

**RELIGIÓN Y POLÍTICA EN UNA  
ÉPOCA DE PLURALISMO**



ISSN: 1130-2887

## 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 voceros autorizados.

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

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



social y político, grupos y activistas 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 acrecentaban 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 retiraron 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 Zimbabue: «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 destruyendo 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*. Maryknoll: 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. *Matyrdom and the Politics of Religion. Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War*. Binghampton: 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.
- SIKKINK, 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.