

# **LA RELACION RELIGION-POLITICA EN LAS CONDICIONES LATINOAMERICANAS**

Lic. Silvio Platero  
Centro de Estudios sobre América (CEA)

Dr. Jorge Ramírez Calzadilla  
Departamento de Estudios Sociorreligiosos  
Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)

La contemporaneidad asiste a momentos de profundas contradicciones entre países, al interior de ellos e incluso entre zonas geográficas. La conformación de un mundo unipolar, con la desaparición del campo socialista, no ha significado la eliminación de alternativas opuestas y en pugna ni mucho menos la posibilidad de erradicar notables diferencias sociales, sino que por el contrario se han agravado.

Es un hecho sobradamente argumentado desde muy diversas posiciones que las actuales tendencias globalizadoras y las fórmulas neoliberales, promovidas desde centros de poder, han complicado aun más el ya de por sí complejo escenario político a escala internacional. En tales condiciones, se producen reajustes en políticas y en las propuestas de agrupaciones partidistas, al tiempo que emergen nuevas expectativas y esperanzas sobre diseños utópicos en las masas que soportan con más rigor las serias dificultades económicas.

La religión y, obviamente, sus formas concretas de manifestarse, no escapan de estos procesos sino que, por el contrario, tienen una incidencia de variable envergadura en dependencia principalmente de circunstancias históricas y culturales. Ellas también se modifican y las organizaciones que las sustentan —eclesiales o de otro tipo— reacomodan tanto sus concepciones sobre la sociedad como su modo de accionar en ella.

La religión tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, en la cultura, en la psicología, como en el terreno de las relaciones sociales, las regulaciones éticas, la

política y hasta la economía. Si bien la modernidad desplazó en el mundo occidental a la religión del poder político directo, y formas extremas de racionalismo la redujeron a lo privado, pronosticando su desaparición sobre la base de valoraciones negativas que le excluían aportes positivos, las organizaciones religiosas preservaron una capacidad de influencia social y en las actuales circunstancias de crisis, no sólo económica, la religión mundialmente atraviesa por un significativo incremento o reavivamiento.

En América Latina estas relaciones entre política y religión, o entre fe y política como por veces se le presenta, adquieren niveles de importancia y en especial una significativa diversidad de expresión. Ciertas peculiaridades que distinguen al continente latinoamericano y caribeño respecto al resto del llamado Tercer Mundo con el que comparte rasgos e historia, favorecen un peculiar y significativo, aunque heterogéneo, comportamiento del campo religioso.

Por razones históricas y culturales, entre otras, el catolicismo ha logrado una cierta capacidad hegemónica —lo que no comporta siempre participación directa en el poder político— en competencia con religiones de culturas autóctonas y africanas y más tarde con el protestantismo, este último en crecimiento al concluir el siglo XX. Pero también ha habido una intelectualidad emergida en condiciones de lucha política e ideológica, con rasgos definidamente antidogmáticos, librepensadores, en algunos anticlericales, cuya influencia ha derivado en cierta promoción secularizante si bien no necesariamente antirreligiosa.

Es constatable una innumerable cantidad de hechos políticos en los que la Iglesia Católica, directamente o mediante estructuras que conforman su brazo secular, ha tenido participación en la historia latinoamericana y los sigue teniendo en la actualidad. Sin embargo, también sobre bases cristianas se han verificado, y se verifican, posturas contestatarias al magisterio eclesial, en construcciones teóricas hasta de nivel teológico y en acciones prácticas, desde una perspectiva popular y opuestamente deslegitimadora del orden sociopolítico imperante en el conjunto de países de América Latina.

Al mismo tiempo en la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se advierte un crecimiento de tendencias igualmente cristianas, o varias paracristianas en el criterio de algunos, o filosófico religiosas orientales, que han invadido el campo religioso hasta en conjunto alcanzar predominio en algunos países. Esto que se ha dado en llamar nuevos movimientos religiosos<sup>1</sup>, presenta diferentes modalidades y en lo propiamente político se mueve desde la promoción de posturas socialmente evasivas y descomprometedoras hasta la colocación de figuras de determinadas iglesias en el terreno de la lucha política. En correspondencia se mueven concepciones teológicas en extremo dicotómicas y otras que regresan a la presentación del éxito personal como indicador de respaldo celestial.

Las masas populares, por su parte, asumen estas propuestas religiosas interpretándolas desde su cultura, intereses, expectativas y modos de enfrentar los problemas, revelando también un cierto agotamiento de formas religiosas tradicionales.

Es así que para las ciencias sociales la incidencia religiosa dentro de la política en América Latina adquiere un interés particular en tanto objeto de estudio prioritario. Aquí pretendemos justamente abordar algunas de las formas en que esa relación se ha venido produciendo. Obviamente no podemos abarcarlas todas, ni cada una en toda su complejidad. El propósito central es ofrecer algunos elementos de análisis para estudios posteriores más completos. Nos detenemos solamente en los dos escenarios referidos: manifestaciones dentro del catolicismo y nuevas modalidades del protestantismo latinoamericanos. Previamente hemos entendido necesario determinar algunos criterios teórico metodológicos acerca de la relación que nos ocupa.

### **Religión y política: ¿una relación necesaria?**

Entre múltiples definiciones de la religión, optamos por una extendida entre especialistas que la

---

<sup>1</sup> En algunos autores generalizado por sectas, aunque incorrectamente dadas las imprecisiones en la definición del concepto y porque no en todas estas formas se advierten procederes sectarios, si bien se producen fundamentalismos y concepciones estrechas.

considera una forma de conciencia cuyo rasgo específico consiste en la aceptación, de muy variadas maneras, de la existencia objetiva de lo sobrenatural, es decir, aquello que, al decir de F. Houtart, escapa de la producción humana (Houtart 1992), y natural, podemos añadir. La conciencia religiosa se exterioriza en tanto fenómeno social en determinadas acciones y modos organizativos, tanto normas como agrupaciones. Cumple diversas funciones en satisfacción de necesidades que le dan razón de ser, las cuales son variables y hasta opuestas. En el terreno de lo social, las funciones políticas pueden constituir lo mismo un estímulo para promover cambios en razón de ideales, como actitudes descomprometedoras, evasivas. Siguiendo a Marx, la religión es protesta y opio. La práctica histórica confirma esta definición racional desde una perspectiva dialéctica (Ramírez 2000).

Distintas teorías religiosas asumen elementos de otras formas de conciencia: filosófica, ética, jurídica, económica, estética y política, al tiempo que la religión puede aportar a las restantes formas de conciencia. En su movimiento dentro de la vida social, la religión participa en las relaciones inter e intragrupalas, en la promoción de valores, en la regulación de conductas, con un grado de intensidad variable en dependencia de cambiantes factores sociales.

Específicamente acerca de las relaciones entre la religión y la política, los analistas han asumido distintas definiciones. En varios teólogos de la liberación latinoamericanos, por ejemplo, se estima que la religión, valorando su comportamiento histórico, es una ideología (política), mientras la fe religiosa por naturaleza no lo es (Colectivo de autores 1993). En las concepciones racionalistas extremas, la religión siempre desempeña una función política negativa, de oposición al progreso social. Por el contrario, para Fidel Castro, primer estadista socialista que se pronuncia novedosamente en oposición al ateísmo mal llamado científico, las ideas religiosas en sí mismas no son políticas (Betto 1985).

Lo cierto es que a lo largo de la historia se han construido diferentes cuerpos teóricos desde una perspectiva teológica, con propuestas que incursionan en el terreno político, y en la práctica social distintas iglesias y agrupaciones religiosas en general, han intervenido en luchas políticas e incluso han participado del poder político y actúan en su recuperación cuando lo han perdido o quedan relegadas de

posiciones hegemónicas. La religión construye una cosmovisión peculiar que puede abarcar las relaciones sociales. Las organizaciones religiosas se consideran con capacidad y obligación de ejercer la crítica “profética” de los males sociales y con frecuencia eso las lleva a legitimar o deslegitimar sistemas socioeconómicos y regímenes políticos e incluso a tomar partido en contiendas políticas, aun cuando se declaren apolíticas.

