

ALEXANDER WILDE  
Editor

# LAS IGLESIAS ANTE LA VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA

Los derechos humanos  
en el pasado y el presente



ALEXANDER WILDE  
Editor

# LAS IGLESIAS ANTE LA VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA

Los derechos humanos  
en el pasado y el presente



# Las Iglesias ante la violencia en América Latina

Los derechos humanos en el pasado  
y el presente

Editado por Alexander Wilde



# Índice

*Portada*

*Lista de siglas*

*Prefacio*

## Introducción

*Alexander Wilde*

1. La evolución de la teoría y la práctica de los derechos en el catolicismo latinoamericano

*Daniel H. Levine*

2. La violencia y la experiencia cotidiana en América Latina a principios del siglo XXI

*Robert Albro*

## PARTE I

### REPLANTEÁNDONOS LAS CONTRIBUCIONES RELIGIOSAS A LOS DERECHOS HUMANOS

3. “Derechos humanos y responsabilidad cristiana”: activismo cristiano transnacional, derechos humanos y violencia de Estado en Brasil y Chile en los años setenta

*Patrick William Kelly*

4. La respuesta de la Iglesia a la violencia política en Centroamérica: de la teología de la liberación a los derechos humanos

*Virginia Garrard-Burnett*

5. La Iglesia institucional y el ministerio pastoral: unidad y conflicto en la defensa de los derechos humanos en Chile

*Alexander Wilde*

6. Tiempos violentos: catolicismo y dictadura en la Argentina de los años setenta

*María Soledad Catoggio*

7. Las transformaciones del catolicismo en situaciones de violencia política: Córdoba, Argentina, 1960-1980

*Gustavo Morello*

8. La religión y las estrategias legales: clérigos católicos, abogados y la defensa de los derechos humanos en Brasil

*Rafael Mafei Queiroz*

## PARTE II

### MINISTERIOS CONTEMPORÁNEOS EN RESPUESTA A LA VIOLENCIA

9. Construyendo paz y dignidad: la participación jesuita en el Magdalena Medio de Colombia

*Elyssa Pachico*

10. De predicar a escuchar: industrias extractivas, comunidades e Iglesia en el Perú rural

*Javier Arellano-Yanguas*

11. Violencia y atención pastoral en Putumayo, Colombia

*Winifred Tate*

12. Violencia, religión y legitimidad institucional al norte de Centroamérica

*Robert Brenneman*

13. Las políticas de la presencia: el ministerio evangélico en las prisiones brasileñas

*Andrew Johnson*

14. “Fui migrante y me hospedaron”: las respuestas de la Iglesia católica ante la violencia contra los migrantes centroamericanos en México

*Amelia Frank-Vitale*

15. De las armas a Dios: la movilización de la cristiandad evangélica en Urabá, Colombia

*Kimberly Theidon*

A modo de epílogo

*Acerca de los autores*

*Agradecimientos*

*Notas*

*Índice de figuras y gráficas*

*Créditos*

*Contraportada*

# Lista de siglas

ABI	Associação Brasileira de Imprensa (Asociación Brasileña de Prensa)
ACIB	American Committee of Information on Brazil (Comité Americano de Información sobre Brasil)
ACNU R	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
APAC	Associação de Proteção e Assistência Aos Codenados (Asociación de Protección y Asistencia a los Presos, Brasil)
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
BNM	Brasil: Nunca Mais (Brasil: Nunca Más)
CAH	Consejo Aguaruna y Huambisa (Perú)
CEAS	Comisión Episcopal de Acción Social (Perú)
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CELA M	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEPA	
D	Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Servicio de Coordinación Ecuménica, Brasil)
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular (Colombia)
CMI	Consejo Mundial de Iglesias

CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (Conferencia Nacional de Obispos de Brasil)
CNDH	Comisión Nacional de Derechos Humanos (México)
CNRR	Comité Nacional de Reparación y Reconciliación (Colombia)
CONA R	Comité Nacional de Ayuda a los Refugiados (México)
CUC	Comité de Unidad Campesina (Guatemala)
<i>CyR</i>	Cristianismo y Revolución (Argentina)
DDR	Desarme, Desmovilización y Reintegración (Colombia)
DUDH	Declaración Universal de los Derechos Humanos
ELN	Ejército de Liberación Nacional (Colombia)
EPICA	Ecumenical Program on Inter-American Communication and Action (Programa Ecuménico sobre la Comunicación y la Acción Interamericana)
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México)
FALN	Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (Venezuela)
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FLM	Federación Luterana Mundial
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (El Salvador)
MSTM	Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina)
PDPM M	Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (Colombia)
PRN	Proceso de Reorganización Nacional (Argentina)

