica	154,00
54	Uruguay	102,53
57	Chile	90,64
67	Argentina	66,08
70	México	54,33
74	Brasil	46,69
76	Venezuela	44,61
82	Perú	36,95
84	Colombia	36,00
85	Panamá	35,46
93	Nicaragua	23,39
98	Ecuador	20,05
99	El Salvador	18,54
—	Bolivia	16,30
—	Paraguay	11,59
—	Honduras	10,49
—	Guatemala	9,34

Fuente: <http://www.nationmaster.com> (2004).

Todo esto indica que, si bien hay todavía una gran masa de latinoamericanos que no tiene acceso a la globalización en sus nuevas tecnologías, al menos hay segmentos significativos de ellos –crecientemente de clase media– que sí están en condiciones de interactuar en y con la «sociedad red». De acuerdo a los estudios, son los jóvenes los que más emplean estos medios.

Hoy, los medios de comunicación están en su mayor parte en manos privadas, algunos que fueron del Estado han sido privatizados y/o se deben ajustar a las leyes de mercado comunicativo y a sus leyes de *rating*. Esto genera una presión hacia los medios: se incrementan los programas comerciales y se reducen los programas culturales (entre ellos, los que hablan de filosofía y religión).

De hecho, la televisión tiende a trivializar una cantidad de temas de fondo. Pero, si bien la televisión trivializa lo sagrado también lo reinventa sobre la base de una definición más amplia de cultura y religión; no como orientaciones doctrinales o intelectuales, sino como complejos de prácticas simbólico-expresivas, afectivas y comprensivas,

es posible comprender cómo los medios masivos hoy reproducen o estimulan contenidos religiosos, mágicos o espirituales.

En América Latina, por otra parte, el mundo del deporte y el de la prensa amarilla y sensacionalista, si bien no constituyen amenazas a la hegemonía de las religiones instituidas, sí pueden ser funcionales para alimentar creencias heterodoxas. En otras palabras, hay una influencia relevante de los medios de comunicación de hoy y ésta se refiere al incremento del pluralismo cultural. No obstante la aparente homogeneidad de la cultura de consumo global, ningún sistema de información y de comunicación global puede erradicar la creatividad. Al contrario, la globalización en sus paradojas parece estar fomentando la nueva diversidad cultural. Y ello resulta válido también en relación al estímulo de la creatividad simbólico-religiosa de las masas: nuevos relatos religiosos, espirituales, mágicos, cuasirreligiosos y supersticiosos, se reproducen sin cesar.

Enfrentando la penetración de la televisión masiva, las iglesias han intentado asegurar su presencia en los medios. La Iglesia Católica tiene varios canales de televisión en muchos países (en formato abierto o por cable). Algunos pertenecen a las universidades católicas; otros a congregaciones religiosas o a sus instituciones asociadas. Se han desarrollado también los canales de televisión de varias iglesias transmitidos por el cable. Dado que las iglesias evangélicas no tienen prácticamente televisión abierta (quizás con la excepción de Brasil) su presencia es importante por medio de programas especiales, generalmente de prédica y de servicios religiosos (incluso tele-evangelistas), difundidos por la televisión abierta o por el cable. Los grupos católicos también han hecho la misma cosa para asegurar la presencia en canales públicos donde transmiten misas y programas especiales. También es importante mencionar a los canales de televisión de tipo religioso e internacionales que se transmiten por el cable tales como EWNTV y Claravisión.

Una situación diferente se encuentra en la radio. Las radios orientadas religiosamente de alcance regional o nacional proliferan en AM o FM. Ellas pertenecen a las iglesias, a las congregaciones católicas o bien a diversos grupos y congregaciones evangélicas. Las iglesias generadas por el tele-evangelismo, con sus congregaciones virtuales, han venido a constituir una suerte de Iglesia paralela a las comunidades clásicas. Se trata de un fenómeno que es producto de un movimiento paraeclesial construido sobre «megaeventos» y los movimientos misioneros transnacionales. Estamos así ante una forma de desterritorialización de las iglesias, en tanto ellas se abren a los códigos de la cultura de masas.

Es en la revitalización de las religiones carismáticas y en los cultos masivos donde se extiende el fervor colectivo que las masas latinoamericanas, desde sus condiciones de supervivencia precaria y amenazada, reviven el sentido del misterio y de lo trascendente. Pero la influencia de las iglesias por los medios está en duda. Ello básicamente por tres razones principales: a) los agentes religiosos no están adaptados a los métodos comunicacionales; b) está probado que los programas explícitamente religiosos no entusiasman a las audiencias y c) no está probada su eficacia para generar conversiones. En todo caso, los medios de comunicación social actúan como caja de resonancia de

nuevos movimientos religiosos que en la sociedad del siglo XX no existían o tenían una vida circunscrita a un número ínfimo de seguidores.

### III.3. Las transformaciones del campo educacional y el pluralismo cultural

Desde la década de 1980 (y con más vigor en la década de 1990), las reformas educativas han estado transformando los sistemas educativos en América Latina (Rama, 1994; Rodríguez, 2001). El Estado continúa apareciendo como un garante del beneficio del servicio educativo pero la puerta está abierta para la intervención del sector privado. Ahora, las organizaciones empresariales se están comprometiendo parcialmente con la financiación, la administración y la promoción de escuelas privadas dado su interés en la calificación de mano de obra. El resultado es que el campo educativo privado ha dejado de ser el cuasimonopolio católico que fuera desde siempre (ver Tabla VI).

TABLA VI  
CRECIMIENTO DE ESTABLECIMIENTOS BÁSICOS Y MEDIOS, BRASIL (1995-2000)

	CATÓLICOS	PARTICULARES	ESTATALES
1995	1.000	5.000	33.000
2000	800	4.500	40.000

Fuente: RICCI (2003).

Bajo las políticas de reforma educativa implementadas a contar de la década de 1990, en la mayoría de los países latinoamericanos el peso de la educación privada se incrementó (ver Tabla VII).

TABLA VII  
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. MATRÍCULA PRIVADA (PORCENTAJE RESPECTO AL TOTAL)

EDUCACIÓN PREESCOLAR		EDUCACIÓN PRIMARIA		EDUCACIÓN SECUNDARIA	
1980	1992	1980	1992	1980	1992
39,9	35,8	13,8	18,4	28,7	30,3

Fuente: UNESCO (1995) y WORLD BANK (1993).

En el ámbito de la educación superior, la oferta de programas educativos en las instituciones particulares se ha expandido notablemente contribuyendo con ello a la formación profesional de los latinoamericanos, pero diversificando ciertamente la oferta educativa superior. En el caso mexicano, por ejemplo, la participación de estudiantes inscritos a nivel de licenciatura en instituciones de educación particular pasó del 17% en 1990 al 30,6% en el año 2001 (SEP, 2003). Como es sabido, este crecimiento ha sido heterogéneo y ha habido crisis que han afectado a los sistemas educativos, pero todo ello no ha impedido el progreso educativo general.



En efecto, el nivel educativo general de la población latinoamericana se ha elevado sistemáticamente durante las dos décadas pasadas. La proporción de analfabetismo es ahora mucho más baja (sólo 12% de la población de 15 años y más) y la proporción de matriculación en los niveles primario, secundario y terciario está aumentando en todos los países de la región. Como se puede observar durante los últimos veinte años, ha habido un claro descenso de la población analfabeta mayor de quince años en América Latina y el Caribe según datos de la CEPAL (1999).

TABLA VIII

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. POBLACIÓN ANALFABETA MAYOR DE QUINCE AÑOS: 1980-2000

AÑO	PORCENTAJE
1980	18,5
1985	17,9
1990	15,6
1995	13,6
2000	12,7

Fuente: CEPAL (1999).

La importancia de la escolarización queda reflejada en la Tabla IX:

TABLA IX

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. TASA BRUTA DE MATRÍCULA EN NIVELES PRIMARIO,  
SECUNDARIO Y TERCIARIO (1980-1997)

AÑO	PRIMARIA	SECUNDARIA	TERCIARIA
1980	100,8	48,30	15
1985	102,10	50,70	16,9
1990	103	52,60	17,4
1997	112,20	63,40	21,1

Fuente: CEPAL (1999).

En cuanto a la educación superior, en 1950, sólo un país había podido incorporar un 10% de la población entre 19 y 22 años; un país al 8% y la mayoría de ellos estaba por debajo del 4%. Pero ya en 1997, la proporción media de matriculados en la enseñanza superior en América Latina alcanzó al 22%.

La mayoría de las reformas educativas han tenido un gran impacto en el sistema educativo superior: las alternativas se han multiplicado con la oferta creciente de universidades privadas que han complementado el sistema público viejo y tradicional. La educación superior se ha desplazado del polo gubernamental al polo del mercado durante las dos últimas décadas. Lo anterior se verifica en especial en países como Chile, Colombia, Brasil y México (Brunner *et al.*, 2005: 118-119). Algunas iglesias han

aumentado su presencia (principalmente la católica) pero algunas otras (principalmente protestantes y evangélicas) han iniciado recientemente su actividad en este dominio.

Dentro de las instituciones católicas encontramos universidades apoyadas por el *Opus Dei*, los jesuitas, los salesianos, los Legionarios de Cristo Rey, los franciscanos, los dominicanos y otros grupos doctrinales e ideológicos diversos. Muchas universidades han sido patrocinadas por las empresas privadas y otros grupos ideológicos como la masonería han fundado sus propias instituciones desde la década de 1980. Desde el punto de vista que interesa, se destacan tres factores relevantes que son consecuencia de los procesos que hemos reseñado en el campo educacional:

- Las deficiencias en la escolarización y el sistema educacional no han sido y no serán obstáculo para que la influencia de la escuela moderna, con los códigos de la modernidad, vaya transformando la cultura de las nuevas generaciones. Esto tiene y tendrá un impacto decisivo en las creencias y prácticas religiosas dado que, sistemáticamente, los estudios demuestran que el factor escolaridad tiene mayor incidencia en el cambio de creencias y actitudes hacia la religión que cualquier otro factor.
- La pluralización de alternativas no sólo se presenta como una opción que se ubica al costado de la escuela confesional: de hecho tiende a cuestionar al propio modelo clásico de escuela confesional mismo.
- Finalmente, en cuanto a los contenidos y pedagogías de la educación contemporáneas, se debe afirmar que la orientación encaminada a elevar la autonomía y el protagonismo del educando conlleva una actitud crítica hacia los relatos y discursos recibidos. Por lo que se estimula no sólo la creatividad acorde con el espíritu científico de hoy, sino que también se deja un espacio para la creatividad en materia religiosa y espiritual que sin duda está impactando a las nuevas generaciones en su toma de distancia respecto de las iglesias.

#### III.4. *Los nuevos movimientos sociales, el movimiento indígena y el incremento del desafío intercultural*

El catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, no legal) de privilegios; pero el campo religioso latinoamericano es ahora plural y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas: hay ahora influencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico.

En este nuevo contexto, la Iglesia Católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa y moral ya no solamente a las iglesias de disidentes (como se llamaran en el siglo XIX a las protestantes), ni a la cultura liberal, anticlerical (mitad del siglo XIX hasta el XX) y luego socialista, anarquista y marxista (inicios del siglo XX hasta década de 1970).

Ahora la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los mormones, adventistas y *testigos de Jehová*; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (hermetismos, espiritismos, *New Age* y sincretismos diversos) y de espiritualidades sincréticas de origen cristiano pero que ya no obedecen a la influencia eclesial y a espiritualidades de cultos orientistas. Todas ellas tienen una llegada multiplicada por las NTIC.

Ahora Internet, el *chat* en muchos casos, la televisión que se instala en el *living* de la casa y la comunidad escolar en el vecindario, en torno a la cual gira mucha de la vida familiar, son los generadores de mensajes cuyo contenido valórico y ético ha escapado ciertamente al control de la Iglesia (el párroco perdió irremediablemente su influencia directa de antaño).

La autonomía de los movimientos sociales surgidos bajo el autoritarismo al amparo de la Iglesia se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas: donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y *New Age*. Igual cosa parece suceder con las bases que en una enorme proporción, cuando se declaran católicos, lo hacen autodenominándose «católicos a mi manera».

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) —que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando— son un constante desafío a la ortodoxia católica. Lo interesante de este nuevo escenario es que ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa.

Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que sean bajo ningún punto movimientos confesionales o neoconfesionales.

Estos nuevos movimientos sociales se están desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por una interculturalidad. La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), del incremento de las migraciones y del pluralismo religioso creciente.

Un hecho significativo es lo que se ha llamado el «despertar indígena» desde fines de la década de 1980. Hecho que se ha dado sobre todo en los países donde hay mayor peso histórico, demográfico y simbólico de los pueblos indígenas como Guatemala, México, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile, y zonas del Amazonas, de América Central y el Caribe. Este despertar indígena ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (Parker, 2002a) lo cual ha

venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e iglesias oficiales.

En fin, conceptos en boga como «conflicto étnico», «multiculturalismo», «interculturalidad» y «cultura mestiza» reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas), pero que otrora fueron autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

#### IV. TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO RELIGIOSO E INTERACCIÓN CON LOS CAMBIOS CULTURALES

Todas las tendencias analizadas, la influencia del mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas.

Las influencias de la sociedad en el declive del catolicismo no han provenido del campo político<sup>2</sup> o de los procesos históricos y las crisis de coyunturas que, periódicamente desde la crisis de la deuda de la década de 1980, han sacudido a todos los países de la región. Lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio religioso en la mentalidad de las masas latinoamericanas han sido transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y pluralidad mayor de alternativas educativas y manifestación de una sociedad pluricultural, diversa y en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida contrarios a las instituciones y valores tradicionales. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de las «corrientes» culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso. Se puede anotar, sin pretender ser sistemáticos ni exhaustivos, algunas:

- a) La liberalización del comercio y la mayor movilidad de bienes, servicios y personas, junto a la proliferación de una abigarrada producción de bienes simbólicos, han transformado la cultura de consumo introduciendo pautas, estilos de vida, signos y mensajes diversos y plurales que favorecen el pluralismo de las expresiones religiosas.

2. Este apartado está basado en el aporte efectuado por el autor a Fernando Henrique Cardoso para la preparación del informe que presentó a la XIII Cumbre Iberoamericana de Santa Cruz de la Sierra, en octubre de 2003.

- b) La economía de la información y la cultura digital han estado ampliando la gama de oportunidades de interactuar y comunicar signos, símbolos y estilos más allá del control eclesástico y de los agentes religiosos especializados. Esa nueva economía aparece como funcional a una suerte de «desacralización» de ámbitos importantes en la vida.
- c) El pragmatismo, el consumismo y el individualismo han servido como factor pivote para la generación de reacciones contrarias que refuerzan espiritualidades y adhesiones religiosas que directa o indirectamente procuran resistir y/o contrarrestar a la sociedad de consumo y sus consecuencias en la vida diaria de los fieles. Lo cual también ha favorecido la expansión de creencias neoesotéricas y nuevas espiritualidades en contradicción con las iglesias instituidas.
- d) La ampliación y mayor cobertura de los medios de comunicación social han facilitado y, en ocasiones, estimulado la penetración evangelizadora de distintas iglesias –evangélicas sobre todo– hacia los medios.
- e) También la mayor apertura y pluralidad de los medios de comunicación, su interacción con la sociedad global, han facilitado difundir nuevas formas de espiritualidad de la sociedad *post-moderna*: la *New Age* y la penetración en los medios de comunicación de corrientes esotéricas.
- f) La liberalización de la cultura: menor censura, mayor tolerancia, leyes de divorcio, mayor presencia del feminismo, entre otros, han posibilitado la mayor aceptación de mensajes, creencias y rituales heterodoxos y una cierta desconfianza hacia las instituciones eclesásticas, lo que ha incrementado las «creencias a mi manera».
- g) Las reformas educativas, la pluralización y privatización de las escuelas han facilitado la penetración de diversas confesiones y alternativas no confesionales en el campo educativo.
- i) El incremento de las tasas de escolarización y el mejoramiento de la cobertura escolar. Las reformas educativas y la modernización de la educación que han modificado la mentalidad de las nuevas generaciones haciéndolas más abiertas al cambio y a la diversidad, han legitimado distintas opciones en el plano religioso y de las espiritualidades.
- h) Las propias instituciones eclesásticas se han diversificado ampliando la gama de iglesias (sobre todo pentecostales/evangélicas) y se ha reforzado la actividad intra y extra misionera, con penetración de otras instituciones religiosas como islámicas, grupos orientalistas, entre otros.

En fin, como se ha visto, la mayor movilidad en las migraciones, junto a los nuevos movimientos sociales, han incrementado una cultura plural donde la interculturalidad constituye una realidad diaria. Estos movimientos ya no son irreligiosos y sus programas son plenamente compatibles con opciones religiosas y espirituales del más variado tipo.

Estas nuevas corrientes subterráneas de las que fuesen mal apodadas «supersticiones» o «neopaganismos» contemporáneos se extienden hacia un cuarto y a veces un tercio de los católicos, incluso muchos practicantes. El debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica entonces se consume: asediada por las iglesias evangélicas y misioneras, socavada por la cultura de consumo y sus variantes, reducida en sus influencias oficiales en el campo educativo, contestada por los nuevos movimientos sociales, son ahora sus propias filas que desertan. Muchos lo hacen públicamente y se van hacia otras iglesias o a engrosar la fila de los «creyentes sin religión» (ex católicos que todavía se consideran creyentes pero no en la Iglesia).

Pero ahora el catolicismo está siendo amenazado ya no desde el frente o desde el flanco: sino por sus propias bases. Ellas desertan simbólicamente y en silencio: «católico a mi manera» se declaran cuando hay confianza, para indicar que son católicos pero que no obedecen a lazos de lealtad hacia la institución eclesástica. En otras palabras, mientras el ateísmo se bate en retirada, se incrementa la tendencia al crecimiento de fieles cuyas creencias difusas sólo reconocen nominalmente su adhesión al catolicismo. Mientras tanto el catolicismo popular, con toda su carga de sincretismo y heterodoxia, sigue expandiéndose incluso en medios educados y urbanos.

En estas expresiones religiosas se sigue el modelo cambiante de la globalización: están resistiéndose a las autoridades jerárquicas y están tejiendo una malla de redes, desarrollando sus creencias y rituales en un tejido más horizontal y descentralizado, virtual y real. Es una diversidad religiosa que contesta a las religiones instituidas y racionalizadas, promueve el sincretismo, el pluralismo; las dobles afiliaciones, las interacciones entre religiones; las neomagias (hermetismos y misticismos mágico-rituales); los carismáticos, los chamanismos étnicos y las más variadas religiones populares y nuevas espiritualidades.

## V. CONCLUSIÓN: ¿PLURALISMO RELIGIOSO Y PLURALISMO POLÍTICO?

El nuevo panorama religioso de América Latina, con las notas características de cada país y subregión, indica que hay un declive del catolicismo y con él una influencia relativamente menor de la Iglesia Católica. No estamos ante un continente que se haya secularizado o que se haya vuelto protestante: estamos ante una realidad marcada por una tendencia al incremento leve pero constante del pluralismo religioso, frente a una Iglesia Católica que todavía sigue siendo mayoritaria.

Desde la umbanda, el candomblé, la santería y el espiritismo, pasando por «pare de sufrir», el tele-evangelismo, la teología de la prosperidad, los metodistas pentecostales, el padre Rossi y sus CD, la madre Angélica, y los santos populares como Sarita Colonia, Romualdito, María Lionza, y la difunta Correa, es una diversidad religiosa que se derrocha en una manifestación incontestable. Según Smith (2001):

Los bienes simbólicos ofrecidos para el consumo público hoy son más diversos y están más atractivamente empaquetados que nunca antes. Pero la diversidad siempre ha sido parte del paisaje espiritual. Y las personas siempre han construido sus convicciones



religiosas personales en la intimidad de sus propios corazones. Lo que es diferente hoy es que las Iglesias cristianas tradicionales han perdido el poder para imponer su ortodoxia y suprime las heterodoxias de la gente.

El impacto de las distintas alternativas que ofrecen las iglesias en el campo religioso sobre el campo político no está predeterminado y será materia de un análisis específico ver sus interrelaciones. Toda esta transformación en el campo religioso latinoamericano, la menor influencia relativa del catolicismo y el mayor pluralismo, significa un desafío para la Sociología y la Ciencia Política, que deberá evaluar estos cambios en términos de beneficios o dificultades para la gobernabilidad y el desarrollo del sistema democrático.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierren en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente es el peligro en algunas de ellas).

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GALLEGO, Alejandro. Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿un cambio de época? *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 26.
- AMIN, Samir y HOUTART, François. *Mondialisation des Resistances, l'État des luttes 2002*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- ARELLANO MARÍN, José Pablo. Competitividad internacional y educación en los países de América Latina y el Caribe. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2002, n.º 30. Versión electrónica disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie30f.htm>.
- ARIZPE, Lourdes. *Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global*, 2003. Disponible en <http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm>.
- BAMAT, Thomas y WIEST, Jean Paul. *Popular Catholicism in a World Church*. New York: Orbis, 1999.
- BARBERO, Jesús Martín. Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. *Diálogos*, 1995, n.º 41, pp. 71-81.
- Comunicación y solidaridad en tiempos de globalización. Ponencia en el 1.º Encuentro Continental de Comunicadores Católicos convocado por el DECOS-CELAM y OCIC-AL, UCLAP y UNDA-AL, Medellín, 28 de abril. Disponible en <http://www.jmcommunications.com> International Study Commission Home.
- BARRERA, Paulo. *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 2001.
- BARRET, Daniel. *The World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C. *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*. México: UAEM, 2001.
- BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.
- BERGER, Peter. *El Dosis Sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *Génesis et structure du champ religieux*. *Revue Française de Sociologie*, 1971, vol. XII, pp. 295-334.

- BRASLAVSKY, Cecilia. La Educación Secundaria en el contexto de los cambios en los sistemas educativos latinoamericanos. *Revista Iberoamericana de Educación*, 1995, n.º 9. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- BRUCE, Steve. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BRUNNER, José Joaquín et al. *Guiar el mercado: informe sobre la Educación Superior en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez, Escuela de Gobierno, 2005.
- CANALES, Manuel et al. *En Tierra Extraña*. Santiago: Ed. Amerinda, Sepade, 1991.
- CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no MERCOSUL*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- *Nueva era y terapias alternativas*. Buenos Aires: Ed. de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad, Cultura. Vol. II: El Poder de la Identidad*. México: Ed Siglo XXI, 1999.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile, 2002.
- COMBONI SALINAS, Sonia y JUÁREZ NÚÑEZ, José Manuel. Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 27. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective. *Social Compass*, 2004, vol. 51, n.º 1, pp. 73-84.
- DEBRAY, Régis. *El arcaísmo postmoderno*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Ed. Nova Terra, 1972.
- *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FORTUNA, Patricia y DE MOLA, Loret. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México D.F.: CONACULTA-INAH, CIESAS, 1999.
- FRESTON, Paul. Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations. *Social Compass*, 1994, vol. 41, n.º 4, pp. 537-570.
- Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil. En GUTIÉRREZ, Benjamín (ed.). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.
- Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. *Social Compass*, 1998, vol. 45, n.º 3, pp. 335-358.
- FRIGEREIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 1999, año 1, n.º 1, pp. 51-88.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica. *El Portal de Cuba*, 2003, Cuba Web Columbus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí. Versión en formato electrónico disponible en [http://www.cubaliteraria.com/huellas/garcia\\_canclini.asp](http://www.cubaliteraria.com/huellas/garcia_canclini.asp).
- GARCÍA CASTAÑO, F. Javier. *¿A qué nos referimos cuando hablamos de Interculturalidad?* Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *Un Mundo Desbocado*. Madrid: Taurus, 2000.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Institutional Church and Politics in Latin America. Ponencia en Workshop, *Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America*. Kellogg Institute, University of Notre Dame, October 2-3, 2003.
- GUERREIRO, Silas. *A magia existe?* São Paulo: Paulus, 2003.
- GUTIÉRREZ, Benjamín. *En la fuerza del Espíritu*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.
- GUTIÉRREZ, Tomás. *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA, 1996.
- HOOVER, Stewart M. Religion in a Media Age. Public Lecture, The University of Edinburgh, The University of Colorado and The University of Uppsala, 1997, March 4, *The International*



- Study Commission on Media, Religion and Culture*. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com> International Study Commission Home.
- INGLEHART, Ronald y BAKER, Wayne. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 2000, vol. 65, pp. 19-51.
- LAGOS, Humberto. *Las sectas religiosas en Chile*. Santiago: Lar, Presor, 1987.
- LUCÁ TROMBETTA, Pino. Sincretismo e mercato religioso. *Rivista di scienze sociali della religione*, 2003, Año XVIII, pp. 81-102.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARIZ, Cecilia. El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil. *Sociedad y Religión*, 1995, vol. 13, pp. 21-32.
- MAROSTICA, Matt. La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión*, 1994, vol. 12, pp. 3-16.
- MARTIN, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.
- *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MARTÍNEZ, Avelino. *Las Sectas en Nicaragua*. Costa Rica: DEI, 1989.
- MASFERRER KAN, Elio. *Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones*. México: ALER, 2000.
- MCCARTHY, John. *Religion, Democratization, and Market Transition*. A Workshop sponsored by the NSF Sociology Program, December 6-7, 1993.
- MEDRANO, Adán. Media Trends and Contemporary Ministries: Changing Our Assumptions About Media. *The International Study Commission on Media, Religion & Culture*, 1998. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com>.
- MILLAN, Julio. Latin America, Interdenominational Evangelical Federation, Venezuela. Impartida at the International Coalition for Religious Freedom Conference on *Religious Freedom and the New Millennium*. Washington DC, April 17-19, 1998.
- MORDUCHOWICZ, Roxana. Los medios de comunicación y la educación: un binomio posible. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 26, pp. 160-164.
- PACE, Enzo. Religião e Globalização. En PEDRO ORO, Ari y STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*, 1997, Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 25-42.
- PARKER, Cristián. *Popular Religion and Modernization in Latin America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1996.
- Les transformations du champ religieux en Amérique Latine, Introduction. *Social Compass*, 1998, vol. 45/3, pp. 323-333.
- Identity and Diversity in Urban Popular Catholicism. En BAMAT, Tom y WEIST, Jean Paul (eds.). *Popular Catholicism in a World Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999, pp. 19-55.
- *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI*. Santiago: Mideplan, UEP, 2000.
- *Catolicismos populares, globalización, inculturación*. Santiago: CMRS, CERC, UAHC, 2001.
- Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. *Social Compass*, 2002, vol. 49, n.º 1, pp. 67-81.
- Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique. *Social Compass*, 2002, vol. 49, n.º 2, pp. 167-186.
- La sociologie des religions à l'horizon 2050: un point de vue latino-américain. *Social Compass*, 2004, vol. 51, n.º 1, pp. 59-72.
- PÉREZ, Rolando. *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización*. Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina, 1997.
- PRIEN, Hans Jurgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

- PUIGGRÓS, Adriana. Educación y sociedad en América Latina de fin de siglo: del liberalismo al neoliberalismo pedagógico. *Educación y Política en América Latina*, 1999, vol. 10, n.º 1. Versión en formato electrónico disponible en [http://www.tau.ac.il/eial/X\\_1/puiggros.html](http://www.tau.ac.il/eial/X_1/puiggros.html).
- RAMA, Germán W. Educación y cambios en la estructura social en América Latina. *Boletín 35*, diciembre 1994. Proyecto principal de Educación UNESCO. En <http://www.unesco.cl/pdf/act-yeven/ppe/boletin/artesp/35-2.pdf>.
- RICCI, Rudá. Veinte años de reformas educacionales. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2003, n.º 31. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: PAIDÓS, 1994.
- RITZER, George. *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1996.
- ROMERO, Catalina. Entre la tormenta y la brisa: desafíos al catolicismo Latinoamericano. Ready delivery at the *Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America workshop*. University of Notre Dame, South Bend, Indiana, October 2-3, 2003.
- SANPEDRO, Francisco. *Ante las principales sectas o nuevos movimientos religiosos*. Valparaíso: UCV, 1986.
- SEP. *Informe Nacional sobre la Educación Superior en México*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, SESIC, IESALC, UNESCO, 2003.
- SMITH, Dennis A. *Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review*. Prepared for delivery at the 2001 Meeting of the Latin American Studies Association, Washington DC, September 6-8, 2001.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- TAVARES GOMES, Fátima Regina. O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificações locais. En *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre de 2000.
- TEIXEIRA, Faustino et al. *CEBs: Cidadania e Modernidade*. Paulinas, São Paulo: Paulinas, 1993.
- VAN HOVE, Hildegard. New Age: A Debate, Introduction. *Social Compass*, 1999, vol. 46, n.º 2, pp. 115-119.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1969.
- *Sociología de la Religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- ZAMORA, José A. *Migraciones en un mundo globalizado*. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm>, 2001.

ANEXO I  
PAÍSES SEGÚN NÚMERO DE CATÓLICOS

LUGAR EN EL RANKING	PAÍS	NÚMERO DE CATÓLICOS
1	Brasil	147.386.000
2	México	92.308.933
3	Filipinas	73.605.000
4	Estados Unidos	63.188.000
5	Italia	57.689.000
6	Francia	45.345.000
7	España	39.002.000
8	Colombia	38.626.000
9	Polonia	34.573.000
10	Argentina	33.389.000
11	Perú	27.372.000
12	Alemania	26.694.000
13	Venezuela	24.717.000
14	Nigeria	16.853.000
15	India	16.758.000
16	Canadá	13.016.000
17	Ecuador	12.183.000
18	Chile	11.606.000
19	Uganda	10.397.000
20	Tanzania	10.313.000
21	Guatemala	9.551.000
22	Angola	9.519.000
23	Portugal	9.343.000
24	Bélgica	7.845.000
25	República Dominicana	7.667.000
26	Bolivia	7.353.000
27	Kenya	7.141.000
28	Indonesia	6.359.000
29	Hungría	6.264.000
30	Cuba	6.205.000
31	Austria	5.837.000
32	Paraguay	5.346.000
33	Honduras	5.334.000
34	Australia	5.153.000
35	Ucrania	5.141.000
36	Nicaragua	5.019.000
37	Holanda	4.984.000
38	El Salvador	4.971.000
39	Reino Unido	4.669.000
40	Madagascar	4.432.000
41	Costa Rica	4.253.000
42	Camerún	4.235.000
43	Corea del Sur	4.204.000
44	Mozambique	4.187.000
45	Burundi	4.084.000
46	Irlanda	4.063.000
47	República Checa	4.002.000
48	Ruanda	3.865.000
49	Sudán	3.833.000

ISSN: 1130-2887

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN EL GOBIERNO  
DE KIRCHNER  
*Catholicism and politics under the Kirchner government*

Fortunato MALLIMACI

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

✉ [fmallimaci@fibertel.com.ar](mailto:fmallimaci@fibertel.com.ar)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 57-76]

Fecha de recepción: julio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: octubre del 2005

RESUMEN: Se trata de un estudio histórico y sociológico de las múltiples relaciones entre religión y política en Argentina mostrando un catolicismo que se presenta con propuestas a nivel social, simbólico y generador de identidad nacional. Se profundiza en las nuevas tensiones entre el actual gobierno peronista de Kirchner y la institución católica por el control de las creencias, los cuerpos y la memoria.

*Palabras clave:* catolicismo, política, religión, identidad, Argentina.

ABSTRACT: The historical and sociological study of the relations between religion and politics in Argentina reveals a Catholicism that presents itself with a project at the social and symbolic level, and as provider of national identity. This is accentuated in the new tensions between the current Peronist government of Kirchner and the institutional Catholic church over control of beliefs, bodies and memory.

*Key words:* Catholicism, politics, religion, identity, Argentina.