Los conflictos sociales, en resumen, han tenido y tienen un grado de significación tal que arrastran a cuanto organismo social y sistemas de ideas existan en un contexto concreto. No obstante, podemos coincidir con los teólogos de la liberación en que la fe religiosa, en tanto sistema de representaciones, símbolos, sentimientos y emociones con un referente sobrenatural, dispone de una relativa autonomía. Es curioso que, sin embargo, en esos medios se llegase a conceptualizar y debatir en talleres y otros eventos, la relación fe y política, si bien se estaba realmente designando la relación religión y política. Esos nexos se producen, y en el escenario latinoamericano tienen formas particulares y heterogéneas de manifestarse, como a continuación intentaremos ejemplificar.

### **La Doctrina Social Cristiana**

Históricamente la Iglesia Católica en América Latina, con variaciones por países en correspondencia con particularidades de diferente orden, ha alcanzado un peso social considerable. Ella acompañó el proceso de conquista y colonización y logró conservar cierta posición hegemónica en las repúblicas nacidas tras las gestas independentistas. De hecho, esta región constituye para la institución una esperanza por cuanto ha calculado que en el siglo XXI residirán en ella las dos terceras partes de la población católica a escala mundial. No obstante, este pronóstico se basa en cálculos de dudosa certidumbre al tomar como dato el número de bautizados, sin considerar la endémica escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas, la influencia de persistentes formas religiosas autóctonas y de origen africano ni la real difusión de una religiosidad espontánea denominable popular, conformada por la síntesis de elementos

católicos y de otras religiones con relativa autonomía de la ortodoxia católica. Tampoco atiende el crecimiento protestante de los últimos años.

Valorar el sentido sociopolítico de la Iglesia Católica en cualquier parte del mundo comporta considerar dos aspectos básicos: los principios teóricos que orientan su accionar dentro de la sociedad y sus relaciones institucionales, contruidos en un cuerpo teórico, y la existencia dentro del escenario de las luchas políticas de partidos que se declaran inspirados por la doctrina del magisterio católico en materia social.

La actual teoría sociopolítica rectora de la Iglesia Católica, con la cual se preservan criterios ortodoxos estables frente a diversidad de circunstancias, aparece de forma más explícita a partir de fines del siglo XIX, avanzado históricamente el capitalismo, al cual la Iglesia se opuso en defensa del orden feudal, y cuando ya habían surgido las ideas socialistas.

Desde entonces la Iglesia ha ido construyendo un sistema teórico acerca de la sociedad, las relaciones sociales y el lugar que en ella debe ocupar la institución eclesial. Lo integra un conjunto de encíclicas y otros documentos papales elaborados en distintos momentos. Aun cuando la Iglesia se declara apolítica y ajena a las contiendas en ese terreno, de hecho asume definiciones y posiciones políticas y se siente con autoridad para aprobar o desaprobado sistemas sociales.

Este pensamiento sistematizado tiene sus raíces en las escuelas filosóficas preferenciadas por el catolicismo. Un elemento básico se encuentra en la influencia platónica y neoplatónica referente a un mundo ideal anterior a la sociedad misma donde para la Iglesia se encuentra un orden "natural", una ley "natural", un derecho "natural" y una moral "natural". Sobre esa base había enfrentado la teoría iluminista del contrato social y se opone a concepciones desde interpretaciones materialistas acerca del surgimiento y evolución de la sociedad en diferentes formaciones socioeconómicas con sustanciales diferencias entre sí.

Respecto al lugar que debe ocupar la iglesia en la estructura social y el sistema de relaciones políticas, la fundamentación de base está en la concepción dicotómica de un mundo material pecaminoso y otro celestial puro, si bien en modos más flexibles que fundamentalismos pentecostales y más aun

neopentecostales y otros que se están desarrollando en la actualidad. De tal modo la Iglesia se concibe, en tanto portadora de atributos y dones de lo celestial, en un lugar siempre preferencial ante las estructuras de poder aun cuando solo sea por su autoridad espiritual. Ni antes, ni ahora, la teoría católica oficial da muestras de disposición de renuncia a la hegemonía de la institución religiosa.

. La primera de las llamadas encíclicas sociales (Once grandes mensajes 1993<sup>2</sup>) la promulgó León XIII en 1891 con el nombre "Rerum Novarum" (De las Cosas Nuevas), dedicada a la clase obrera. Fue redactada en momentos que para la Iglesia se presentaban dos fuertes oponentes, el liberalismo burgués anticlerical y las teorías socialistas acerca de la revolución proletaria. En ella se fijan las posiciones de la Iglesia sobre lo que las posteriores encíclicas insistirán con modificaciones no sustanciales.

La segunda, "Quadragesimo Anno" (A los Cuarenta Años), sobre el orden social, de Pío XI, se publica en 1931, época de avance de las ideas marxistas, fundada la Unión Soviética y en tiempos de preguerra con el desarrollo del fascismo. La tercera y cuarta, "Mater et Magistra" (Madre y Maestra) sobre la cuestión social, de 1961 y "Pacem in Terris" (Acerca de la Paz en la Tierra), en 1963, ambas de Juan XXIII, cuyo reinado fue breve aunque renovador, fueron publicadas en momentos de guerra fría con un campo socialista establecido al igual que la quinta, de Paulo VI, de 1964, en medio del Concilio Vaticano II, "Ecclesiam Suam" (A su Iglesia) en las cuales se prioriza la misión de la Iglesia junto a problemas sociales en especial el socialismo ateista.

La sexta, también de Paulo VI, la "Populorum Progressio" (El Progreso de los Pueblos) de 1967, tiene a los movimientos anticoloniales y de liberación en general como escenario de primer orden. Aquí excepcionalmente se legitima el uso de la violencia como solución a los males sociales, aunque limitado sólo a situaciones extremas prolongadas.

Las tres restantes son del actual Papa Juan Pablo II, "Laborem Excersens" (sobre el trabajo humano), de 1981, "Sollicitudo Rei Socialis" (Atención a las Cuestiones Sociales) de 1987 y "Centesimus Annus" de

1991 (en ocasión del centenario de la "Rerum Novarum"), dedicadas centralmente a contraponer las ideas del catolicismo en materia social al socialismo y al marxismo y a criticar la versión neoliberal de un capitalismo calificado de salvaje.

Otros dos textos, la Constitución "Gaudem et Spes" (Alegría y Esperanza) de 1965, documento conciliar, y la Carta Apostólica "Octogesima Adveniens" (en el octogésimo aniversario de la primera encíclica social) de 1971, las dos bajo la firma de Pablo VI, tienen también una fuerte referencia a la cuestión social; por lo que se incluyen entre los materiales que conforman la Doctrina Social Cristiana.

Las definiciones, de alguna forma en calidad de principios, contenidos en la Doctrina Social de la Iglesia, aunque con variaciones más bien de matices y por influencias del contexto entre los distintos documentos, de acuerdo a su análisis (Torreira, R. e.a. 1997), se pueden resumir del siguiente modo:

- En el mundo hay un ordenamiento divino para lo natural en la "creación", en el cual se concibe a la propiedad privada –tanto sobre bienes de consumo como medios de producción (Rerum Novarum)- y a las diferencias entre personas, incluyendo las clases sociales. De lo que se desprende que ningún sistema, doctrina, grupo o partido político puede alterarlo (como pretende el socialismo y el marxismo al orientarse a la eliminación de la propiedad privada y de las diferencias clasistas).
- Dios dispuso que el hombre se apropie de los bienes naturales, los de más iniciativa se aprovechan legítimamente mejor de ellos, de ahí las diferencias sociales, tan naturales como otras diferencias humanas, no resultantes por tanto de la lucha social.
- El derecho individual está en la base de los derechos humanos. El individuo tiene primacía sobre el colectivo y la familia sobre la sociedad. La concepción sobre el hombre se concentra en la categoría "persona humana".
- La libertad religiosa es un derecho básico del cual se desprenden todos los demás.