REMH	
I	Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (Guatemala)
SERPA	
J	Servicio Paz y Justicia (Argentina)
STM	Superior Tribunal Militar (Brasil)
TSN	Tribunal por la Seguridad Nacional (Brasil)
UNDP	
KO	United Nations Department of Peacekeeping Operations (Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz de las Naciones Unidas)
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
USCC	United States Catholic Conference (Conferencia Católica de los Estados Unidos)
USO	Unión Sindical Obrera de la Industria del Petróleo (Colombia)
USP	Universidad de São Paulo (Brasil)
VPR	Vanguardia Popular Revolucionaria (Brasil)
WOLA	Washington Office on Latin America (Oficina de Washington sobre América Latina)

# Prefacio

**E**ste libro es fruto de un proyecto de dos años del Center for Latin American & Latino Studies de la American University de Washington, DC. Se basa en nuevas investigaciones sobre las respuestas de las Iglesias activas frente a la violencia, que han tenido repercusiones sociales en el último medio siglo. Hemos querido indagar acerca de cómo las creencias religiosas motivan a Iglesias e individuos, sobre todo cuando se trata de impulsar acciones constructivas para mitigar la violencia. Sorprendidos por el contraste entre la visibilidad que tuvieron las respuestas de las Iglesias en Latinoamérica durante la época autoritaria y su menor relieve actual, adoptamos una perspectiva diacrónica, compuesta de “pasado” y “presente”, planteando hipótesis sobre las diferencias que se observaban entre las respuestas religiosas a la violencia política y criminal. También hemos querido examinar un abanico de sociedades de toda Latinoamérica con el fin de identificar tanto rasgos comunes como divergencias. Por último, creímos que en un proyecto exploratorio de este tipo era fructífero utilizar un enfoque multidisciplinar. Entre los participantes elegidos figuran antropólogos, historiadores, sociólogos y politólogos cuyas investigaciones actuales reflejan afinidades con nuestras preguntas principales y nuestro enfoque. Este volumen y nuestras cuestiones analíticas fundamentales se han enriquecido gracias a las perspectivas de sus diversas

disciplinas, y a la diferente voz que cada autor ha aportado a su capítulo.

Desde el principio, la relación de las Iglesias con los “derechos humanos” atravesó de forma natural todos los aspectos del proyecto de investigación. Buscábamos una nueva perspectiva histórica sobre cómo veían las diferentes Iglesias el movimiento de defensa de los derechos humanos surgido en la década de 1970 y cómo habían contribuido al mismo. En nuestra opinión, era tiempo de reevaluar las dimensiones religiosas de ese movimiento, para comprender mejor qué había llevado a las Iglesias de esa época a defender o no los derechos humanos y qué legado habían dejado sus respuestas a la violencia en la América Latina actual. La investigación resultante ofrece una gama de esclarecedoras interpretaciones sobre cuestiones relativas tanto al pasado como al presente de los derechos humanos. El segundo gran tema del libro —el “acompañamiento” pastoral— se convirtió en objetivo del proyecto al surgir en los debates sobre las investigaciones, y estar presente en prácticamente todos los capítulos.<sup>[1]</sup> Nuestra conceptualización inicial hacía hincapié en los factores institucionales y estructurales que condicionan las respuestas religiosas que se dan a la violencia. Sin embargo, al examinar la dinámica entre los actores vinculados a las iglesias y su contexto, los participantes del proyecto se vieron especialmente atraídos por todo lo que concernía a la interacción y relación con el ámbito pastoral. Resultó que la investigación que se centraba en éste sirvió para aclarar nuestras preguntas principales, constituyéndose así en una importante aportación de este volumen.