ANEXO I  
PAÍSES SEGÚN NÚMERO DE CATÓLICOS

LUGAR EN EL RANKING	PAÍS	NÚMERO DE CATÓLICOS
1	Brasil	147.386.000
2	México	92.308.933
3	Filipinas	73.605.000
4	Estados Unidos	63.188.000
5	Italia	57.689.000
6	Francia	45.345.000
7	España	39.002.000
8	Colombia	38.626.000
9	Polonia	34.573.000
10	Argentina	33.389.000
11	Perú	27.372.000
12	Alemania	26.694.000
13	Venezuela	24.717.000
14	Nigeria	16.853.000
15	India	16.758.000
16	Canadá	13.016.000
17	Ecuador	12.183.000
18	Chile	11.606.000
19	Uganda	10.397.000
20	Tanzania	10.313.000
21	Guatemala	9.551.000
22	Angola	9.519.000
23	Portugal	9.343.000
24	Bélgica	7.845.000
25	República Dominicana	7.667.000
26	Bolivia	7.353.000
27	Kenya	7.141.000
28	Indonesia	6.359.000
29	Hungría	6.264.000
30	Cuba	6.205.000
31	Austria	5.837.000
32	Paraguay	5.346.000
33	Honduras	5.334.000
34	Australia	5.153.000
35	Ucrania	5.141.000
36	Nicaragua	5.019.000
37	Holanda	4.984.000
38	El Salvador	4.971.000
39	Reino Unido	4.669.000
40	Madagascar	4.432.000
41	Costa Rica	4.253.000
42	Camerún	4.235.000
43	Corea del Sur	4.204.000
44	Mozambique	4.187.000
45	Burundi	4.084.000
46	Irlanda	4.063.000
47	República Checa	4.002.000
48	Ruanda	3.865.000
49	Sudán	3.833.000

ISSN: 1130-2887

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN EL GOBIERNO  
DE KIRCHNER  
*Catholicism and politics under the Kirchner government*

Fortunato MALLIMACI

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

✉ [fmallimaci@fibertel.com.ar](mailto:fmallimaci@fibertel.com.ar)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 57-76]

Fecha de recepción: julio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: octubre del 2005

RESUMEN: Se trata de un estudio histórico y sociológico de las múltiples relaciones entre religión y política en Argentina mostrando un catolicismo que se presenta con propuestas a nivel social, simbólico y generador de identidad nacional. Se profundiza en las nuevas tensiones entre el actual gobierno peronista de Kirchner y la institución católica por el control de las creencias, los cuerpos y la memoria.

*Palabras clave:* catolicismo, política, religión, identidad, Argentina.

ABSTRACT: The historical and sociological study of the relations between religion and politics in Argentina reveals a Catholicism that presents itself with a project at the social and symbolic level, and as provider of national identity. This is accentuated in the new tensions between the current Peronist government of Kirchner and the institutional Catholic church over control of beliefs, bodies and memory.

*Key words:* Catholicism, politics, religion, identity, Argentina.

## I. LA NECESIDAD DE UNA MIRADA HISTÓRICA Y SOCIOLOGICA

Después de la caída del bloque soviético en la década de 1990 y el fin de la polarización capitalismo-comunismo, la dimensión política de las religiones aparece en el centro de las reflexiones de las ciencias sociales. La homogeneidad del mercado desbocado diluye los cimientos de la modernidad, debilita sus oposiciones históricas en el campo político partidario y aparece el mundo religioso –en su multiplicidad, diversidad y globalidad– como uno de sus posibles cuestionadores.

Se vive no sólo una activa presencia política y social de numerosos grupos de filiación religiosa en los cinco continentes sino también la utilización de categorías y formas de pensamiento religioso en el campo político. La lucha entre clases se mezcla con la guerra de dioses. Los conflictos comienzan a ser presentados en categorías de bien y mal (el eje del bien contra el eje del mal) (Botey, 2004). Así al menos lo declara cotidianamente el actual presidente de los Estados Unidos, George Bush, lo que permite la respuesta del nuevo presidente de Irán, Mamad Ahmadinejad. Unas y otras se retroalimentan.

¿Cuál es la situación en Argentina? Las complejas y prolongadas relaciones entre religión y política han sido poco investigadas por las ciencias sociales en este país. Problemas teóricos, metodológicos y el difícil acceso a la información han dado como resultado un campo de estudios acotado y la mayoría de las veces repetitivo en sus afirmaciones.

Durante décadas se entendió esta problemática como la de indagar sobre las relaciones entre las instituciones religiosas –en especial la católica– y el Estado, único espacio que se suponía de lo político. Como telón de fondo en esa comprensión estaban dos categorías ligadas una a la otra en las concepciones dominantes de las ciencias sociales: racionalidad modernizante y secularización. Modernización era sinónimo del paso de la sociedad tradicional a la moderna; el «desencanto» de concepciones mágicas para llegar a las científicas y el desarrollo continuo de las fuerzas productivas. Secularización significaba luchar contra lo religioso que «impedía los cambios». Surge con el imaginario del progreso indefinido, la idea de la lenta y necesaria desaparición de lo religioso dado el «obstáculo» que producía al desarrollo o a la democracia o al libre juego de la oferta y la demanda. La religión se haría así invisible y ocuparía el espacio de lo privado.

Secularización también suponía que debía acabar la «intromisión» de lo religioso en el campo social y político. Las relaciones entre lo político y lo religioso eran una muestra de «subdesarrollo» o «anomalía» o «desviación» en el proceso de modernización.

Nuestras modernidades periféricas viven hoy procesos de desigualdad y fragmentación crecientes donde cohabitan sectores con amplios poderes, ganancias y beneficios junto a otros con cada vez menos posibilidades de vida digna y durable. Las promesas de «mejoras futuras» hechas por las clases dominantes tampoco lograron la felicidad ciudadana asistiéndose hoy al «desencanto del desencanto». De este modo, analizar un viejo tema como la secularización significa replantearse continuamente su presencia. Según Hervieu (1986):

La secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo.

Si entonces lo religioso no es sólo lo institucional y lo político no es sólo el Estado, entre lo religioso y lo político hay convergencias y conflictos; legitimidades y oposiciones; dislocaciones y encuentros y resignaciones y compensaciones. No hay ni un esencialismo religioso ni un paso evolutivo secularizante global que anticipe cuál será el proceso que seguirá la relación.

En el caso del espacio religioso, «lo sagrado» no se vive sólo en instituciones sino que crece y se multiplica en numerosas experiencias sociales, culturales, educativas e imaginarias individuales y grupales que escapan al control y regulación institucional. Del mismo modo, lo político no se reduce sólo al Estado o a los partidos políticos sino que las realidades se conforman también de múltiples redes, grupos, movimientos sociales, experiencias milenaristas y liderazgos varios que se desarrollan en la cada vez más amplia y heterogénea sociedad civil. El punto clave entonces no es trazar la línea de separación entre religión y política, sino más bien encontrar los puntos de encuentro y de síntesis.

Por eso, en la larga experiencia histórica de América Latina y Argentina lo político y lo religioso –más allá de los esfuerzos de racionalizar, controlar y rutinizar ambos comportamientos– aparecen como maneras de creer, de soñar, de entusiasmar, de crear promesas de futuro y sobre todo de dar sentido a los actores en su accionar cotidiano. Esta matriz común permitió y permite en América Latina y en Argentina el paso, los desplazamientos, el tránsito, el ajuste de cuentas, la recarga mutua entre un dominio y otro, especialmente cuando se juega al nivel de las analogías estructurales entre fe religiosa y fe utópica, entre promesa de liberación y promesa de salvación, entre ascetismo, misticismo y militantismo que da sentido en lo político y/o lo religioso. Encantos y desencantos están en un lado y en el otro.

De allí la importancia de investigar tanto el enfrentamiento como las afinidades electivas, de no verlo sólo como dos esferas diferenciadas, distintas y opuestas sino también como una matriz común de creencias religiosas y políticas. La pregunta no es entonces si debe haber relación entre religión, catolicismo y política sino de analizar en el corto y el largo plazo los tipos y las relaciones y conflictos realmente existentes entre dos culturas, la política y la católica, que tiene sus códigos propios.

Además se puede realizar, en paralelo, un análisis de la pérdida de credibilidad tanto en lo «institucional político partidario» como en lo «institucional religioso dominante». La crisis de participación y adhesión a los partidos políticos, por ejemplo, no significa la desaparición de lo político sino la resignificación y aparición de lo político en diferentes espacios más allá del control partidario.



## II. POLÍTICA Y CATOLICISMO EN ARGENTINA

¿Cuáles son las características específicas de esta relación en Argentina?

Hoy en Argentina no se cree –sea en lo político, sea en lo religioso– más o menos que en otras épocas históricas sino de manera diferente. La política no ha desaparecido sino que «explota» y «emerge» por afuera, por arriba, por abajo y por dentro de las estructuras partidarias. No se está tampoco ante grupos religiosos «inmóviles», «presionados», «manipulados», refugiados en «lo privado» o «que son sólo reflejo de la infraestructura económica» sino frente a actores que se mueven, presionan, activan en todas las clases sociales, con objetivos propios de corto y largo plazo, con multiplicidad de relaciones dentro y fuera del campo religioso y que hacen uso –y abuso– de la angustia generalizada que se vive en nuestras sociedades. Creer y pertenecer, creer sin pertenecer y pertenecer sin creer forman parte de las varias opciones que hombres y mujeres encuentran hoy para dar sentido a su vida religiosa (Davie, 1996).

Más allá que la Constitución argentina sólo menciona en su artículo segundo que el «Estado sostiene el culto católico, apostólico y romano» y que hay una tradición de libertad de cultos, las prácticas dominantes de las últimas décadas muestran al catolicismo como la religión oficial del Estado y la sociedad argentina. Es interesante hacer notar cómo las experiencias democráticas tanto del radicalismo (1916-1930) como del peronismo (1946-1955) trataron de contener el avance institucional (no nombraron un solo obispo) mientras que los gobiernos militares se caracterizaron por lo contrario (creció el número de obispados de 8 en 1910, a 21 en 1935, a 35 en 1957 y a 60 en 1983) (Mallimaci, 1992).

Dos momentos históricos pueden mostrar que no se trata de «leyes universales» sino de construcciones e invenciones en búsqueda de historicidad. En la década de 1930, la crisis del Estado liberal y de sus promesas de «tierras nuevas» abrieron las puertas al movimiento católico que logra relacionar la identidad nacional con la católica, brindar sus cuadros para apoyar a un tipo de Estado ahora intervencionista, relacionar la justicia social con las enseñanzas sociales de la Iglesia, la inclusión con la armonía social y hacer del anticomunismo el antiliberalismo y de la sospecha hacia la democracia y la «corrupta» dirigencia política parte central de su mensaje de modernidad católica. La invención del imaginario de «argentinidad católica» comienza a recorrer un largo camino y se hace cultura católica cotidiana para la mayor parte de la sociedad política y civil. El paso del Estado de bienestar al Estado penal, las privatizaciones, ajustes y desregulaciones de la década de 1990 con su secuela de crisis de la sociedad salarial y empobrecimiento urbano y el debilitamiento en la representación de los partidos políticos transformados en partidos de los negocios, abrieron un nuevo espacio de legitimidad para la institución católica que gana en credibilidad a partir de una intensa actividad y crítica social dado que, sin abandonar la presencia estatal, se presenta como «la sociedad civil» al mismo tiempo que el evangelismo pentecostal le disputa el espacio de las creencias religiosas a nivel popular en un activo mercado religioso (Mallimaci, 2002).

Por otro lado, es importante recordar el trabajo de impregnación cultural que el catolicismo ha realizado durante largo tiempo en Argentina, especialmente, con la

llegada de millones de inmigrantes. Lograba así una lenta y constante catolicización de la sociedad y sus espacios públicos, al mismo tiempo que se nacionalizaba y en algunos sectores se militarizaba. Hay allí un enraizamiento que organiza un universo común de creencias y que alimenta un «imaginario católico difuso» precario y severamente en competencia con otros imaginarios de la modernidad en tiempos de comunicación globalizada, pero que perdura como un capital simbólico siempre activo y disponible (y también instrumentalizable) para ser utilizado en ocasiones más o menos puntuales si logra inscribirse como una «continuidad natural» de la «verdadera tradición católica de la patria, los valores criollos, la nacionalidad, el ser argentino no contaminado por ideologías extrañas», entre otros.

Esto hace referencia a un activo catolicismo integrista que se presenta como modernidad católica antiliberal y anticomunista. Es decir, que penetra y ocupa el espacio estatal, público, social y político a fin de construir «en toda la vida la Argentina católica» y a un reconocimiento de lo católico como parte «constitutiva y esencial» de la identidad nacional. Movimiento católico que busca presencia tanto en el Estado como en la sociedad civil. Concepción que forma parte también –y esto es lo que le brinda el poder de nominar– de la mayoría de los líderes políticos, empresariales, militares, sindicales, culturales y sociales como del funcionariado estatal.

Esta hegemonía fue también incorporada –en un conflictivo proceso que deberá ser más investigado– por el resto de las comunidades religiosas (judías, protestantes, islámicas, espiritistas) que reconocieron a la Iglesia Católica un lugar privilegiado en las relaciones con el Estado al mismo tiempo que hacían suya una concepción pluralista y de separación de dichas relaciones. Lo nuevo en el siglo XXI es que el pujante movimiento pentecostal reclama no la separación, sino gozar de los mismos privilegios y derechos de ciudadanía religiosa que el catolicismo, exigiendo para ello leyes de libertad e igualdad religiosa.

El catolicismo forma parte de la vida política argentina como un actor legítimo y legitimado donde los conflictos internos entre partidos políticos y entre civiles o militares encuentran eco diferenciado en el movimiento católico y donde los conflictos al interior del catolicismo también se resuelven con el apoyo del aparato estatal y el partidario. Un ejemplo trágico fue lo sucedido con la represión y asesinatos a militantes católicos –sacerdotes, líderes, obispos, catequistas– ligados a experiencias populares durante 1976-1983 que fueron tanto perseguidos por el aparato eclesiástico como por el militar (Mignone, 1986).

El sueño del obispo o sacerdote propio es el contar con algún líder religioso que acompañe a algún movimiento político. No surge de la Constitución ni de la historia de los orígenes de la República –aunque así los actores trataran de presentarlo– sino que es una construcción conflictiva, llena de memorias y olvidos, con personas, fechas, símbolos y hechos disponibles para todo tipo de representaciones.

Otra característica es la fuerte presencia «antiliberal» y constructora de nacionalidad del movimiento católico que le permite numerosas posibilidades para relacionarse con múltiples actores políticos. El antiliberalismo militante forma parte de las concepciones dominantes de aquellos católicos de acción que entienden su «misión»

como preocupación moral y social y continúan con lo político para plantearse –en algunos casos– el acceso al Estado como parte integral de su concepción de «Restaurar todo en Cristo» y/o construir el «Reino de Dios» aquí y ahora. Hay un triple rechazo: al liberalismo religioso, al político y al económico (Pelletier, 1997: 40-41).

Lo importante para quienes investigan estos temas es que este antiliberalismo católico se moderniza y posee diversas vertientes según grupos, contextos y posibilidades de llegar a la acción. Puede ser antiimperialista, anticapitalista, antisemita, antiprotestante, anticomunista, *antiyankey*, negar a la democracia tildada de «formal», proponer una democracia «de base» y al mismo tiempo oponerse a las políticas del Banco Mundial y al FMI porque empobrecen los pueblos, promueven el aborto y destruyen valores, raíces «criollas» y la familia. La matriz común se encuentra en el documento papal del Syllabus de 1864 con su rechazo a la modernidad burguesa, al liberalismo, al comunismo, al relativismo, a fin de construir una «modernidad», un «orden», una «sociedad» cristiana.

Estos grupos católicos sólo pueden ser comprendidos en sus múltiples relaciones con otros actores políticos y sociales. No son toda la historia social del país, pero ignorarlos, desconocerlos o menospreciarlos puede conducir a grandes errores de interpretaciones. Numerosos católicos formados en el catolicismo integrista ocupan (y ocuparán) puestos, cargos y responsabilidades en el Estado, en los gobiernos, en los ministerios, en las universidades, en los sindicatos y en movimientos sociales y políticos a partir del golpe militar-religioso-empresarial del general Uriburu en 1930. Nacionalistas católicos, nacionalistas integrales, católicos nacionalistas, católicos sin Iglesia se disputan el control ideológico y político del aparato estatal y en especial su presencia en las Fuerzas Armadas. A ellos se debe el decreto que en 1943 asciende a las vírgenes de coronelas a generalas con sueldos que cobran hasta la actualidad, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas entre 1943-54 y la lenta colonización del Estado. El cristianismo popular del peronismo en las décadas de 1940 y 1950 desafía y disloca al cristianismo católico institucional, contando ambos con apoyos de los diferentes grupos católicos. Los aviones de las Fuerzas Armadas que se oponen al gobierno democrático de Juan Domingo Perón bombardean la Plaza de Mayo en 1955 con sus alas pintadas con el símbolo Cristo Vence. Las proclamas militares y las de la oposición partidaria citan –durante décadas y hasta hoy– a encíclicas papales, a documentos episcopales o a textos bíblicos en su legitimación. El gobierno del católico general Onganía con su proyecto de comunitarismo-cristianismo recibe una de las críticas más radicales desde el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo con sus redes en barrios, fábricas, colegios y universidades. La efervescencia política militar de las décadas de 1960 y 1970 tiene –entre otras varias– sus orígenes en las afinidades entre cristianismo y revolución, entre una ética católica y el espíritu de la guerrilla (Donatello, 2003).

La dictadura de 1976 muestra a obispos, sacerdotes y dirigentes católicos apoyando el terrorismo de Estado, se organiza el fichero de culto para todas las religiones menos para la católica, se otorgan becas para todos los seminaristas de dicha religión y se crean partidas especiales para los jerarcas católicos. Al mismo tiempo, sacerdotes

y dirigentes cristianos son asesinados, torturados y detenidos-desaparecidos. El crimen del obispo Angelelli en 1976 a partir de un conflicto con la Fuerza Aérea y el silencio del episcopado ante tal situación es un ejemplo de las distintas posturas en la jerarquía.

Por otro lado, se puede ver cómo las transformaciones al interior del cristianismo también repercuten en la vida social y política del país. El paso de un catolicismo de acción mirando al Estado y a las clases dominantes a otro que busca penetrar en la sociedad civil y clases populares a partir de crear nuevos movimientos sociales y «denunciar y anunciar en una única historia el Reino de Dios» desde el mundo de los pobres y el pueblo, es una realidad que también atraviesa la historia argentina desde la década de 1960 a la actualidad. La memoria de desconfianza al «mercado» que trata de presentarse como sagrado y la crítica a la acumulación de bienes aparece también como una gran dadora de sentido en la guerra entre dioses (Lowy, 1999). Las experiencias de educación e inserción popular en la década de 1960; la presencia sindical, estudiantil y de lucha política militar en la década de 1970; las organizaciones de DDHH y de la sociedad civil en la década de 1980 y los movimientos de resistencia en la década de 1990 al neoliberalismo dan una continuidad histórica de una matriz católica integrista puesta en funcionamiento en distintos contextos tanto políticos como religiosos (Mayol, Habegger y Armada, 1970; Forni, 1992; Morillo, 2003; Esquivel, 2004)<sup>1</sup>.

### III. EL CATOLICISMO Y EL GOBIERNO DE NÉSTOR KIRCHNER

#### III.1. *Los obispos católicos y las elecciones de 2003*

Como en otros momentos desde la recuperación democrática en 1983, la elección presidencial presentó a diversos actores tomando posición sobre candidaturas y programas. Si el encantamiento de 1983 había culminado con los saqueos a supermercados y el proceso hiperinflacionario de 1989, el decenio neoliberal y su ilusión de vivir en el «primer mundo» culmina a fin del 2001 con la mayor expropiación financiera sufrida por ciudadanos en el capitalismo moderno y como consecuencia el crecimiento de la vulnerabilidad, la desocupación, crisis de expectativas y represión generalizada. Lo «nuevo» estaba en el amplio descrédito que vivía la dirigencia partidaria –peronistas, radicales y *frepasistas*, los tres partidos mayoritarios que gobernaron el país– y en la heterogénea movilización callejera donde se mezclaba el pedido «que se vayan todos los políticos», el reclamo de mayores planes sociales y la devolución de los depósitos en dólares. La elección de octubre de 2001 había mostrado a un importante sector de la ciudadanía apática, desmoralizada y dudando de la validez de las elecciones, reinando

1. Cristianismo liberacionista, católicos de la diversidad, cristianos en la opción por los pobres, cristianos insertos y otros nombres más son expresión de continuidades y rupturas en una larga e importante presencia de grupos, ONGs, centros, fundaciones, individuos en la sociedad política y civil que se suman a dar respuesta a necesidades básicas materiales y simbólicas en sectores empobrecidos, discriminados y estigmatizados.

la incertidumbre para la del 2003. En ese escenario, el peronismo, una cultura del poder en acción permanente, vuelve a gobernar desde principios de 2002 y aparece como única garantía de salida ordenada de la crisis.

Los obispos argentinos forman parte de los sectores dirigentes. Tratan de mostrar una imagen de homogeneidad aunque hay conflictos entre ellos, pero es muy difícil que salgan a la luz pública. Dice un experto en el tema, Poulat (1965: 118):

La homogeneidad indudable del cuerpo episcopal está lejos de ser una unanimidad total. El comportamiento de sus miembros, en cambio, manifiesta el deseo de no exteriorizar estas divergencias, de atenuar sus alcances, de llegar a decisiones que puedan recoger la adhesión de todos y de formular una doctrina común sobre las grandes orientaciones a las que debe conformarse la conducta del clero y de los fieles.

Un gran número de los obispos católicos colaboraron con la dictadura militar de 1976 a 1983 y luego sospecharon de la experiencia democrática en la transición radical de 1983 a 1989. Se sumaron más tarde –varios de ellos entusiastamente– a la «fianza privatizadora» del gobierno de Carlos Menem de 1989 a 1999 y al gobierno de la Alianza (1999-2001) en la medida que colaboraban con fondos a sus «campañas de buenas obras» y aparecían defendiendo la «integridad de la doctrina católica» con sus relaciones estrechas con el Estado del Vaticano.

Durante ese período –caracterizado como de complementariedad y de competencia entre actores políticos y religiosos (Esquivel, 2003)– se incrementaron las contradicciones al interior del catolicismo argentino. Por un lado se apoyaba (y agradecía) pública y mediáticamente, desde las curias locales y romanas, las manifestaciones «católicas» de Menem (condecoraciones, participación en actos benéficos, ayudas del tesoro nacional a proyectos de obispos, votaciones en común con el Vaticano en conferencias internacionales por parte del Estado argentino contra una mayor autonomía de las mujeres, declaraciones del nuncio católico en Argentina y del embajador argentino ante la Santa Sede sobre «los avances sociales del gobierno de Menem», entre otros). Por otro lado, a veces los mismos, por momento otros grupos católicos, algunos obispos, numerosos sacerdotes y religiosas y algunos movimientos cristianos denunciaban las políticas de «ajuste estructural» que empobrecían a la mayoría de los argentinos como un «atentado a la dignidad humana» y rechazaban el autoritarismo identitario de la mayoría del episcopado. Estos grupos exigían a los obispos mayor cercanía a los pobres, alejamiento de los sectores de poder, apoyo irrestricto a la democratización del país y asumir una Argentina pluralista<sup>2</sup>.

Para comprender el comportamiento del catolicismo argentino, es central analizar la permanente tensión entre creerse parte fundamental de la Argentina (de la nación

2. Los seminarios anuales de formación teológica que se vienen desarrollando desde 1986 con miles de participantes son un espacio actualmente privilegiado de estos grupos. Se pueden leer documentos, entrevistas, redes y encuentros de cristianos en sectores populares en el boletín y revista *Nueva Tierra*. Ver <http://www.nuevatierra.org.ar>.

y la patria) y por consiguiente estar por encima y por afuera de las contradicciones para hablar al «todo», o considerarse «uno más» de los actores en una sociedad pluralista y democrática y no poseer privilegios ni prebendas.

Este hablar desde el «todo» se hizo central desde la década de 1930 cuando a la Argentina liberal se opuso la «Argentina católica». A la cultura liberal y comunista, se opuso una cultura católica «cimiento de la argentinidad» y «dadora de identidad nacional», alejada tanto del «individualismo capitalista» como del «colectivismo marxista». Ser el «todo» es también una concepción que une, liga e integra lo social, lo teológico, lo político, lo moral y lo cultural en «una misma matriz». Por eso el episcopado argentino no apoyó a ninguna experiencia política partidaria que se definiera como «católica o cristiana» (a diferencia de otros países europeos o latinoamericanos), porque eso significaba apoyar a una de las partes. Del mismo modo tomará distancia y quitará todo tipo de apoyo a experiencias sociales que, habiendo surgido de grupos católicos, trataran de erigirse en movimientos sociales autónomos. Por eso mismo sospechará tantos años de la democracia (acusada de liberal, formal, burguesa), se sentirá cercana a otro gran actor que también se autodefine como la nación y el todo, como son las Fuerzas Armadas y extenderá una amplia red de grupos y asociaciones a fin de «penetrar» el conjunto de la sociedad y colonizar el espacio público (Giménez Beliveau, 2004).

Un ejemplo cercano de cómo la idea del «todo» sigue funcionando, de este posicionamiento como «el cimiento de la nación», fue el esfuerzo puesto por el episcopado para armar un diálogo argentino entre gobierno, Naciones Unidas e Iglesia Católica para aportar soluciones de fondo a la crisis de fines de 2001. Fue una experiencia voluntarista con mínimos resultados (no hubo gestos ni signos de los sectores dominantes) dado que la Argentina es una sociedad capitalista compleja<sup>3</sup>.

Es en este contexto de la autocomprensión acerca de su propio papel y de lo que se vive socialmente en el país, en el que se deben analizar algunas declaraciones de obispos sobre el acto electoral del 2003. En primer lugar, «todos llamaron a votar positivamente», colaborando así en el fortalecimiento del acto electoral y –más allá de sus dudas estructurales– de la democracia al mismo tiempo que deslegitimaban simbólicamente con sus críticas a la dirigencia partidaria. La vieja y renovada disputa entre dirigentes partidarios y dirigentes eclesíásticos se renovaba por la vía de presentarse a los obispos como «virtuosos no contaminados». Se habla de «crisis moral», de la necesidad de «rehacer la nación», la responsabilidad estará puesta en «los políticos corruptos»

3. En marzo de 2002, los obispos decían en una carta titulada «Para que renazca el país»: «Desde mediados del año pasado, voces de las principales corrientes políticas y de muchos sectores de la sociedad nos han alentado a los obispos a animar un diálogo nacional, que nos ayudase a los argentinos a salir del estado de crisis. No sin cierta aprensión, nos decidimos a acompañar la Mesa del Diálogo Argentino convocada por el Presidente de la Nación y contando con los auspicios de las Naciones Unidas. Valoramos el esfuerzo que la Mesa viene realizando, pero debemos recordar lo que dijimos a su inicio: el Diálogo Argentino para que tenga eficacia y también credibilidad ha de despertar en la dirigencia política, financiera, sindical y empresarial, la necesidad de gestos y signos que muestren un sincero deseo de cambios reales y profundos».

y será mínima la crítica a empresarios, organizaciones corporativas, banqueros, Suprema Corte de Justicia, Tercer Sector, medios de comunicación, entre otros. Los matices aparecen al interior de ese gran consenso que llamaba al voto.

Se pide a los fieles católicos que participen en «política», «que no sean indiferentes» y «que no se resignen ante tanta adversidad». La discusión está en cómo, con quiénes y desde dónde realizar esa política. La Iglesia Católica se presenta con propuestas varias y como garante movilizador «en última instancia» de esa voluntad de ser patria y ser nación<sup>4</sup>.

Será casi imposible –por el tipo de discurso– que algún obispo indique a quién se debe o no votar. Serán grandes principios orientadores que, como sucede y sucedió en otros casos, podrán ser releídos desde diversas perspectivas. El obispo Frazia de Avellaneda<sup>5</sup> lo resume así:

La Iglesia no va a decir a quién votar, pero sí debe decir que es necesario pensar y elegir objetivamente a aquellos que sean coherentes en sus mensajes, y que tengan programas viables y proyectos realizables.

O en palabras del obispo Giaquinta de Resistencia:

El ciudadano cristiano tiene un compromiso claro: aprovechar toda ocasión, también estas elecciones, para reconstruir la patria.

Otros obispos cuestionan la actual dirigencia, piden controlar la protesta y elegir según la doctrina o enseñanza de la Iglesia a fin de mantener ciertos órdenes y legitimidades. Así se expresa el obispo de Rafaela, Carlos Franzini:

Pese al bochornoso espectáculo que brinda buena parte de la dirigencia política estamos llamados a participar activamente en este espacio típico de una sociedad democrática, si es que queremos que las cosas cambien. La protesta que hizo eclosión a fines del año 2001 y que se ha instalado en nuestra sociedad como un estilo permanente,

4. En marzo de 2003, en un documento titulado «Recrear la voluntad de ser Nación» los obispos proclamaban: «Por débil que sea nuestra democracia, por inútiles que a algunos pudieran parecer estas elecciones, conviene, sin embargo, que éstas se realicen de la mejor manera posible. Si bien, no se puede depositar una confianza excesiva en ellas, pueden ser un instrumento para seguir cultivando la esperanza de que somos capaces de construir una Argentina más allá de la magia y del desánimo... Las autoridades nacionales que serán elegidas, afrontarán la ineludible responsabilidad de recrear la voluntad de ser nación, de modo tal que la sociedad argentina, que tanto ha sufrido en esta crisis, encuentre caminos para expresarse políticamente por medio de una dirigencia renovada, representativa y creíble. ¿Serán capaces los nuevos gobernantes de implementar las necesarias reformas que faciliten esos caminos, muchas de ellas enunciadas en las “Bases para la reforma” del Diálogo Argentino?».

5. Las citas han sido tomadas de la página computarizada de la revista AICA del mes de abril de 2003. Allí figuran los discursos completos de los distintos obispos ante el acto electoral (<http://www.aica.org.ar>).

necesita ser encausada por carriles institucionales... La enseñanza social de la Iglesia nos da un marco teórico al que, como cristianos adultos, debemos referirnos necesariamente aun respetando la pluralidad de opciones partidarias. Nadie tiene derecho a pedir que los demás se vayan si no está dispuesto a comprometerse él mismo; mucho menos un cristiano que asume libremente las consecuencias de su fe en el orden temporal.

La visión del obispo Maccarone, de Santiago del Estero, es más matizada y avanza hacia un diagnóstico más amplio de la dirigencia que incluye a la propia Iglesia:

Y, sobre todo, por la indiferencia de una dirigencia que no encara los problemas fundamentales y que pareciera que está jugando a las elecciones sin que repare en ningún método para hacer la voluntad que quieren unos y no otros... Creo que los cristianos y los obispos, la Iglesia toda, tendríamos que preguntarnos ¿cómo está formada esta conciencia moral del país que no le importa la ley? Y que toda ley está violada empezando por la Constitución que este año cumple ciento cincuenta y dos años.

El obispo de Resistencia, Giaquinta, retoma y profundiza algunas temáticas comunes a sus pares buscando no hacer eje sólo en las elecciones sino en el compromiso cotidiano:

A pesar de la incertidumbre colectiva, el 27 de abril hay que votar. Y de la mejor manera posible. No soy de los que favorece la abstención, el voto en blanco o nulo. Pero quiero positivamente provocar el desencantamiento de las elecciones... Los argentinos hemos depositado siempre excesivas esperanzas en las elecciones, como si de ellas, por arte de magia, pudiese surgir la salvación del país, sin importar el esfuerzo inteligente, cotidiano y tesonero que todos los ciudadanos sin excepción habríamos de hacer para reconstruirlo... Muchos gobernantes han sido crueles con el pueblo, pues se aprovecharon de su situación de encantamiento para despojarlo de su dignidad. Pero somos también cómplices de que así procedan. Nos gustan los magos. ¿Por qué no los licenciamos definitivamente y comenzamos a vivir la realidad?

Desde el punto de vista mediático, son las declaraciones del cardenal de Buenos Aires las que tienen mayor impacto. El 9 de abril de 2003 declaró ante cientos de educadores católicos:

(estamos) ante un momento crítico y decisivo en la vida de nuestro pueblo... sufriendo, desconcierto, indignación, pero también mucho poner el hombro por parte de tantos hombres y mujeres que se brindaron al prójimo sin justificarse en la indiferencia o en el afán de «salvarse» de otros. Como balance, nos encontramos con la convicción de que no tenemos que esperar ningún «salvador», ninguna propuesta «mágica» que vaya a sacarnos adelante o a hacernos cumplir con nuestro «verdadero destino». No hay «verdadero destino», no hay magia... Cosas demasiado «pesadas» como para confiárselas a un carismático o a un técnico.



¿A quiénes se refieren los obispos con esas advertencias? ¿Quién o quiénes son carismáticos o técnicos? ¿Quiénes aparecen como salvadores o mágicos? En primer lugar, son todos y es ninguno. Forma parte del tipo de discurso episcopal de crítica particularmente a la dirigencia política. Es difícil saberlo y se entra en la bruma de los supuestos.