---

<sup>2</sup> Este volumen, editado por Biblioteca de Autores Cristianos, recoge los textos de los documentos papales que estamos relacionando. Obviamente, es de esperar que habrá nuevas producciones, las cuales, en variables coyunturas, enriquecerán este cuerpo teórico.



- La solución de los conflictos de clases debe buscarse sólo en la armonía entre clases y nunca por la lucha de clases que atenta contra el orden natural y produce nuevos males.
- Los cambios sociales deben ser graduales por lo que las revoluciones, a las que se asocian con inevitables peores consecuencias, son inaceptables (con la excepción de las que resultan de "tiranías prolongadas", según la *Populorum Progressio*).
- En las relaciones sociales el fin supremo es el "bien común", lo que implica una distribución racional que no significa ideal de equidad con la desaparición de las diferencias.
- Entre patrono y obrero, capital y trabajo, la primacía la tiene el trabajo (*Laborem Exercens*), pero sin excluir al capital.
- En sus demandas, el obrero, que tiene derecho al sindicalismo, no debe excederse y afectar el bien común ni el derecho de los patronos.
- Nadie tiene la obligación de entregar, y sí el derecho a que no le quiten, lo que necesita para su sustento y el de los suyos (aunque su cuantía y proporciones no se precisen). Las expropiaciones no son recursos admisibles para la solución de las injusticias sociales.
- El Estado debe intervenir en garantizar el orden social, pero sin excederse y conservando los principios de subsidiariedad y solidaridad (por lo que de hecho se condena al liberalismo burgués del "dejar hacer" y a los totalitarismos en los que incluye al socialismo marxista).
- El Estado debe respetar y estimular la iniciativa privada.
- Son válidas formas colectivas de propiedad (Juan XXIII y Juan Pablo II) siempre que no impidan o excluyan la propiedad privada.
- La empresa capitalista garantiza trabajo y bienestar, tiene el derecho y la obligación de invertir.
- El salario es un modo racional de retribución. El patrono debe cuidar sea proporcional al trabajo y el obrero no debe reclamar por encima de lo que se considera justo sin perjudicar al contratador. No advierte la apropiación del trabajo (plusvalía).

- La Iglesia no debe apoyar partido o grupo, pero los laicos católicos deben comprometerse en acciones que garanticen los postulados de la Doctrina Social Cristiana.
- La Iglesia tiene el derecho y el deber de juzgar lo que es bueno o malo en cualquier sistema o régimen y no puede obstaculizarse ese ejercicio.

En ese conjunto de textos, entonces, hay un discurso político o, más bien, sociopolítico. Se trata de distintas formas de expresión lingüística en una relación de comunicación en las que el emisor transmite ideas, valoraciones y propuestas, sobre bases teóricas generales y según condicionantes externos, acerca del poder político; las relaciones dominación-subordinación; los vínculos institucionales entre el Estado, la sociedad civil y el conjunto de instituciones entre sí; el llamado bien común; la participación de los distintos actores sociales en las decisiones que afectan a la colectividad y al individuo, y otros aspectos de este tenor.

Este discurso revela dos partes básicas: una de carácter teórico-axiológico en el que se promueven valores y modelos con funciones reguladoras y se defiende una concepción general que proyecta un ideal social y aspiraciones fundamentales. La otra tiene un carácter más bien programático acerca del modo en que debe acercarse la realidad al ideal y de hacer posible la satisfacción de las aspiraciones. En las dos operan factores políticos, históricos, culturales, ideológicos y también coyunturales. Es decir, intervienen decidiendo o modulando teorías y propuestas prácticas cuestiones como la tradicional influencia cristiana en el mundo occidental, el papel que en etapas anteriores logró desempeñar la Iglesia dentro de diferentes sistemas sociopolíticos, los intereses de sectores sociales más próximos o comprometidos con la institución eclesial, el tipo de cosmovisión aceptado por la doctrina, las variantes contradicciones sociales que incluso afectan valores éticos tenidos por ideales.

En este discurso político encontramos concretada una función legitimadora. Consiste en formular teorías e indicaciones prácticas, asumiendo posiciones correspondientes, que tienden a provocar concertación en orden a la reproducción del sistema sociopolítico asumido como ideal. Coincidiendo con Houtart (ob. cit.) opinamos que la crítica puntual a errores y deficiencias del sistema es también una

manera de legitimarlo, por cuanto se dirige a su perfeccionamiento y no a su sustitución por otro. Por el contrario, la crítica condenatoria del sistema, apuntada a sus fundamentos estructurales y organizativos resulta de hecho una deslegitimación.

Los textos presentan, respecto a la legitimación o su contrario, diferentes orientaciones. En cuanto al capitalismo se asume la legitimación del sistema. La denuncia del neoliberalismo, y en general del denominado *capitalismo salvaje*, no busca la desaparición de las relaciones capitalistas, sino la superación de un modo de establecerlas, en el supuesto de que sea superable y que hay un modelo de capitalismo *humanista*. Sobre estas bases se entiende la necesidad de la obra caritativa –en la que la Iglesia tiene la excelencia- que tiende no a la desaparición de las causas que generan diferencias y con ellas pobreza y otras carencias, entendidas como naturales y por tanto eternas, sino su atenuación. Al respecto el Estado debe intervenir con una función de subsidiariedad mediante políticas de asistencia social y evitando excesos, pero no haciendo desaparecer la iniciativa privada, lo que se valora como sobrepasar sus atribuciones, desconociendo los derechos humanos desde posiciones totalitarias, además de ir contra el orden natural. Para soluciones concretas, se defiende el modelo pluripartidista en tanto se supone ofrece mayores alternativas.

Respecto al socialismo la posición de la Doctrina Social de la Iglesia es de deslegitimación. Es suficiente recordar que el actual Papa lo ha declarado explícitamente al afirmar no está en correspondencia con los postulados doctrinales. La crítica del Papa Juan Pablo II al capitalismo es formal, respecto al socialismo es estructural, esencial.

Es conveniente insistir en el carácter histórico, y por tanto variable, de esta doctrina. Baste citar algunas afirmaciones de los llamados padres de la iglesia, varios siglos antes de la Rerum Novarum para constatar las sustanciales diferencias entre el pensamiento de una época y otra. Por ejemplo: no es la casualidad lo que hizo ricos y pobres sino la rapiña y la acumulación de riquezas (Crisóstomo); la propiedad privada es la fuente de desigualdades (Agustín); la riqueza exige el sufrimiento del pobre (Zenón de Verona); las riquezas provienen de la explotación de lo ajeno (Teodoreto de Ciro); cuando se

da una limosna se devuelve al pobre lo que le pertenece, es por tanto obra de justicia (Ambrosio); no se puede practicar la caridad sin antes haberse practicado la justicia (Crisóstomo)<sup>3</sup>.