El problema de la violencia aparece en todos los capítulos del libro. Partiendo de la interpretación que

hacen los estudios actuales al respecto, los autores examinan las “violencias” de muy diversas maneras, analizando cómo han respondido las Iglesias en cada contexto pasado y presente. En tanto que las transiciones de la dictadura a la democracia acabaron en Chile y Argentina con la generalizada y sistemática violencia del Estado, en muchos lugares de Latinoamérica analizados en el presente libro, los procesos generales de democratización no han reducido los niveles de violencia. Nuestra investigación insiste en la importancia de distinguir entre violencia política y estatal, y violencia criminal, pero también apunta que, para afrontar con más eficacia la violencia actual, es preciso conceptualizarla mejor. En términos más generales, el presente libro sugiere que los ministerios pastorales, en su forma de entender la experiencia vivencial de la violencia, ofrecen perspectivas y quizá remedios nuevos y potencialmente relevantes.

Todos los capítulos de este libro evidencian una enorme atención al contexto, a las circunstancias concretas a las que las Iglesias respondían. Pero también comparten una misma perspectiva, al partir de una interpretación *religiosa* de esas respuestas; “desde dentro”, podríamos decir. Se toman en serio la religión porque tiene importantes repercusiones sociales, porque proporciona una forma de entender grandes procesos de cambio social y político, y, fundamentalmente, porque a muchos seres humanos les sirve para intentar dar sentido a su vida y a la experiencia de la violencia. Los autores de este libro tratan de ver el mundo con los ojos de los creyentes, para después “traducir” sus percepciones, justificaciones y lógicas de respuesta al lenguaje laico del análisis académico. En este sentido, creemos que el presente volumen, al plantear la violencia que sufre Latinoamérica desde una perspectiva

religiosa, amplía la perspectiva sobre su naturaleza, sus causas y posibles antídotos, yendo más allá de las explicaciones propias de las ciencias sociales.

# Introducción

*Alexander Wilde*

“Veo a la Iglesia como un hospital de campaña después de la batalla... Hay que curarle las heridas... curar las heridas... y hay que comenzar por lo más elemental.”

—Papa FRANCISCO, Roma, septiembre de 2013

“Vivimos en un país en guerra... ¡Tanto dolor, tantos seres amados muertos! Esos jóvenes viven en grupos armados, ¿cómo sacarlos del conflicto? *Tiene que haber una solución...* En nuestro trabajo buscamos... transformar a la persona. Le tendemos la mano a la persona allí mismo donde está.”

—Padre JOSÉ C., Urabá, Colombia, junio de 2013

**E**n la América Latina actual sorprenden por igual la violencia y la religiosidad. Durante el medio siglo pasado la región ha dejado de caracterizarse por la inestabilidad política y las dictaduras para dar paso a gobiernos elegidos en las urnas, en tanto que sus sociedades y economías experimentaban profundos cambios, aunque los elevados niveles de violencia seguían siendo un persistente problema. Durante ese mismo período, la religión ha demostrado un asombroso dinamismo como fuerza social. Este libro, fruto de un proyecto de colaboración de dos años que ha investigado la repercusión social de las respuestas religiosas activas ante la violencia, lo alentó el

deseo de comprender mejor la llamativa coincidencia de esos fenómenos y la relación entre ambos.[1] Los diferentes capítulos ponen de manifiesto un abanico de respuestas de las Iglesias cristianas y de sus integrantes, unas y otros guiados por su fe, pero el principal objetivo del libro es arrojar luz sobre la vitalidad religiosa orientada a una acción constructiva, más concebida para mitigar la violencia que para utilizarla o justificarla.

La violencia fue una dimensión definitoria de la historia latinoamericana durante las décadas de 1970 y 1980, y hoy en día, en muchos sentidos, la región sigue siendo una de las más peligrosas del mundo. Los datos actuales sobre homicidios, agresiones, actos de violencia policial y secuestros son alarmantes, y en las encuestas la criminalidad encabeza la lista de preocupaciones de la población. Los indicadores no llegan a reflejar la profunda sensación de inseguridad en la que, para muchas personas, se enmarca la vida cotidiana. Durante ese mismo período, la religión ha experimentado una extraordinaria renovación en cuanto dimensión vital y social en Latinoamérica. A consecuencia del Congreso Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica asumió una activa misión social, con nuevos ministerios pastorales, y originales e influyentes, pero también polémicas, teologías. En muchos lugares defendió públicamente los derechos humanos frente a regímenes represivos. Por toda la región surgieron, a una velocidad nunca vista en la historia, Iglesias evangélicas y pentecostales que ponían en cuestión siglos de dominio cultural católico. En las zonas populares de las ciudades y el campo latinoamericanos sus templos se han convertido en una presencia característica y constante. Estos profundos cambios que afectan al cristianismo católico y

protestante permiten atisbar la vitalidad de la religión como fuerza social.