En segundo lugar, el tema de la crítica a la «magia» y al «carisma» en lo partidario no es novedoso ni exclusivo del discurso episcopal argentino dado que se trata –veladamente– de una referencia al peronismo y a los «populismos» provinciales en sus múltiples variantes. Esto supone que amplios sectores de la sociedad argentina viven algún encantamiento «perverso» con candidatos o partidos sin preguntarse cuánta racionalidad, emoción y opcionalidad hay en dichas adhesiones. De todos modos el mundo de la vida –y la religión como parte de la misma– ¿no es también racionalidad, magia, carisma y gestión técnica? Y si se continúa en el actual «encantamiento» con los «populismos» ¿quiénes pueden decir que no contribuyeron social, cultural, religiosa e históricamente a la producción, difusión y circulación de esas ideas «mágicas»? ¿O es que la magia y el encantamiento son sólo en lo político y partidario? ¿Cuánto de «magia» hubo en la adhesión a militares, a gobiernos autoritarios, a la idea de destruir el Estado y a creer en la mano invisible del mercado?

Se debe recordar que las elecciones presidenciales mostraron una amplia vitalidad –aunque dividida en tres– del peronismo (61%), una izquierda tradicional debilitada en votos (2,5%), un partido radical golpeado por la crisis con 2% de los votos dividido también en grupos de centro derecha (16%) y centro izquierda (14%) y una ínfima cantidad de votos blancos (menos del 1%). Votó un porcentaje mayor al 80% del padrón mostrando a una ciudadanía activa por participar y haciendo oídos sordos a los que llamaban a boicotear las elecciones. Dado que el ex presidente Menem (ganador de la primera vuelta con casi el 25% de los votos) no se presentó a la segunda vuelta (dado el 70% de voto adverso que le mostraban todas las encuestas), fue declarada ganadora la fórmula «Kirchner-Scioli» con el 22% de los votos.

### III.2. *La relación con la gestión gubernamental*

Del «alineamiento automático» de los gobiernos de Menem-De la Rúa (1989-2001), a la participación en la inédita experiencia del Diálogo Argentino para buscar una salida «consensuada» a la crisis terminal de 2001, se ha pasado, con el actual gobierno de Kirchner (2003), a una toma de distancia y a una política propia con respecto a las relaciones con el poder episcopal y el Vaticano.

Las actitudes, acciones y omisiones del presidente y su gobierno en sus dos primeros años se pueden caracterizar como de una «prescindencia activa» con respecto a la ligazón simbólica con el catolicismo. Prescendente y distante con el poder episcopal y activo con otros grupos católicos y religiosos. No se niega el reconocimiento religioso (no se está en presencia de actos de separación, de negación o jacobinos) sino se lo hace junto a otros actores. Con respecto al catolicismo, la relación se prioriza con personas, actores y acontecimientos otorgantes de sentido y memoria de «inserción popular». El

presidente de la Nación no participó en eventos eclesiales (Congreso Eucarístico Nacional de 2004, reuniones episcopales, encuentros privados con obispos, el Tedeum del 25 de mayo de 2005 en la Capital Federal) que pudieran significar una asociación privilegiada con sectores de la jerarquía muy cercana a los poderes históricos de Argentina. Ha mantenido una presencia pública y respetuosa de la actual diversidad religiosa en Argentina al participar en ceremonias católicas, actos de la comunidad judía, entrevistas con líderes del Consejo Mundial de Iglesias, entregar el Premio de los Derechos Humanos 2003 al obispo católico Miguel Hesayne, de valerosa actuación en defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar (1976-1983)<sup>6</sup>. Su mujer, la senadora Cristina Fernández, participó del homenaje anual al asesinado sacerdote Carlos Múgica, un ejemplo de militancia católica con sectores populares en la década de 1970 y en actos escolares con niños católicos, judíos y musulmanes. Intentó nombrar como asesor espiritual de la Casa de Gobierno a un sacerdote católico preso durante la dictadura y conocido por su inserción popular pero éste desistió –por problemas personales– del cargo.

Es interesante destacar algunos de los hechos producidos durante estos dos años de gobierno que muestran las nuevas sensibilidades entre el poder político y los obispos católicos. Como se ha dicho anteriormente, esto no agota la relación catolicismo-política pero señala los caminos que se viven. Se mencionan sólo aquellos que han ocupado el espacio público. Acostumbrados a una negociación «silenciosa» o «prebendaria» de cúpula a cúpula, han tenido que hacer transparentes sus disonancias con las políticas del actual gobierno, pagando el costo de mayor exposición mediática, críticas ciudadanas y fuerte debate interno.

1. Designación de un dirigente peronista, Guillermo Oliveri, sin vínculos con los grupos de poder en la estructura eclesial, como secretario de Culto en la Cancillería y encargado de las relaciones locales con el episcopado y los otros cultos<sup>7</sup>. Se nombra como embajador ante el Vaticano a Carlos Custer, un sindicalista, rompiendo con la larga nómina de «ilustres católicos» de familias notables o de empresarios –banqueros que ocupaban dicho cargo–. Pertenece al sindicalismo combativo de la Central de Trabajadores Argentina (CTA) y está ligado a grupos católicos críticos. Es un funcionario del gobierno en el Vaticano y no un «hombre de la jerarquía» frente al gobierno aunque formó parte de comisiones vaticanas. Es decir, se pasa de «católicos notables» que ocupaban puestos de funcionarios públicos en nombre del poder eclesial a miembros de un gobierno que desea mostrar autonomía de los poderes establecidos.

2. Una de las principales preocupaciones del actual gobierno fue recrear la credibilidad en la justicia. Para ello era prioritario cambiar a la desprestigiada Corte Suprema *menemista* vía juicio político y nombrar a jueces de reconocimiento nacional e

6. En dicho homenaje al obispo Hesayne no participó ni el nuncio ni ninguna otra autoridad episcopal.

7. El Estado sostiene sólo al culto católico y distribuye unos U\$S 4.000.000 para tal fin por año, dedicado al pago de un salario equivalente a un juez para todos los obispos y pequeños subsidios de viajes, becas para seminaristas católicos y pagos a parroquias de frontera.

internacional sin vínculos con partidos ni con poderes empresariales o religiosos. De los cuatro jueces nombrados por el Senado a propuesta del presidente Kirchner, los dos varones (Zafaroni y Lorenzetti) no tuvieron oposición católica pero las dos mujeres (Argibay y Highton) fueron objeto de una intensa campaña pública de grupos y obispos católicos acusándolas a ambas de «favorecer la despenalización del aborto», «atentar contra la vida del feto», de «ser ateas», entre otros. Al mismo tiempo uno de los jueces removidos (el Dr. Moliné O' Connor) organizó una cadena de rezos del rosario para impedir su destitución mientras el quinto juez a ser llevado a juicio político (el Dr. Boggiano) es un activo miembro del *Opus Dei*, con amplias relaciones con el cuerpo episcopal y empresarial.

3. Otro punto de conflicto han sido el no alineamiento del Estado argentino con las posturas del Estado del Vaticano en los encuentros de Naciones Unidas sobre temas de sexualidad y de mujer. Desde que Kirchner está en el gobierno se ha votado en esos foros el respeto a la homosexualidad; el reconocimiento de las relaciones de género como parte del análisis de una sociedad y no se insiste con «los derechos del no nato». Los voceros episcopales denuncian así una campaña «contra la Iglesia Católica».

4. El conflicto público con obispos sobre políticas sociales es otro foco de tensiones. El gobierno actual tiene políticas activas desde el Estado disminuyendo así la participación privada. El presidente respondió a las acusaciones del arzobispo de La Plata sobre «corrupción en los planes sociales» recordándole sus vínculos con banqueros y empresarios que están presos por delitos económicos y le exigió que «conozca él mismo a los pobres». El obispo a cargo de la organización Cáritas denunció que los planes sociales para los desocupados son clientelistas y «fomentan la vagancia». Los conflictos ligados a los temas de salud reproductiva y los métodos anticonceptivos que la Iglesia rechaza y se opone sistemáticamente es fuente permanente de tensiones<sup>8</sup>. La Iglesia Católica conserva aún su capacidad de presión y veto como lo demostró cuando impidió la distribución de anticonceptivos gratuitos en los planes sociales. En efecto, el obispo Casaretto, presidente de Cáritas, logró que el ministro de Salud retirara de los botiquines gratuitos los anticonceptivos (píldoras y preservativos). Pero atención, la defensa de «la moral sexual católica» es un tema «que homogeneiza y hace más imperceptibles

8. Obispo Aguer, 2004: «Para la Iglesia no basta que se excluya a las escuelas católicas de la obligación de dictar planes oficiales que suponemos la orientación que van a tener sin necesidad de ser maliciosos. También nos preocupa la multitud de chicos, la mayoría bautizados en la Iglesia Católica, que siguen su educación en las escuelas oficiales. Aquí se está jugando algo muy importante para la juventud argentina y para la sociedad toda en su conjunto, que es una educación integral que sepa reconocer la sexualidad en el conjunto de la persona y que esté orientada verdaderamente al amor, a la familia, a la educación de los afectos y no simplemente a una instrucción superficial que lo que hará será solamente transmitir una falsa seguridad e impulsar, incluso, a la promiscuidad y al acceso temprano, más temprano del que ya tenemos que lamentar hoy día, a la experiencia sexual. Y esto dicho para lo que a nosotros, pastores, nos corresponde: tendríamos que volver a predicar y a catequizar seriamente acerca del 6° Mandamiento y de sus implicancias y de la virtud de la castidad. Esto es más saludable y más digno que repartir preservativos el Día del Estudiante, como se hizo con una frivolidad inconcebible».

las diferencias entre los católicos. Tenemos desde los sectores más conservadores, los moderados y muchos progresistas, todos confundidos en un mismo pelotón» (Barral, 2004).

5. La propuesta a mediados de 2004 de legisladores allegados al gobierno y al centro-izquierda, en la ciudad de Buenos Aires, de promulgar una ley de educación sexual con contenidos fijados por el Estado a fin de prevenir el embarazo no deseado y el aborto (principal causa de mortalidad materna en adolescentes), significó una fuerte crítica del cardenal de la ciudad de Buenos Aires quien presionó por todos los medios posibles a fin de evitarla. El apoyo de partidos políticos de derecha, de los medios de comunicación y el silencio de otros actores significativos, impidió su promulgación hasta la fecha.

6. La crítica episcopal a una muestra retrospectiva del artista plástico León Ferrari, en la cual se burla abiertamente de símbolos católicos, que fue realizada en dependencias de un centro cultural perteneciente al gobierno de la ciudad de Buenos Aires. El cardenal de la ciudad de Buenos Aires –en un hecho que no tiene antecedentes en los últimos cincuenta años– la denunció como «blasfema» pidió a los católicos que el 7 de diciembre de 2004 fuera un día de «ayuno y oración» y que se clausure dicha muestra. La mayoría de las empresas que auspiciaban la muestra se retiraron haciéndose eco del pedido episcopal. Una jueza aceptó la suspensión momentánea de la muestra y la Defensora del Pueblo de la ciudad de Buenos Aires exigió al gobierno de la ciudad que pidiera perdón a la comunidad católica por haberla herido en sus «sentimientos más profundos». Finalmente, en marzo de 2005, la justicia resolvió abrir nuevamente la muestra.

7. Otro tema central de enfrentamiento es sobre la «memoria» y la condena a los militares que llevaron adelante el terrorismo de Estado. El obispo castrense A. Baseotto defendió públicamente a los jefes militares de la dictadura e inició una campaña entre los diputados y senadores para que no se vote la anulación de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida aprobadas durante el gobierno de Alfonsín y que impedían la condena de militares que hubieran cometido delitos<sup>9</sup>. El gobierno criticó fuertemente dicha campaña eclesial y logró en abril del 2005 que las leyes de impunidad se derogaran. Por otro lado, el silencio episcopal fue casi unánime cuando el presidente Kirchner por decreto creó el 24 de marzo del 2004 (a 28 años del golpe cívico-militar-religioso) el Museo de la Memoria en la siniestra Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) a fin de

9. Numerosos sacerdotes, religiosas y cristianos hicieron pública su protesta y exigieron una rectificación por parte del episcopado a esta actitud del obispo Antonio Baseotto. Ninguna autoridad eclesial respondió. El obispo castrense continúa con sus ataques a la política del gobierno. Acaba de decir en la misa por los muertos por la patria del reciente 10 de diciembre de 2004: «y en este marco pedimos hoy por quienes fueron víctimas del terrorismo y de la subversión; militares y civiles, de uno u otro lado. Hubo idealistas y delincuentes. Se trató de una guerra y en una guerra es imposible evitar excesos». Podemos observar su matriz de pensamiento cuando agrega: «nos llamamos Argentina católica. ¿Hasta dónde lo somos de verdad? La destrucción de la familia, la corrupción de menores (que no otra cosa son las leyes que propician sexo seguro, la salud reproductiva y anexas...) ¿son de un pueblo cristiano o de un neopaganismo que aflora como regagita de cloaca?».

recordar a los miles que lucharon y fueron torturados/desaparecidos/detenidos en dicho predio. El cardenal Bergoglio<sup>10</sup> es el que más insiste en que se fomente desde el gobierno una «memoria parcial» y no una «memoria integral» que incluya a las Fuerzas Armadas y a todos los que lucharon «contra la subversión».

8. Quizás el momento más conflictivo entre gobierno y episcopado fue en marzo de 2005 cuando el presidente Kirchner decidió echar del cargo al obispo castrense Antonio Baseotto (se le quitó el sueldo, se le impidió la entrada a su despacho y se le prohibió la visita a cualquier lugar militar) luego de que éste sugirió que el ministro de Salud de la Nación merecería ser «arrojado al mar con una piedra en el cuello» (metáfora utilizada por la dictadura militar para referirse a los detenidos-desaparecidos) por promover el reparto de preservativo entre los jóvenes. Se trató de un hecho sin precedente en Argentina y América Latina. Esto derivó en tensas discusiones con el Vaticano que rechazó esa separación —días antes del fallecimiento de Juan Pablo II— y una disputa por saber quién toma las decisiones en caso de conflictos. El Vaticano exigió respuestas escritas al gobierno y éste se negó. Los obispos argentinos se solidarizaron con el obispo castrense mientras la mayoría de la población apoyaba la decisión del gobierno. Numerosos sacerdotes y grupos cristianos que sostienen un catolicismo de pluralidad, no sólo apoyaron al presidente sino que solicitan la eliminación del obispado castrense. En junio de 2005 el Vaticano decidió cambiar al obispo castrense y trasladarlo a un cargo romano.

Por otro lado, las relaciones entre el gobierno nacional, las autoridades episcopales y el amplio movimiento católico encuentran afinidades cuando:

- a. Los funcionarios de la Secretaría de Culto de la Nación visitan en sus diócesis de residencia a numerosos obispos y líderes religiosos locales, dialogando sobre sus necesidades y desafíos. La participación de las autoridades católicas en los actos públicos es «cotidiana» y «normal».
- b. La ministra de Acción Social llama a la organización católica Cáritas y a numerosos grupos católicos de base para que colaboren activamente en el control, ejecución y monitoreo de los planes sociales. Se debe hacer notar que dicha institución es una de las más creíbles en los barrios empobrecidos del país y donde funcionan comedores, microemprendimientos, proyectos productivos, distribución de medicamentos y ropa, acompañamiento educativo, entre otros.

10. No se deben olvidar las denuncias que le realizó el sacerdote Orlando Yorio contra por entonces superior de la Compañía de Jesús al momento de su detención-desaparición y tortura en la siniestra ESMA junto a otro sacerdote jesuita, Jalicks, de marzo a octubre de 1976. En declaraciones públicas afirmó que «Bergoglio nunca nos avisó del peligro que corríamos. Estoy seguro que él mismo los suministró el listado con nuestros nombres a la marina». El sacerdote Bergoglio fue superior de la Compañía de Jesús entre 1973 y 1979. El almirante Massera, miembro de la Junta Militar que gobernaba el país, fue condecorado por la Universidad del Salvador de la ciudad de Buenos Aires (ligada a la Compañía de Jesús) en noviembre de 1977.

- c. El presidente y el canciller solicitan y encuentran en el Vaticano apoyo en el conflicto con el Fondo Monetario Internacional para renegociar el pago de la deuda externa y se denuncia la responsabilidad de este organismo en la pobreza y vulnerabilidad que hoy se vive en el mundo.
- d. La integralidad católica se manifiesta cuando el cardenal Martino, funcionario del Vaticano, en noviembre de 2004, apoya los reclamos por el pago «justo» de la deuda externa con el auspicio de la legislatura de la Provincia de Buenos Aires y el arzobispo Aguer. Al día siguiente de la conferencia criticó al ministro de Salud de la Nación por su política «proclive al aborto».
- e. Numerosos militantes de las comunidades eclesiales de base y sacerdotes/religiosos insertos en sectores populares apoyan globalmente a las políticas oficiales que permiten crear nuevos puestos de trabajo y crean planes sociales.
- f. Los obispos católicos de la triple frontera (Paraguay, Brasil y Argentina) junto a los del Uruguay mantienen una política activa contra el ALCA y por una mayor integración social en y del Mercosur que encuentra amplio apoyo en el actual gobierno.
- g. Como en otros momentos, numerosos militantes cristianos vuelven a encontrar sentido en la construcción de una sociedad más justa, relacionando su utopía de fraternidad con la del actual gobierno peronista.

#### IV. UNA MIRADA DE LARGO PLAZO

¿Cómo analizar estos hechos? ¿Cómo tener una visión de conjunto que evite las «historias conspirativas» y que permitan comprender en el largo plazo la presencia social del catolicismo en Argentina y su relación con gobiernos y partidos políticos?

Recordar en primer lugar que la cultura católica es un espacio social, político, cultural y religioso. La institución eclesial tiene un discurso social y político claro: continúa —cambiando según las épocas— creyendo ocupar el lugar de garante y principal actor de lo que entiende por nación católica, o en otras palabras la patria argentina formada mayoritariamente por el pueblo católico. Para lograr ese objetivo debe mantener una estrategia activa a fin de crear un sentido común naturalizante en el largo plazo a tres niveles: presencia en el Estado, en sus instituciones centrales y en los principales actores que lo gestionan en la cotidianidad; presencia en la sociedad civil, entendida ésta tanto como opinión pública pero también como actores de poder con legitimidad de imponer su visión de los hechos al conjunto de la sociedad desde criterios cristianos; presencia en el amplio mundo católico regulando una memoria católica verdadera por consenso y por coerción a fin de unificar y poner los límites permitidos del disenso en un momento de fragmentación, diversidad y comunitarización del espacio católico.

Se está en presencia de un catolicismo que goza del reconocimiento ético, es consultado por la gran mayoría de las clases dirigentes y que liga, relaciona y une sus temas, no aceptando recluirse en «el campo religioso». Se trata de una postura católica que tiene su concepción de lo social, lo político, lo cultural y lo religioso y da batallas en



todos esos campos (Poulat, 1977). Modernidad católica con fuertes resabios antiliberales que se ve potenciada ante el crecimiento de la pobreza y vulnerabilidad –gana credibilidad ciudadana con su amplia presencia, actividad social y denuncia de esa situación–, que aprovecha su internacionalidad para denunciar a los organismos internacionales del capitalismo salvaje y que busca posicionarse como el referente moral y ético de la nación y de la patria disputando el espacio a las dirigencias políticas no en lo partidario, sino en el reconocimiento imaginario y simbólico de ser quien «se pone la nación al hombro» –al margen y fuera de las disputas políticas cotidianas– para sacar-la de la actual crisis<sup>11</sup>.

La constatable disminución en el largo plazo de las prácticas religiosas institucionalizadas –particularmente en el seno de la Iglesia Católica– no se relaciona tanto con la desaparición de las creencias cristianas sino con un vasto proceso de reorganización y recomposición de las mismas y con una toma de distancia con las prescripciones oficiales de la institución. Crece una descalificación de los dispositivos oficiales de acreditación del creer y un creciente malestar interno que se manifiesta en «el malestar de la inadecuación; el de la extrañeza y el de la falta de reacción pastoral» (Gonzalez, 2003). Esta descalificación corroe por dentro las modalidades dominantes de afiliación religiosa a la vez que produce una recomposición de las diversas memorias cristianas disponibles que favorece reemplazos inéditos de un conjunto de referencias simbólicas que continúan siendo operativas, sobre todo, en las celebraciones de los grandes momentos de la vida o en circunstancias colectivas excepcionales o en el surgimiento de nuevos grupos cristianos o en los nuevos lenguajes de la dirigencia política.

Catolicismo que vive en una continua tensión. Si intenta monopolizar las concepciones sobre el cuerpo, la contracepción, la familia, el arte, entre otros, se encuentra con una sociedad cada vez más pluralista, compleja y que desea construir su propia concepción de sexualidad, pareja y libertad. Ante la crisis y ausencia de partidos, grupos y asociaciones sociales en sectores populares, logra crear y aumentar –al igual que los grupos evangélicos– el capital social y simbólico de millones de personas vulnerables.

Por otro lado los dirigentes políticos –en momentos de crisis de certezas– buscan la legitimidad católica y por eso piensan más sus estrategias en función de la pérdida o no de dichos apoyos que en «convicciones o programas». La perdurabilidad del catolicismo integrista está entonces en íntima relación también con las posturas de clases dirigentes que por temor, convicción, ideología o pragmatismo político aceptan cierto poder de veto del cuerpo episcopal a cambio de apoyos varios. Hay entonces recarga y disputa mutua, puntos de encuentro, síntesis y universos simbólicos de sentido comunes entre creencias políticas y católicas con una clase política mayoritariamente socializada en ámbitos católicos.

11. Asamblea Plenaria del Episcopado, noviembre de 2004: «El conocimiento de esta Doctrina (la cristiana) es tanto más necesario, pues, como dijimos muchas veces, la Argentina atraviesa una crisis que tiene graves efectos económicos y políticos, pero sus raíces más profundas son morales y culturales, y su extirpación supone un largo proceso de conversión de la conciencia de la ciudadanía. Con frecuencia nos comportamos como habitantes que nos aprovechamos de las riquezas de la patria, pero no somos ciudadanos deseosos de procurar el bien común».

Este tipo de cristianismo posibilita que jóvenes se sumen a la actividad política allí donde creen encontrar semillas utópicas de una nueva sociedad más justa y más igualitaria. La ética católica les permite encontrar afinidades electivas con una radicalidad ascética que relativiza historias, autoridades y miradas de largo plazo buscando en el aquí y ahora «el nuevo cielo y la nueva tierra». La memoria del cristianismo primitivo con su deslegitimación de los poderes locales y de puesta en común de «toda la vida» aparece como «mito movilizador».

No hay poder ni autoridad sin negociación. Si ayer la relación entre cuerpo episcopal y gobierno era «por afuera y por arriba», gracias a la democracia y especialmente al actual gobierno, la negociación deja de ser secreta, con las mediaciones de los propios actores en la plaza pública y con funcionarios que han decidido cuestionar –ellos también en nombre del bien común– el tipo de acumulación política y simbólica del poder episcopal. Es un escenario desconocido e impensado para la mayoría de los obispos que imaginan así campañas mediáticas anticatólicas por doquier cuando son temas cada vez más asumidos por la sociedad y para los dirigentes partidistas que deberán tomar una postura pluralista en el largo plazo si desean profundizar la democracia sabiendo que entre los actores políticos no hay consenso unánime sobre el quehacer con la religión de la mayoría de los argentinos.

Analizar el contexto, las promesas, los desencantos y encantos en el cual se desarrollan las numerosas relaciones entre las religiones y lo político, entre el movimiento católico y la sociedad política y civil, es fundamental dado que muestra, en definitiva, el tipo de sociedad en la que se está viviendo y las creencias que la alimentan y dan sentido. No hay ni esencia ni determinismos en esta relación sino múltiples actores intentando «monopolizar» su campo y extenderse sin límites a partir de las posibilidades que les brinden sus Estados, sociedades y los aires de la época.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- BARRAL, María Laura. El ojo del huracán. *Nueva Tierra*, 2004, n.º 56.
- BOTEY VALLES, Jaime. El Dios de Bush. *Cristianismo i Justicia*, 2004, n.º 126, pp. 6-38.
- DAVIE, Grace. Croire sans appartenir: le cas britannique. En LEGER, Davie-Hervieu. *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Decouverte, 1996.
- DONATELLO, Luis. *Ética católica y acción política de los Montoneros 1966-1976*. Tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales, 2002, mimeo.
- ESQUIVEL, Juan. *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem*. Bernal: Universidad de Quilmes, 2004.
- ESQUIVEL, Juan; GARCÍA, Fabián; HADIDA, Eva y HOUDÍN, Víctor. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- FORNI, Floreal. *Derechos humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea en el catolicismo argentino en 500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: Cehila, 1992.
- GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. *Société, religion, identités: les recompositions du catholicisme dans la société urbaine en Argentine*. Tesis doctorado. Paris: EHESS, mimeo, 2004.
- GONZÁLEZ, Marcelo. Malestares y emergencias. Repercusiones del cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia Católica argentina. *Actualidad Pastoral*, 2003, n.º 242.



- HERVIEU LEGER, Daniele. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, 1986.
- LÖWY, Michel. *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. *El catolicismo argentino: del liberalismo integral a la hegemonía militar*. Buenos Aires: Nueva Tierra, 1992.
- Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural de los lazos sociales. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 2002, n.º 5/6.
- MAYOL, Alejandro; HABEGGER, Norberto y ARMADA, Arturo. *Los católicos postconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- MIGNONE, Emilio. *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires: EPN, 1986.
- MORELLO, Guillermo. *Cristianismo y revolución*. Córdoba: Universidad Católica, 2003.
- PELLETIER, Daniel. *Les catholiques en France depuis 1815*. Paris: La Decouverte, 1997.
- POULAT, Émile. Le catholicisme français et son personnel dirigeant. *Archives de sociologie des religions*, 1965, n.º 19.
- *Église contre bourgeoisie*. Paris: Casterman, 1977.

## DIRECCIONES ELECTRÓNICAS:

<http://www.aica.org.ar>  
<http://www.nuevatierra.org.ar>

ISSN: 1130-2887

## CATOLICISMO LIBERACIONISTA Y POLÍTICA EN LA ARGENTINA: DE LA POLÍTICA INSURRECCIONAL EN LOS SETENTA A LA RESISTENCIA AL NEOLIBERALISMO EN LOS NOVENTA

*Liberationist Catholicism and politics in Argentina: from insurreccional politics of the seventies to resistance to neo liberalism in the nineties*

Luis Miguel DONATELLO

Universidad de Buenos Aires/CEIL-PIETTE del CONICET

✉ [luis\\_donatello@ciudad.com.ar](mailto:luis_donatello@ciudad.com.ar)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 77-97]

Fecha de recepción: junio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2005

RESUMEN: El presente artículo busca explorar las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en la Argentina. Para ello, en primer lugar se trazan una serie de rasgos comunes a los vínculos entre factor religioso y la política en nuestro país. Luego se discriminan las características típico-ideales del fenómeno, viendo sus líneas de continuidad con el pasado. Así, el recorrido describe un abanico de posibilidades que va desde la política insurreccional en la década de 1960 hasta la beligerancia popular de la década de 1990.

*Palabras clave:* catolicismo liberacionista, política insurreccional, beligerancia popular, ascesis política, peronismo.

ABSTRACT: This article examines the relation between liberationist Catholicism and politics in Argentina. Elements common to the relationship between religion and politics in Argentina are identified, with attention to continuities with the past. A common source informs a range of positions running from the insurreccional politics of the 1960s to the popular belligerence of the 1990s.

*Key words:* liberationist Catholicism, insurreccional politics, popular belligerence, political access, Peronism.

- HERVIEU LEGER, Daniele. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, 1986.
- LÖWY, Michel. *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. *El catolicismo argentino: del liberalismo integral a la hegemonía militar*. Buenos Aires: Nueva Tierra, 1992.
- Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural de los lazos sociales. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 2002, n.º 5/6.
- MAYOL, Alejandro; HABEGGER, Norberto y ARMADA, Arturo. *Los católicos postconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- MIGNONE, Emilio. *Iglesia y dictadura*. Buenos Aires: EPN, 1986.
- MORELLO, Guillermo. *Cristianismo y revolución*. Córdoba: Universidad Católica, 2003.
- PELLETIER, Daniel. *Les catholiques en France depuis 1815*. Paris: La Decouverte, 1997.
- POULAT, Émile. Le catholicisme français et son personnel dirigeant. *Archives de sociologie des religions*, 1965, n.º 19.
- *Église contre bourgeoisie*. Paris: Casterman, 1977.

## DIRECCIONES ELECTRÓNICAS:

<http://www.aica.org.ar>  
<http://www.nuevatierra.org.ar>

ISSN: 1130-2887

## CATOLICISMO LIBERACIONISTA Y POLÍTICA EN LA ARGENTINA: DE LA POLÍTICA INSURRECCIONAL EN LOS SETENTA A LA RESISTENCIA AL NEOLIBERALISMO EN LOS NOVENTA

*Liberationist Catholicism and politics in Argentina: from insurreccional politics of the seventies to resistance to neo liberalism in the nineties*

Luis Miguel DONATELLO

Universidad de Buenos Aires/CEIL-PIETTE del CONICET

✉ [luis\\_donatello@ciudad.com.ar](mailto:luis_donatello@ciudad.com.ar)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 77-97]

Fecha de recepción: junio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2005

RESUMEN: El presente artículo busca explorar las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en la Argentina. Para ello, en primer lugar se trazan una serie de rasgos comunes a los vínculos entre factor religioso y la política en nuestro país. Luego se discriminan las características típico-ideales del fenómeno, viendo sus líneas de continuidad con el pasado. Así, el recorrido describe un abanico de posibilidades que va desde la política insurreccional en la década de 1960 hasta la beligerancia popular de la década de 1990.

*Palabras clave:* catolicismo liberacionista, política insurreccional, beligerancia popular, acceso político, peronismo.

ABSTRACT: This article examines the relation between liberationist Catholicism and politics in Argentina. Elements common to the relationship between religion and politics in Argentina are identified, with attention to continuities with the past. A common source informs a range of positions running from the insurreccional politics of the 1960s to the popular belligerence of the 1990s.

*Key words:* liberationist Catholicism, insurreccional politics, popular belligerence, political access, Peronism.

## I. INTRODUCCIÓN: EL CATOLICISMO Y LA POLÍTICA EN LA HISTORIA ARGENTINA DEL SIGLO XX

El factor religioso, y, específicamente, el catolicismo, ha poseído una profunda influencia en la política argentina durante el siglo XX. Sin embargo, por las características propias de la configuración del campo religioso, al igual que por las particularidades de la política nacional, los católicos argentinos casi nunca generaron fuerzas políticas autónomas. Por el contrario, se gestaron afinidades positivas con diversas opciones que eran a la vez religiosas y políticas. En función del laicismo militante y anticlerical de las élites «liberales»<sup>1</sup> que constituyeron el Estado argentino, tanto la Iglesia Católica como el movimiento católico que surge a fines del siglo XIX, desarrollaron una conciencia «defensiva» de signo antiliberal en lo político.

Esto se vio reforzado por el proceso de disciplinamiento y centralización del clero y del movimiento católico. Así, las iniciativas políticas protagonizadas de forma autónoma por militantes católicos fueron rápidamente censuradas por la institución eclesial. Por lo cual, la acción política de los católicos se volcó a la esfera de «lo social».

Por su parte, en la medida que el imaginario liberal entra en crisis hacia el primer cuarto del siglo XX, el catolicismo pasará primero por un proceso de concentración de fuerzas, y luego por una estrategia ofensiva fuertemente crítica de «la política» y de «los partidos políticos».

Ello se refuerza con el hecho de que, a partir del golpe de Estado de 1930, la Iglesia se verá beneficiada en las sucesivas interrupciones violentas del orden constitucional, estableciéndose un sistema de negociaciones y reciprocidades corporativas entre la jerarquía eclesial y el poder militar<sup>2</sup>.

Todo esto fue condicionando a los militantes católicos a desarrollar su *ascesis política*<sup>3</sup> en experiencias por demás diversas y a veces contrapuestas, las cuales adquirirían rasgos propios de opciones políticas y religiosas.

1. En torno a la caracterización que se utilizará a lo largo de este artículo sobre el campo conceptual que engloba conceptos como: liberal, laicista, laicizante, liberalismo, liberalismo conservador, vale la pena hacer una serie de aclaraciones. Así como en el texto se parte –para caracterizar al catolicismo vernáculo– del supuesto de la existencia de una «matriz de creencias» común, de la cual se desprenden una serie de alternativas político-religiosas; también se considera un punto de vista similar el concepto de «liberalismo». Se entenderá aquello que se señale genéricamente como «liberal», a una serie de experiencias políticas con una gran variación, pero con una serie de supuestos genéticos que les dan origen. De acuerdo a lo expuesto, y tomando el riesgo de la redundancia, la propuesta que aquí se desarrolla no implica suponer que hay un solo «liberalismo». Sí, en cambio, una misma matriz de creencia. Para echar luz sobre esto, resulta interesante la lectura que hace B. ACKERMAN (1992).