### **La Democracia Cristiana en América Latina**

La necesidad de la Iglesia de intervenir en los procesos sociales determinó con el tiempo, en condiciones de agudos conflictos sociales, el surgimiento de fracciones políticas que asumieron en sus programas las propuestas de la Doctrina Social de la Iglesia. Fundados en Europa a finales del siglo XIX adquiriendo una nueva modalidad al comenzar la guerra fría, después de la conformación del campo socialista, cuando los partidos tradicionales confrontaban dificultades para contener la influencia de los partidos socialistas, los Partidos Demócratas Cristianos se crearon en América Latina incorporándose a la compleja red de agrupaciones en competencia. Aparecen en este contexto en la nueva versión a mediados de los '50, pero su mayor actividad se advierte en la convulsa situación de los años 60, después del triunfo de la Revolución Cubana, con la que se plantean nuevas problemáticas y expectativas de soluciones opuestas a los marcos políticos tradicionales<sup>4</sup>.

Como reacción al proceso cubano se genera la doctrina de la seguridad nacional, estimulada desde Estados Unidos y que dio razón a regímenes militares dictatoriales en varios países. Por otra parte, una alternativa diferente fue la del reformismo, como contén a crecientes inquietudes sociales que entonces adquirieron formas de lucha organizada e incluso armada y en evitación o en oposición al militarismo de corte fascista. En esta última línea, con tendencias populistas en busca de aproximación a sectores de capas medias y populares se inscriben los Partidos Demócrata Cristianos por esos años, los que posteriormente se ven obligados a rechazar las fórmulas neoliberales y ajustan sus programas con

---

<sup>3</sup> Las citas –no textuales- han sido extraídas de Antoncich y Sans 1986 :32-33 donde se referencian las obras originales (en Portugués, traducidas por los autores).

<sup>4</sup> Sobre la DC en América Latina recomendamos consultar Salinas 2000.

propuestas que aseguren gobernabilidad en las difíciles circunstancias en que en la actualidad se encuentran los pueblos del continente.

En 1956 surgen estas agrupaciones partidistas en Guatemala y Perú organizándose tres años después la Juventud Demócratacristiana en Lima; en 1958 el de Chile, constituido un año antes, se presenta por primera vez a las elecciones. En 1960 se fundan en El Salvador, Paraguay y Panamá, en 1961 en Santo Domingo y en los tres años siguientes en Costa Rica, Ecuador y Colombia. Posteriormente se han ido creando otros a la vez que algunos se han disuelto siendo sustituidos por nuevas fundaciones del mismo corte, una parte de ellos tienen antecedentes en partidos católicos conservadores. Los mismos pertenecen a la Internacional Demócrata Cristiana (IDC) creada en 1982 en Quito, Ecuador. En mayor o menor grado mantienen vínculos con la DC europea.

En 1964 alcanza el poder el primer PDC en América Latina, el de Chile. Después otros han ganado las elecciones en sus respectivos países. Llama la atención que en varios países del continente ni siquiera se han formado agrupaciones partidistas de este tipo<sup>5</sup>. Esta ausencia puede revelar o una debilidad competitiva del catolicismo en esos lugares para entrar en el rejuego electoral, o el ser innecesario por satisfacción ante el sistema social y la conducción del poder político, o ambos aspectos a la vez.

Los programas y estrategias han variado en momentos diferentes, según las circunstancias del entorno de cada país y la época. Tienen de común el asumir la Doctrina Social Cristiana como fundamento de sus concepciones y programas. Como factor justificativo se presenta la promoción insistente del papado en los últimos tiempos de una concepción por la cual el clero debe abstenerse inexcusablemente de participar directamente en contiendas políticas, lo que por el contrario se estimula a los laicos por la vía partidista inmediata y por la actividad social de organizaciones como la Acción Católica.

---

<sup>5</sup> Este es el caso de Cuba, donde sólo en los '60 se fundó un movimiento en calidad de organización conspirativa para enfrentar la Revolución Cubana trasladándose con posterioridad al extranjero entre el llamado exilio.

La DC latinoamericana ha debido enfrentar situaciones de conflicto como, de una parte, la radicalización de algunos sectores ante los serios problemas sociales que afronta la población y, de otra, la tendencia de algunos partidos de establecer coaliciones en un interés por el éxito electoral por encima de principios rectores. Un elemento regulador y de concertación lo constituye la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), institución creada en 1947 en Montevideo, Uruguay, la que ha celebrado Congresos en distintos años abordando proyecciones y temas de interés común en los que participan actuales partidos democristianos existentes en América Latina. Otros eventos internacionales de la DC se han celebrado en América Latina, como una reunión del Comité Político Mundial, celebrado en Caracas, Venezuela, en 1977, del cual salió el Manifiesto de la Unión Mundial Demócrata Cristiana, revelando entonces preocupaciones por silenciar tendencias progresistas en agrupaciones políticas cristianas en los marcos de un incremento de las demandas populares estimuladas por el proceso cubano. Han tenido participación en actividades de la DC a escala internacional, organizaciones como Juventudes Demócrata Cristianas de América (JUDCA), Mujeres Demócrata Cristianas de América (MUDCA) y Frente de Trabajadores Demócrata Cristianos de América Latina (FETRAL-DC).

Las posiciones que están en la base de los programas de los PDC latinoamericanos, más allá de particularidades nacionales y epocales se sintetizan en las siguientes:

- La defensa de la propiedad privada y del derecho de los individuos, como prioridad ante la propiedad colectiva y los derechos colectivos, “la búsqueda del desarrollo integral de cada uno... pero en el respeto estricto a la libertad de los demás” (IDC 1995:14).
- La solución de conflictos de sectores y clases por la vía de la concertación.
- La declaración de una representación de intereses amplios que incluyen a los de la burguesía, capas medias y sectores populares, alejándose de las oligarquías pero también de una defensa excluyente de los trabajadores y la población humilde. La aspiración es crear un “Estado Social” que procure el “Bien Común”.

- La legitimación del sistema capitalista proponiendo reformas que garanticen su reproducción y en evitación de soluciones revolucionarias.
- La promoción de los principios de subsidiariedad y solidaridad por los que el Estado debe velar por la atención de sectores desfavorecidos sin atentar contra la propiedad privada y los derechos individuales de los poseedores.
- El fortalecimiento de la sociedad civil -en la cual la Iglesia ocupa un espacio importante- como garantía de una democracia participativa (que comporta control centralizado y no desbordamiento de la iniciativa de las masas).
- La defensa de la democracia representativa occidental con su sistema competitivo pluripartidista, las elecciones con voto directo y secreto de las diferentes instancias de gobierno, la división de poderes.
- Mantenimiento de la economía de mercado con la garantía de la iniciativa privada y del derecho de inversiones y apropiación por las empresas, y la intervención del Estado sólo en necesidades extremas, "... el Estado debe concentrarse en aquello que la sociedad civil y la iniciativa privada no puede llevar a cabo" (IDC 1995: 25).

Como puede verse, las bases programáticas de la Democracia Cristiana coinciden en lo fundamental con los principios de la Doctrina Social Cristiana. Por supuesto, cada partido democristiano elabora su propio programa según las circunstancias de cada país, pero la experiencia indica que hasta el momento ninguno de los que ha alcanzado el poder político ha logrado producir las transformaciones sociales que urgen a los pueblos latinoamericanos.

### **Breve comentario sobre la Teología de la Liberación**

No debe perderse de vista que la Doctrina Social Católica conforma el pensamiento de la institución, por tanto es sustentada básicamente por la jerarquía. Pero la Iglesia no es homogénea, en su interior se pueden producir, y de hecho se producen, las más variadas y hasta contrarias posiciones. La Doctrina Social no forma parte de la dogmática, y cuando el Papa se pronuncia en materia social no lo hace

amparado en la infalibilidad que se le atribuye en otros temas; por tales razones no es de estricta obligatoriedad y en la práctica se verifican posturas coincidentes o cercanas al “magisterio”, pero también disidencias y oposiciones, frecuentes en los medios católicos latinoamericanos.