A partir de finales de la década de 1960 y hasta la de 1980 —un período de regímenes represivos y violentos conflictos civiles— la Iglesia católica tuvo una importante presencia pública en muchos países. En esa época la violencia se consideraba mayormente un fenómeno político: era algo que los regímenes autoritarios utilizaban para mantenerse en el poder, en muchos casos frente a movimientos guerrilleros que recurrían a las armas para derrocarlos. El entorno internacional de la Guerra Fría y la frecuente intervención de Estados Unidos en la región fueron el telón de fondo de esos conflictos, y ambos bandos se involucraron en ideologías políticas para legitimar su recurso de la violencia. En ese contexto los católicos también estaban divididos, mostrando distintas opiniones sobre la legitimidad de quienes se servían de la violencia. Los progresistas simpatizaban con los guerrilleros revolucionarios que pretendían derrocar a dictaduras que representaban al poder establecido. Los conservadores apoyaban a las autoridades existentes y justificaban la represión estatal. Pero, para la mayoría de los católicos que pasaron a la acción, la preocupación primordial eran los sufrimientos que ocasionaba la violencia, tanto la que se ejercía en nombre de la seguridad nacional como la que se hacía en nombre de la revolución. Con el tiempo, muchos encontraron en los derechos humanos una nueva base para proclamar el compromiso cristiano con la defensa no violenta de la vida humana y la denuncia de la “violencia estatal” de los regímenes represivos.

Desde la década de 1980, en toda Latinoamérica los regímenes autoritarios fueron sustituidos por gobiernos elegidos en las urnas. En el contexto más abierto y

fragmentado de las “democracias reales”[2] (Schmitter, 2009; cf. O’Donnell, 2004), sigue habiendo violencia pero se suele considerar que es un fenómeno más social que político. Las mafias criminales y las pandillas juveniles son las manifestaciones más identificables de una sensación de inseguridad muy extendida. A los gobiernos surgidos de las urnas se los acusa con frecuencia de corrupción y de complicidad con esos actores, pero en general, y al contrario que en el período de los regímenes autoritarios, no se suele considerar que el propio Estado sea el origen principal de la violencia. Esta es la razón de que, en parte, las reacciones religiosas ante el fenómeno carezcan del carácter dramático del pasado y de que las Iglesias sean menos visibles en la vida política. Del mismo modo, los estudios sobre religión son más diversos y están más dispersos que los de la época anterior (enmarcados, por ejemplo, en debates relativos a la teología de la liberación).

Con todo, las Iglesias están afrontando la violencia actual de formas muy distintas entre sí y con importantes iniciativas. Como este volumen demuestra, sus enfoques y perspectivas pueden complementar —o contradecir— las de los gobiernos, los organismos internacionales, las asociaciones de la sociedad civil y las del conjunto de la población. Estos nuevos estudios hacen un especial hincapié en el carácter *religioso* de sus reacciones —en cómo relacionan su misión y su fe con la violencia en distintos contextos—, con el fin de comprender mejor cómo y por qué han pasado a la acción. Este enfoque también arroja luz sobre dimensiones desatendidas en otras formas de abordar la violencia, apuntando distintas y posibles estrategias para mitigar sus causas y repercusiones.

El presente volumen plantea cuatro elementos analíticos fundamentales que están presentes en sus

diversos capítulos, a saber:

- 1) ¿Cómo y por qué las reacciones religiosas ante la violencia han cambiado o han mostrado continuidad a lo largo del tiempo? Y, en concreto, cuáles son los principales factores que parecen motivar una acción social constructiva.
- 2) ¿En qué medida son claramente religiosas las reacciones de las organizaciones y los individuos vinculados a las Iglesias? ¿Hasta qué punto arrojan luz sobre las dimensiones morales de la violencia?
- 3) ¿Cómo han ido cambiando con el tiempo los rasgos de la propia violencia, según los han percibido las Iglesias?
- 4) ¿Cuándo tienen más repercusiones las reacciones religiosas ante la violencia?