2. Este argumento se puede ver desarrollado en J. ESQUIVEL (2004).

3. Por *ascesis política* puede entenderse un tipo de racionalización –propia del mundo religioso– de la conducta política. Es decir, un tipo de acción política llevada a cabo por agentes que inician su praxis en el campo religioso, que, luego desde allí, se involucran en la política. Un interesante desarrollo del concepto en torno al catolicismo liberacionista puede encontrarse en E. PACE (1983).

De este modo, se construyó una matriz, que se puede denominar, siguiendo a Mallimaci (1988a y 1988b), como «catolicismo integral» y que supuso una serie de ideas. Sus principales rasgos se fundaban en un diagnóstico sobre la sociedad contemporánea: el proyecto moderno y secularizante era percibido como una amenaza capaz de socavar los fundamentos «divinos» del ser humano. Así, sus principales enemigos eran el liberalismo y el socialismo, entendiendo por tales a todos los diversos aspectos que constituían a ambas esferas como productos perversos de la modernidad, así como también toda concepción de lo religioso que lo remitiera a la esfera privada. Por consiguiente, sus ataques también eran dirigidos contra las concepciones encantadas, místicas e intimistas del catolicismo. En consecuencia, proponían un «catolicismo integral» en el cual no había lugar para partidos políticos, sindicatos o universidades católicas. Por el contrario, su proyecto de sociedad consistía en que los católicos dirigieran a la actividad política, sindical y cultural del país.

Ello, a su vez, implicaba un dispositivo de organizaciones sociales que le daban un carácter masivo. Así, para los obreros, los militantes católicos argentinos habían creado Círculos de Obreros Católicos. Los hijos de inmigrantes que querían ascender socialmente tenían la Acción Católica Argentina. Los intelectuales católicos que querían penetrar los ámbitos de la «alta cultura» cosmopolita que existía en la Argentina de entonces disponían de los Cursos de Cultura Católica. Y, para coronar este proyecto, se creó en el año 1928 la revista *Criterio*.

Así, los distintos militantes católicos optarían por los proyectos autoritarios surgidos de la connivencia entre el poder económico y las Fuerzas Armadas, en los cuales la Iglesia tenía su lugar privilegiado. Otros apostarían por organizaciones que pretendían emular en la Argentina experiencias como las de la Alemania nazi, la Italia fascista o la España franquista. Tampoco faltaban aquellos que, desde una posición minoritaria, tanto en el campo religioso como en el sistema político, volcaban sus esfuerzos a conformar partidos demócrata-cristianos.

Sin embargo, la gran divisoria de aguas de los católicos, en realidad, de la sociedad argentina en su conjunto, será el peronismo. Muchos de los militantes católicos formados en la matriz del catolicismo integral y socializados políticamente en las variantes de la década de 1930 acompañarán la experiencia peronista. Otros la denostarán. Algunos serán peronistas en los momentos iniciales, para luego pasarse a la oposición. También habrá aquellos que seguirán en el peronismo hasta el final de sus días. El peronismo, con su secularización de los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia, producirá una verdadera dislocación entre lo político y lo religioso, con una postura tan integral como la de los mismos católicos. Ello, sumado a las pugnas propias de la relación entre la Iglesia y el Estado y a los contenidos *heréticos* del peronismo llevará a un conflicto que tendrá como principal escenario el golpe de Estado de 1955: allí, muchos católicos verán otra opción político-religiosa.

Luego, durante la primera mitad de la década de 1960 los militantes católicos apostarán por los diversos proyectos desarrollistas en boga. Algunos integrarán el gabinete de Frondizi (1958-1962), otros se plegarán al intento de «Revolución Argentina» dirigido por el general Onganía (1966-1970) –él al igual que gran parte de los oficiales y

jefes militares que lo acompañaban, asiduos cursillistas—, quien legitimara la interrupción al orden constitucional en nombre de los principios de la «civilización occidental y cristiana».

Ahora bien, desde esta forma de describir las relaciones entre catolicismo y política en la historia argentina del siglo XX, sostenido en un punto de vista que considera al factor religioso como un elemento central para comprender el fenómeno del poder en nuestra sociedad, no es de extrañar que el Concilio Vaticano II y sus consecuencias dentro del campo religioso tuvieran profundas influencias en la vida política. El objeto específico de este artículo es una corriente dentro del catolicismo, que aparece con fuerza a partir del Concilio Vaticano II: aquello que Michael Löwy (1999) ha denominado como «catolicismo liberacionista»<sup>4</sup>. ¿Qué fue el catolicismo liberacionista en la Argentina? ¿Con qué opciones políticas y, a la vez, religiosas se vinculó? ¿Qué proyecciones históricas tuvo en los años posteriores?

## II. EL CONCILIO VATICANO II Y EL CATOLICISMO LIBERACIONISTA EN LA ARGENTINA

Michael Löwy (1999: 46-48) definió al cristianismo liberacionista latinoamericano de la siguiente manera:

En realidad, el cristianismo liberacionista latinoamericano no es sólo una continuación del tradicional anticapitalismo de la Iglesia ni de su variante francesa católica de izquierda. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de América Latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada y religiosidad popular.

(...) Generalmente, a este amplio movimiento social-religioso se le llama «teología de la liberación», aunque es inapropiado porque el movimiento apareció muchos años antes de la nueva teología y no se puede decir que sus miembros sean teólogos en absoluto; a veces se le llama «Iglesia de los Pobres», pero esta red social trasciende con mucho los límites de la Iglesia como institución, aun en su definición más amplia (...) e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.

Esta definición, lejos de esencializar los contenidos de esta modalidad del catolicismo es dinámica y operativa a los fines de lo que aquí interesa. El catolicismo liberacionista argentino aparece con la renovación que significó el Concilio Vaticano II, y, durante los momentos que éste duró, se hizo sumamente difícil distinguir entre aquellos que apoyaban los designios del Concilio de los católicos liberacionistas. Esta tendencia se apoyó tanto en una serie de estructuras institucionales de la Iglesia Católica que existían previamente al Concilio, como en otra serie de grupos y organizaciones que surgieron con el objeto de transmitir su espíritu. De ahí que la diferenciación

4. En realidad, M. LÖWY (1999) habla de cristianismo. Aquí, por una cuestión de delimitación del objeto dentro del espacio de la Iglesia Católica, se habla de catolicismo.

e identificación de los católicos liberacionistas argentinos y de su estatus como movimiento social sea aún más complicado de determinar que en otros casos. Sin embargo, al centrarse más en su praxis y en las redes sociales que construyeron a lo largo de la década de 1960, su carácter adquiere rasgos de visibilidad.

Así, se puede ver que el catolicismo liberacionista en la Argentina, en primer lugar, constituyó un movimiento de «ideas» cuya expresión teológica era la «teología de la liberación». Sin embargo, en tanto que sus intenciones iban más allá del campo estrictamente teológico, se pueden rastrear una serie de ideas-fuerza.

La expresión más extrema de estas ideas podrá encontrarse en un fenómeno que destaca la singularidad de los católicos liberacionistas en la Argentina: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), una organización de clérigos que, a diferencia de lo que sucedía con otros países comprometidos con el Concilio, impregnarían a su elección un sesgo más definido.

Ellos afirmaban en 1969, una proclama que se cita dado su carácter ilustrativo<sup>5</sup>:

Reunidos en Córdoba, ochenta participantes del movimiento «Sacerdotes para el Tercer Mundo» convenimos en fijar nuestras coincidencias básicas para la acción:

Una realidad innegable: La existencia de países (sobre todo en Asia, África y América Latina), y de sectores dentro de todos los países, que padecen una situación de injusticia, oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, entre otros. Realidad que se ha dado en llamar del tercer mundo. Pero esos mismos pueblos, en la hora actual se movilizan para romper sus viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales.

También aquí en la Argentina, somos testigos de esta realidad que, si bien puede mostrar diversa intensidad según los países, oprime por igual a todas las naciones de América Latina. El ideal de la «Patria Grande» bajo el que nacieron a la libertad ilumina también el proceso de su total liberación.

Una toma de posición: Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades.

[Ello implica ineludiblemente la firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y el formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del hombre nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura]<sup>6</sup>.

5. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Ver D. BRESCHI (1994).

6. Párrafo aclaratorio del autor.



Un compromiso: Convencidos de que la liberación la harán «los pueblos pobres y los pobres de los pueblos» y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso.

Es importante señalar que todo esto remite a un tipo de catolicismo que, independientemente de sus rasgos de apertura, no deja de ser antiliberal e integral.

Si se hace una reconstrucción típico-ideal<sup>7</sup> de este tipo de ideas, se puede plantear un esquema comprensivo de los contenidos que manejaba el catolicismo liberacionista argentino como el que sigue.

Su punto de partida era que: a) La comunidad tiene como objeto el desarrollo de sus miembros y no a la inversa, mientras que el trabajo es el medio para tal realización. Pero, en la realidad latinoamericana ello se encontraba distorsionado por una estructura social y política que aliena al ser humano. b) El mundo económico –ámbito de los intereses egoístas– conducía a que en el subcontinente reinara el subdesarrollo y la dependencia, lo cual generaba una sociedad cerrada a las posibilidades de realización de la persona humana. c) El mundo de la política –en tanto poder instituido y como representación de intereses particulares– era visto como algo negativo de por sí. De ahí se desprendía la necesidad de una política que conducía, inevitablemente, al cambio social.

Luego, se autodefinía como: a) La Iglesia de los pobres, de los desamparados y de los desprotegidos. De aquellos que «no tienen palabra». b) Su concepción sobre lo que debía ser la política se basaba en una posición tercermundista, a la vez que defendía una «democracia social», es decir sustantiva, lo cual implicaba una superación de las formas existentes de la democracia liberal de partidos y conducía a un compromiso con la construcción de un «Orden Nuevo» secular.

De manera consecuente con estas definiciones, sus «contendientes» eran: a) La Iglesia de los ricos y de los poderosos, cómplices «del poder». b) La propiedad privada construida sobre el bienestar comunitario y del desarrollo económico a costa de la independencia nacional. c) El compromiso con el poder político instituido y el formalismo jurídico que llevaba a la justificación de regímenes injustos. d) Toda concepción de la cultura como medio de desarrollo profesional individual y de ascenso social.

Así, su «proyecto de sociedad» se erigía en torno a las siguientes líneas: a) La Iglesia debía ser denunciante de la injusticia y de la opresión. b) En términos económicos, proponía: i) la defensa de la propiedad privada en tanto dignificación del ser humano, ii) la protección del salario y las fuentes de trabajo, iii) la cooperativización de los medios de producción y la participación obrera en la dirección de las empresas y iv) la integración económica latinoamericana, con la consecuente ruptura con los organismos de crédito internacionales. c) Apostaba a una política de liberación nacional donde el

7. Los documentos sobre los que se elabora esta síntesis pueden ser encontrados en A. ARMANDA, N. HABEGGER, y A. MAYOL (1970).

catolicismo debía ser el guía espiritual del cambio. d) El conocimiento debía entenderse como un arma de crítica y de construcción de un mundo nuevo.

El caso del MSTM permite ver cómo el catolicismo liberacionista argentino además de ser un movimiento teológico-político que se expresaba como una corriente de opinión, también implicó a grupos y organizaciones. Es decir, a diversas instancias de asociación que eran el soporte de estas ideas. Muchas de éstas estaban «ligadas al dispositivo institucional» de la Iglesia Católica que había surgido en la década de 1920, se había consolidado en las décadas de 1930 y de 1940 y que se estaba renovando desde mediados de la década de 1950. Eran fundamentalmente las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina (ACA) y su disposición estaba vinculada a la idea de ámbitos de acción pastoral cruzada con una base territorial: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC y el Movimiento Obrero de Acción Católica-MOAC); de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) y el agrario (Juventud Agraria Católica-JAC y el Movimiento Rural de Acción Católica-MRAC). Todas ellas funcionaban con sacerdotes propuestos por las diócesis como asesores en un nivel local, regional y nacional. También en este espectro se encuentran otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban constituidas por curas, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el citado MSTM<sup>8</sup>, los «curas obreros»<sup>9</sup> y otras redes informales que tenían como epicentro a la figura de un religioso que por sí mismo lograba nuclear gente.

Asimismo, se puede ver que en estas instancias interactuaban personas provenientes de experiencias seculares en la política, en el movimiento obrero y en el mundo de la cultura. Por lo cual, se constituían «redes» que implicaban «espacios de sociabilidad» que también eran «espacios de tránsito» «hacia» o «de vuelta» de la política<sup>10</sup>. Ellas se cristalizaban fundamentalmente en encuentros nacionales periódicos que posibilitaban una interacción cara a cara entre sacerdotes y militantes sociales y políticos.

El rasgo más destacado de estas redes sociales que se gestan en el período de adaptación del catolicismo argentino a las corrientes renovadoras era la espontaneidad y la dispersión, lo cual conducía a que se constituyeran y se disolvieran grupos en forma muy veloz. Esto, lejos de mostrar una tendencia contraria a la construcción de instancias sociales nuevas, habla más bien de una búsqueda por parte de los partícipes de algo que permitiera satisfacer sus necesidades de cambio. La interacción entre los

8. El MSTM agrupó alrededor de 500 sacerdotes, lo cual era en proporciones aproximadamente el 9% del clero. Al menos un tercio de ellos se había formado durante el Concilio, cifra coincidente con la cantidad de sacerdotes que se alejó del Estado clerical. Ver J. P. MARTÍN (1991: 265-266).

9. Los curas obreros surgen como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950. Muchos de ellos pertenecían a la orden de los dominicos y sufrieron duras condenas del Vaticano entre 1952 y 1954. Sin embargo, más allá de las reticencias papales, fueron expandiéndose por todo el mundo. En Argentina, el primer obispo que aceptó curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda. Una serie de sacerdotes franceses que estaban vinculados a la Misión de Francia –la cual los nucleaba– arribaron al país a fin de reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia.

10. Asimismo, éstos eran espacios de formación, que poseen un cierto paralelismo con las prácticas descritas por D. LEVINE y D. STOLL (1997).

distintos tipos de miembros –sacerdotes y laicos católicos con militantes políticos– era otro rasgo que compartían estas modalidades, siendo los clérigos quienes permitían la vinculación entre las partes.

Finalmente, el catolicismo liberacionista argentino también constituía una «experiencia de vida» en la cual los distintos recorridos individuales seguían una serie de alternativas o de «trayectorias típicas» que también daban cuenta de distintas formas de construcción de sentido. ¿Cómo eran éstas?

En primer lugar, implicaban «un ingreso por invitación»: un sacerdote que cumplía el papel de asesor espiritual del curso o del colegio, o de la parroquia proponía a los estudiantes destacados en sus calificaciones, en su participación en las actividades escolares o en sus tareas parroquiales y en su carisma con respecto a sus pares, un retiro espiritual donde se discutían problemas éticos y morales relacionados con la fe y el compromiso cristiano. Por ello, el ingreso a la militancia católica no era un proceso unilateral y voluntario. Implicaba la selección de una persona «elegida». Como relata un ex militante de la JEC<sup>11</sup>:

Y, los retiros eran un cura dando charlas. Y vos ibas a tu habitación a meditar, volvías a la charla, volvías a meditar, era así mucha charla y meditación. Charla y meditación individual. Y después había algunos momentos donde se hacía una reunión entre todos... nunca superaban los 20, 25 los que íbamos. Suponte, de la división no iban todos. Y se compartía la vivencia. Yo de estos retiros tengo recuerdos de curas interesantes... siempre decían cosas... ahí fue cuando empiezo a tener los recuerdos de cosas interesantes que empezaban a pasar: una búsqueda sobre lo que es Dios, una propuesta para que cada uno fuera haciendo su búsqueda personal de la vivencia religiosa.

Luego, esos jóvenes eran nuevamente invitados a pasar a formar parte de la JEC del colegio o de la parroquia, dirigiendo y predicando con el ejemplo a los más jóvenes, a los cuales acompañaban a nuevos retiros espirituales donde se trataban los mismos temas. Para los últimos años del colegio secundario iban otros sacerdotes de una trayectoria pública más destacada, a hacerles un llamado a comprometerse como cristianos en la realidad social. Ello se coronaba con campamentos de fin de curso –en grupos mixtos con jóvenes varones y mujeres de distintos colegios y parroquias– a regiones postergadas del país, donde realizaban las tareas descritas anteriormente. Es decir, implicaba una nueva selección y, por consiguiente, una nueva manera de ser «elegido». De tal forma lo cuenta otro ex militante de la JEC:

Era en el tiempo en que nos correspondía el viaje de fin de año, ya en esa época se hacían viajes de fin de año. Con la división habíamos resuelto irnos a Mendoza, de joda. Y cuando medía la invitación de estos curas, nosotros decidimos no ir, teníamos que ir a Santiago del Estero, a conocer el mundo de los hacheros. Lo planteamos en la división,

11. Como es de uso común, se preserva la identidad de los entrevistados. Las entrevistas que se citan en este trabajo pueden consultarse en L. M. DONATELLO (2002a).

tenemos una fuerte discusión, justamente nosotros dos habíamos sido unos de los mayores protagonistas en los festivales y en las fiestas que hacíamos para conseguir los fondos para ese viaje. Y a pesar de eso planteamos con cierta autoridad sobre la división cancelar el viaje a Mendoza e irnos todos a Santiago del Estero. Y si no, si no era posible, nosotros dos nos íbamos a Santiago del Estero. A un lugar que se llamaba Campo Gallo, que ni sabíamos dónde estaba francamente. Bueno, como todo el mundo nos había invitado, nosotros íbamos a ir. Eso implicó una gran discusión en toda la división, la mayoría no nos apoyó, y al final el resto se fue a Mendoza y nosotros dos, solos.

Y bueno, hacia septiembre, o para fin de año, nosotros dos nos fuimos a Santiago del Estero. Solos, con apenas 18, yo ni los tenía cumplidos, nos fuimos, casi en el límite con Chaco, a un lugar que se llama Campo Gallo. Donde estaban estos dos curas, efectivamente, en la iglesia de ese pueblito, que era un pueblito de mala muerte. De hacheros. Y ahí nos pasamos, no sé, veinte días o quince días. Y volvimos a Buenos Aires, con la idea de regresar en el verano, e ir a hacer una campaña de fumigación contra la vinchuca<sup>12</sup>. E ir a fumigar todos los ranchos de ese lugar. Bueno, eso fue muy fuerte, para (...) y para mí. Conocimos mucho la realidad de la pobreza extrema de la Argentina.

Este contacto con la pobreza, por su parte, dejaba profundas huellas en la percepción de la situación social por parte de los militantes, los cuales veían una distancia entre la reflexión teológica y la experiencia vital.

El recorrido anteriormente descrito continuaba con el fin de los estudios secundarios y el ingreso a las redes de sacerdotes y militantes políticos. Aquí se producía una línea de rupturas y continuidades con la realidad anterior, que definían un tipo de militancia social, en el sentido que no tenía una intención explícitamente política, pero que implicaba la realización de actividades públicas de compromiso hacia «los pobres». Se presentaban las siguientes situaciones en aquellos que optaban por algún tipo de acción de estas características: por un lado muchos jóvenes abandonaban la militancia católica al ingresar a la Universidad para retomarla en nuevos grupos católicos con un mayor grado de compromiso; otros la abandonaban definitivamente, insertándose en agrupaciones políticas sin una explícita filiación religiosa, preferentemente en aquellas ligadas al peronismo; algunos no militaban en la Universidad, pero continuaban en calidad de voluntarios realizando actividades en villas de emergencia del ámbito geográfico de donde procedían; existen casos de militantes que creaban grupos de reflexión con un sacerdote invitado, sin que ello implicara otras actividades sociales inmediatas, que posteriormente desembocaba en un período de búsqueda de afiliación de facto al peronismo.

En todas ellas, puede destacarse que el peronismo aparece como un espacio ineludible. Ahora bien, en el momento de militancia social, el contacto con la pobreza, la marginalidad, y la exclusión era alternado con actividades públicas relacionadas a problemas estudiantiles –reformas curriculares, planteos conceptuales y demandas de

12. La vinchuca es el agente transmisor del «Mal de Chagas», endemia que en la Argentina causa hoy en día más muertes que el HIV.

participación política dentro y fuera de la Universidad, de acuerdo a la dinámica de la política nacional–, y con el establecimiento de relaciones con agrupaciones políticas y sindicales. Es interesante ver aquí la figura del cura, como aglutinador de las distintas expresiones y grupos existentes en la red, como «portero» de una realidad dura que dejaba de ser ajena y debía ser transformada y como límite frente a las posturas de cambio. Todo ello a partir de la acción como clave. El papel cumplido por varios de los sacerdotes mencionados era –a partir de la percepción y el aprendizaje de los militantes– el de mostrar un mundo distinto, injusto, plagado de sufrimiento. Implicaba tomar contacto con la alteridad. Y de ahí la búsqueda de la salvación colectiva.

La secuencia que seguían los militantes que querían proseguir con su acción fuera del campo religioso suponía entonces elegir entre un abanico de alternativas político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales, hasta la incursión en la política insurreccional<sup>13</sup> que surgían en la Argentina de esos años<sup>14</sup>.

Un primer intento de configurar una serie de opciones político-religiosas desde este espectro giró en torno a intentos de generar un espacio autónomo, que compitiese con el peronismo. De esta manera muchos de los primeros activistas católicos alineados en la renovación conciliar y en forma paralela a los inicios del desarrollo de la teología de la liberación, aprovecharon una serie de estructuras existentes como las de la Acción Católica, intentando redefinir sus orientaciones del mismo modo que creaban otras nuevas. Esta fase coincidió prácticamente con la duración del Concilio Vaticano II.

Así, surgieron líneas de renovación y apertura dentro del Partido Demócrata Cristiano y de su apéndice sindical –la Acción Sindical Argentina–; se gestaron agrupaciones católicas dentro de las universidades –con un palpable éxito a la hora de disputar la posición hasta entonces hegemónica del movimiento reformista<sup>15</sup>, compuesto a la sazón por anarquistas, socialistas y radicales–, como lo fueron los Ateneos Universitarios, el integralismo y el humanismo; a la vez que nacían organizaciones de acción intelectual,

13. La utilización del concepto política insurreccional es útil para caracterizar una serie de opciones políticas que poseen como horizonte de sentido último la toma del Estado, a través de la conformación de una fuerza política y militar de masas, para cambiar de plano las estructuras sociales. Por razones análogas a las que se ha brindado en relación con el concepto de «efervescencia social», es importante mencionar que hablar de «política insurreccional» permite evitar términos cuya sola mención supone una serie de juicios de valor comprometidos con los hechos como: terrorismo, subversión, radicalización o revolucionario, entre otros.

14. Los fenómenos de la política insurreccional en la Argentina tienen distintas fases que se abren a partir de la proscripción del peronismo que comienza en 1955. A principios de la década de 1960 se suman los intentos de crear «focos» de apoyo a los intentos de Ernesto Guevara de instalarse en Bolivia. Sin embargo, la oleada más fuerte comienza en 1968, como rechazo a la dictadura de la autodenominada «Revolución Argentina». Es allí donde surgen organizaciones como el «Ejército Revolucionario del Pueblo», de inspiración *trotskista* primero y guevarista después, o Montoneros, de origen católico.

15. La Reforma Universitaria de 1918 implicó a un movimiento social dentro de las universidades, orientado hacia la secularización y la democratización del saber. Su proyección se extendió hacia otros países latinoamericanos y tuvo profundas influencias en la politización de los estudiantes.

como lo era el Centro Argentino de Economía Humana, inspirado en las propuestas que hacía por ese entonces en todo el mundo Emanuel Mournieur.

Este amplio espacio, conocido vulgarmente como «social-cristiano», debió enfrentarse con diversas tensiones. Las primeras provendrían de aquellos católicos que habían sentado las bases de un movimiento político y cultural católico autónomo –los cuales por su parte habían creado varias de las organizaciones mencionadas–, y que eran denostados como «católicos liberales». Otras, estarían vinculadas a las corrientes internas que se disputaban el monopolio de la «renovación católica». El «personalismo», el «comunitarismo», y del mismo modo, aquellas que empezaban a hablar de un socialismo cristiano.

Sin embargo, habrá focos de tensión más importantes, que harían naufragar este tipo de experiencias. De un lado, una serie de opciones político-religiosas que estaban dadas por la connivencia anteriormente descrita entre los poderes militares y eclesiásticos. Ellas constituían un espacio fuertemente reticente al cambio y que suponía una alianza entre la Iglesia y el ejército como bastiones últimos de la identidad nacional. Este ámbito se configuraba como una suerte de «catolicismo pre-conciliar». Por otro lado, se encontraba el problema que les planteaba el peronismo.

Este espacio «social-cristiano» quería ocupar un lugar que suponía –luego del golpe de Estado de 1955– «en disponibilidad». Sin embargo, pronto la realidad les demostraría que, por los motivos expuestos anteriormente, sería el peronismo, con toda su complejidad, quien terminaría engullendo esta experiencia<sup>16</sup>.

Esto va a ser particularmente claro a partir del golpe de Estado de 1966. El mismo, autodenominado como «Revolución Argentina», también se presentaba como una opción político-religiosa con miras a salvar a la Argentina de las acechanzas de la política, la corrupción, el conflicto social y el comunismo. Sin embargo, él gestaría las condiciones de exacerbación de las posiciones dentro de los católicos «comprometidos» con lo que empezaba a conocerse como «teología de la liberación», a la vez que, su intento de despolitización de la sociedad, daría pie a que muchos de ellos vieran en el peronismo un *locus* desde donde construir un hombre y una sociedad «nuevos».

De esta manera se abre un segundo intento de construcción de opciones político-religiosas desde el espacio del catolicismo liberacionista y que, en función de la conflictividad social y política del período que va desde 1966 a 1973, suponía una tendencia hacia la «disolución en la política». Así se encuentra a los militantes que querían salir del campo religioso integrándose al movimiento universitario dentro de un conjunto de organizaciones que se autoproclamaban peronistas y que constituirían al final del período la Juventud Universitaria Peronista. Por su parte aquellos que querían volcarse de lleno a la acción dentro del mundo de los pobres conformarán una

16. En 1962 la Democracia Cristiana participará de las elecciones presidenciales en un contexto marcado por la proscripción del peronismo. Por ese motivo, su fórmula de candidatos que encabezará Raúl Matera –a la sazón, dirigente peronista–, originó también la inhabilitación legal de la fórmula.



serie de movimientos sociales que terminarán confluyendo en el Movimiento Vile-ro Peronista o en el Movimiento de Inquilinos Peronistas. En cambio, los que privilegian el mundo de los debates intelectuales conformarán revistas como *Tierra Nueva* –órgano que protagonizará un severo enfrentamiento con el cardenal Cag-giano, representante de la ortodoxia doctrinaria y de la connivencia entre el poder religioso y las Fuerzas Armadas–, o bien grupos como Cristianismo y Revolución, que como su nombre denota, sumaban a intelectuales y guerrilleros en un espacio común. Otros, que privilegiaban el mundo sindical, se integrarán a la experiencia de la CGT de los argentinos<sup>17</sup>, central sindical que pretendía, desde el peronismo, cons-tituirse en la alternativa anti-burocrática y democrática a un sindicalismo que denun-ciaban como «participacionista». Ellos también encontrarán un espacio análogo en la Juventud de Trabajadores Peronistas. Y, finalmente, están aquellos que optan por la política insurreccional que encontrarán –aunque no de manera exclusiva– en la naciente organización político-militar conocida como «Montoneros», el lugar don-de llevar al extremo su *ascesis política*.

Vale la pena aclarar dos cosas antes de proseguir. Primero, que la militancia en alguna de estas organizaciones no era mutuamente excluyente con desarrollar experi-encias en otras dentro del mismo espacio. Luego, se verá que gran parte de los víncu-los que se establecían aquí con el mundo católico eran posibles gracias al intenso trabajo de base –tanto de manera individual como colectiva– de los sacerdotes que integraban el MSTM<sup>18</sup>. Ellos le darán su singularidad al catolicismo liberacionista argentino<sup>19</sup>, optan-do públicamente y llevando a la práctica su elección por el peronismo.

Gran parte de los problemas que tendrán estos católicos liberacionistas vendrá de la mano de su disolución en la política del lado del peronismo<sup>20</sup>. De hecho, cuando éste llegue al poder por la vía electoral en el año 1973, organizaciones como el MSTM se diluirán, a la vez que los movimientos de la Juventud Peronista constituirán la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, espacio que, por su parte, será cooptado progresivamente por los Montoneros.

En los Montoneros se cristalizan gran parte de los vínculos del catolicismo libe-racionista con la política insurreccional. No tanto por la comunión de ideas o por los

17. Entre los años 1967 y 1968 la Confederación General del Trabajo (CGT) –principal central sindical argentina– se fracturará en tres corrientes internas: la CGT, las «62 organizaciones de pie jun-to a Perón» y la CGT de los argentinos. Esta última aglutinará a los sectores que se proponían como «antiburocráticos» dentro del movimiento obrero.

18. De hecho, una vez que el peronismo gana las elecciones de 1973, el MSTM empieza a disol-verse. Allí, sus miembros optan por integrarse en alguna de las corrientes internas de dicho movimiento político, por retornar a sus actividades parroquiales o por colaborar como funcionarios del gobierno.

19. Para una visión comparativa más amplia ver los trabajos de M. LÖWY (1999) y D. LEVINE (1996 y 1986).

20. Cuando se habla de «disolución en la política» se hace referencia a que los contenidos sacros cedan frente a los profanos en la *ascesis* de los actores. Por el contrario, esto que es llamado «disolu-ción en la política» supone la ruptura de tales barreras, es decir, la ultrapolitización de las distintas esferas de la vida social.

paralelismos organizativos que podían existir entre ambos términos, factores ligados a las coyunturas políticas, sino más bien por las redes sociales<sup>21</sup> que creaban, en una interacción dinámica sacerdotes, activistas católicos y militantes políticos y, funda-mentalmente, por el tipo de subjetividad que se creaba dentro de esta organización político-militar, de la cual gran parte de sus fundadores y de sus primeros miembros habían pertenecido a los ámbitos pastorales mencionados<sup>22</sup>.

Ello dará pie a un verdadero enfrentamiento teológico-político que se expresará durante la última dictadura militar que padeció el país.

### III. LA DICTADURA MILITAR, LOS INTENTOS DE DESTRUCCIÓN DEL CATOLICISMO LIBERACIONISTA Y LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

La dictadura militar de 1976-1983 mostraría el carácter teológico-político que había adquirido para muchos de sus protagonistas el rumbo del conflicto social en la Argenti-na. Y ello se hará palpable ya desde antes del golpe, a través de la acción de miem-bros de la jerarquía eclesiástica legitimando la intervención de las Fuerzas Armadas en los conflictos internos, al mismo tiempo que, una vez gestado el mismo, colaborando con los grupos que llevaban a cabo el terrorismo de Estado a la hora de denunciar a sacerdotes o a militantes católicos<sup>23</sup> e, incluso, avalando a los capellanes castrenses que bendecían las mesas de torturas.

21. Uno de los grandes problemas teóricos y metodológicos de los estudios sobre la Argentina de las décadas de 1960 y 1970 lo constituye la determinación morfológica de la composición de los grupos y organizaciones que, desde distintas esferas, protagonizaron la efervescencia social. En este sentido, los componentes del catolicismo liberacionista y sus opciones político-religiosas no escapan a esta cuestión. Sin embargo, si bien no se puede establecer con pertinencia su volumen, por medios indi-rectos se puede dar cuenta de su composición social. A través de las entrevistas cualitativas que se han realizado (L. M. DONATELLO, 2002a y 2002b), y, coincidiendo con otros diagnósticos, la gran mayo-ría de los militantes eran hijos de pequeños y medianos empresarios, de profesionales liberales, o bien de empleados *white collar*. Por su parte, sus medios de vida provenían del Estado, a través del empleo público, o de empleos de las mismas características de sus padres. Asimismo, casi todos los casos poseían instrucción universitaria. Es decir, responden a los típicos rasgos con los que se suele describir a las «capas medias». El otro factor a tener en cuenta son los centros de reclutamiento: una parte provenía de colegios católicos y otra de parroquias donde los agentes señalados realizaban actividades religio-sas los fines de semana. De allí que todos estos elementos permiten concluir en que el medio ecológi-co de los actores era el de las clases medias, a la vez que su acercamiento a las clases populares y a sus dirigentes estaba mediado por los clérigos.