Una de las formas de discrepancia con las posiciones oficiales del Vaticano más significativa en América Latina en el campo de las ideas sociales y políticas, lo constituye sin dudas la Teología de la Liberación. Surgida en circunstancias de auge del movimiento revolucionario, en medio de las contradicciones sociales que impulsaron a los obispos reunidos en Medellín, Colombia, en 1968, a examinar y condenar la dominación económica y las profundas desigualdades que sumían en la pobreza y la marginación a los más amplios sectores de la población (CELAM 1969), esta corriente del pensamiento cristiano asumió un compromiso político con el pobre y se pronunció a favor de cambios revolucionarios en la estructura socio económica y política del continente, cuya existencia era concebida como pecado social.

A lo largo de la década de los '60 surgieron en el continente latinoamericano diferentes movimientos cristianos con distintos grados de radicalidad política que de hecho constituyeron de algún modo antecedentes de la Teología de la Liberación, e incluso algunos de sus exponentes habían participado en agrupaciones de ese carácter. Impulsados por el ejemplo del sacerdote y sociólogo colombiano, Camilo Torres, incorporado a la guerrilla y muerto en combate, existieron en varios países los Comandos Camilo Torres. Entre otras organizaciones funcionaron el Grupo Golconda, en Colombia; ONIS, en Perú; Sacerdotes Tercermundistas, en Argentina y Cristianos por el Socialismo, en Chile.

También se puede considerar antecedente en el plano teórico la Teología de la Dependencia, cuya denuncia se centraba en la dominación de países pobres por países ricos. Pero la constatación de desigualdades e injusticias no sólo en el plano internacional, sino básicamente al interior de las sociedades, extendió el análisis crítico a la estructura socioclasista y al sistema económico y político dentro de cada país.



La obra “Teología de la Liberación”, del peruano Gustavo Gutiérrez, dio nombre a esta nueva vertiente teológica. A lo largo de los años ’70 y la primera parte de los ’80, en sus momentos de auge, se incorporó un número considerable de autores de diversos países, con una profusa producción escrita. Para el analista se hace difícil identificar al teólogo productor del reproductor o de su historiador, pero no hay dudas que ha sido un pensamiento rico en contenido, novedoso e influyente.

Particularmente en Cuba, muy temprano en los ’60, surge un pensamiento teológico que con sus especificidades se inscribe en similar línea liberacionista. Se trata de lo que Juana Berges ha denominado la “Nueva Teología Cubana”, de un notorio compromiso político con el pueblo que protagonizaba un novedoso movimiento de transformaciones sociales. Además de su surgimiento anterior al del continente, dos rasgos, sin distanciarlo, lo diferencian de éste: se genera en medios protestantes y ecuménicos, y se desarrolla sobre la base de un contexto social diferente, lo que determina que uno de sus principales autores lo identifique como “Teología en Revolución” (Arce s/f).

En sus análisis de la realidad histórica y social contemporánea, los teólogos de la liberación latinoamericanos se apoyaron en las ciencias sociales, incluso utilizando categorías marxistas y al marxismo en general en tanto instrumento de análisis, creando con ello, según los propios autores, un nuevo modo de hacer teología. Asumiendo como punto de partida la opción por los pobres –no una opción preferencial como se advierte en el discurso jerárquico- o los “empobrecidos” al ser despojados por los ricos, como prefieren algunos de estos teólogos, se aspira alcanzar una nueva sociedad exenta de injustas desigualdades, llámese Reino de Dios o socialismo, cuya construcción se concibe en la tierra y no en un momento escatológico.

Contra la Teología de la Liberación reaccionó la jerarquía vaticana en un conjunto variado de medidas, teóricas en unos casos, como los documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe “*Libertatis Contientia*”, de 1984, y “*Libertatis Nuntius*”, de 1986, pero también prácticas como imposición de silencio a teólogos de la liberación, nombramientos de obispos seleccionados entre lo más conservador del clero y otras. Las objeciones del magisterio se fundamentaban en que se producía una

excesiva y radical politización, se aceptaba el marxismo, había una parcialización (hacia los pobres y explotados) y otros argumentos similares que revelan una oposición desde una perspectiva política más que propiamente religiosa, aun cuando se la valoraba de incompletitud teológica. Es por ello que Frey Betto (1983 :57) acusó: “Desconfían de nosotros por razones materiales y no por preocupaciones doctrinales”.

Concurrentemente el gobierno de Estados Unidos ha accionado contra las tendencias revolucionarias de cristianos latinoamericanos. Durante el gobierno de Ronald Reagan, en la propuesta No. 3 del conocido “Documento de Santa Fe”<sup>6</sup>, se menciona que la política exterior de Estados Unidos debe enfrentar la Teología de Liberación fundamentalmente en América Latina. Por esa misma época fue creado en 1980 el Instituto para la Religión y la Democracia IRD el cual enfiló sus acciones principales contra los movimientos progresistas y la Teología de la Liberación en el continente, lo que nos da la medida de la urgencia en promover acciones concretas para tratar de eliminar todo vestigio de ideas opuestas a las propugnadas por la nueva derecha.

La ofensiva vaticana unida a la respuesta represiva de los gobiernos latinoamericanos, no sólo contra la Teología de la Liberación, sino también contra sus derivaciones prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, inspiradas en el pensamiento liberacionista y a su vez, según los teólogos, fuente de generación teológica (Richard 1981), han determinado una cierta recesión, pero no una desaparición.

Con variaciones en las temáticas –como la marginación del indio, el negro y la mujer, los problemas ecológicos, más recientemente la globalización y el neoliberalismo- y en los énfasis, se sigue produciendo en algunos autores y otros nuevos, un modo de enfocar la realidad sobre bases cristianas orientado al cambio social (Alternatives Sud 2000). La situación latinoamericana denunciada por los teólogos de la liberación no ha cambiado, y mientras esto sea así es obvio que esta teología mantendrá vigencia.

---

<sup>6</sup> Revista Business Week, Febrero del 96; Pag. 45, A CRACK IN THE CHRISTIAN COALITION

## **La relación religión-política en el campo protestante latinoamericano**

Las mencionadas circunstancias conflictuales que como en otras partes del mundo afectan seriamente a América Latina, tales como la profunda crisis económica que azota al continente, la inestabilidad política creciente en la región y por ende la reproducción de cada vez más agudos problemas de la sociedad en su conjunto, están llevando a los cristianos, incluyendo a los más “conservadores”, a tomar posición ante esa amplia gama de dificultades que afectan sus vidas y las de sus contemporáneos. Es por ello que se va haciendo habitual en los últimos tiempos observar un incremento de la participación de los “evangélicos”<sup>7</sup> en la lucha política, incluso en los distintos procesos electorales en sus respectivos países.

A escala mundial estas preocupaciones por los problemas sociales contemporáneos por parte de líderes protestantes, con una evidente radicalidad política, se evidencian en posturas como la asumida por el Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, Konrad Raiser, en este caso desde una posición progresista, en carta dirigida al Secretario General de la ONU, Kofi Annan, censurando su informe: “Un mundo Mejor para Todos”, presentado conjuntamente con instituciones financieras, como el FMI, en la Sesión Especial de la ONU sobre Desarrollo Social en Ginebra, en junio de 2000<sup>8</sup>. Comentando el rechazo provocado en personalidades que conocieron del informe, Raiser apuntó:

**“La consternación de estos representantes de la sociedad civil, así como también de un buen número de delegados gubernamentales, fue provocada por su participación en lo que equivale a un ejercicio de propaganda de las instituciones financieras internacionales cuyas políticas, tal como es de amplio consenso, son la raíz de muchos de los más graves problemas sociales que enfrentan los pobres del mundo y sobre todo aquéllos de las naciones pobres”.**

---

<sup>7</sup> En el sentido con que últimamente se designa a los participantes de los llamados nuevos movimientos religiosos de corte pentecostal, o más bien, neopentecostales; generalmente se ha usado indistintamente *protestantes* o *evangélicos* para designar las denominaciones cristianas surgidas después de la Reforma.