Para abordar estas cuestiones, los participantes en el libro se basan en varios corpus académicos. El más importante es el estudio contemporáneo de la religión en Latinoamérica, que durante el pasado medio siglo se ha ido desarrollando en diversas fases hasta convertirse en un importante y complejo campo de investigación. Inicialmente, su desarrollo lo alentó el dinamismo del catolicismo en la década de 1960 y la aparición de una Iglesia y de una teología de la liberación progresistas. Esta investigación sobre la época autoritaria estuvo dominada por cuestiones relativas al carácter de las comunidades eclesiales de base y su influencia en la Iglesia, así como por la nueva relación de la institución eclesiástica y de actores vinculados a la religión con el entorno político y la violencia política (por ejemplo, Berryman, 1984; Dodson, y O'Shaughnessy, 1990; Levine, 1980, 1981, 1986; Lowden,

1996; MacLean, 2006; Mainwaring, 1986; Mainwaring, y Wilde, 1989; Mallimaci, y Villa, 2007; Mignone, 1988; Smith, 1982; Tovar, 2006). Un corpus de investigación reciente, centrado sobre todo en Argentina, ha arrojado todavía más luz sobre los elementos católicos preconciarios que justificaron la violencia represiva (Serbin, 2000; Verbitsky, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009; Vidal, 2005).

El notable ascenso de las Iglesias evangélicas y pentecostales atrajo a una nueva generación de estudiosos, interesados en su especificidad y en el atractivo que demostraban al entrar en una especie de competencia religiosa con el catolicismo. Entre los asuntos que investigaban figuran el énfasis teológico en la conversión y la espiritualidad personales, los roles de género y la eclesiología de las diversas congregaciones, así como las repercusiones que estas singulares formas de religiosidad han tenido en la sociedad, la política y la violencia. Aunque los evangélicos han proliferado en toda Latinoamérica, ha suscitado un especial interés su rápido desarrollo en sociedades que sufrieron situaciones de violencia extrema como Guatemala (Brenneman, 2011; Chesnut, 1997, 2003; Cleary, y Steigenga, 2004; Freston, 2008; Garrard-Burnett, 1998, 2010; Garrard-Burnett, y Freston, 2014; O'Neill, 2010; Smilde, 2007; Steigenga, 2001; Steigenga, y Cleary, 2007; Wolseth, 2011). Al mismo tiempo, el atrincheramiento de la Iglesia católica con los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI desató investigaciones sobre los legados del catolicismo progresista y la teología de la liberación dentro de la propia Iglesia y los movimientos sociales de las democracias latinoamericanas. Otras importantes líneas de trabajo abordaron el renovado interés en los aspectos institucionales, la ortodoxia

doctrinal y la moral familiar tradicional, así como la “competencia” con los evangélicos a través de nuevas corrientes espirituales como el Opus Dei y el catolicismo carismático (Burdick, 1993, 2004; Cleary, 2011; Cleary, y Stewart-Gambino, 1992; Drogus, y Stewart-Gambino, 2005; Fleet, y Smith, 1997; Hagopian, 2009; Levine, 1992). El dinamismo, tanto del catolicismo como de las Iglesias protestantes durante el pasado medio siglo —así como el alcance y la profundidad de este campo de investigación— se aprecian en la impresionante síntesis elaborada por Daniel H. Levine en *Politics, Religion, and Society in Latin America* (2012) [*Política, religión y sociedad en Latinoamérica*].