22. Un desarrollo extenso de estas cuestiones puede verse en L. M. DONATELLO (2002a).

23. Las persecuciones sobre el personal eclesiástico y los militantes laicos serán concomitantes al golpe. De esta manera habrá desde obispos –como Mons. Enrique Angelleli– hasta sacerdotes –como Orlando Yorio o las hermanas Alice Domon y Léonie Duquet– y laicos –como la catequista Mónica Mignone– que integrarán la larga lista de detenidos, desaparecidos, torturados y en la mayoría de los casos, ejecutados de la última dictadura militar.



Se pueden observar dos testimonios que, de por sí, son bastante ilustrativos al respecto. En el año 1977, uno de los miembros de la Junta de Gobierno de la dictadura, el almirante Emilio Massera, afirmaba (CONADEP, 1984):

Nosotros, cuando actuamos como poder político seguimos siendo católicos, los sacerdotes católicos cuando actúan como poder espiritual siguen siendo ciudadanos. Sería pecado de soberbia pretender que unos y otros sean infalibles en sus juicios y en sus decisiones. Sin embargo, como todos obramos a partir del amor, que es el sustento de nuestra religión no tenemos problemas y las relaciones son óptimas, tal como corresponde a cristianos.

Por su parte, un sacerdote jesuita detenido-desaparecido (Orlando Virgilio Dorio), que una vez liberado sería condenado al exilio por su propia orden, afirmaba en el juicio a los integrantes de la mencionada Junta de Gobierno (CONADEP, 1984):

(...) la persona que me interrogaba perdió la paciencia, se enojó diciéndome: «Vos no sos un guerrillero, no estás en la violencia, pero vos no te diste cuenta que al irte a vivir allí (en la villa) con tu cultura, unís a la gente, unís a los pobres y unir a los pobres es subversión».

Alrededor de los días 17 ó 18 volvió el otro hombre que me había tratado respetuosamente en el interrogatorio y me dijo: «...usted es un cura idealista, un místico, diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado materialmente la doctrina de Cristo. Cristo habla de los pobres, pero cuando habla de los pobres habla de los pobres de espíritu y usted hizo una interpretación materialista de eso, y se ha ido a vivir con los pobres materialmente».

En la Argentina, los pobres de espíritu son los ricos y usted, en adelante, deberá dedicarse a ayudar más a los ricos que son los que realmente están necesitados espiritualmente.

Ambos testimonios dan una idea bastante ilustrativa del tipo de conflicto teológico-político que atravesó a la sociedad argentina durante la última dictadura militar. Frente a esto se pueden esbozar dos tipos de argumentos. El primero consistiría en afirmar que el golpe de Estado vino a poner fin en un conflicto entre dos modelos de sociedad, inclinándose por uno de los dos polos. De allí que también significara una intervención conjunta con determinados sectores del catolicismo para poner fin, también en función de uno de los polos, a las tensiones generadas entre dos formas de Iglesia<sup>24</sup>.

Sin embargo, se puede proponer otra interpretación. En sus relaciones con la política, el catolicismo liberacionista poseía bastantes continuidades en relación con las modalidades generales de vinculación entre la religión y la política. De ahí que lo que

24. Según el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos (MEDH) hubo en la Argentina 182 agentes religiosos que fueron víctimas del terrorismo de Estado: 84 detenidos-desaparecidos, 20 asesinados públicamente, 78 sufrieron presiones físicas y emocionales y luego fueron forzados al exilio. Estos datos pueden consultarse en la página web: <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia>.

variaban eran las opciones, es decir, con quién se construía. Con lo cual, se puede postular que más que un enfrentamiento entre dos modelos de iglesia, la Argentina presencié un enfrentamiento entre alternativas surgidas de una matriz común. Y ello se verá claramente en la transición hacia la democracia que hará la sociedad argentina a través de una serie de fenómenos, de los cuales se citan sólo dos, a modo de ejemplo.

El primero será el mencionado juicio a las Juntas Militares. Nuevamente, aquí se puede mencionar un testimonio que habla de cómo una matriz común informa a discursos contrapuestos. Los jueces encargados de la sentencia a los ex comandantes sostienen, en relación con el caso del ex presidente de facto, general Jorge Rafael Videla:

Destacar que en la generalidad de los autores de derecho internacional público es firme la idea de que por ser la guerra un verdadero flagelo... ha menester humanizarla. Es dentro de ese marco de humanización que el Concilio Vaticano II se expresa sobre el tema «cuanto atenta contra la vida... cuanto viola la integridad de la persona como por ejemplo las mutilaciones, las torturas morales o físicas... todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismo infamantes... y son totalmente contrarias al honor debido al Creador»... El Derecho Canónico no resulta ajeno a estas ideas, pues el canon 2209, párrafo 3, dice no solo el que manda que es el autor principal del delito, sino también los que inducen o de cualquier manera cooperan en su consumación contaren una imputabilidad que no es menor que la del mismo ejecutor... Se han atendido las enseñanzas de la Iglesia Católica... Este tribunal falla: Condenar al Teniente General Jorge Rafael Videla (...) inhabilitación absoluta perpetua (...)<sup>25</sup>.

Se ve como el carácter teológico-político del conflicto se extiende, inclusive, a aquellos que buscaban ponerle fin a través de la legalidad. Es decir, cómo una misma matriz, cuya gestación histórica se fue viendo, dotó de sentido a víctimas, victimarios y jueces. De allí que el catolicismo liberacionista seguía presente como una alternativa dentro de esta construcción, dado el carácter religioso que asume el conflicto político en la Argentina.

El otro fenómeno que refuerza esta idea se dará a partir de las dos impugnaciones que sufrirá el renaciente orden constitucional: el alzamiento militar de Semana Santa de 1987<sup>26</sup> y el intento de copamiento del regimiento de «La Tablada» el 23 de enero de 1989<sup>27</sup>. Entre los condenados por la justicia como ideólogos de ambos movimientos se encuentran dos sacerdotes: los padres Moisés Jardín y fray Antonio Puijané.

25. Sentencia de la Cámara Federal de Apelaciones en el Juicio a las Juntas Militares (1976-1983, 1986).

26. La sublevación militar de Semana Santa de 1987 fue promovida por un sector del ejército que a partir de allí se empezó a conocer como «carapintada», con el objeto de presionar al gobierno constitucional a los fines de cesar los procesos judiciales contra los oficiales que habían ejecutado la represión durante la última dictadura militar. Si bien fue sofocada, condujo a la promulgación de las leyes de «Obediencia Debida» y «Punto Final», las cuales exculpaban a los militares de dicho rango.

27. El intento de copamiento del regimiento de «La Tablada» en la provincia de Buenos Aires fue realizado por militantes del Movimiento Todos por la Patria. Dicha organización fue fundada en

Estos dos ejemplos permiten comprender el marco general del enfrentamiento teológico-político donde se inscribió el catolicismo liberacionista argentino: una sociedad en la cual el factor religioso pareció, por momentos, constituirse en uno de los «lugares de la política», y, en el cual, la voluntad antipolítica y neutralizadora del terrorismo de Estado –si bien hizo mella–, no pudo hacer desaparecer su memoria. Y ello se hará nuevamente palpable en la década de 1990.

#### IV. CONCLUSIONES: ENTRE LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA Y EL NEOLIBERALISMO

Una vez reinstaurado el gobierno democrático en Argentina se abrirán nuevas perspectivas para la acción de los católicos liberacionistas. El terrorismo de Estado no pudo borrar su presencia. En ese sentido, su permanencia estaría vinculada antes que nada con una «política de la memoria»<sup>28</sup>. De esta manera se ve que, desde principios de la década del 1980, muchos sacerdotes y laicos que se habían comprometido con esta tendencia en las décadas previas ayudarán a conformar, cuando no lo hagan ellos directamente, una serie de organizaciones vinculadas a la defensa de los derechos humanos y a la denuncia de los crímenes de la última dictadura militar, como lo fueron el «Servicio de Paz y Justicia» o el «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos».

Sin embargo, su paso a la acción se concretará a partir de un acontecimiento histórico que determinará gran parte de la modularidad de los nuevos tipos de acción de masas desarrolladas por los sectores que se propondrán como «alternativos» en la sociedad argentina: las protestas contra el Quinto Centenario de la Conquista española de América.

Este hecho, enmarcado también en una «política de la memoria», dará pie a que se condensen una serie de nuevas opciones político-religiosas enfrentadas al modelo económico, político y social del gobierno de Carlos Saúl Menem, que, genéricamente, puede denominarse como neoliberal<sup>29</sup>.

1986 por distintos protagonistas de la efervescencia política de la década de 1970, encontrándose una heterogénea reunión de sacerdotes y ex sacerdotes, ex guerrilleros y miembros de otros movimientos sociales. En 1987 la dirección quedó en manos de Enrique Gorriarán Merlo, uno de los fundadores del citado Ejército Revolucionario del Pueblo. El hecho, que nunca fue del todo esclarecido por la justicia, que se perpetró supuestamente con el objeto de impedir un levantamiento carapintada en dicho regimiento, terminó con una violenta represión, donde muchos militantes murieron y con el encarcelamiento de los sobrevivientes.

28. Por «política de la memoria» pueden comprenderse una serie de acciones desarrolladas por distintos partidos políticos y movimientos sociales en la Argentina a partir de la vuelta de la democracia. Su carácter está dado por los intentos de «recuperar» los sentidos y las prácticas que intentó borrar la dictadura militar. Así, el caso argentino no escapa a lo que señala D. LEVINE (2005).

29. Evito utilizar en forma deliberada y discrecional el adjetivo de «neoliberal» para no caer en caracterizaciones esencialistas o teleológicas. Más cuando este término es utilizado por una gama de actores de lo más variados para caracterizar de manera despectiva a otro conjunto sumamente heterogéneo.

No sólo los agentes vinculados a la experiencia o a la memoria liberacionista se opondrán al neoliberalismo. Será un amplio arco en el cual se integrarán católicos de distinta procedencia, los cuales también generarán sus propias críticas, desde otros lugares. Y ello será posible en función de un antiliberalismo, que, como se ha visto, ha sido constitutivo y común a este espectro. La reconfiguración de esta corriente en la década de 1990 estuvo fuertemente vinculada a una «política de la memoria» basada en los propios contenidos teológicos expresados en las décadas de 1960 y 1970. Es tarea de los teólogos y de los estudiosos del campo religioso determinar los cambios y las permanencias, así como determinar si la «teología de la cultura» o el «Movimiento de Renovación Carismática» han reemplazado a la «teología de la liberación». Lo que aquí importa es ver cómo aquellos militantes que estuvieron directa o indirectamente ligados, es decir, como protagonistas o a través del recuerdo a las experiencias de las décadas de 1960 y 1970, actúan en la política desde una perspectiva religiosa.

Si se sigue este punto de vista, se pueden observar tres grandes espacios<sup>30</sup>:

- Un primer espacio que se manifiesta al principio de la década es el que se desarrolla tanto en la órbita nacional, como en los ámbitos regionales y provinciales a partir de la oposición sindical a la primera oleada privatizadora y del pequeño y mediano empresariado local regional contra la apertura económica. En ella participan sindicalistas, dirigentes empresariales, arzobispos, obispos y sacerdotes. Estos vínculos no son nuevos, y pueden remontarse a la oposición a las primeras medidas neoliberales que intentó el gobierno radical unos años antes<sup>31</sup> y a la red social que intentó hacer frente a la hiperinflación de 1989.
- Un segundo nivel es el que se da en la interacción entre ONG's, organizaciones intermedias y partidos políticos. En ellas prima la voluntad de organizarse a través de redes nacionales. Un hito que disparó este tipo de experiencias fue la Comisión por la No Celebración de los 500 años de la Conquista de América, en 1992. A partir de allí se desarrollaron intentos de generar instancias de participación popular y organización comunitaria. Muchos de los actores y las organizaciones pertenecientes a este grupo tuvieron un pasaje por la política a través del Frente Grande, pero, en la medida que éste fue perdiendo su papel de alternativa al modelo neoliberal, y una vez que, a través de la Alianza, llegó al poder sin hacer grandes modificaciones en sus líneas políticas con respecto al *menemismo*, fue perdiendo adhesión por parte de ellos. En la medida que se gestó el Foro Social Mundial de Porto Alegre, la

30. Un desarrollo más amplio de estas cuestiones puede observarse en L. M. DONATELLO (2002b).

31. En los años 1986 y 1987, en el marco del Plan Austral, el gobierno de Raul Alfonsín intentó desarrollar una política de estabilización monetaria que contemplaba además una serie de planes embrionarios de privatizaciones de las empresas públicas. Si bien su formulación y su implementación distaba en gran medida de lo que sucedería después, generó un fuerte rechazo por parte del entonces opositor Partido Justicialista y por otras fuerzas.

mayor parte de estas organizaciones participan hoy en él. Debido a que muchas de estas organizaciones y grupos se fusionan y se abren en nuevas instancias, es difícil establecer un mapa completo de ellos y de sus relaciones. Se pueden mencionar entre los casos más importantes a los Seminarios de Formación Teológica<sup>32</sup>, el Centro Nueva Tierra<sup>33</sup>, la «Red de Fe y política»<sup>34</sup> y el Polo Social Cristiano<sup>35</sup>.

- Finalmente, hay un tercer nivel de interacciones entre catolicismo liberacionista y política en la Argentina de la década de 1990, tal vez más difícil de rastrear que el de los ejemplos anteriores porque muchas veces aparece sin importancia en la escena mediática. Es el que está constituido por la interacción entre religiosos, militantes y organizaciones de base en episodios de beligerancia popular. Si bien existe una conexión entre éstas y diversas ONG's por un lado, y con los partidos políticos tradicionales por otro, en este espacio se manifiesta una intención –al menos discursiva– de innovación. Ello se debe en gran parte a que, conjuntamente con la precarización social que sufrió la Argentina en la década, fueron surgiendo a partir de la mitad de la misma una serie de organizaciones y grupos cuya faz más visible son los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD's)<sup>36</sup>.

32. Los SFT surgen en el año 1987, como espacios de reflexión y discusión en el seno de la militancia social del catolicismo. Sin embargo, en la medida que se consolide el modelo neoliberal, adquirirán una orientación política contraria, sin resignar su papel de espacio social. En él participarán militantes sociales, intelectuales, ONG's, obispos y sacerdotes. Su realización es anual y funcionan como encuentros con mesas de debate y discusión. Si bien participan miembros de la Iglesia, es un espacio fundamentalmente laico.

33. Es una ONG que surge en el año 1989 y que tiene como función animar, capacitar y articular a grupos de agentes sociales y pastorales de todo el país. Está conformada por un equipo de mujeres y hombres que, desde su compromiso cristiano, trabajan al servicio de organizaciones y grupos populares. A lo largo de la década ha logrado conectar a 4.000 agentes de todo el país.

34. Esta red surge a partir del SFT realizado en Iguazú en 1992. Por ese entonces se conformó como una instancia nacional de diálogo y debate, con una coordinación rotativa entre sus miembros. En la medida que su desarrollo se extendió más allá de los SFT, empezó a funcionar como un espacio autónomo.

35. Esta experiencia –surgida en el año 1998– contará con el padre Luis Farinello, párroco de la iglesia Nuestra Señora de Luján de Quilmes, provincia de Buenos Aires, como máximo referente. En ella se integrarán ex militantes del peronismo, del partido Patria Libre, sindicalistas y fuerzas «independientes» de izquierda. Si bien no logró constituirse en una fuerza nacional de envergadura, logró ocupar un lugar dentro del distrito geográfico más populoso del país. Luego de ser tentado por numerosas fuerzas políticas, el Polo Social decidirá desarrollar una política autónoma, que tendrá como resultado la obtención de dos bancas en las elecciones para Diputados Nacionales en 2001. Posteriormente, el padre Farinello decidirá abandonar la política.

36. Ellos constituyen lo que genéricamente se conoce como «piqueteros». Los MTD son las organizaciones creadas para darle un estatus legal y político a dicho fenómeno, siendo el piquete –grupo de personas que corta rutas y calles– uno de los repertorios de acción de los MTD's. Ellos poseen una organización interna que va desde la creación de comedores escolares y centros de capacitación hasta guarderías y la provisión de servicios sanitarios.

Como se afirmaba, en estos espacios se busca generar una construcción de sentido donde se definen tipos de militancia a la luz de la memoria de los años pasados. El obispo de Neuquén –rica provincia de la Patagonia Argentina–, monseñor Radrizzani, ilustra esto en una declaración a la prensa con motivo de su apoyo al corte de rutas realizado por docentes:

Hasta el momento no hemos podido zafar (...) de un cierto saldo que ha dejado el proceso militar, que no se ha podido resituar con la democracia: y esto es la dificultad para entender que la práctica política es una práctica integral. Es decir que no debiera haber, por un lado, una práctica política que deambula exclusivamente en el terreno electoral, y por otro lado, organizaciones sociales que combaten en el marco de los niveles de conflictividad que presenta esta sociedad. Si pretendemos otorgar una gobernabilidad distinta a la sociedad argentina, de lo que se trata es de pensar la política como una estrategia de creación de un poder nuevo (...)<sup>37</sup>.

En este enunciado, se destacan una serie de pautas comunes a las propuestas liberacionistas, pero también a una matriz católica antiliberal común a distintas experiencias, de fuerte presencia en la Argentina: el carácter integral de la acción, es decir, una perspectiva que no reconoce las distinciones entre lo público y lo privado, entre «lo social» y «lo político», entre «lo sacro» y «lo profano».

De acuerdo con esto, se pueden retomar los interrogantes formulados en los inicios del trabajo. Con respecto a los dos primeros –cómo se manifestó y con qué opciones se vinculó el catolicismo liberacionista local–, se vieron dos grandes rasgos. El primero de ellos fue que, instalándose en una serie de organizaciones existentes en la Iglesia y en el movimiento católico, constituyó una tendencia que permitió tanto a laicos como a clérigos vincularse con el mundo de la política. El segundo fue que, una vez experimentados los límites del campo religioso, estos actores desarrollaron su *ascesis política* –principalmente, aunque no de manera excluyente– dentro de un movimiento nacionalista y popular como el peronismo.

Por su parte, un tercer interrogante estuvo vinculado a su proyección histórica. Nuevamente se pudo encontrar en la década de 1990 a militantes inscriptos en esta tendencia que repiten una serie de continuidades con las experiencias previas en cuanto al sentido de su acción y en cuanto a las prácticas. Sin embargo, existen una serie de diferencias que están vinculadas a los cambios de la política local. Una vez integrado el peronismo al juego democrático como un partido político, muchos de los militantes liberacionistas que salen del campo religioso se vinculan a espacios que, haciendo política, niegan su carácter como tal: ONG's, organizaciones de base, entre otros. Es decir, repiten una lógica que ve en el funcionamiento de los partidos un modelo corrupto, constituyendo este principio también una línea de continuidad con el pasado.

Ahora bien, retomando estas respuestas se pueden elaborar una serie de reflexiones teóricas que sólo el ejercicio comparativo podrá corroborar. En primer lugar, notar cómo

37. Publicado en *Diario La Nación*, 26 de marzo de 1997.

en este tipo de ejemplos se produce un tipo de acción –que aquí se ha denominado *ascesis política*–, que supone una modalidad de intervención en los asuntos públicos fundada en motivos religiosos y que, en su ejercicio, instala formas teológico-políticas susceptibles de estudio por parte de los analistas. Luego, se debe resaltar que éstas no son simples transmisiones de sentido que se dan a través de la incorporación de ideas en distintos programas. Por el contrario, implican movimientos sociales, organizaciones y agentes que transcurren constantemente entre lo religioso a lo político. En ese sentido es que se puede hablar –parafraseando a Michael Löwy (1999)–, de lo religioso como lugar de la política en América Latina.

Y, finalmente, ello brinda algunos elementos teóricos para comprender una serie de rasgos definidos de algunos movimientos sociales latinoamericanos que no son exclusivamente religiosos. Fundamentalmente, si bien en ellos se repiten patrones comunes a otros casos –la relación costo-oportunidad, la modularidad en ciclos, la consolidación de estructuras formales, entre otros–, se puede ver que las influencias del factor religioso no se restringen solamente a los elementos culturales o al repertorio de la acción. Por el contrario, está presente en la constitución de dichos casos. Esta premisa permite comprender fenómenos como las organizaciones políticas insurreccionales, los «sindicalismos alternativos», los nuevos tipos de protesta cívica, por citar algunas formas de expresión de la efervescencia colectiva. En ellos se pueden ver opciones que son a la vez políticas y religiosas. De allí la necesidad de abordarlas con enfoques que tengan en cuenta este carácter.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Bruce. *El futuro de la revolución liberal*. Buenos Aires: Ariel, 1992.
- ARMADA, Arturo; HABEGGER, Norberto y MAYOL, Alejandro. *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- BRESCI, Domingo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA, 1994.
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS (CONADEP). *Nunca Más. Informe sobre la desaparición de personas en la última dictadura militar*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984. Disponible on-line en <http://www.nuncamas.org>.
- DONATELLO, Luis Miguel. *Ética católica y acción política. Los Montoneros: 1966-1976*. Tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2002a.
- «El catolicismo argentino y la resistencia al neoliberalismo en la década del 90': grupos, organizaciones e individualidades». *Ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempos de crisis*. Buenos Aires, 7-8 de noviembre de 2002, 2002b.
- ESQUIVEL, Juan. *Los obispos y la política en la Argentina: La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem*. Tesis de Doctorado en Sociología presentada en el Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, 2004.
- LEVINE, Daniel. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chaper Hill: University of North Carolina Press, 1986.

- *Voces Populares en el Catolicismo Latinoamericano*. Lima: CEP, 1996.
- Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos. *América Latina Hoy*, 2005, n.º 41, pp. 17-34.
- LEVINE, Daniel y STOLL, David. Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America. En RUDOLPH, Suzanne y PISCATORI, James. *Transnational religion and fading States*. Columbia: Westview Press, 1997.
- LÖWY, Michael. *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. *El catolicismo Integral en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1988a.
- *Catholicisme et état militaire en Argentine (1930-1946)*. Tesis Doctoral presentada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988b.
- MARTÍN, José Pablo. *El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1991.
- MONSEÑOR RADIZZANI, declaraciones recogidas en el *Diario la Nación*, 26 de marzo de 1997.
- MOVIMIENTO ECUMÉNICO POR LOS DERECHOS HUMANOS. Disponible en <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/>.
- PACE, Enzo. *Asceta e mistici in una societa secolarizzatta*. Venecia: Marzilio Editori, 1983.
- SENTENCIA DE LA CÁMARA FEDERAL DE APELACIONES EN EL JUICIO A LAS JUNTAS MILITARES (1976-1983). *Causa 13/84*, diario del juicio, n.º 36, enero 1986.



ISSN: 1130-2887

DEMOCRACIA Y EL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO  
EVANGÉLICO EN GUATEMALA: ENTENDIENDO  
LA COMPLEJIDAD POLÍTICA DE LA RELIGIÓN  
«PENTECOSTALIZADA»

*Democracy and the growth of Evangelical Protestantism in Guatemala:  
understanding the complexities of «pentecostalized» religion*

Timothy J. STEIGENGA  
Florida Atlantic University  
✉ [tsteigen@fau.edu](mailto:tsteigen@fau.edu)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 99-119]  
Fecha de recepción: julio del 2005  
Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2005

RESUMEN: Este artículo propone que el crecimiento de la religión «pentecostalizada» en Guatemala tiene múltiples y complejos efectos políticos. La práctica de la religión pentecostalizada se extiende a través de varios grupos religiosos, sin embargo, esto no quiere decir que los distintos grupos religiosos conservadores en Guatemala sigan una sola trayectoria política. De hecho, las prácticas y creencias pentecostalizadas que comparten los evangélicos y los católicos carismáticos pueden significativamente motivar distintas agendas políticas. Aunque es menos común que los evangélicos y católicos carismáticos participen en actividades que desafíen las autoridades políticas, ambos participan políticamente, principalmente enfocándose en un *ethos* de «autoayuda», voluntarismo y votando. Estos resultados sugieren que las aserciones que conectan el crecimiento del protestantismo con la democracia o con el autoritarismo deben ser rechazadas, y en su lugar se debe adoptar un acercamiento más sutil que considere las conexiones específicas entre las creencias religiosas, las variables políticas y el contexto político.

*Palabras clave:* pentecostalización, efectos políticos, democracia, milenarismo, carismático.

ABSTRACT: This article argues that the political effects of the growth of «pentecostalized» religion in Guatemala are multiple and complex. Although the practice of pentecostalized religion is widespread across religious groups, it does not appear as though this will lead to a single

political trajectory among conservative religious groups in Guatemala. Rather, the same pentecostalized religious beliefs and practices shared by Evangelicals and charismatic Catholics can serve as powerful motivations for divergent political agendas. Though less likely to engage in political activity that challenges political authorities, Evangelicals and charismatic Catholics do participate politically; focusing on an ethos of self-help, volunteerism, and voting. These findings suggest that broad claims linking the growth of Evangelical Protestantism to either democracy or authoritarianism should be rejected in favor of a more nuanced approach that accounts for the specific links between religious beliefs, political variables, and political context.

*Key words:* pentecostalization, political effects, democracy, millennialism, charismatic.

## I. INTRODUCCIÓN

Al igual que gran parte de América Latina, Guatemala ha presenciado una transformación religiosa fundamental a lo largo de los últimos cincuenta años. Hace medio siglo, prácticamente toda la población del país era católica; ahora, cerca de 30% son protestantes evangélicos (mayormente pentecostales) (Stoll, 1990; Evans, 1991). La importancia de este cambio se extiende más allá de las estadísticas, ya que la pentecostalización de las creencias y las prácticas religiosas a través de distintas afiliaciones religiosas en Guatemala ha alterado drásticamente el campo religioso, político y social del país. Las implicaciones políticas y económicas de estos cambios religiosos son complejas y desafían las constantes generalizaciones que conectan a practicantes de la religión pentecostal con las políticas conservadoras.

Este artículo proporcionará evidencia sobre proposiciones nuevas sobre religión y política. La evidencia se basa en datos de encuestas y entrevistas llevadas a cabo en Guatemala en la década de 1990. Primero, la pentecostalización, definida como la aceptación de ciertas creencias religiosas (tales como literalismo bíblico, una conversión personal dramática y milenarismo) y la experiencia directa con ciertas prácticas religiosas (tales como hablar en lenguas, la experiencia de una curación divina y otras prácticas carismáticas), se ha esparcido entre católicos y protestantes en Guatemala. Segundo, como grupo, los evangélicos son un tanto menos activos políticamente y más conservadores que los católicos cuando se trata de ciertos temas políticos, sin embargo, estas diferencias son más atribuibles a las creencias y prácticas pentecostalizadas que a la afiliación religiosa. Tercero, aunque hay una tendencia de pasividad política entre practicantes de la religión pentecostalizada, éstos no comparten las mismas agendas políticas y, por lo tanto, no proporcionan bases para un movimiento político coherente en Guatemala. Cuarto, algunas de las creencias religiosas conservadoras que han sido asociadas con la religión pentecostalizada proporcionan un razonamiento lógico para distintas opiniones políticas a través del espectro político (desde campañas para la moralidad pública hasta los principios de igualdad de género). Aunque los pentecostalizados quizás piensen y actúen parecido desde el punto de vista religioso, no necesariamente piensan y actúan de manera similar en lo que a política se refiere. Finalmente, los practicantes de la religión pentecostalizada no son contrarios a participar en la política. Mientras sea posible evitar políticas activistas altamente conflictivas, consideran la participación

política un derecho y una responsabilidad que ha de ser expresada principalmente a nivel de la comunidad, a través de un esfuerzo personal de autoayuda y voluntarismo. Por lo tanto, las implicaciones del crecimiento de la religión pentecostalizada en Guatemala son más complejas de lo que se han considerado anteriormente.

Quienes estudian la religión y la política en América Latina generalmente se dividen entre los que consideran el crecimiento del protestantismo pentecostal como un factor favorable para la democracia (Martin, 1990; Sherman, 1997) y los que interpretan este crecimiento como corporativista y autoritario (Bastian, 1993; Brouwer, Gifford y Rose, 1996). En parte, esta discusión académica y el desacuerdo sobre los efectos políticos del crecimiento pentecostal son en función del tamaño y el alcance de las preguntas que buscan contestar. Las preguntas grandes implican conceptos grandes, y la definición de democracia que ha sido empleada en varios de los estudios sobre religión y política en América Latina sigue siendo vaga. Como ha señalado Drogus (2000), los investigadores se han acercado al asunto de la religión y la política con ideas muy diversas sobre el papel que juega la sociedad civil en la democratización, el papel de la identidad religiosa para conservar los valores y el papel de organizaciones religiosas como fuente de movilización política. Estas diferencias en perspectiva, más que la evidencia proporcionada por un sinnúmero de casos estudiados, son las que han causado la creación de un dilema falso en el estudio del pentecostalismo en América Latina. Una definición más clara de los términos combinada con resultados medibles y comparables ayudaría significativamente a entender la complejidad política del pentecostalismo en América Latina.

Este artículo rebate las teorías que ligan al protestantismo con la democracia o con el corporativismo, y, en su lugar, propone un acercamiento que toma en cuenta las interacciones entre las creencias y prácticas religiosas y el contexto político. La primera parte de este artículo proporciona una breve introducción a los resultados de las encuestas sobre creencias y prácticas religiosas, llevadas a cabo en Guatemala en 1993. El resultado de estas encuestas fue inesperado y abrumador porque dio cuenta del grado al cual han sido pentecostalizadas las creencias y prácticas religiosas a través de los grupos religiosos en Guatemala. Más importante es que los efectos políticos de estas creencias y actividades religiosas parecen ser más complejos de lo que podría sugerir el «sentido común». Aunque hay una correlación entre la pentecostalización, la pasividad política y el conservadurismo en algunos casos (tales como la manera de evaluar a los pobres), cuando se trata de ciertos casos políticos (como la igualdad de género), los resultados proyectan trayectorias políticas nuevas y contraintuitivas entre los practicantes pentecostales. En referencia a las entrevistas y datos de otros estudios y literatura nueva que verifican las tendencias del protestantismo en América Latina, la segunda parte de este artículo examina los mecanismos específicos de la religión evangélica que se han postulado como «realzantes de la democracia». Específicamente, este estudio propone declaraciones más limitadas sobre la relación entre la religión y la democracia y que éstas se enfoquen más detalladamente en la construcción de comunidad, deberes cívicos e igualdad de derechos. La última sección concluye con algunas predicciones sobre el futuro de la trayectoria política de la religión pentecostalizada en Guatemala.

## II. LOS DATOS

En el verano de 1993 en una encuesta llevada a cabo en Guatemala, se entrevistó a ochenta y cinco católicos, treinta y ocho protestantes, doscientos treinta y tres pentecostales, veintitrés miembros de otros grupos religiosos, como mormones y testigos de Jehová y veinticinco personas sin ninguna afiliación religiosa<sup>1</sup>. La edad media de los entrevistados era de treinta y tres años, sin ninguna diferencia significativa entre los distintos grupos religiosos. Aproximadamente, el 75% de los participantes fueron entrevistados en la ciudad de Guatemala y el 25% en áreas más rurales a las afueras de la capital. Ambos géneros fueron representados relativamente igual en la encuesta.

Los participantes fueron divididos en las siguientes seis categorías basadas en el nombre de la Iglesia a la que los participantes asistían:

1. Los católicos forman una categoría que sirve de base para comparar con los grupos protestantes.
2. Las principales corrientes de los protestantes incluyen grupos como los metodistas, presbiterianos, nazarenos, episcopistas, bautistas, luteranos y la misión de Centroamérica. Estas denominaciones representan a algunas de las iglesias mejor establecidas en Centroamérica.
3. Los pentecostales son claramente los más numerosos y el grupo más visible de los grupos protestantes activos en Centroamérica. Las denominaciones pentecostales, como la Asamblea de Dios, la Iglesia *Four Square Gospel*, la Iglesia de Dios y otras denominaciones independientes, resaltan por su estilo carismático de adoración y evangelización. Los pentecostales tienden a darle mucha importancia a la curación divina, al apoderamiento a través del Espíritu Santo, a hablar en lenguas y a la conversión personal dramática.
4. Los neopentecostales combinan las características carismáticas del pentecostalismo. Sin embargo, los neopentecostales también aceptan generalmente alguna versión de la teología de la prosperidad y tienden a pertenecer a clases sociales más altas que otros pentecostales. La categoría de neopentecostales fue creada al combinar los resultados de los participantes que dijeron que asistían regularmente a una de las siguientes iglesias en la ciudad de Guatemala, *Elim*, El Verbo, y la Fraternidad Cristiana. Aunque hay otras iglesias evangélicas en Guatemala que demuestran algunas tendencias asociadas con

1. Los nombres y las ubicaciones de las iglesias fueron elegidas al azar entre las categorías de muestras específicas de denominaciones diferentes proporcionadas por el «Servicio Evangelizador para América Latina» (SEPAL) en la ciudad de Guatemala. Dado que la mayoría de las iglesias no tenían disponibles las listas de sus miembros, se pidió permiso para instalar un *stand* afuera de las iglesias para llevar a cabo las entrevistas. Las entrevistas se realizaron mientras los participantes salían de los servicios de la iglesia, o se hacían las citas para un encuentro en otro momento. La muestra al azar de los individuos que no tienen afiliación religiosa se obtuvo por medio de preguntas preliminares que se hicieron puerta a puerta en las mismas áreas que las otras entrevistas.