<sup>8</sup> Consejo Mundial de Iglesias, Oficina de Comunicación, Actualización de Prensa, 28 de junio de 2000: “El Secretario General del CMM escribe al Secretario General de la ONU Kofi Annan”.

La crítica la extendió incluso al propio organismo internacional al añadir:

**“En recientes años hemos notado con consternación que la agenda de desarrollo de la ONU ha perdido pie, mientras que se cede cada vez más la responsabilidad por las reformas económicas y de comercio globales a la Organización Mundial de Comercio y a las instituciones Bretton Woods controladas por un pequeño número de países altamente industrializados. Sus políticas no sólo han fracasado en salvar la brecha entre ricos y pobres y lograr mayor igualdad, sino que han contribuido a ensanchar la brecha, la exclusión virtual de un número creciente de pobres y extender la desintegración social. La OCDE, comprendida exclusivamente por países ricos, apenas puede decirse que tiene los intereses de las naciones pobres al centro de sus preocupaciones. Privilegiando estas organizaciones como sus compañeros al presentar esta visión ante la UNGASS, se ha hecho un daño considerable a la credibilidad de la ONU como la última esperanza real de las víctimas de la globalización. Demuestra una aceptación de la lógica del mercado...”**

La significación del protestantismo en América Latina se ha incrementado en los últimos años si atendemos al aumento de membresías. Según recoge Houtart, apoyándose en *World Christian Encyclopedia, de Oxford University Press* (Houtart 1997), el crecimiento del protestantismo en América Latina en los diez años que van de 1980 a 1990, es de alrededor de 12 millones de personas, y se puede estimar que en su mayoría se trata de formas pentecostales (Houtart, 1997:8). Tal crecimiento duplica al verificado entre las décadas de los 70 y los 80. Al comenzar el siglo, se calcula que los protestantes en el continente eran alrededor de 6 400 personas, mientras que en 1990 el estimado alcanza los 30 millones.

En varios países de tradición católica los protestantes han llegado a constituir el 25% de la población, aunque la mayoría se mueve entre el 5 y el 15%. En Nicaragua se da un caso de particular incremento justamente en años del sandinismo: entre 1980 y 1986 las congregaciones protestantes aumentaron de 682 a 2 012 para una tasa de crecimiento del 195% (Martínez 1989).

Hasta hace sólo unos pocos años era usual en evangélicos latinoamericanos un discurso en los términos de que *el cristianismo y la política no se deben mezclar*. Fuertemente influenciados por

concepciones de una tradición conservadora y por derivaciones del iluminismo, se establecía una separación entre “lo sagrado” y “lo secular”,<sup>9</sup> dando por sentado que el referente fundamental del cristianismo estaba en lo primero, pero poco o nada tenía que ver con lo segundo.

Desde esta visión se concebía la fe como un asunto privado que no tenía relación alguna con los asuntos públicos o cuestiones de tipo político. Se equiparaba la separación de la Iglesia y el Estado con la restricción que imponía la religión al individuo hacia un aislamiento de la realidad social. La preocupación era más por la conversión personal, cerrando los ojos a la necesidad de lograr cambios en las estructuras socioeconómicas y políticas.

Son altamente significativos los ejemplos del cambio de los evangélicos en América Latina que ofrece René Padilla<sup>10</sup> respecto a la participación en distintos procesos políticos, incluyendo la formación de partidos, elección de diputados a diferentes instancias, concejales, gobernadores, y hasta Presidentes. Es innegable la importancia que para los estudiosos latinoamericanos constituye la participación activa de los evangélicos en los conflictos políticos en Centro América.

Sobre los nuevos movimientos religiosos François Houtart (1997: 25) plantea que los mismos se constituyen alrededor de pequeñas comunidades, poco estructurados y autofinanciados no requieren de vínculo orgánico con el sector público. De ahí la desconfianza hacia lo político en la prédica religiosa. Aunque a su vez reconoce que en los últimos años se observa cierta modificación de tal tendencia en algunos pastores y líderes religiosos de estos movimientos que han aceptado el compromiso político como una forma de lucha contra el mal.

El escenario político electoral brasileño nos da una idea de la participación de evangélicos, principalmente pertenecientes a Iglesias de corte pentecostal. En las elecciones de 1986 para diputados

---

<sup>9</sup> Revista de textos para la acción del Instituto Cristiano de Estudios Sociales Juan A. Mackay del Perú; Conferencia de René Padilla hacia una Ética Política Evangélica; pag .21; marzo 99

<sup>10</sup> Teólogo ecuatoriano, residente en Argentina, es editor de varios libros, siendo uno de los más destacados: “La marginación al compromiso. Los Evangelios y la política en América Latina”.

federales contaron con una representación de 32 evangélicos que aspiraban a la bancada, de los cuales 14 eran miembros de la denominación Asamblea de Dios. En las elecciones de 1990, de los 35 candidatos evangélicos 17 fueron elegidos, de ellos 14 eran pentecostales y 3 de otras iglesias evangélicas<sup>11</sup>. Son conocidas las conquistas de los evangélicos en las elecciones municipales brasileñas en octubre del 2000.

En cuanto a los cargos de primera magistratura, fue Jorge Serrano de Guatemala el primer presidente evangélico elegido en América Latina. Lo fue también Geisel en Brasil mediante un proceso dirigido por los militares, mientras Efraín Ríos Montt escaló la presidencia de Guatemala como resultado de un golpe militar.

La presencia de evangélicos en la cámara de diputados federales en Brasil, Colombia, Perú, Nicaragua y otros países, muestra por sí sola los cambios que se han ido sucediendo en materia de participación en los procesos políticos a los diferentes niveles en nuestro continente.

Más recientemente, en las elecciones de Perú en el 2000, los evangélicos organizaron el movimiento “Evangélicos por la Democracia”<sup>12</sup> con el objetivo de dar a conocer su desacuerdo con las manipulaciones políticas que permitieron la reelección del gobierno encabezado por Alberto Fujimori.

En abril de 2000 se iniciaron en Nicaragua las actividades de dos nuevos partidos políticos: el “Movimiento de Unidad Cristiana”, presidido por el pentecostal Omar Duarte, y el “Movimiento Popular de la Dignidad Nacional”, uno de cuyos promotores es Miguel Angel Casco, quien renunciara a su militancia en el Frente Sandinista. Ambos movimientos están vinculados con el “Partido Camino Cristiano”, liderado por el pastor y diputado Guillermo Osorno.

En México es significativo que por vez primera resultara elegido un evangélico gobernador de Chiapas, en agosto de 2000. En Bogotá, Colombia, la candidatura evangélica, al alcanzar el tercer lugar, convirtió al “Partido Nacional Cristiano” en una fuerza política.

---

<sup>11</sup> Francisco Cartaxo Rolim, en su libro Pentecostalismo, Brasil y América Latina; pag. 75

Es cierto que en la gran mayoría de los casos los dirigentes religiosos están identificados o proceden y conviven en zonas pobres y de miseria en los lugares donde están ubicados sus campos misioneros; pero no faltan los que con su presencia en los cargos públicos pretenden beneficiar a sus respectivas denominaciones. Un ejemplo de esto último puede serlo, si atendemos las denuncias formuladas y criterios de analistas acerca de su comportamiento, el caso de los diputados de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil.