Con imaginación, los autores en el presente volumen se han servido de múltiples parcelas de este amplio corpus bibliográfico, centradas en nuestro especial interés en las reacciones religiosas ante la violencia, y esos son los enfoques que se apuntan a partir de este momento. Sus estudios comparten la cuidadosa atención al contexto y al análisis multidimensional de los actores políticos que caracterizan las mejores investigaciones de este campo. Al mismo tiempo, habría que dejar claro que en la mayoría lo que prima es nuestro especial interés en indagar en la acción religiosa constructiva que tiene influencia social. Esto significa que solo nos ocupamos selectivamente de la espiritualidad piadosa, que ha sido una importante y dinámica vertiente de la religiosidad, tanto católica como evangélica y pentecostal. Del mismo modo, los elementos más conservadores de ambas tradiciones (pero sobre todo del catolicismo) aparecen menos en este volumen que en la realidad latinoamericana. En el pasado y el presente, los prelados y los pastores conservadores —y con ellos sus fieles— fueron y son más habituales que los ministerios de

corte social analizados en nuestra investigación. Sí hay varios capítulos que analizan, por ejemplo, la legitimación religiosa de la violencia ejercida por el Estado (véanse los de Catoggio y Morello), pero, en gran medida, la amplia influencia de las jerarquías católicas más conservadoras que propiciaron los papados de Juan Pablo II (1979-2005) y Benedicto XVI (2005-2013) —cuyo ejemplo actual más destacado es el del cardenal arzobispo Juan Luis Cipriani de Lima— escapa al ámbito de nuestra investigación.

En los dos apartados siguientes de esta introducción se abordan dos cuestiones, los derechos humanos y el acompañamiento pastoral, que recorren diferentes capítulos del libro. Ambas han sido importantes como instrumentos para comprender los ministerios sociales que han reaccionado ante la violencia. Las dos aparecen en la literatura académica, pero creemos que al conjugarlas aquí se ofrece una serie de nuevas interpretaciones que proporciona coherencia e integridad a nuestro trabajo.

## **Derechos humanos**

La causa de los derechos humanos es un puente entre el pasado y el presente. En las décadas de 1970 y 1980 los derechos humanos proporcionaron a las Iglesias una nueva forma de entender y abordar la violencia. Latinoamérica fue un importante escenario en la defensa internacional de los derechos humanos y las Iglesias de la región tuvieron un papel significativo en la legitimación de ese concepto y en la consolidación de nuevas prácticas. En las “democracias reales” de la actualidad, las cuestiones relacionadas con los derechos humanos conservan su

presencia y relevancia. Aunque compiten con otros asuntos en las agendas públicas, continúan siendo un referente político (Wilde, 2013a). Para los ministerios pastorales católicos que afrontan el conflicto y la violencia, los derechos humanos se mantienen como la piedra de toque. Históricamente, lo mismo puede decirse de las principales Iglesias protestantes (véase el capítulo de Kelly), aunque no parece que lo fuera en la misma medida entre las evangélicas, por lo menos abiertamente (véase el capítulo de Brenneman). El lugar que las Iglesias otorgan a los “derechos humanos” es un elemento importante a la hora de evaluar las continuidades y los cambios registrados en las respuestas religiosas que ha suscitado la violencia a lo largo del tiempo, y también a la hora de preguntarse cómo influyen en dichas respuestas las diferencias existentes entre las teologías, doctrinas y prácticas católicas y evangélicas.

Cuando los derechos humanos, como sucede hoy en día, son un tema consolidado, es fácil subestimar lo novedosos que resultaban en la década de 1970, época en la que se convirtieron en el fundamento de una nueva forma de resistencia moral frente a la violencia existente en Latinoamérica. Durante la Segunda Guerra Mundial los Aliados invocaron los “derechos humanos”, viendo en ellos una base ética para sus objetivos bélicos, y los convirtieron en principio rector de las Naciones Unidas, que en 1948 aprobó una Declaración Universal de los Derechos Humanos. Pero durante las primeras décadas de la Guerra Fría no fueron más que un factor marginal dentro de la lógica dual que regía la lucha ideológica mundial. Hasta la década de 1970 la idea de los derechos humanos no se convirtió en una causa social y en un auténtico factor dentro de las políticas nacionales y de la diplomacia

internacional. Latinoamérica, regida por virulentos regímenes autoritarios, fue uno de los principales escenarios del naciente movimiento mundial de defensa de los derechos humanos y, por su parte, la región influyó enormemente en el “sistema” de derechos humanos que entonces comenzaba a formarse.