- los neopentecostales, los expertos en esta área están de acuerdo en que las tres iglesias que se acaban de mencionar son claramente neopentecostales.
5. «Otro» es utilizada en este artículo para referirse a los mormones, testigos de Jehová y adventistas del Séptimo Día que fueron incluidos en este estudio. Estos grupos forman una categoría por separado porque ellos no necesariamente aceptan las peticiones básicas del cristianismo. Además, estos grupos no son protestantes en cuanto a que ellos no tienen sus raíces en la reforma protestante, sino en el reavivamiento del siglo XIX en los Estados Unidos. Cada uno de estos grupos demuestra influencia americana en cuanto a sus creencias y prácticas.
  6. De acuerdo con los resultados de encuestas contemporáneas, un porcentaje significativo de centroamericanos no tiene afiliación religiosa<sup>2</sup>. Este grupo fue incluido en este estudio con el propósito de formar una base de comparación más amplia.

### II.1. La pentecostalización de las prácticas religiosas en Guatemala

Cuando se abordó la comparación de las experiencias y creencias religiosas de los distintos grupos religiosos en Guatemala, las expectativas que se tenían eran las de encontrar que los pentecostales eran considerablemente más carismáticos y conservadores en términos religiosos (en cuanto al milenarismo, el literalismo bíblico y las imágenes crísticas de Dios) que los católicos, protestantes y que aquellos que no tenían afiliación religiosa. Para la mayor parte, esta expectativa se cumplió. Más sorprendente, sin embargo, fue verificar que todos los subgrupos encuestados tenían características carismáticas y/o creencias conservadoras religiosas (véase la Tabla 1).

TABLA I  
 EXPERIENCIAS RELIGIOSAS POR AFILIACIÓN

	CURACIÓN MILAGROSA	TENTADOS POR EL DIABLO	HABLAR EN LENGUAS	CONVERSIÓN PERSONAL	n
CATÓLICO	70,6%	63,4%	19,8%	71,6%	85
PROTESTANTE	84,2%	76,3%	50,0%	84,2%	38
PENTECOSTAL	88,4%	85,7%	43,8%	90,3%	200
NEOPENTECOSTAL	78,8%	78,1%	51,5%	87,9%	33
OTRO	65,2%	77,3%	18,2%	69,6%	23
NO AFILIADO	64,0%	80,0%	20,8%	25,0%	25
Sig.	$\chi^2 = 21,4$ P = .00068	$\chi^2 = 17,4$ P = .00382	$\chi^2 = 25,4$ P = .00009	$\chi^2 = 66,0$ P = .00000	

Fuente: Elaboración propia.

2. De acuerdo a las cifras del CID (1993: 31), aproximadamente el 10% de la población de Guatemala está en la categoría de los no-afiliados religiosamente.

Uno de los resultados más impactantes en este estudio fue el número de participantes, a través de las distintas afiliaciones religiosas, que reportaron haber experimentado una curación milagrosa de una enfermedad o lesión. Aunque los pentecostales (con un asombroso 88%) dicen haber tenido esta experiencia más a menudo que los otros grupos, está claro que gran parte de los guatemaltecos ponen mucha fe en algún tipo de curación religiosa. Más del 70% de los católicos y hasta el 64% de los que no tienen afiliación religiosa dicen haber experimentado curaciones milagrosas. Como lo ha descrito Chestnut (1997), en el caso de Brasil, no se debe subestimar la importancia de la curación religiosa para entender la conversión al protestantismo pentecostal.

La pentecostalización de la religión también es evidente en el número de participantes que manifestaron haber hablado en lenguas. Mientras que no es sorprendente que los pentecostales consideraran la experiencia de hablar en lenguas en niveles mucho más altos que los otros grupos (aproximadamente 44%), se encontró que el 50% de los protestantes y cerca del 20% de los católicos y de los no-afiliados también reportaron haber experimentado la *glossolalia*. Estos resultados sugieren que las prácticas religiosas entre las denominaciones *Mainstream* y hasta entre un gran número de congregaciones católicas han adquirido características pentecostales. Un subgrupo sustancial de católicos ha adoptado claramente uno de los elementos más característicos de la religión pentecostal. En cuanto a sus prácticas y experiencias religiosas, estos católicos parecen tener más en común con sus contrapartes protestantes que con otros católicos. También se encontró que los católicos que han hablado en lenguas asisten a la iglesia con más frecuencia que otros católicos. Además, éstos dicen haber tenido la experiencia religiosa de una curación milagrosa (93%), de haber sido tentados por el diablo (71%) y manifiestan haber tenido una conversión personal a su religión actual (94%) más a menudo que otros católicos<sup>3</sup>.

La pentecostalización de las prácticas religiosas en Guatemala también es evidente en términos de las creencias religiosas. Un gran número de católicos e incluso de no-afiliados (entre 60 y 70%) creen en el milenarismo y en el literalismo bíblico (véase la Tabla II). En cuanto a creencias milenarias, los pentecostales son los más creyentes. El 78% de los pentecostales están de acuerdo o están muy de acuerdo que «los cristianos no deben preocuparse por este mundo porque Cristo regresará pronto a establecer su reino». El 87% de los pentecostales estuvieron de acuerdo o muy de acuerdo en que «hay muchos signos de los tiempos finales lo que significa que Jesucristo está por llegar». También el 88% de los neopentecostales están de acuerdo o muy de acuerdo con esta declaración. Los católicos y los miembros de la categoría «otro» tuvieron los resultados más bajos en cuanto a creencias milenaristas, aunque casi la mitad de cada grupo estaba de acuerdo con estas declaraciones.

Los pentecostales y los neopentecostales también creían más que otros grupos religiosos en Dios como una figura juzgatoria. Más del 90% de los pentecostales y los

3. Para los católicos que no han tenido la experiencia de hablar en lenguas, los resultados respecto a las demás experiencias religiosas son las siguientes: 67% han tenido una conversión personal, 62% han sido tentados por el diablo y 62% han experimentado una curación milagrosa.

neopentecostales estuvieron de acuerdo o muy de acuerdo con que «Dios juzga a todos aquellos que actúan mal». El 85% de los pentecostales y el 76% de los neopentecostales también estuvieron de acuerdo en que «aquellos que violan las reglas de Dios deben ser castigados por Dios». Los protestantes y los miembros de la categoría «otro» fueron los que menos consideraron a Dios como una figura juzgatoria. Los católicos demostraron una postura intermedia, pero en todos los casos más del 60% cree en una imagen de «Dios como una figura juzgatoria».

TABLA II  
 CREENCIAS RELIGIOSAS POR AFILIACIÓN

	CATÓ- LICOS	MAIN- STREAM	PENT.	NEO- PENT.	OTRO	NO AFILIADOS	Sig.
Cristo volverá pronto	54,8%	63,2%	77,9%	66,7%	47,8%	68,0%	$\chi^2 = 20,6$ P = .00098
Existen signos de los tiempos finales	61,9%	73,7%	86,9%	87,9%	61,9%	75,0%	$\chi^2 = 27,9$ P = .00004
Creacionismo de seis días	70,6%	52,6%	79,2%	78,8%	63,6%	75,0%	$\chi^2 = 13,7$ P = .01789
Interpretan la Biblia literalmente	74,1%	73,7%	92,4%	93,9%	69,6%	76,0%	$\chi^2 = 27,5$ P = .00004
Los malhechores deben ser castigados	68,3%	63,2%	84,5%	75,8%	61,9%	80,0%	$\chi^2 = 16,6$ P = .00529
Dios juzga al que hace mal	82,1%	71,1%	90,3%	90,9%	66,7%	66,7%	$\chi^2 = 22,1$ P = .00050
Cristo murió por nuestros pecados	76,5%	78,4%	96,5%	100%	90,9%	80,0%	$\chi^2 = 37,1$ P = .00000
n =	85	38	200	33	23	25	

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a la ortodoxia doctrinal, los pentecostales y los neopentecostales nuevamente tuvieron los resultados más altos. Más del 90% de estos participantes estuvieron de acuerdo con que «la Biblia es inspirada por Dios y debe ser aceptada literalmente palabra por palabra» y más del 95% estuvieron de acuerdo que «para mi salvación debo creer que Jesús murió por nuestros pecados». Casi 80% de los pentecostales y neopentecostales estuvieron de acuerdo con que «Dios creó el mundo en seis días de veinticuatro horas», entre los demás grupos religiosos ese porcentaje nunca estuvo por debajo del 52% y alcanzó hasta el 75% entre los participantes sin afiliación religiosa. De nuevo, los resultados más asombrosos fueron los porcentajes tan altos entre los católicos y los no-afiliados en cuanto al conservadurismo religioso. Más del 60% de los católicos y de los no-afiliados estuvieron en concordancia con seis de las siete declaraciones que fueron diseñadas para medir las creencias religiosas conservadoras que usualmente se asocian con la religión pentecostal.



Según lo esperado, los protestantes en Guatemala tuvieron resultados más altos que los católicos, en cuanto a medidas de intensidad religiosa. Más del 90% de los protestantes *Mainstream*, los pentecostales y los neopentecostales manifestaron saber el nombre de su pastor y casi la misma cantidad declaró haber contribuido con dinero a sus iglesias (véase la Tabla III). Interesantemente, los neopentecostales tuvieron resultados más bajos que otros protestantes en cuanto a trabajar para la Iglesia y haber sido visitados por su pastor. Es posible que estos últimos resultados sean la consecuencia del tamaño de las iglesias neopentecostales, que tienden a ser mucho más grandes que otras iglesias protestantes. De acuerdo a Rose y Brouwer (1988), la Iglesia *Elim*, en la ciudad de Guatemala, está diseñada para sostener a más de 5.000 personas. Los que llegan muy tarde para sentarse deben acomodarse en otros cuartos, desde los cuales pueden observar el servicio a través de un sistema de televisión. La Iglesia El Verbo, en el centro de la ciudad de Guatemala, tiene más de 2.000 miembros. Con iglesias de este tamaño, no es sorprendente que el pastor visite únicamente a un porcentaje relativamente pequeño de los miembros de su congregación. Este mismo principio se aplica a iglesias católicas grandes, el cual explica los bajos niveles en las medidas de intensidad religiosa entre la población católica. Sin embargo, en general, los protestantes *Mainstream*, los protestantes pentecostales y otras sectas, reportaron niveles más altos de intensidad religiosa que los católicos.

TABLA III  
 MEDIDAS DE INTENSIDAD RELIGIOSA POR AFILIACIÓN

	CATÓ- LICOS	MAIN- STREAM	PENT.	NEO- PENT.	OTRO	Sig.
Saben el nombre de su padre/pastor	43,5%	94,7%	90,0%	97,0%	78,3%	$\chi^2 = 94,1$ p = 00000
Han sido visitados por su padre/pastor	14,1%	52,6%	56,5%	18,2%	65,2%	$\chi^2 = 54,3$ p = 00000
Trabajan para la Iglesia	22,4%	63,2%	55,0%	30,3%	65,2%	$\chi^2 = 36,6$ p = 00000
Contribuyen con dinero para la Iglesia	76,5%	91,9%	86,9%	93,9%	91,3%	$\chi^2 = 9,9$ p = 04300
n=	85	38	200	33	23	

Fuente: Elaboración propia.

Aunque los protestantes en Guatemala son claramente los más pentecostalizados en cuanto a experiencias, creencias e intensidad religiosas estos datos proporcionan evidencia sustancial que sugiere una tendencia más amplia en la pentecostalización de creencias, prácticas e intensidad religiosa a través de distintas afiliaciones religiosas. A continuación, se presentarán las implicaciones políticas de la pentecostalización de la religión en Guatemala.

### III. AFILIACIÓN RELIGIOSA, PENTECOSTALIZACIÓN Y POLÍTICA

Hasta hace poco, los expertos habían sostenido que los protestantes en América Latina son conservadores políticamente (basado en sus creencias religiosas conservadoras y conexiones con la derecha religiosa norteamericana) o que son políticamente pasivos e inactivos (debido a su creencia en otro mundo y a su idea de que la política es «corrupta» y por lo tanto debe ser evitada). La mayor parte del tiempo, los protestantes *Mainstream* han sido considerados como la excepción a estas reglas.

Los datos sobre la afiliación religiosa en Guatemala verifican la noción de que los pentecostales sienten que las actividades políticas (tales como trabajar para un partido político, criticar a oficiales públicos y lanzarse para una posición pública) son moralmente incorrectas más a menudo que los católicos y los no-afiliados (Steigenga, 1999). Estas actitudes negativas hacia ciertas actividades políticas también significan menos participación política por parte de los protestantes pentecostales (véase la Tabla IV). Los católicos son los más dispuestos a participar en actividades políticas como trabajar para un partido político o contactar a oficiales públicos, mientras que los pentecostales y los miembros de «otros» grupos demostraron participar menos en estas actividades. Sin embargo, comparando la frecuencia de votación las diferencias entre todos los protestantes y los católicos no fueron muy significativas. De hecho, los *Mainstream* y los protestantes pentecostales manifestaron que votaban con más frecuencia que los católicos.

TABLA IV  
 FRECUENCIA DE ACTIVIDADES POLÍTICAS

FRECUENCIA DE	CATÓ- LICOS	MAIN- STREAM	PENT.	NEO- PENT.	OTRO	NO- AFIL.
Votar	2,7	3,0	2,9	2,5	2,6	3,0
Criticar a autoridades públicas	1,9***	1,6	1,5	1,4	1,5	1,3
Trabajo voluntario para la comunidad	2,6	2,8	2,5	2,6	3,2**	1,8*
Contactar autoridades públicas	1,5	1,5	1,3	1,2	1,2	1,1
Trabajar para un partido político	1,4****	1,2	1,2	1,2	1,2	1,2

El promedio de cada grupo es en una escala de 5 puntos en la cual 1 = nunca, 2 = casi nunca, 3 = de vez en cuando, 4 = frecuentemente, 5 = muy frecuentemente. El examen estadístico es *one-way ANOVA*.

\* = Un resultado significativamente más bajo que los demás resultados.

\*\* = Un resultado significativamente más alto que los no-afiliados, pentecostales y católicos.

\*\*\* = Un resultado significativamente más alto que los neopentecostales, pentecostales y no-afiliados.

\*\*\*\* = Un resultado significativamente más alto que el de los pentecostales (PE.05).

Fuente: Elaboración propia.

Los resultados de la pasividad y la inactividad política también ayudan a confirmar el «sentido común» sobre las afiliaciones religiosas. Los pentecostales estuvieron significativamente más de acuerdo que los católicos o que los no-afiliados con la declaración que dice que «las discusiones sobre política por lo general no sirven para nada». Además, los pentecostales y los protestantes *Mainstream* estuvieron más cerca que los católicos respecto a la declaración de que «un ciudadano debe apoyar al gobierno en toda circunstancia» (véase la Tabla v). Por lo tanto, las tendencias apolíticas que la literatura sobre Guatemala le atribuye a los protestantes están parcialmente respaldadas. Los protestantes (pentecostales en particular) parecen desafiar a las autoridades políticas o involucrarse en discusiones y actividades políticas con menos frecuencia que los católicos.

Sin embargo, este «sentido común» sobre la inactividad política está sólo parcialmente confirmado porque la relación entre las afiliaciones religiosas y la inactividad política no parece ser causal. Cuando se agregaron otras variables religiosas, políticas y económicas al análisis multivariante, la afiliación religiosa dejó de ser un factor tan significativo como para predecir las actitudes de inactividad política. Específicamente, las creencias y prácticas pentecostalizadas, tales como milenarismo y el acto carismático de hablar en lenguas, demostraron predecir mejor la inactividad política en las diferentes afiliaciones religiosas (Steigenga, 2001). Esta distinción tan importante será analizada más adelante.

TABLA V  
 EL RESULTADO DE LAS DECLARACIONES POLÍTICAS: PROMEDIO POR RELIGIÓN

DE ACUERDO CON LA DECLARACIÓN DE QUE:	LAS DISCUSIONES SOBRE POLÍTICA NO SIRVEN PARA NADA	APOYAR AL GOBIERNO EN TODA CIRCUNSTANCIA	LOS MUJERES DEBEN GOZAR DE TODOS LOS DERECHOS POLÍTICOS	LOS POBRES NO TIENEN IMPULSO Y AMBICIÓN PARA ADELANTAR
CATÓLICOS	2,3	2,4****	2,7	2,7
MAINSTREAM	2,5	2,7	2,5	2,4*
PENTECOSTALES	2,6**	2,8	2,7	2,7
NEOPENTECOSTALES	2,7***	2,8	3,0*****	2,7
OTRO	2,6	2,5	2,4	2,5
NO-ÁFILIADO	2,3	2,8	2,4	2,8

Resultado promedio por grupo en una escala de 4 puntos en la cual 1 = muy en desacuerdo, 2 = en desacuerdo, 3 = de acuerdo, 4 = muy de acuerdo. El examen estadístico es *one-way ANOVA*.

\* = Un resultado significativamente más bajo que los pentecostales, católicos y los no-afiliados.

\*\* = Un resultado significativamente más alto que los católicos y no-afiliados.

\*\*\* = Un resultado significativamente más alto que los católicos.

\*\*\*\* = Un resultado significativamente más bajo que los pentecostales, *Mainstream* y no-afiliados.

\*\*\*\*\* = Un resultado significativamente más alto que todos los demás grupos.

(P ≤ .05).

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a actitudes explícitamente políticas, el «sentido común» que liga al protestantismo con el conservadurismo político también parece ser exagerado. Los pentecostales en Guatemala tenían perspectivas en cuanto a las mujeres y a los pobres que no eran significativamente diferentes a las de los católicos (Tabla v). Las diferencias en afiliación de partidos políticos, posiciones ideológicas y la aprobación de figuras y organizaciones políticas, tampoco resultaron ser tan diferentes (Steigenga, 2001: 87-91). Dentro del protestantismo, los neopentecostales sobresalieron por sus altos índices de adherencia al evangelio de la «salud y de la abundancia» y por sus evaluaciones menos favorables sobre los pobres.

En conclusión, el veredicto sobre el «sentido común» de los protestantes y la política es mixto. Las diferencias políticas más grandes entre los grupos religiosos tienen que ver con las actitudes hacia actos explícitamente políticos, como involucrarse en actividades de partidos políticos y contactar con las autoridades públicas. Las demás diferencias entre grupos religiosos fueron mínimas.

En el análisis, la afiliación religiosa generalmente desapareció como una de las variables políticas más importantes para predecir el conservadurismo y la inactividad política, y, en su lugar, surgió como una de las variables más importantes, la medida de creencias y prácticas pentecostalizadas. En otras palabras, las creencias religiosas conservadoras y las experiencias carismáticas que se extienden a través de todas las afiliaciones religiosas en Guatemala parecen ser el factor religioso más importante que guía las actitudes y acciones políticas.

En el estudio, surgieron tres resultados prominentes en cuanto a la relación entre las creencias religiosas conservadoras y las variables políticas. Primero, la inactividad política es el efecto del conservadurismo religioso más consistente: es poco probable que los religiosos conservadores desafíen a las autoridades políticas. En Guatemala, la escala del conservadurismo religioso (creada al combinar respuestas que miden la creencia en el milenarismo y la ortodoxia teológica) estaba positivamente ligada con la declaración de que «un ciudadano debe apoyar al gobierno en toda circunstancia» y que «las discusiones sobre política generalmente no sirven para nada». Es más probable que los individuos que son más milenaristas y ortodoxos doctrinalmente crean en interpretaciones literales de los pasajes bíblicos (tales como el libro Romanos 13) y que esto los desaliente a desafiar a las autoridades políticas. A pesar de que los conservadores religiosamente tienden a no desafiar a las autoridades, no necesariamente significa que sean menos activos políticamente. Como se ha notado anteriormente se encontró que el conservadurismo religioso de hecho tiene influencias positivas en cuanto a la frecuencia de votación en Guatemala.

Segundo, hay una conexión entre el conservadurismo religioso y el conservadurismo político en cuanto a las actitudes hacia los pobres. Las medidas del conservadurismo religioso están ligadas significativamente con la declaración de que «la mayoría de las personas pobres simplemente carecen de impulso y ambición para salir adelante». De nuevo, este resultado se extiende a través de las afiliaciones religiosas y sugiere que las creencias religiosas, y no la afiliación religiosa, es la variable clave para explicar las actitudes políticamente conservadoras.

Finalmente, en cuanto al tema de la igualdad de derechos políticos de la mujer, hay una relación interesante y contraintuitiva entre el conservadurismo religioso y el apoyo a los derechos de la mujer. Como ya ha sido observado anteriormente (Steigenga y Smilde, 1999: 147-173; Steigenga, 2001), la ortodoxia doctrinal se asocia positivamente con la declaración de que «las mujeres deben gozar de todos los derechos políticos y deberes que gozan los hombres». Este resultado corrobora y extiende las conclusiones de estudios anteriores que ligan al pentecostalismo con más igualdad de género en América Latina. Brusco (1993), Smilde (1993 y 1997), Drogus (1994 y 1997) y otros han discutido que ciertas creencias y prácticas en el pentecostalismo latinoamericano pueden reducir el machismo al proporcionar una base de autoridad femenina en la casa, en la participación en las iglesias y otras organizaciones religiosas. Estos resultados sugieren que estas oportunidades para las mujeres en la casa e Iglesia pueden transformarse en un ideal político de igualdad de género entre los cristianos ortodoxos doctrinalmente y que éste se extienda a la arena pública. En otras palabras, los cristianos ortodoxos puede que utilicen las normas bíblicas sobre la igualdad (el sacerdocio de todos los creyentes y de la creación de todos los humanos a imagen de Dios) y la obediencia a las autoridades políticas (el deber de obedecer las normas legales en cuanto a la igualdad de género) para reforzar la ética de la igualdad de derechos para el hombre y la mujer en la esfera pública. Los cristianos ortodoxos doctrinalmente en Guatemala (un grupo que frecuentemente se cree ser el más patriarcal y conservador en cuanto a las relaciones de género en América Latina) tienen actitudes más favorables que otros participantes hacia la igualdad de género. En combinación con los cambios en las relaciones domésticas y la participación de las mujeres en asociaciones de iglesias pentecostales, los resultados contraintuitivos de este estudio proporcionan evidencia importante que demuestra que la pentecostalización de la religión puede alterar fundamentalmente las relaciones de género en Guatemala.

#### IV. EL CRISTIANISMO CARISMÁTICO Y LA POLÍTICA

La experiencia de hablar en lenguas representa la evidencia más clara de religión carismática en Guatemala. Esto puede proporcionar un esquema simple para clasificar a los distintos carismáticos<sup>4</sup>. Aunque la experiencia de hablar en lenguas no está significativamente ligada con las orientaciones políticas, sí está relacionada con la frecuencia de participación en actividades políticas y el nivel de inactividad política. La *glossolalia* está negativamente relacionada con la escala que mide la moralidad de los actos políticos, la frecuencia de votos, las críticas de figuras políticas y el trabajo voluntario para la comunidad. En cuanto a la inactividad política, la *glossolalia* está relacionada positivamente con la declaración de que se debe obedecer al gobierno bajo cualquier circunstancia y que el buen ciudadano es quien no se mete en los asuntos ajenos (Steigenga, 2001).

4. Con la advertencia que aquellos que no han hablado en lenguas también pueden ser carismáticos, ya que no todos los carismáticos han tenido esta experiencia religiosa.

Estos resultados sugieren que el carisma religioso en Guatemala está relacionado con la pasividad y la inactividad política y con la tendencia a evitar la participación política. Las relaciones son las mismas en distintos análisis de regresión con sólo católicos como muestra, lo que sugiere que es el carisma religioso y no la afiliación religiosa el factor que determina este resultado. Sin embargo, es importante observar que el carisma no está asociado necesariamente con el conservadurismo político. Aunque es menos probable que los carismáticos se involucren en actividades políticas y es más probable que apoyen a las autoridades, no por ello son necesariamente más conservadores políticamente que los no-carismáticos (Steigenga, 2001).

#### IV.1. Interpretando los datos

¿Cómo se pueden interpretar estos resultados? Primero, los carismáticos que son religiosamente conservadores (los pentecostalizados) tienden a respetar y a obedecer en todo momento a las autoridades. Como se ha observado anteriormente, los practicantes de la religión pentecostalizada en América Latina acostumbran a entender literalmente ciertos pasajes de la Biblia que predicán la sumisión a la autoridad política, como por ejemplo Romanos 13 y Tito 3. Aunque esos pasajes también incluyen los criterios para evaluar la legitimidad de las autoridades políticas, esta parte de los pasajes suele recibir menos énfasis. Una explicación para este tipo de literalismo selectivo estriba en la historia del protestantismo como la religión misionaria en América Latina. Los misionarios protestantes enfatizaban la sumisión y le prestaban menos atención a las complejidades de la legitimidad política de cualquier régimen político, con el fin de evitar conflictos con las autoridades políticas que podrían poner sus misiones en riesgo. No debe sorprender que los pentecostales guatemaltecos hayan adoptado este mensaje como parte del «paquete» de creencias asociadas con la conversión religiosa. Aunque esta tendencia pueda limitar el surgimiento del protestantismo en América Latina a una oposición organizada a las autoridades políticas, también es posible que esta tendencia signifique que los protestantes representan una base sólida de apoyo para cualquier gobierno (de izquierda o de derecha) siempre y cuando el régimen represente una autoridad política debidamente constituida y legítima.

Segundo, este estudio no apoya algunas de las interpretaciones más pesimistas sobre los efectos políticos del protestantismo en América Latina. En oposición a lo que Bastian (1992 y 1993) ha discutido, se ha encontrado en el estudio poca evidencia que sugiera que los evangélicos, o los practicantes de las religiones más pentecostalizadas en Guatemala, tienen opiniones que son necesariamente autoritarias o contradictorias a los valores asociados con la democracia liberal. Por otro lado, las conexiones entre la pentecostalización, la inactividad política y algunas medidas de conservadurismo político cuestionan las interpretaciones más optimistas sobre la relación entre el protestantismo y la democracia como lo proponen Martin (1990) y Sheman (1997). Para poder interpretar la relación tan complicada entre la religión y la democracia en Centroamérica se necesita una investigación adicional sobre los mecanismos específicos de la religión



evangélica que se han postulado como los «realzantes de la democracia». Los conceptos de sociedad civil, ciudadanía y la comunidad son la base de este esfuerzo.

## V. LA COMUNIDAD, LA CIUDADANÍA Y LA DEMOCRACIA

Como ha señalado Drogus (2000), la discusión que rodea la religión y la democratización en América Latina se ha obstaculizado por las múltiples interpretaciones sobre el concepto de sociedad civil. Si la sociedad civil se interpreta simplemente como el crecimiento de organizaciones autónomas y voluntarias, no hay duda de que el aumento del pluralismo religioso enriquece a la sociedad civil en Guatemala. Sin embargo, las definiciones más exigentes del concepto de sociedad civil requieren una articulación más clara de las conexiones existentes entre la participación en asociaciones y la profundización democrática. Después de todo, las organizaciones voluntarias que motivan el racismo, la intolerancia o hasta la violencia, pueden hacer poco para ayudar a consolidar la democracia. Por ejemplo, los estudios de Gaskill (1997) y Chesnut (1997) concluyen que el protestantismo cumple con la definición minimalista de sociedad civil en América Latina, pero las implicaciones políticas del pentecostalismo ayudan más a reforzar la cultura de clientelismo que a establecer y profundizar la democracia.

El escepticismo de Gaskill (1997) y de Chesnut (1997) sobre las implicaciones políticas del pentecostalismo no es aceptado universalmente por otros expertos que usan la misma definición exigente de sociedad civil. Dodson (1997), Ireland (1999), Williams (2000), Smith (1995) y Drogus (2000) intentan aplicar, implícita o explícitamente, alguna versión de los argumentos de Alexis de Tocqueville (1835-1969) sobre la religión popular y la democratización al pentecostalismo en América Latina. De acuerdo con estos autores, el pentecostalismo puede fomentar el igualitarismo, la cortesía, la iniciativa y el compromiso con la comunidad entre los practicantes religiosos y, de esta manera, aumentar la participación cívica y posiblemente ayudar a consolidar la democracia. Sin embargo, el grado de consolidación democrática puede variar en relación con la estructura de oportunidades políticas y a las interpretaciones sobre los derechos civiles y sociales (Williams, 2000). Las conexiones entre la religión y la democracia dependen del tipo de régimen y de los factores nacionales e internacionales que inhiban el potencial transformador de movimientos sociales en general.

Las investigaciones de Booth y Richards (1998), Williams (1989) y Vásquez (1999) prestan atención al concepto de «sociedad no civil» en América Latina la cual propone que el pentecostalismo puede mejorar la cultura de violencia que está presente en contextos de guerra, tales como en El Salvador y Perú. Según Vásquez (1999: 6):

Quizás lo que está implícito aquí es una definición de política democrática más profunda que implica no sólo las instituciones y los procedimientos de democracia formal, sino también la formación de la cultura de ciudadanía como lo propone Jelin (1996: 102), en la cual los individuos aprenden la responsabilidad y el cuidado hacia uno mismo y hacia los demás.

Vásquez (1999) cita estudios en El Salvador, Perú y Brasil que demuestran las acciones a nivel de comunidad de las comunidades evangélicas. En El Salvador, Gómez (1999: 53-72) explica en detalle el papel que juega la Iglesia Evangélica en cuanto al tratamiento del crimen y las pandillas juveniles en Morazán. En su estudio de las políticas de las vecindades en Huaycán, en Perú, Muñoz (1999: 88) concluye que las iglesias evangélicas, como las comunidades eclesiales de base (CEB), pueden proporcionar a sus participantes las habilidades básicas y las motivaciones necesarias para que actúen políticamente a nivel de comunidad. Común en estos estudios está la idea de que aunque estos factores religiosos no resulten directamente en la formación de partidos políticos o acciones políticas masivas, los efectos de la religión no son menos «políticos» ya que proporcionan recursos, generan agravios, proporcionan identidades de ciudadanía y movilizan opiniones sobre temas que afectan a la vida cotidiana de los participantes. Sea o no que estos procesos resulten en políticas más democráticas en América Latina, tiene más que ver con el contexto en que estos procesos se llevan a cabo, que con los mismos procesos.

La evidencia recogida en Guatemala proporciona un apoyo claro para el tipo de declaraciones sobre religión y democracia que caracterizan a la mayor parte de la nueva literatura sobre el protestantismo y la política. Aunque se ha encontrado que la actividad política entre varios protestantes pentecostales y católicos carismáticos está circunscrita en las interpretaciones literales de Romanos 13 (sobre la sumisión a las autoridades políticas), la mayoría de los individuos con los que se ha hablado no interpretan esto como una barrera permanente para la acción política. Un tema que surgió repetidas veces durante las entrevistas con los pastores y los trabajadores de la Iglesia fue la idea de que los cristianos deben participar en la política porque es su derecho y su deber. En otras palabras, los evangélicos y los católicos carismáticos parecen tomar su deber como ciudadanos muy seriamente. Un número de los participantes entrevistados se referían a la participación en términos del derecho de votar, acentuando que los evangélicos eran «iguales» que los demás grupos y que la religión no debe ser un obstáculo para la votación. Como lo explicó un pentecostal joven, «los evangélicos deben participar, porque todos somos iguales, la única diferencia es la religión, y esto no es un obstáculo porque todos tenemos el derecho de votar».