En las décadas del 80 y del 90 varios autores se han referido a los posibles vínculos y reales lazos entre algunas agrupaciones de nueva formación, fundamentalmente neopentecostales o neocarismáticos y la nueva derecha religiosa norteamericana. La nueva derecha cristiana es uno de los componentes más importante de los movimientos conservadores de Estados Unidos. Por ello le dedicamos un análisis más extenso y con mayor profundidad. No es ocioso recordar que en buena medida el protestantismo latinoamericano procede de Estados Unidos, una parte considerable de los misioneros fundadores y posteriores eran norteamericanos; por mucho tiempo y aun en la actualidad las “iglesias madres” estaban y están ubicadas en territorios de ese país; los himnarios, la liturgia y el modo de enfocar la realidad han tenido y tienen todavía en varias iglesias un contenido y una forma propios de la vida estadounidense bastante alejada de la cultura y el modo de ser latinoamericano.

Si recordamos la argumentación sobre bases teológicas de Josiah Strong a favor del expansionismo norteamericano a fines del siglo XIX<sup>13</sup> y el hecho denunciado por cristianos de izquierda de que hubo prácticamente una invasión neopentecostal, con una teología evasionista y socialmente descomprometedora, con recursos provenientes de Estados Unidos en las zonas de conflicto social, como Centroamérica en los '70 y '80 del XX, es válido considerar una relación entre religión y política en función de intereses de los centros de poder.

---

<sup>12</sup> Extraído de noticias rápidas, periódico del Consejo Latinoamericano de Iglesias de Julio del 2000; Quito, Ecuador.

<sup>13</sup> Ver el análisis que al respecto realiza Juana Berges en su trabajo “El protestantismo histórico en Cuba” (Berges 1990: 61).

No mencionaremos los inicios y la formación de lo que algunos estudiosos han llamado la vieja derecha cristiana y nos encargaremos de los acontecimientos más recientes, teniendo en cuenta los resultados obtenidos por los evangélicos de derecha en sus actividades. Los recursos y la creciente cantidad de medios de difusión con que contaban en esa primera etapa, van a hacer de la Derecha Cristiana un influyente aliado para el futuro movimiento de la Nueva Derecha de los años 70 y van a ir facilitando el propio desarrollo político y social a favor del Partido Republicano, cuyos resultados se muestran en las décadas del '80 y '90.

En los años '70 los movimientos evangélicos experimentaron un crecimiento vertiginoso y con ello comenzaron a impactar el panorama político de los Estados Unidos. Este despertar deviene como respuesta a los cambios y demandas de profundas transformaciones sociales relacionadas con la igualdad de la mujer, el derecho al aborto, los derechos civiles de los homosexuales, los avances logrados en la igualdad racial, obtenidos mediante grandes luchas sociales.

La Derecha Cristiana ante estas acciones se siente amenazada de perder la capacidad de influir en la promoción de la supremacía de la familia blanca tradicional norteamericana frente al auge de las luchas sociales. Teniendo ello en cuenta, va gradualmente incorporando temas de carácter moral a la agenda nacional. Convencida de que el movimiento de los evangélicos de derecha constituía un amplio segmento de la población, la Nueva Derecha busca formas de impulsar y elevar cada vez más su papel. Bajo la dirección política de viejos y experimentados conservadores, nuevos evangélicos organizaron sus propios recursos electorales para llevar a Ronald Reagan a la Casa Blanca.

Al inicio de esta etapa sale al escenario con fuerza uno de sus principales representantes, el Rev. Jerry Falwell, quien funda la organización llamada "Mayoría Moral"<sup>14</sup>, con el objetivo de lograr el apoyo a su programa moral, de lucha contra el aborto y la pornografía, de miles de votantes que apoyarían masivamente a Reagan.

---

<sup>14</sup> Revista, U.S. News, World Report, enero del 98, On Politics; Pag. 41



Con la llegada de Ronald Reagan a la presidencia, ayudado en gran medida por la Nueva Derecha Cristiana, se inicia una escalada de los movimientos de derecha que se mantienen en la actualidad. En ese nuevo contexto incursionan con fuerza en apoyo a la política reaccionaria y anticomunista de su gobierno y a favor de sus propios intereses. Por ejemplo, se mezclan en el apoyo a las fuerzas paramilitares de Estados Unidos en los conflictos llamados de “baja intensidad” en América Central, África y en Filipinas. Participaron activamente como fuerza de vanguardia en la red de ayuda privada a los “contras” de Nicaragua en 1988, junto a Oliver North, mediante el apoyo logístico a pastores contrarrevolucionarios con el marcado fin de oponerlos al gobierno sandinista y a las iglesias y movimientos progresistas en pleno auge en esa época en América Central.

En Sudáfrica estimularon la continuidad del gobierno racista blanco con recursos financieros llegando a realizar acciones para intimidar a los cristianos norteamericanos para que no realizaran activismo contra el apartheid. En Filipinas apoyaron el golpe militar de 1986 de Corazón Aquino para impedir el acceso al poder de un movimiento revolucionario popular, el cual entre sus fines tenía la eliminación de las bases militares de los Estados Unidos.

En 1988, la breve y espectacular campaña presidencial del Rev. Pat Robertson es un claro ejemplo de la incursión de la Nueva Derecha Cristiana en cuestiones políticas a través del Partido Republicano, cuya plataforma conservadora coincide con sus postulados religiosos. La candidatura de Robertson expandió la estructura organizativa de base de este movimiento y profundizó su influencia dentro del referido partido, el que a su vez estaría apoyado por una gran parte de sus miembros cristianos. Este tipo de apoyo electoral se vería después recompensado por el presidente electo, como ocurrió en el caso de Ronald Reagan, quien nombró a varios líderes de la Nueva Derecha Cristiana en importantes puestos de su administración.

Pat Robertson<sup>15</sup>, después de su fracaso electoral y para no perder la organización política lograda durante su campaña presidencial, funda en 1988 la organización actualmente más fuerte y representativa de la Nueva Derecha Cristiana: la Coalición Cristiana.

Esta nueva organización jugaría un papel importante en las elecciones congregacionales de 1994, cuando el Partido Republicano obtuvo un reconocido éxito. Se dice que logró registrar mas de un millón de electores en casi todos los estados de la Unión.

Ilustra la vinculación de la Coalición Cristiana con la política estadounidense, un documento en cierta manera programático en el que se exhorta a la ciudadanía a participar activamente en la “arena política” en tanto deber<sup>16</sup>. Para ello se cita al Presidente John Adams: “Nuestra Constitución fue hecha para un pueblo moral y religioso”. Se defiende incluso que los políticos hablen en las iglesias, las que además deben educar a sus miembros en la responsabilidad de ejercer el voto, y que un pastor no debe renunciar a su libertad de expresión política por ser un empleado de la iglesia. No obstante, se pronuncia en contra de que la iglesia haga campañas directas a favor de un candidato específico. Sin embargo, la lectura de los materiales de esta organización impulsando a hacer lobby por leyes determinadas, presentadas siempre por algún congresista, permite considerar que de hecho da respaldo directo a algún político.

Es importante destacar que las instituciones religiosas en Estados Unidos están exentas de pagar impuestos, lo que les permite no declarar sus gastos, por lo que el apoyo financiero a las campañas congregacionales y presidenciales es prácticamente incalculable.

No obstante lo anteriormente comentado, no se debe sobredimensionar la fuerza de la Nueva Derecha Cristiana en la vida política de Estados Unidos, ya que también su extremismo sociopolítico y la guerra abierta contra las reconocidas conquistas sociales tienen por resultado la frecuente alienación

---

<sup>15</sup> El Rev. Pat Robertson fundó la Coalición Cristiana en 1989, la cual es en la actualidad una de las organizaciones más fuerte orgánica y financieramente de la derecha norteamericana.

<sup>16</sup> Nos referimos al servicio por Internet titulado: “Political Do’s and Dont’s for Pastors and Churches”.

política de importantes segmentos de la sociedad, temerosos de posturas tan radicales, como ocurrió en la campaña presidencial de 1996 con candidatos republicanos de extrema derecha.