Estas observaciones cualitativas proporcionan las llaves para interpretar las tendencias en los datos de las encuestas. Se encontró que era más probable que los pentecostales y los protestantes *Mainstream* consideraran el voto como un acto moralmente correcto que los católicos y los no-afiliados religiosamente. Los pentecostales y los miembros de sectas también eran significativamente más proclives que los católicos y los protestantes *Mainstream* a considerar moralmente incorrectas ciertas actividades políticas como ser candidato para un puesto público, criticar a las autoridades públicas, trabajar para un partido político o trabajar para una campaña electoral (Steigenga, 2001). Estos resultados son comprensibles dadas las actitudes expresadas por varios de los evangélicos entrevistados. Los pentecostales en Guatemala tienden a percibir el involucramiento político como un deber y un derecho. Principalmente, expresan este derecho por medio de la votación. Otras actividades más complicadas (tales como trabajar para un partido



político o lanzarse como candidato para un cargo de representación popular) pueden ser asociadas con el «fanatismo» político, y, por lo tanto, se consideran como acciones negativas.

Entre los evangélicos que sí consideraban a la acción política como moralmente correcta, muchos expresaron la preferencia por tales acciones a nivel de comunidad. Como lo puso de manifiesto un pastor de la Iglesia de la Asamblea de Dios en la ciudad de Guatemala, «la política es aceptable para aquellos individuos que tienen un gran carácter moral». Dado que el ex presidente Serrano Elías no era tal individuo, continuó diciendo que es mejor que los evangélicos «permanezcan activos dentro de la comunidad y que presten atención en hacer lo que es bueno para la Iglesia».

Los temas centrales que surgieron en estas entrevistas están relacionados con los deberes y derechos cívicos, con la lucha contra la corrupción y la necesidad de participación a nivel comunitario. Estos temas resuenan en las declaraciones limitadas hechas por varios de los autores que se mencionaron anteriormente. En Guatemala, la religión pentecostalizada contribuye a la sociedad civil por medio de motivar el voluntarismo, la autoayuda y la ética de la igualdad ante la ley. Se puede predecir que los efectos políticos de la religión pentecostalizada en Guatemala van a ser menos visibles a nivel de organización partidaria y actividades de protesta y más pronunciadas en cuanto a la construcción de comunidades, la autoayuda y el aumento de recursos locales para la movilización. El grado en el cual estas actividades contribuyan a crear una sociedad civil más fuerte o que faciliten una cultura política de clientelismo y autoritarismo dependerá del contexto institucional y político de la democracia en Guatemala. Los impedimentos económicos y políticos para la profundización democrática en Guatemala siguen siendo fuertes y circunscriben varias de las contribuciones potenciales positivas de la religión pentecostalizada y acentúan la tendencia de inactividad y clientelismo.

## VI. MIRANDO AL FUTURO: LA POLÍTICA DE LA RELIGIÓN PENTECOSTALIZADA

Dado que los evangélicos y los católicos carismáticos no son contrarios a la participación política, ¿qué tipo de agenda política se puede esperar de estos grupos en Guatemala? Un análisis de los datos expuestos sugiere una perspectiva más compleja de lo que anteriormente se ha asumido sobre la política y la participación política entre estos grupos. Igual que en los estudios de Burdick (1993), Drogus (1999) e Ireland (1991), se ha encontrado evidencia de un sistema complejo de opiniones políticas entre los evangélicos y los religiosamente conservadores en el caso de Guatemala lo que hace la categorización de estos grupos difícil. Sin embargo, esta investigación sugiere que hay ciertos puntos alrededor de los cuales los conservadores en Guatemala pueden movilizarse.

En Guatemala, las entrevistas con dos líderes *mayas* *Caq'chikeles* protestantes fueron particularmente reveladoras. Para estos pastores presbiterianos, uno de los desafíos más grandes al cual se deben enfrentar en su Iglesia es la división ideológica y racial entre el liderazgo de los *ladinos* y los *mayas* en la Iglesia Presbiteriana del occidente de

Guatemala. Aunque los *mayas* conforman más del 60% de los miembros de la Iglesia Presbiteriana en el país, el liderazgo es principalmente *ladino*. Como lo dijo un pastor *maya*:

Ellos [los *ladinos*] tienen miedo de cuántos somos y de nuestra agenda social. Ellos nos acusan de ser seguidores de Rigoberta Menchú.

Ambos pastores notaron la necesidad de mantener en secreto todo lo que rodea a la agenda social de la parte *maya* de su Iglesia y explicaron que ellos tuvieron que ser investigados por el ejército bajo el gobierno de Jorge Serrano Elías (1991-1993). Expresaron tener esperanza en un diálogo más abierto con el sector de los *ladinos* conservadores de la Iglesia bajo el gobierno de Ramiro de León Carpio (1993-1996).

Por otro lado, los pastores evangélicos con quienes se ha hablado en Guatemala citaron casi unánimemente los temas del aborto, las drogas y la homosexualidad entre las principales preocupaciones que tienen los cristianos en sus países. Interesantemente, los obispos católicos en Centroamérica han expresado preocupaciones similares (Smith, 1997). Dada esta convergencia de intereses políticos y el alto número de católicos pentecostalizados en Centroamérica, parece que hubiera una base para a un movimiento político ecuménico conservador. Sin embargo, un último tema crítico para los evangélicos provoca que tal coalición sea poco probable: la incesante disputa sobre la relación entre la Iglesia y el Estado. En Guatemala, al igual que en otras partes de América Latina, el estatus legal y los privilegios de la Iglesia Católica son temas primordiales para los protestantes. La lucha política entre los obispos católicos y los dos presidentes protestantes de Guatemala ha dejado un sabor amargo en el paladar de varios evangélicos y católicos. Es poco probable que este tema se desvanezca en un futuro cercano.

En conclusión, la probabilidad de que los cambios religiosos que están ocurriendo en Guatemala conduzcan a una sola trayectoria política entre los evangélicos y los católicos carismáticos es baja. Aunque existe una base para el acuerdo en algunos temas sobre la moralidad pública, es probable que los desacuerdos sobre cuestiones de la Iglesia y el Estado limiten la propensión de movimientos ecuménicos de la derecha religiosa. Además, la complejidad de las opiniones políticas entre los evangélicos que fueron entrevistados debería de darle otra perspectiva a quienes caracterizan a los evangélicos como monolíticamente conservadores en cuanto a la política. El tema dominante que surge de este estudio es que el protestantismo, dada su orientación hacia la obediencia y la pasividad e inactividad política, es muy poco probable que se convierta en un movimiento coherente y duradero en Guatemala. Puede ser que los protestantes voten por protestantes, pero es muy posible que ellos se dividan dependiendo de sus agendas políticas y de las acciones que están dispuestos a tomar en el campo político. Puede que los protestantes sean «buenos ciudadanos» que respeten a las autoridades y que tiendan a seguir las leyes, pero esto no quiere decir que automáticamente acepten el autoritarismo o que mantengan puntos de vista ultraconservadores. Los mismos factores que causan preocupación entre los que ven al protestantismo como una fuerza «conservadora», tales como la inactividad política y

la obediencia a las autoridades políticas, pueden limitar el potencial de cualquier movimiento político protestante organizado.

Indiscutiblemente, algunos de los efectos políticos más interesantes y sustanciales del crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala son aquellos que desafían las generalizaciones y que, por lo tanto, tienden a permanecer bajo el radar de muchos análisis de las ciencias sociales. La religión sirve a menudo para motivar cambios políticos y sociales que son difíciles de discernir e interpretar porque no son reconocibles de inmediato a nivel de la política nacional. Aunque los partidos políticos protestantes, los presidentes evangélicos y los tele-evangelistas derechistas representan sujetos tangibles y familiares para analizar, la política de género dentro de la casa, el voluntarismo comunitario relacionado con la Iglesia y las actitudes hacia la ciudadanía motivadas por la religión son más difíciles de medir y evaluar. Como se ha discutido anteriormente, algunas de las creencias religiosas asociadas con la religión pentecostalizada en Centroamérica pueden ser usadas para darle la vuelta a las relaciones de poder en cuanto al género, pudiéndose extender los efectos de este proceso más allá de la casa, hasta influir en el principio general sobre la igualdad de los géneros (Steigenga y Smilde, 1999: 147-173). Los pasajes bíblicos y las opiniones que definen lo bueno contra lo malo, Dios contra el diablo, y los justos contra los corruptos, se pueden usar para formular justificaciones de las opiniones políticas que son consideradas progresistas o hasta «subversivas» tales como la petición de igualdad económica y de género. Por otro lado, las mismas opiniones que apoyan las campañas de libertad religiosa, moralidad pública o «valores de familia» están esparcidas y disponibles a través de las distintas afiliaciones religiosas.

El crecimiento del protestantismo evangélico y la pentecostalización de la religión en Centroamérica no representa una nueva reforma protestante, con innumerables implicaciones para la democracia y el desarrollo y tampoco representa una continuación simple de las tradiciones clientelistas, con absolutamente ninguna potencial de transformación. Mientras el protestantismo crece, se divide y se reproduce y la Iglesia Católica se pone de acuerdo con sus miembros que cada vez se vuelven más pentecostalizados, es probable que de estos grupos se vean surgir diversas orientaciones y programas políticos. El pentecostalismo, como un movimiento religioso relativamente joven en América Latina, ya ha logrado reformar el campo religioso, social y, en cierto grado, político de la región. Es probable que los efectos más duraderos y consecuentes de la pentecostalización de la religión sean aquellos que han ocurrido silenciosamente dentro de las casas e iglesias en América Latina: cambios en las creencias, motivaciones, voluntarismo y confianza. El impacto de estos cambios varía dependiendo de la estructura de oportunidades políticas en cada país, ciudad y comunidad.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Edwin; SANDOVAL, José M.; STEIGENGA, Timothy J. y COLEMAN, Kenneth. Protestantism in El Salvador: Conventional Wisdom versus Survey Evidence. *Latin American Research Review*, 1993, vol. 28, n.º 2, pp. 119-140.
- ÁLVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, 1998.
- ANNIS, Sheldon. *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press, 1987.
- Protestantism in Latin America. En DUSSELL, Enrique (ed.). *The Church in Latin America: 1492-1992*. Maryknoll: Orbis, 1992.
- BASTIAN, Jean-Pierre. The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective. *Latin American Research Review*, 1993, vol. 28, n.º 2, pp. 33-62.
- BERRYMAN, Phillip. *Religion in the Megacity: Catholic and Protestant Portraits from Latin America*. New York: Orbis, 1996.
- BOWEN, Kurt. *Evangelism and Apostasy: The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- BROUWER, Steve; GIFFORD, Paul y ROSE, Susan. *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge, 1996.
- BRUSCO, Elizabeth. The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals. En GARRARD BURNETT, Virginia y STOLL, David (eds.). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, pp. 143-158.
- BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- BUTLER FLORA, Cornelia. *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1976.
- CHESNUT, Andrew R. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.
- CID GALLUP DE CENTROAMÉRICA. *Opinión Pública*. Guatemala #7 (agosto, 1993), p. 31.
- CLAWSON, David L. Religious Allegiance and Economic Development in Rural Latin America. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1987, vol. 26, pp. 499-524.
- CLEARY, Edward L. y STEWART-GAMBINO, Hannah. *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder: Lynne Reinner, 1992.
- *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1997.
- DENTON, Charles F. Protestantism and the Latin American Middle Class. *Practical Anthropology*, 1971, vol. 18, pp. 24-28.
- DODSON, Michael. Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America. En CLEARY, Edward L. y STEWART-GAMBINO, Hannah (eds.). *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder: Lynne Reinner, 1992, pp. 25-40.
- Explaining Protestant Fundamentalism in Central America. En MISZTAL, Bronislaw y SHUPE, Anson. *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*. Westport: Preager, 1994.
- DROGUS, Carol Ann. Popular Movements and the Limits of Political Mobilization at the Grassroots in Brazil. En CLEARY, Edward L. y STEWART-GAMBINO, Hannah (eds.). *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder: Lynne Reinner, 1992, pp. 63-86.
- Private Power and Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender. En CLEARY, Edward L. y STEWART-GAMBINO, Hannah (eds.). *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1997, pp. 55-75.

- 118 TIMOTHY J. STEIGENGA  
DEMOCRACIA Y EL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EVANGÉLICO EN GUATEMALA:  
ENTENDIENDO LA COMPLEJIDAD POLÍTICA DE LA RELIGIÓN «PENTECOSTALIZADA»
- No Land of Milk and Honey: Women CEB Activists in Post-transition Brazil. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 4, pp. 21-34.
  - Religious Pluralism and Social Change: Coming to Terms with Complexity and Convergence. *The Latin American Research Review*, 2000, vol. 35, n.º 1, pp. 263-265.
  - Protestantism and Civil Society. Ponencia presentada en *Latin American Studies Association Meeting*. Miami, 2000.
- EVANS, Timothy J. Percentage of Non-Catholics in a Representative Sample of the Guatemalan Population. Presentada en *International Congress of the Latin American Studies Association*. Crystal City, 4-6 de abril, 1991.
- GARRARD BURNETT, Virginia. Protestantism in Rural Guatemala, 1872-1954. *Latin American Research Review*, 1989, vol. 24, pp. 127-142.
- *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- GILL, Anthony. The Economics of Evangelization. En SIGMUND, Paul (ed.). *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism*. New York: Orbis, 1999, pp. 70-84.
- GLASSMAN, Ronald M. y MURIVAR, Vatro. *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*. London: Greenwood Press, 1984.
- GÓMEZ, Ileana. Religious and Social Participation in War-Torn Areas of El Salvador. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 4, pp. 53-72.
- IRELAND, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.
- Popular Religions and the Building of Democracy in Latin America: Saving the Tocquevillian Parallel. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 4, pp. 111-136.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth, 1969.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- MUÑOZ, Hortensia. Believers and Neighbors. Huaycán Is One and No One Shall Divide It. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 4, pp. 73-92.
- ROBERTS, Bryan R. Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City. *American Journal of Sociology*, vol. 73, pp. 753-767.
- ROSE, Susan D. y BROUWER, Steave. Guatemalan Upper Classes Join the Evangelicals. Presentada en *Joint Session of the American Sociological Association and the Association for the Sociology of Religion Meetings*. Atlanta, agosto, 1988.
- SHERMAN, Amy. *The Soul of Development: Biblical Christianity and Economic Transformation in Guatemala*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SMILDE, David. Gender Relations and Social Change in Latin American Evangelicalism. En MILLER, Daniel R. (ed.). *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*. New York: University Press of America, 1994, pp. 39-64.
- The Fundamental Unity of the Conservative and Revolutionary Tendencies in Venezuelan Religion: The Case of Conjugal Relations. *Religion*, 1997, vol. 27, pp. 343-359.
  - Letting God Govern: Supernatural Agency in the Venezuelan Pentecostal Approach to Social Change. *Sociology of Religion*, 1998, vol. 59, pp. 287-317.
  - *Works of the Flesh, Fruit of the Spirit: Religious Action Frames and Meaning Networks in Venezuelan Evangelicalism*. Ph. D. dissertation, University of Chicago, 2000.
- SMITH, Brian H. *Religious Politics in Latin America: Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1997.

- TIMOTHY J. STEIGENGA  
DEMOCRACIA Y EL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO EVANGÉLICO EN GUATEMALA:  
ENTENDIENDO LA COMPLEJIDAD POLÍTICA DE LA RELIGIÓN «PENTECOSTALIZADA» 119
- SMITH, Christian. The Spirit and Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America. *Sociology of Religion*, 1994, vol. 55, pp. 119-142.
- SMITH, Christian y HASS, Liesl Ann. Revolutionary Evangelicals in Nicaragua: Political Opportunity, Class Interests, and Religious Identity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1997, vol. 36, n.º 3, pp. 440-454.
- SMITH, Christian y PROKOPY, Joshua. *Latin American Religion in Motion*. New York: Routledge, 1999.
- STEIGENGA, Timothy. *The Politics of the Spirit: The Political Implications of the Growth of Pentecostalized Religion in Central America*. Baltimore: Lexington Press, 2001.
- STEIGENGA, Timothy. The Potential for Protestantism as a Coherent Political Force in Central America. Presentado en *Latin American Studies Association International Congress*. Atlanta, marzo, 1994.
- Guatemala. En SIGMUND, Paul (ed.). *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books, 1999, pp. 150-174.
- STEIGENGA, Timothy J. y COLEMAN, Kenneth M. Protestant Political Orientations and the Structure of Political Opportunity in Chile, 1972-1991. *Polity*, 1995, vol. 28, pp. 465-482.
- STEIGENGA, Timothy y SMILDE, David. Wrapped in the Holy Shawl: The Strange Case of Conservative Christians and Gender Equality in Latin America. En SMITH, Christian y PROKOPY, Joshua (ed.). *Latin American Religion in Motion*. New York: Routledge, 1999, pp. 147-173.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1993.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. New York: Doubleday, 1969 (versión original en francés de 1835).
- TURNER, Paul R. Religious Conversion and Community Development. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, vol. 18, n.º 3, pp. 252-260.
- VÁSQUEZ, Manuel. Toward a New Agenda for the Study of Religion in the Americas. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 4, pp. 1-20.
- WEBER, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.
- WILLIAMS, Philip J. *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.
- The Sound of Tambourines: The Politics of Pentecostal Growth in El Salvador. En CLEARY, Edward y STEWART-GAMBINO, Hannah. *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1997, pp. 179-200.
  - Religious Pluralism, Citizenship, and Democracy in Latin America. Presentado en *Latin American Studies Association Meeting*. Miami, 2000.



## LAS POBLADORAS Y LA IGLESIA DESPOLITIZADA EN CHILE

*The pobladoras and the depoliticized Church in Chile*

Hannah STEWART-GAMBINO  
 Lehigh University  
 ✉ [hws1@lehigh.edu](mailto:hws1@lehigh.edu)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 121-138]

Fecha de recepción: julio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2005

**RESUMEN:** Según la sabiduría convencional, las pobladoras chilenas, heroínas de la lucha democrática durante la década de 1980, volvieron a casa después de la transición, dejando a la nueva democracia casi igual que a la vieja –patriarcal, elitista y dominada por los partidos políticos–. ¿Qué pasó con la red de grupos de base formados y liderados por estas mujeres? ¿Qué se ha hecho con los temas de justicia social, derechos humanos y promoción social por las cuales se movilizaron en sus comunidades y sus parroquias? En este artículo, basado en entrevistas a fondo con 50 pobladoras líderes en sus parroquias durante las décadas de 1970 y 1980, se examina el legado personal y político de la dictadura en la vida de estas mujeres y en sus comunidades.

*Palabras clave:* pobladora, democracia, sociedad civil, movilización, comunidades cristianas de base.

**ABSTRACT:** According to conventional wisdom, the Chilean pobladoras who were heroines of the pro-democracy movement during the 1980s went home after the democratic transition, leaving the new Chilean democracy looking remarkably like the old one –male dominated, elitist, and traditionalist in gender roles–. What happened to the vast web of grassroots associations these women formed and led during the Chilean dictatorship? What happened to the issues of economic justice, human rights and social promotion that mobilized these women through Catholic parishes? This article, based on interviews with over 50 Catholic pobladoras who were leaders in their parishes during the 1970s-80s, examines the personal and political legacies of the dictatorship in the lives of these women and their communities.

*Key words:* pobladoras, democracy, civil society, mobilization, base Christian communities.



I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Después de tres elecciones exitosas en las cuales los partidos de la Concertación (una amplia coalición de partidos del centro izquierda y centro derecha) han derrotado a la derecha pro-Pinochet, el consenso nacional e internacional dice que la transición a la democracia está completa y que, por lo tanto, la democracia se encuentra consolidada. El gobierno del presidente Ricardo Lagos goza de amplio apoyo popular, lo cual sugiere también apoyo a la democracia como sistema político, aunque no tanto para la política económica y social de los gobiernos post Pinochet. El movimiento democrático de la década de 1980, apoyado fuertemente por la Iglesia Católica y dinamizado por miles de activistas movilizados en las comunidades cristianas de base a nivel parroquial, ha cedido el terreno político a un sistema democrático estable, dominado por los partidos políticos y sus cuadros dirigentes.

Pero visto así, falta algo importante; falta ver el impacto de este consenso sobre los grupos y los activistas que llevaban el peso de la lucha contra la dictadura. En Chile, como en América Latina en general, la transición a la democracia ha sido acompañada por una notable marginalización y desmovilización de los mismos grupos que surgieron para luchar contra la dictadura (Drogus y Stewart Gambino, 2005; Kurtz, 2004; Levine y Romero, 2004; Oxhorn, 2003). Restaurada la política «normal», volvieron los partidos políticos y los sindicatos y sus líderes y cuadros reclamaron de nuevo el derecho exclusivo de dirigir y canalizar la movilización social. Muchos grupos se dividieron por motivos de la política de partidos, mientras que sus activistas se fueron a los partidos o al gobierno. Estas tendencias fueron reforzadas por cambios en el catolicismo, impulsados desde el Vaticano, que en resumen les llevaron a un retiro del escenario político y a la sustitución del compromiso social con un renovado énfasis en la doctrina moral y la salvación personal. Se deja a la representación política en manos de los grupos propiamente políticos, como los partidos. Como se verá, la Iglesia Católica chilena participa plenamente de esta tendencia, volviendo a su tradicional postura de estar «por encima de la política» y dirigiendo sus energías y recursos a reforzar la doctrina moral y la autoridad eclesiástica y, desde allí, entrar de lleno en una competencia (para miembros y lealtades) con el sector pentecostal.

En este artículo, se analizan las experiencias de un grupo de activistas, en su mayoría mujeres pobres, que se movilizaron por medio de sus comunidades cristianas de base para luchar contra la dictadura y lograr una vida mejor, más igualitaria y más democrática. Las voces que se presentarán vienen de unas cincuenta entrevistas con líderes femeninas de las comunidades cristianas populares que florecieron durante la dictadura (1973-1989). Las entrevistas fueron seleccionadas<sup>2</sup> en base a su experiencia como

1. Este artículo recoge una serie de entrevistas. Las entrevistadas serán identificadas mediante su nombre y la inicial de su primer apellido, entre paréntesis aparecerá la comuna a la que pertenecen.

2. Estas entrevistas forman parte de un estudio más amplio de los movimientos sociales que surgieron de las comunidades cristianas de base en Brasil y Chile y sobre qué significa su desmovilización con la transición a la democracia (C. DROGUS y H. STEWART GAMBINO, 2005).

líderes de las comunidades de unos treinta y cinco barrios populares en el área metropolitana de Santiago, conocidos por la fuerza y combatividad de sus organizaciones. Protagonistas notables del auge de la movilización popular contra la dictadura y en pro de la democracia, ahora han desaparecido del radar político nacional. Si se quiere entender a fondo el proceso de democratización y saber si esta democratización realmente conecta a la gente con la política, no hay nada mejor que escuchar a estas mujeres y examinar lo que ha pasado con ellas y con las organizaciones que crearon y dirigían en un pasado no tan lejano. De sus experiencias resulta claro que aunque la democracia sí ha sobrevivido como sistema político, profundizar en esta democracia sigue siendo un desafío.

## II. PROFUNDIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA Y DESMOVILIZACIÓN SOCIAL

Para el interés del artículo, una democracia profundizada significa una democracia en donde líderes políticos libremente elegidos, dirigiendo a estructuras políticas abiertas y transparentes se relacionan con grupos organizados de ciudadanos, conscientes de sus intereses e identidades como ciudadanos y capaces de promover estos intereses en la vida política. La capacidad organizada de la ciudadanía de expresar sus reclamaciones es crítica para la profundización de la democracia. La profundización también exige la presencia de canales institucionalizados accesibles sin enorme costo a los grupos de la sociedad civil y que hacen posible que los gobiernos sean eficaces, responsables y que respondan a las demandas ciudadanas.

Aunque la profundización democrática es una necesidad continua en cualquier sistema político, se presenta tal vez con mayor urgencia en América Latina que en otras regiones del mundo. Como dice Hershberg (1999: 315):

La amenaza más grave que enfrenta la democracia en América Latina ya no es el golpismo militar. Estriba en el carácter incompleto de las transiciones democráticas, de los rezagos autoritarios y del elitismo que caracterizan a los gobiernos y la exclusión de gran parte de la población de cualquier acceso al proceso político.

El caso de Chile es ejemplar. Hoy en día, a pesar de cierta mejora en la pobreza extrema, la realidad de la desigualdad social y política todavía contribuye a que la democratización siga siendo parcial y desigual. Tanto el consenso político necesario para mantener a los gobiernos de coalición como el realismo pragmático que impone el modelo exportador neoliberal son empleados para justificar la continua dejadez de los que hacen la política económica de cualquier presión o demanda popular (Moulián, 1997; Portales, 2000). La clase política percibe las demandas populares de justicia social y de redistribución e incluso cualquier demanda para cambios en la política económica como excesivos y fuentes de desestabilización.

Uno de los resultados más significativos del consenso constitutivo de la democracia chilena postransición ha sido una drástica caída en los niveles de participación

ciudadana (Baño, 1998; Posner, 1999; Riquelme, 1999). En conjunto, la baja en la identidad partidista, en la participación electoral y en el respeto y confianza ciudadana hacia los partidos políticos y otros grupos representativos constituye el legado más destructivo de los años de gobierno militar (Varas, 1998). Una manifestación notable de esta tendencia ha sido la casi total desaparición de las movilizaciones populares –fuertes y visibles hasta hace poco– del escenario político. En la década de 1980, se creía que la organización popular, sobre todo por medio de las comunidades cristianas de base, serviría de sustento para una sociedad civil fuerte y autónoma y, de allí, para un nuevo estilo de hacer la política. Bajo el famoso «paraguas protector» de la Iglesia Católica, surgieron muchos grupos para combatir a los abusos de los derechos humanos y para lograr la sobrevivencia de sus familias y comunidades en las duras condiciones económicas del período.

Sobrevivir en estas luchas gestó una nueva generación de activistas de base venida de los sectores marginales. Desde la red de parroquias católicas, sobre todo en el sector popular, se promovió la creación de comunidades de base y otros grupos, facilitando los recursos materiales y humanos esenciales para la organización y ayudando a mantener los lazos importantes entre cualquier actividad local y comunitaria con las redes nacionales e internacionales de la Iglesia institucional.

Dado que la actividad parroquial ha sido tradicionalmente dominada por las mujeres, y dado que las víctimas de la represión eran en su mayoría hombres, es lógico que las mujeres de las poblaciones («las pobladoras») entraran por esta vía al escenario histórico como protagonistas en sus barrios (por primera vez en sus vidas), empezando así una jornada de empoderamiento que era tanto personal como política<sup>3</sup>. A continuación se examina el destino de las mujeres activistas populares quienes se movilizaron, por medio de la Iglesia Católica, durante el período militar y quienes ahora han desaparecido del escenario político. Son ellas y sus organizaciones las que dan sentido vital al concepto de la sociedad civil. Si se quiere entender el estado de la sociedad civil después de las transiciones a la democracia, no hay nada mejor que preguntarse qué ha pasado con ellas y con los grupos de base que crearon y dirigieron en los duros años de lucha contra la dictadura militar.

### III. LAS MUJERES Y LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL

Levine (1986) fue de los primeros en señalar cómo las comunidades cristianas de base servían de semilleros de una nueva cultura democrática y de un nuevo orden social, proporcionando espacios para el desarrollo de valores y prácticas democráticas de

3. Verónica P. (Pudahuel) explica que no debe sorprender el hecho de que fueran las mujeres quienes surgieron como líderes de las organizaciones populares que florecieron durante la dictadura. «En general, las mujeres siempre han sido activas en este país. Lo que pasa es que en épocas históricas ha tenido notoriedad. Todo el tema de derechos humanos en la dictadura fue organizado por mujeres, las que denunciaron y las que se movieron. No es casualidad que las mujeres lideren eso».

participación. De allí surgieron muchos grupos de comunidad y miles de activistas cuyas actividades en conjunto ayudaron a gestar una conciencia crítica y a sostener un ideal social y político ampliamente democrático y participativo. Así contribuían al desarrollo de estructuras alternativas de la sociedad y a la preservación de espacios independientes para el discurso participativo, haciendo que los ciudadanos se extendieran como actores políticos capaces ellos mismos de articular sus intereses, de organizarse y de exigir respuestas de las instituciones del poder, incluso del Estado (Smith, 1982; Correa y Viera-Gallo, 1986; Stewart-Gambino, 1994; Castillo 1998). Como bien dice Fernando Castillo (1998), la Iglesia Católica hizo más para la sociedad civil que el mero hecho de prestar sus estructuras, sus recursos y sus espacios a sectores que habían perdido los propios (como por ejemplo los partidos políticos y los sindicatos). Sí hicieron esto, pero también lograron ensalzar y transmitir el poder transformativo de una identidad religiosa liberacionista a los hombres y sobre todo a las mujeres que antes no concebían la posibilidad de tener una identidad pública o una participación política legítima.

Todo esto representa una innovación en dos sentidos: las estructuras de movilización eran nuevas y en muchos casos para los mismos participantes el acto de reclamar el derecho a la participación pública también era totalmente nuevo. La novedad de la participación era particularmente notable para las mujeres pobres. Empezaron a organizarse y a participar en grupos en formas que les llevaban, por primera vez, más allá de su tradicional papel de esposa y ama de casa. La conciencia de sí mismas en relación al «otro» más allá de sus maridos y sus familias crecía con la experiencia, transformando el empoderamiento individual y personal en la posibilidad de un empoderamiento colectivo y político. Aunque para muchas, la participación surgía de sus valores católicos tradicionales, la experiencia de formar parte de la construcción de soluciones colectivas ampliaba su conocimiento de las causas y conexiones nacionales e internacionales de su condición y de su lucha.

Aída M. (Huamachuco) describe el poder transformador de la experiencia de participación. Empieza hablando de cómo era la vida femenina en las parroquias antes de la dictadura:

Yo antes participaba en centros de madres pero hay una diferencia muy grande entre los centros de madres y los grupos de mujeres. Además, fueron tiempos distintos. Cuando participé en los centros de madres era tiempo de la Unidad Popular, había esa visión de conformismo de la mujer. El hombre era el que participaba. La mujer no participaba en cosas con los hombres. Los centros de madres eran centros de señoras donde te enseñaban a hacer cosas con las manos pero no a conversar sobre ningún tema que tuviera que ver con la situación del país, ninguna reflexión que para esos centros de madres sería conflictiva.

Una vez que las mujeres empezaron a organizarse en grupos de sobrevivencia, se abrieron al impacto de la mezcla detonante del empoderamiento personal con la conciencia política. Aída continúa:

Fue en época de dictadura cuando las mujeres encontraron su voz. Eran las primeras salidas que tuvimos de la casa. Por supuesto que las mujeres al salir de sus casas por primera vez tienen la tradición esa de pedir permiso al marido cuando todavía la mujer no se descubre como persona. La formación que se recibía por medio de esos grupos desde la comunidad cristiana en los grupos de salud, los grupos de mujeres, hizo que las mujeres fueran formándose y descubriendo que había un quehacer frente a toda esta problemática, que es subsistir, de sobrevivir. Todo eso fue apoyado por la Iglesia y todo eso fue dejando una enseñanza. Una vez se hicieron encuentros para ver cómo sobrevivía la gente. Esos encuentros fueron haciéndoles crecer para darnos cuenta de que ésa era nuestra realidad. Las mujeres de hoy están sintiéndose más independientes.

De manera similar, Doris M. (Huechuraba), dice de la participación femenina:

Algo pasó a las mujeres que participaron en ollas comunes, en las comunidades cristianas. Algo cambió. Fue super valioso y fue el primer paso. Muchas mujeres en tiempo de dictadura salieron a trabajar porque los maridos estaban sin trabajo, salieron a las ollas comunes, a las comunidades cristianas. Nunca volvieron a ser las mismas. Los maridos quisieron que ellas volvieron a casa porque ya tenían trabajo, pero tenían ellas su propio trabajo y dijeron que no. Es darse cuenta de que querían hacer algo y que lo podían hacer, que no sólo tenían que estar en la casa.

Impresiona la gran variedad de organizaciones movilizadas y dirigidas por las mujeres populares católicas. Cualquier lista debe incluir desde organizaciones populares económicas como las ollas comunes, los talleres de artesanía y las microempresas de entrenamiento y de producción hasta grupos de comunidad como los centros de salud o clínicas antidrogas, los grupos juveniles, o campañas para combatir la violencia en el hogar, organizaciones de derechos humanos o de solidaridad con los presos políticos. Aunque es difícil precisar el número exacto de organizaciones de base creadas durante la dictadura, existe consenso sobre que el apoyo de la Iglesia Católica institucional era esencial. Este apoyo vino por medio de las vicarías nacionales (sobre todo la Vicaría de la Solidaridad, creada por el entonces cardenal Silva Henríquez a fin de poner a disposición los recursos necesarios para la defensa de los derechos humanos) y también por medio de la organización a nivel de parroquia. De las 1.400 organizaciones económicas populares urbanas (OPEs) que estudia, Clarisa Hardy (1987: 193) concluye que más del 75% recibieron apoyo de fuentes católicas. Según González (1990: 165), la Vicaría de la Solidaridad alcanzó a trabajar con 17.211 grupos de base con 712.653 participantes, durante los diecisiete años de la dictadura.

Hoy en día el panorama es bien diferente. Desde la transición a la democracia, la jerarquía católica chilena ha reorientado su postura pública y al mismo tiempo ha desmantelado a las instituciones que propiciaban recursos indispensables e infraestructura a muchos grupos populares. En sus documentos y sus posiciones públicas, el episcopado católico de Chile ha señalado su intención de volver al énfasis pre-Medellín de combatir al secularismo, a la modernidad, al desgaste de la familia tradicional y

a la liberalización de los papeles femeninos. En cambio, insistían en un renovado énfasis en la moralidad personal, la caridad tradicional y en la responsabilidad individual más que colectiva. Desde 1990, las orientaciones pastorales de la jerarquía católica chilena han redefinido la «opción preferencial con los pobres», ampliando el concepto de pobreza más allá de lo material, para incluir también a los emocional y espiritualmente pobres. Así que hoy en día, el término pobre, según la CECH (1990: 84-85):

Ya no significa los necesitados creados por la desigualdad del capitalismo... [si no más bien]... los enfermos a muerte, incluso los alcohólicos y drogadictos, los marginados sociales (incluyendo a las víctimas del sida), las prostitutas, los sin casa, los jornaleros agrícolas, los pueblos indígenas y los menos atendidos, incluso por nuestra pastoral, como los niños hospitalizados, los trabajadores y las madres solteras o abandonadas.

Un paso dramático fue el cierre, en 1992, de la Vicaría de la Solidaridad. Según monseñor Oviedo, ya no era necesario que la Iglesia amparase y apoyase a los equipos de derechos humanos, ni a las publicaciones, ni tampoco a los profesionales dedicados a promover la organización popular a nivel nacional. Con la transición, los actores propiamente políticos (los partidos políticos) podían reclamar su legítimo papel de interlocutor entre la sociedad civil y el Estado. Por lo tanto, estas actividades ya no le competían a la Iglesia institucional, que entonces podía y debía retirarse de este campo. Se creó una nueva oficina eclesial, la Pastoral de las Comunidades de Base, bajo el Arzobispado de Santiago, pero éste no sustituía a la Vicaría de la Solidaridad, sino más bien a la Coordinadora Nacional de las Comunidades de Base, una entidad fundada en la década de 1970 por los mismos líderes de base. Su cierre quitó autonomía al sector popular. Otras organizaciones católicas nacionales que proporcionaban importantes recursos a las organizaciones populares, como por ejemplo la Vicaría de Pastoral Obrera, también han entrado en declive, o se han independizado de la Iglesia.

De acuerdo con su nueva posición pública, la jerarquía se ha esforzado en controlar a lo que rechazaban como una manipulación política de los símbolos y oficios católicos. Un caso notable fue el intento de prohibir el ritual popular del *Vía Crucis*, una celebración pascual de las estaciones de la cruz que se había asociado popularmente con la tortura y el asesinato llevado a cabo por el régimen militar. El *Vía Crucis* había venido a ser una de las más grandes movilizaciones populares durante la década de 1980. Junto con estos cambios en el discurso oficial y en el uso de los recursos, ha habido un cambio notable en el liderazgo de la Iglesia. Los nuevos obispos nombrados por el Vaticano han sido todos conservadores (los dos primeros obispos chilenos son del *Opus Dei*) y se han esforzado en imponer un control tradicional en todas las diócesis del país.

Estos cambios impactaron fuertemente al sector popular. En las palabras de Verónica P. (Pudahuel) «no era un cambio, era un terremoto». La nueva posición tomada por la Iglesia dejó a muchas comunidades y a sus grupos organizados sin recursos, sin una estructura nacional coordinadora, y sin acceso al entrenamiento y al apoyo profesional,

por no hablar del acceso a redes internacionales de apoyo financiero. Verónica describe como esto impactó a su parroquia:

La Iglesia volvió a ser lo que siempre fue: la gran Iglesia jerárquica, autoritaria, bastante derechista. Se empezaba a nombrar en puestos claves a otros pastores que discrepaban bastante de lo que venían haciendo las comunidades cristianas de base. Hubo bastante cambio de arzobispo, vicarios, sacerdotes, en parroquias y capillas. Llegaron bastantes diáconos, seminaristas chilenos y en general hubo un cambio de volver la Iglesia institucional a lo más tradicional. Se vuelve a lo sacramental. La gente que participaba, lideraba, que tenía cierto peso en las comunidades empezaron a ser sospechosos de ser comunistas, infiltrados, si eran creyentes o no creyentes... empezó a ser todo un cuestionamiento a esas personas. Se empezó a negar el uso de la parroquia y no había la misma facilidad de hacer actividades de solidaridad o actividades culturales. Se volvió a mirarse el ombligo.

Aunque unas pocas de las entrevistadas dicen que en sus parroquias hay un resurgimiento de las comunidades de base por el impacto de un cura nuevo y progresista, según la gran mayoría (93%) en su comunidad la relación con el cura se ha hecho mucho más jerárquica y distante. Además, una mayoría (84%) afirma que el apoyo que se recibe de la parroquia o del sacerdote ha disminuido o se ha terminado totalmente y todas las mujeres dicen que el apoyo de parte de la diócesis, como de fuentes nacionales o transnacionales católicas, también ha disminuido o terminado. La pérdida que se experimenta es notable. En Chile, las comunidades de base dependen del apoyo de la Iglesia institucional en muchos renglones, desde el uso de espacios parroquiales para reunirse hasta la oportunidad de participar en talleres o cursos, de recibir material impreso por las diócesis o por las vicarías, o mandado desde fuentes internacionales. Con el cierre de la Vicaría de la Solidaridad, el flujo de recursos y servicios, tanto humano como material, se ha secado. De la misma manera, en la percepción popular, ya ni los obispos ni los sacerdotes los apoyan, lo cual subraya la creencia general de que la reorientación en la posición oficial de la Iglesia no viene sólo por causa de presiones de parte del Vaticano, sino que también se estriba en una transformación fundamental en la vida cotidiana de la Iglesia, visible en parroquia tras parroquia.

Las comunidades de base y sus organizaciones afines resultaron mucho más vulnerables al retiro del apoyo de las vicarías de lo que se creía. El cierre de las vicarías no sólo cortó el acceso a recursos materiales y humanos. También les quitó un espacio de acción y el amparo de una institución que legitimaba su presencia en la vida pública. En términos burocráticos, las vicarías dependían del Arzobispado de Santiago y el cerrarlas aumentó con creces el impacto del cambio en la postura pública del episcopado en la capacidad de las comunidades de sobrevivir. En muchos casos, el proceso empezó con un cambio de personal, sustituyendo a un cura progresista por uno más conservador. Las entrevistadas lamentaban la pérdida de sus sacerdotes progresistas. Los nuevos curas jóvenes estaban comprometidos con un modelo tradicional de

la Iglesia, enfocado ante todo a la devoción personal. María O. (Huamachuco) describe los cambios en su parroquia con la llegada de un nuevo cura joven:

El cura dijo: o participan en la Iglesia o salen de la Iglesia. Impuso su posición (conservadora) y fue muy fuerte el que nos echaran de un lugar donde habíamos participado. Había también mucha presión de gente conservadora para echarnos... Ellos echaron a todas las parejas no casadas, las madres solteras y jóvenes rehabilitados de una casa de acogida, La Caleta. O sea, echaron a todos los que encontraron que no eran buenos cristianos.

Pilar A. (La Bandera), tuvo una experiencia similar:

Cambió el giro de la Iglesia. También sacaron al cura y pusieron uno muy conservador. Empezaban a descalificar a los participantes de la comunidad como marxistas y fueron cerrándoles los espacios. El nuevo cura dijo que los que participaban serían expulsados de la capilla. No les dejaba realizar talleres. Cuando hicieron un «bautizo popular» con niños de la olla común, los expulsaron de la capilla.

#### IV. LOS DESAFÍOS ACTUALES

Con la transición a la democracia, era común escuchar que la gente movilizaba, como las mujeres aquí entrevistadas, por fin podrían «volver a casa», contentas de haber logrado sus objetivos. Pero entre nuestras entrevistadas, casi todas (92%) siguen muy involucradas en sus comunidades, si bien casi la mitad han salido de las comunidades cristianas de base para continuar sus actividades en otras organizaciones. Clotilde R. (Renca) dice esto de las mujeres que se hicieron líderes de sus comunidades:

Las mujeres de la época de las comunidades cristianas están en todos lados. Me encuentro siempre con gente de ese tiempo que está haciendo cosas en salud, con mujeres, jóvenes, niños, juntas de vecino.

Todas las entrevistadas siguen activas, muchas veces como líderes, en una gran variedad de grupos y todas creen que las comunidades de base cristianas y el esfuerzo de la organización popular todavía tienen un papel importante en la vida de sus comunidades. Cuando se les pide hacer una lista de los problemas más importantes de la comunidad hoy en día, la mayoría menciona al problema de las drogas, la pobreza, la delincuencia juvenil u otros temas de la juventud y la ausencia de centros de salud y de oportunidades educativas. Su participación en grupos refleja estas inquietudes: los grupos en que participan se ocupan de la salud (incluyendo la salud mental), del desempleo, de las drogas, de los derechos humanos y de la autoayuda económica. Salvo unos pocos, todos dicen que la situación en su comunidad en particular sigue mal. Aun las que ven mejorías marginales siguen escépticas en cuanto



a la realidad de mejorar las condiciones de vida a largo plazo. Dice Maritza S. (La Florida) que:

Posiblemente hay menos pobreza, pero no es fruto del gobierno sino porque tienen que trabajar jornadas muy largas. Igual hay mucha gente que es muy pobre. Hay una idea de que porque muchos tienen teléfonos o televisión no son pobres, pero muchísimos se tienen por el consumismo y se endeudan.

Mercedes M. (La Granja) tiene el mismo sentimiento de que la mejoría económica superficial encubre una realidad mucho más sombría:

Hay mucha cesantía, quizás más que en la dictadura. Hay pobreza callada, la gente vive endeudada. Todos tienen una televisión, teléfono, hasta celulares, pero viven en forma precaria.

Reconocen que las organizaciones populares creadas durante la dictadura –sobre todo las comunidades cristianas de base– han perdido fuerza. Reconocen también que se enfrentan a nuevos y numerosos obstáculos: la pérdida del apoyo de la Iglesia, una clase política distante, una cultura política diferente, caracterizada por la pasividad y el individualismo y la escasez de los recursos esenciales para la movilización. Pero a pesar de todo siguen creyendo en la necesidad de la organización y la acción colectiva y no ceden en el deseo de manenerse activas. Lo que sí sienten más que todo es el abandono –se ven abandonadas tanto por el Estado como por la Iglesia–. Marta A. (Lo Espejo) habla por todas cuando explica:

Estamos viviendo el producto de lo que dejó la dictadura, o sea, el sistema neoliberal. Antes de la dictadura teníamos un sistema más humanizante. Y la dictadura no se acabó. Quedó una dictadura velada. El gobierno de la Concertación tensó muchas cosas y en eso también lo siguió la Iglesia.

Aunque se mantienen activas, cada día ven cómo aumentan los obstáculos. Cualquier actividad de base es vista como una fuente de problemas sociales y políticos o como un desafío a la autoridad jerárquica. Peor aún, los talleres que se auspician hoy en día por los curas locales o que llegan por medio de las organizaciones nacionales de la Iglesia se limitan casi exclusivamente a la instrucción religiosa tradicional, como el catecismo o los cursillos devocionales. Así que no sorprende que Juana R. (Renca) diga que:

No hay gente formada para dirigir las, no hay líderes. No hay identidad. No saben lo que es una comunidad ni el sentido que tiene.

Las activistas estudiadas aquí crearon una identidad propia de ciudadanas y un modelo igualitario de participación en sus organizaciones de barrio. Para ellas importa

mucho el poder mantener, y, si es posible, continuar creando y sosteniendo unos mecanismos de movilización y representación popular los cuales les proporcionan a ellas y a sus compañeros la posibilidad de tener un impacto en la política y en la formación de políticas públicas. Se mantienen muy informadas de la situación de sus comunidades, y reconocen la necesidad de organizarse no sólo dentro de su propia comunidad, sino entre comunidades que comparten las mismas necesidades. Pero como son realistas, son también pesimistas en cuanto a la posibilidad de forjar lazos con otros grupos o instituciones, que podrían sustituir la conexión perdida con la Iglesia institucional. En cuanto al constituir un empoderamiento personal, confían que su experiencia de movilización durante la dictadura les haya dado la capacidad de crear y mantener redes sociales fuertes y flexibles. Aurora H. (Renca) por ejemplo, cree que hoy en día la situación para las mujeres:

Es más participativa. Hay muchas organizaciones de mujeres. Están más conscientes de su papel. Conscientes que no tienen que limitarse al hogar. Más mujeres trabajan y participan en política y dirigen las juntas de vecinos.

Reconocen que el esfuerzo de transformar el empoderamiento personal en una ciudadanía eficaz sigue estando plagado de dificultades. Entre éstas, reconocen los obstáculos particulares que enfrentan como mujeres. A pesar de los logros que mencionó hace poco, Aurora H. dice que la mujer todavía:

Tiene el acceso limitado a educación y trabajo. Siempre gana menos que el hombre. Falta un movimiento fuerte autónomo para presionar al gobierno en cuanto a necesidades de la mujer.

El sentido de ser abandonadas y aisladas se refuerza por su conciencia de ser doblemente marginales: marginales como mujeres del sector popular y marginales como mujeres dentro de un sistema político que sigue dominado por los hombres (Franceschet, 2005). Dice Verónica P. (Pudahuel) por ejemplo, que:

En este país el *lobby* tiene una escuela tan machista que es muy difícil para una mujer entrar en esa lógica y hacer las cosas. Los hombres son socializados para desenvolverse en este tipo de juego; en cambio las mujeres somos más polares. Nos metemos en conflicto de forma distinta que los hombres.

El retiro de la Iglesia de sus compromisos con el sector popular ha profundizado la brecha entre estas mujeres y sus comunidades, por un lado y el Estado y los políticos por otro. Aída M. (Huamachuco) comenta que:

El gobierno está allá lejos con su dinero aparte y sus intereses aparte. Y acá nosotras aprechugamos solas en las poblaciones.

Entienden que si quieren ser escuchadas es esencial mantener sus redes de movilización y desarrollar una estrategia para llevar sus demandas al escenario público. Pero a veces se desesperan con la posibilidad de crear una estrategia política apropiada para esta democracia: para un grupo de mujeres pobres de comunidades marginales la tarea a veces parece imposible. Eliana O. (La Victoria) explica que las mujeres en su comunidad ahora:

No creemos que podamos influir en la política... [nos]... sentimos sin poder e incapaz de reclamar. Las mujeres de hoy no tienen conciencia de que pueden reclamar. Falta organización fuerte de mujeres, un poder ciudadano.

Lily C. (Conchalí) está de acuerdo:

Los que tienen influencia son las élites. Pero [las] mujeres de base no tienen influencia. El gobierno tiene discurso de interés, pero en realidad no es así. Falta organización de mujeres para influir.

A pesar de reconocer que de hecho la Iglesia Católica se ha retirado definitivamente de cualquier papel en la organización o promoción de la sociedad civil, sobre todo dentro del sector popular, casi todas las entrevistadas afirman que la Iglesia es quien debería proporcionar el liderazgo y la infraestructura de coordinación necesarios porque, en las palabras de Eliana O. (La Victoria) «tiene poder de convocatoria y debería usarlo». Luisa C. (Lo Espejo) está de acuerdo: «se deben reactivar y enseñar a la gente a organizarse». La necesidad urgente de mantener las redes de organización, de entrenar a una nueva generación de líderes y de promover los valores de autonomía y participación son temas constantes en todas las entrevistadas y todas están de acuerdo en que la Iglesia tiene una particular obligación de emplear sus recursos para ayudar a los que no tienen ni recursos ni forma de hacer escuchar su voz. Juana R. (Renca) insiste con firmeza que:

Es urgente que se organicen. La gente está con depresión y se despejaría si participaran en comunidades de base. La comunidad debe crear fraternidad, unión y valor para defenderse.

Alicia C. (Pedro Aguirre Cerda) precisa el argumento:

Se necesitan todavía porque hay sectores donde hay extrema pobreza. Sobre todo se hace falta a las CEB de antes para crear conciencia. Ahora el enfoque de grupos juveniles es asistencial sin ninguna conciencia de por qué la situación es así.

Es importante subrayar que aunque para las activistas el cambio en la Iglesia institucional hacia un énfasis más tradicional en cuestiones pastorales y morales tiene el impacto de un abandono, desde el punto de vista de la misma institución ha traído

una mejoría notable. Las vocaciones al sacerdocio están en alza: la cifra de 1997 era mucho más alta que la de hace veinte años (Gill, 1999: 33). De la misma manera, aunque sí es cierto que muchas de las entrevistadas dejaron de trabajar en sus parroquias, reconocen que han sido sustituidas por otros, incluyendo muchas mujeres jóvenes. En efecto, la reintegración en la vida parroquial de personas incomodadas por el activismo social anterior ha producido un nuevo impulso en la vida de muchas parroquias. Gran número de grupos parroquiales han atraído a personas en busca precisamente de prácticas y de formaciones religiosas tradicionales. Marta A. (Lo Espejo), coordinadora de talleres femeninos de artesanía para la Vicaría de la Solidaridad durante la dictadura, describe así a su parroquia:

En la dictadura mucha gente tenía miedo del trabajo político-social que se hacía a través de la Iglesia. Hubo mucha gente detenida. Muchos volvieron cuando se cambió el carácter de la Iglesia a una tradicional y segura.

Otros hablan de un nuevo énfasis en la calidad de la infraestructura física, reparando y pintando los edificios, sembrando flores y árboles y otras mejoras físicas. Suzanne Leiser describe el regreso a su parroquia de mucha gente a quien le agrada el nuevo y atractivo edificio:

Antes sólo había una capilla muy pequeña y ahora hay una parroquia grande y bella. La gente que antes salía para Lourdes (un sitio cercano de devociones) están volviendo a la parroquia, ya que tienen a esta nueva iglesia a la mano. Y es la gente que antes era pasiva.

Así que el problema que ven las entrevistadas no es que sus parroquias queden vacías. Es más bien que su Iglesia les ha abandonado porque prefiere tener una institución jerárquica donde se obedece y donde las mujeres retornan a su papel como seguidoras de la enseñanza espiritual de la Iglesia. Más aún, se sienten rechazadas, no bienvenidas en las mismas organizaciones que ayudaron a crear y mantener. Dice Laura H. (Pedro Aguirre Cerda) por ejemplo que:

Me sentía muy ajena entre la gente que ya no les importaba lo social. Los veía tan lejos de mí. Su interés era tener una parroquia pintada, con flores, no lo espiritual. El 11 de septiembre ya no se rogaba por los nuestros sino una misa de «reconciliación».

Además de haber logrado el retorno de los fieles que se sienten cómodos con un catolicismo más tradicional, la Iglesia institucional se ha esforzado en recrear su histórica relación con la élite chilena. Este renovado énfasis en tener buenas relaciones con las élites (que eran muy abiertas en criticar a la «indebida politización» de la Iglesia durante la dictadura) se manifiesta en el hecho de que una proporción grande de las nuevas vocaciones al sacerdocio vienen de la *Comunidad Schoenstatt* y de los Legionarios de Cristo, dos movimientos muy parecidos al *Opus Dei* en sus posiciones conservadoras y dedicados a mantener una presencia en el sector pudiente. Enfocando sus

recursos a la clase alta a través de un grupo de colegios y liceos exclusivos, estos dos movimientos han experimentado un fuerte crecimiento en los últimos años, sobre todo dentro del sector empresarial y con los periodistas (Fontaine, 2002).

En sus posiciones públicas la jerarquía católica ha realizado los valores tradicionales de la caridad tradicional, sustituyendo así a un énfasis público la justicia social. Sobre la base de la canonización del padre Alberto Hurtado, un influyente y progresista sacerdote chileno del siglo XX, la Iglesia ha hecho de su fundación, el Hogar de Cristo, la organización caritativa más grande y exitosa del país. El tener éxitos de este tipo cuenta mucho a los ojos del episcopado católico, sobre todo dada su historia de haber sufrido ataques constantes de parte de los militares y la derecha durante la dictadura. Para sus líderes, el volver a colocarse «por encima de la política», el esforzarse en prestar atención a las necesidades espirituales (y no tanto materiales) de la población, el rechazar firmemente a la secularización y la modernidad y el retornar a una doctrina social que hace hincapié en la salvación personal y en el deber de la caridad, son los pilares de una estrategia a largo plazo para fortalecer a la Iglesia después de décadas de lucha desgastadora contra el régimen militar, y ante la amenaza creciente de competencia de parte de las iglesias pentecostales.

#### V. LA SOCIEDAD CIVIL, LA IGLESIA CATÓLICA Y EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA EN CHILE

Las entrevistas presentadas aquí demuestran que la opción preferencial con los pobres adoptada por la Iglesia Católica durante la dictadura sí tenía éxito, sobre todo con las mujeres pobres. Cada entrevistada cuenta una historia de su propia jornada de empoderamiento –reconociéndose a sí mismas como ciudadanas con derechos y con una voz legítima y también como personas con una identidad espiritual propia–. Si el objetivo de la opción preferencial con los pobres era empoderar a la gente como sujetos sociales y políticos más que hacerles llegar una ayuda de caridad, entonces las historias de estas mujeres –su sentido de liberación personal y las redes de organización que construyeron en sus comunidades– son pruebas elocuentes de éxito.

Esta experiencia del empoderamiento personal y colectivo es lo que da carne y hueso al concepto abstracto de la sociedad civil: aquella que se cree necesaria para cualquier profundización democrática. Son estas experiencias las que permiten que los pobres y marginados tengan la fuerza no sólo para enfrentarse al autoritarismo sino también para insistir en la rendición de cuentas de parte de los líderes democráticos, y de mayor apertura y transparencia en el proceso de crear políticas públicas. La persistencia de la pobreza y la marginalidad en el Chile posttransicional hace aún más importante el papel de los grupos creados durante la dictadura para hablar en nombre de los excluidos, y demandar justicia ante el Estado. Por eso, es preocupante el desgaste de las comunidades de base y de las redes populares asociadas que se ha contado aquí. Significa la continua erosión de la sociedad civil en Chile. Si no se crean otros mecanismos de organización para representar los intereses de los pobres y marginados, crecerá la distancia que separa al

sector popular del Estado y de la clase política, minando así la posibilidad de profundizar la democracia chilena y de consolidarla a largo plazo.

Existe amplio consenso en la literatura sobre el hecho de que una sociedad civil fuerte y autónoma (grupos como los que surgieron en el período militar, ahora en picada) es un requisito para la consolidación democrática. Según Diamond (1996: 228):

La sociedad civil es el área de la vida social organizada, voluntaria, autosostenida, autónoma del Estado, y unificada por un orden legal o un conjunto de normas compartidas... La sociedad civil es, por definición, una entidad intermedia, ubicada entre la esfera privada y el Estado.

Es a través de la participación voluntaria en organizaciones autónomas que los hombres y las mujeres, sobre todo cuando vienen de poblaciones marginales y de pocas oportunidades, pueden desarrollar una conciencia y una identidad ciudadana. Es aquí donde pueden aprender las normas y prácticas democráticas que limitan el poder arbitrario del Estado y donde aprenden cómo expresar sus demandas y exigir responsabilidad de parte de sus líderes y del Estado. El centro del problema no es si las organizaciones y la sociedad civil son necesarias; es más bien cómo construir y mantener redes y conexiones dentro y entre las distintas comunidades. Hacer esto requiere más que un simple deseo por parte de los activistas: necesita recursos de infraestructura y medios de organización. Por eso es que el hecho de que la Iglesia haya dejado de poner en práctica este papel es lo que más les desilusiona a las mujeres en este estudio.

Sin embargo, desde la perspectiva de la Iglesia Católica institucional, no es posible continuar siendo canal de las esperanzas materiales de las poblaciones marginadas ni facilitadora de sus movilizaciones ante el Estado. Su misión es la salvación de las almas de todos, sin importar clase social, raza, etnia o género. Dada la historia conflictiva de la competencia política en Chile, la Iglesia institucional tradicionalmente se ha mantenido por encima de la política, por lo menos en cuanto a la política de partidos. Al retirarse de los compromisos sociales adquiridos durante la dictadura, la jerarquía señalaba un retorno a esta posición. Como se ha sugerido, esta estrategia ha tenido frutos, mejorando la situación de la Iglesia institucional. Muchos han vuelto a la Iglesia; se está compitiendo directamente, y con cierto éxito, con el pentecostalismo y su énfasis en la experiencia directa, de la presencia divina; se han reparado relaciones con la élite económica, lo cual proporciona a la jerarquía los recursos que necesita para atender a las necesidades materiales de los pobres. Se deja el trabajo político a los actores e instituciones específicamente políticos –los partidos políticos, los sindicatos y otras entidades representativas–. No debe sorprender que esta posición reciba un fuerte apoyo en toda la clase política, sin importar su ubicación ideológica.

En definitiva, la Iglesia institucional ha salido solamente de cierto tipo de política, no de todas. Ha sido visible movilizándolo la oposición a la ley del divorcio y sigue empleando sus influencias y recursos en contra del aborto, del uso de contraceptivos y de la educación sexual, por no mencionar una serie de reformas educativas que amenazaban con minar su dominio de la educación privada en el país. Así que cuando se habla



de «la política» y de la necesidad de retirarse de ella, esto no significa salir por completo del escenario público ni político. La Conferencia Episcopal proclama una posición tradicional católica, centrándose en una interpretación estricta de la misión espiritual de la Iglesia. Para los obispos es posible y necesario distinguir cuestiones morales de cuestiones políticas. Desde la perspectiva de la jerarquía, «la política» se refiere a cuestiones que se pueden solucionar por medio de instituciones políticas –el papel del Estado en la economía y la sociedad, la distribución de los beneficios del crecimiento económico, el diseño de políticas sociales, la política exterior, entre otros–. En estas materias, la Iglesia ni debe ni puede favorecer a una posición o interés ideológico o de clase más que a otro. La función de representar a los intereses ciudadanos compete a otras instituciones, y en el contexto democrático, específicamente a los partidos políticos, los sindicatos o cámaras de comercio y las asociaciones políticas voluntarias. Los obispos no ven como inconsistente el hablar de mantenerse «más allá de la política» mientras usan sus púlpitos, su influencia y su acceso a las instituciones y a los medios de comunicación para combatir (y condenar en términos morales) a los que se oponen a las posiciones católicas. Para la jerarquía, estos temas no deben someterse ni a debates públicos ni a decisiones políticas: son cuestiones morales. En este campo el deber del laicado es obedecer a los que quieren guiar y protegerlos.

Cuando la Iglesia institucional se retira de la política en estos términos, no sólo quita la posibilidad de tomar posiciones ilegítimas o de entrar en batallas que no son propias de su misión. Al mismo tiempo, deshace mecanismos institucionales que han servido a la gente como canales de movilización para reclamar voz y presencia. Es ésta la capacidad institucional, a nivel nacional, de definir los términos morales del debate para una sociedad justa, y la capacidad, no menos importante, de disponer del apoyo material –entrenamiento, medios de comunicación, lugares de reunión, entre otros– que son esenciales para mantener vivas las redes sociales de movimientos iniciados durante la dictadura. Como demuestran las entrevistas, al salirse de la política, en efecto la Iglesia también sale de la sociedad, socavando la vitalidad de la sociedad civil.

Desde luego, todas las mujeres entrevistadas querrían que la Iglesia asumiera de nuevo el compromiso con la opción preferencial con los pobres. Pero lo que más les preocupa es que se hayan marchitado los canales esenciales para cualquier futura movilización, debilitando así la capacidad de darle voz y presencia a los intereses de sus comunidades. Al fin y al cabo, el problema no es que la Iglesia Católica asuma o no asuma determinada posición ideológica, sino más bien el intento (en su opinión profundamente errado) de despolitizarse a sí misma, y por lo tanto de hacerlo quitando apoyo de los ciudadanos y de sus organizaciones. Son realistas, y se dan cuenta que es poco probable que la Iglesia asuma de nuevo el activismo social del pasado. Pero a pesar de todo, sienten una gran nostalgia por aquellos tiempos de activismo y experimentan un fuerte sentido de pérdida por el papel que la Iglesia podría tomar, si quisiera. Como lo dijo pensativa Ruth S. (Ochagavía) al terminar su entrevista:

A pesar de todos los sobresaltos, añoro ese tiempo por la unión en el que a uno le importaba poner la vida para defendernos... una época bonita.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- BAÑO, Rodrigo. *Apatía y sociedad de masa en la democracia chilena actual*. Santiago: Nueva Serie FLACSO, 1998.
- CASTILLO, Fernando. *Iglesia, liberador y política*. Santiago: CISOC-Bellarmino, 1987.
- CLEARY, Edward L. y STEWART-GAMBINO, Hannah. *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1992.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (CECH). *Orientaciones pastorales: 1991-1994*. Santiago: Área de Comunicaciones de la Conferencia Episcopal de Chile, 1990.
- DIAMOND, Larry. Toward Democratic Consolidation. En DIAMOND, Larry y PLATTNER, Marc. *The Global Resurgence of Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 227-240.
- DROGUS, Carol y STEWART-GAMBINO, Hannah. *Activist Faith: Grassroots Women in Democratic Brazil and Chile*. University Park: Penn State Press, 2005.
- FONTAINE, Arturo. Trends Toward Globalization in Chile. En BERGER, Peter y HUNTINGTON, Samuel. *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 250-295.
- FRANCESCHET, Susan. *Women and Politics in Chile*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2005.
- GILL, Anthony. The Struggle to be Soul Provider: Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America. En SMITH, Christian y PROKOPY, Joshua. *Latin American Religion in Motion*. New York: Routledge Press, 1999, pp. 17-24.
- GONZÁLEZ, Alejandro. La experiencia de la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago de Chile. *Persona y Sociedad*, 1990, n.º 6, pp. 153-165.
- HARDY, Clarisa. *Organizarse para vivir: Pobreza urbana y organización popular*. Santiago: Programa de Economía del Trabajo, 1987.
- HERSHBERG, Eric. Democracy and Its Discontents: Constraints on Political Citizenship in Latin America. En HANDELMAN, Howard y TESSLER, Mark. *Democracy and Its Limits: Lessons from Asia, Latin America, and the Middle East*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, pp. 230-320.
- KURTZ, Marcus. *Free Market Democracy and the Chilean and Mexican Countryside*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- LEVINE, Daniel H. Religion, the Poor, and Politics in Latin America Today. En LEVINE, Daniel. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986, pp. 3-23.
- LEVINE, Daniel H. y ROMERO, Catalina. Movimientos urbanos y desempoderamiento en Perú y Venezuela. *América Latina Hoy*, 2004, n.º 36, pp. 47-77.
- MOULIÁN, Tomás. *Chile actual: Anatomía de un mito*. Santiago: LOM Ediciones, 1997.
- OXHORN, Philip. Social Inequality, Civil Society and the Limits of Citizenship in Latin America. En ECKSTEIN, Susan y WICKHAM-CRAWLEY, Timothy. *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*. Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 35-63.
- OXHORN, Philip y DUCATENZELER, Graciela. *What Kind of Market? What Kind of Democracy? Latin American in the Age of Neoliberalism*. University Park: Penn State Press, 1998.
- PORTALES, Felipe. *Chile: Una democracia tutelada*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2000.
- POSNER, Paul W. Popular Representation and Political Dissatisfaction in Chile's New Democracy. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1999, vol. 41, n.º 1, pp. 59-85.
- RIQUELME, Alfredo. ¿Quiénes y por qué «no están ahí»? Marginación y/o automarginación en la democracia transicional. Chile. 1988-1997. En DRAKE, Paul y JAKSIC, Ivan. *El modelo chileno: Democracia y desarrollo en los noventa*. Santiago: LOM Ediciones, 1999, pp. 261-280.



- SMITH, Brian. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- STEWART-GAMBINO, Hannah. Retreat to the Sacristy or Champion of the (Still) Voiceless: The Chilean Catholic and Democratic Consolidation. *MACLAS: Latin American Essays*, 1997, n.º 10, pp. 139-162.
- VARAS, Augusto. Democratization in Latin America: A Citizen Responsibility. En AGÜERO, Felipe y STARK, Jeffrey. *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*. Miami: North-South Center Press, 1998, pp. 145-174.

**VARIA**