Por otra parte, en las últimas décadas se han venido creando y difundiendo nuevas organizaciones religiosas, cristianas o no y hasta difíciles de clasificar e incluso con estilos de actuación distantes de las instituciones eclesiales, más bien como grandes empresas. Son conocidas, por ejemplo, las inversiones en diversos negocios de la Iglesia de la Unificación Familiar, conocida también como secta Moon, fundada por el sudcoreano Sun Myung Moon, con ramificaciones en los Estados Unidos y varios países de América Latina, constituyendo “una mezcla de religión, anticomunismo, negocios y mesianismo”, al tiempo que aspira a una unificación religiosa y política universal.

La cobertura religiosa de la Iglesia de la Unificación es tan frágil y transparente, que los intereses políticos ocupan el primer lugar. Evaluando las actividades desplegadas por esta iglesia, salta a la vista su apoyo y reconocimiento a la política sostenida por las administraciones republicanas en los EE.UU. Por otra parte promueven constantemente los llamados programas de "Ayuda humanitaria", dirigidos a las zonas de conflictos políticos con el propósito de lograr una mayor influencia en la población civil, particularmente de los indígenas y de los refugiados; un ejemplo más reciente ocurre en el territorio de Chiapas, en México, actuación que ha traído serias discrepancias con las autoridades mexicanas.

El fabuloso poder económico de esta institución le facilita invertir millones de dólares anualmente en cruzadas ideológicas contra el marxismo y los movimientos progresistas en América Latina. Dispone para ello de numerosos medios de comunicación en EE.UU. y otros países de A.L. Posee periódicos como The Washington Times de importante tirada dentro del estado norteamericano. En 1999 fundó en México el rotativo Tiempos del Mundo, publicación semanal que también circula en varios países de Latinoamérica.

La Iglesia de la Unificación ha fundado diversas organizaciones para dar una mayor movilidad a su labor en el continente, siendo una de las principales la Confederación de Asociaciones para la Unidad de Sociedades Americanas (CAUSA) cuyos fines fundamentales serían los siguientes:

- 1- Señalar el peligro del marxismo, en teoría y práctica, a la mayor cantidad de personas posibles.
- 2- Ofrecer una filosofía positiva para aquellos que acepten a Dios, para así tratar de situar a los marxistas en una posición defensiva.
- 3- Formular y llevar a vías de hecho una agenda común de acción contra la expansión del comunismo en A.L.

El interés de aumentar su influencia y presencia en A.L. es bien conocido sobre todo si tomamos en cuenta el auge de los movimientos revolucionarios y progresistas iniciados en la década del 60 con el triunfo de la Revolución Cubana.

### **Consideraciones finales**

Si bien es evidente que las ideas propiamente religiosas disponen de especificidades que le confieren autonomía en relación con las otras formas de conciencia y que las actividades que de las mismas se desprenden no necesariamente son de naturaleza política, es un hecho comprobado, no obstante, que el campo religioso no está ni puede estar ajeno a las problemáticas sociales, incluso las de carácter abiertamente político, más aun en las actuales circunstancias que convulsionan la sociedad y generan en las personas incertidumbre y otros estados de ánimo que favorecen la búsqueda de alternativas de solución fuera de la sociedad, pero también conducen a opciones, en unos casos de cambio y en otros de persistencia del estado de cosas existente. En sus funciones sociales es evidente que la religión desempeña funciones ambivalentes o contradictorias.

Las agrupaciones religiosas, al igual que las demás organizaciones humanas, se entretajan en el complejo entramado social y de algún modo asumen posiciones que tienen un fondo político más o menos declarado. Con frecuencia esto es fuente de conflictos.

Los ejemplos aquí presentados, estimamos necesario insistir, no abarcan la compleja variedad de modalidades en las que se produce la relación entre la religión y la política. Quedan para otra ocasión los análisis de religiones de origen africano, actualmente en extensión más allá del Caribe y Brasil, en

algunas formas vinculadas al espiritismo; el conjunto variado de expresiones que conforman el llamado *new age*; las religiones autóctonas, actualmente en un proceso de revitalización que pretende reivindicarlas dentro del movimiento popular por el indio, el negro y el pobre, y otros que han diversificado notablemente el ya de por sí complejo campo religioso latinoamericano y caribeño.

Pero estimamos que los datos aportados son suficientes para arribar a dos conclusiones: a) la relación entre la religión y la política en América Latina se expresa tanto en ideas y teorías, algunas altamente sistematizadas, como en la práctica social incluso en el terreno de las competencias y pugnas partidistas, y b) esa relación es ambivalente por cuanto se mueven en unos casos en defensa y legitimación del orden establecido, sea en una aceptación global o con planteamientos críticos, es decir, a favor de la conservación del capitalismo en su forma neoliberal o pretendiendo modificaciones que rechazan tales fórmulas; mientras que, por el contrario, en otros casos se promueve sobre la base de argumentaciones religiosas la búsqueda de alternativas radicalmente diferentes del actual orden socio-económico y político, ya en propuestas concretas, ya en aspiraciones dentro de un esquema utópico

## **BIBLIOGRAFIA**

- Alternatives Sud (2000): “Théologies de la liberation”, Vol. VII, 1, Centre Continental, Louvain-la-Neuve, L’Hartmattan, París.
- Antoncich, R. y J. M. Sans (1986): “Ensino social da Igreja”, Editora Vozes, Petrópolis.

- Arce, S. (s/f): “Teología en Revolución”, Centro de Información y Estudio “Augusto Cotto”, Matanzas.
- Berges, J. (1990): “El protestantismo histórico en Cuba”, en Colectivo de autores: ”La religión en la cultura”, Editorial Academia, La Habana, pp.56-75.
- Betto, Fr. (1985): “Fidel y la religión. Conversaciones con Frey Betto”, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- \_\_\_\_\_ (1983): “Rumo a nova sociedade”, Ediciones Paulinas Sao Paulo.
- CELAM (1969): “”La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 3ra. Ed. CELAM, Bogotá.
- Colectivo de autores (1993): “La Teología de la Liberación desde una perspectiva cubana”, Editorial Academia, La Habana.
- Documento de Santa Fe (1996): revista Bussines Weck, febrero, “A Crack in the Christian Coalition”.
- Houtart, F. (1997): “Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)”, en El Mundo Actual, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- \_\_\_\_\_ (1992): "Sociología de la Religión", Ediciones Nicarao, Managua, Nicaragua y CEA, La Habana.
- IDC, Asamblea General (1995): “Documento Ideológico de Base”, Bruselas, 8-9 junio, en Panorama Centroamericano No. 39, julio septiembre, Guatemala.
- Martínez, A. (1980): “Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación”, DEI, San José de Costa Rica.
- Masferrer, E. (1991): “Nuevos movimientos y tendencias en América Latina”, en “Religiones: cuestiones teórico-metodológicas”, *Religiones Latinoamericanas I*, enero-junio, México pp. 43-56.

- ODCA (1994): “Lineamientos estratégicos de los Partidos Demócrata Cristianos”, Edit. Documentos, Ecuador.
- Once Grandes Mensajes (1993): (textos de nueve Encíclicas, una constitución y una carta apostólica de contenido social), Biblioteca de Autores Cristianos, decimoquinta edición, Madrid.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (2000): “Religión y Relaciones Sociales”, Editorial Academia, La Habana.
- Richard, Pablo (1981): “La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza”, Bogotá.
- Salinas, José Manuel (2000): “La Democracia Cristiana en América Latina: su propuesta de modernización de los sistemas políticos”. Proyecto de Tesis en opción al grado de Doctor en Ciencias Políticas, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana (inédito).