Mucho tuvieron que ver en este proceso las Iglesias, sobre todo la católica. Una de sus principales aportaciones fue la propia aceptación de que tales derechos —ciertos valores fundamentales para la vida humana, universales e inherentes a su condición— debían consagrarse por ley. A lo largo de la historia, las Iglesias habían apelado a principios teológicos y morales, pero a los defensores religiosos de los derechos humanos la ley y las instituciones judiciales les proporcionaron formas nuevas y concretas de protegerlos. Este compromiso también inauguró la posibilidad de establecer alianzas con otros actores de la sociedad civil, como el Colegio de Abogados de Brasil o ciertos políticos democráticos de Chile (véanse los capítulos de Queiroz y Wilde). Siempre que una minoría de actores religiosos combativa (potencialmente catalizadora) daba ese paso, hacía suya una idea fundamentalmente laica que calaba tanto entre los religiosos como entre los que no lo eran (véanse los capítulos de Levine y Kelly). La aceptación del carácter universal de los derechos humanos también fue más allá de los “derechos de la Iglesia”, que para sí reclamaba la institución eclesiástica (aunque esa perspectiva histórica mantuvo su solidez en Argentina: véanse los capítulos de Catoggio y Morello). Cuando la Iglesia defendía los derechos humanos, redefinía su relación con el Estado. Sin dejar de proclamar la autonomía de su misión religiosa, ahora denunciaba las acciones violentas de los organismos públicos, calificándolas de

violaciones de los derechos humanos fundamentales. En realidad, lo que planteaba era que el Estado, por su propia naturaleza, era absoluta y legalmente responsable de proteger esos derechos.

El hecho de que los derechos humanos se plasmaran en leyes trajo consigo un compromiso implícito con la no violencia. Los estudiosos solo están comenzando a examinar cómo se hizo explícito y activo el compromiso católico con esos derechos (Green, 2010; Keck, y Sikkink, 1998; Méndez, y Wentworth, 2011; Moyn, 2010; Neier, 2012; Stites Mor, 2013).[3] Como ya se ha dicho, durante el período autoritario la Iglesia se mostró dividida en sus respuestas ante la violencia política y estatal. Principios fundamentales de la fe bíblica proclives a la no violencia —“no matarás”, “bienaventurados los pacíficos”— tuvieron que interpretarse en un entorno violento concreto (como ya había ocurrido, en realidad, durante dos mil años). En las décadas de 1970 y 1980 se entendió y justificó, con insólita frecuencia, que los conflictos violentos registrados en Latinoamérica eran fruto de la pugna entre ideas políticas seculares —la revolución marxista de clase contra la seguridad nacional—, muy influidas por la Guerra Fría. El período también se caracterizó por lo que retrospectivamente parece una fe sorprendentemente mayoritaria en la *eficacia* de la violencia para alcanzar o impedir cambios sociales fundamentales. Los revolucionarios armados de Centroamérica y Sudamérica se animaron con el derrocamiento violento de las corruptas dictaduras de Cuba (1959) y Nicaragua (1979), en tanto que a los reaccionarios los alentó el éxito de los golpes militares registrados en Brasil (1964), Chile (1973) y Argentina (1976), así como el frecuente apoyo de las políticas estadounidenses. En este contexto regional,

parecía quijotesco reivindicar los derechos humanos, el derecho y la no violencia. Pero era precisamente ese entorno en el que las Iglesias se esforzaban por definir sus reacciones ante la violencia partiendo de sus propios valores religiosos.

El Concilio Vaticano II puso en marcha cambios teológicos fundamentales que retaban a la Iglesia católica a acometer un *aggiornamento*: una reformulación de su misión religiosa en el mundo contemporáneo. Animó a los creyentes a ponderar cómo había que entender e ir aplicando al devenir histórico verdades, doctrinas y prácticas imperecederas: era lo que el Concilio denominaba interpretar “los signos de los tiempos”. En 1968, en la ciudad colombiana de Medellín los obispos latinoamericanos reclamaron una colaboración más activa con las fuerzas sociales laicas, con el fin de apartar los obstáculos que impedían a la mayoría de los habitantes de la región vivir con más plenitud y libertad. Haciendo suya la expresión de Pedro Arrupe, padre general de los jesuitas, adoptaron una “opción preferencial por los pobres” que otorgó a la nueva orientación social del Concilio un enfoque más concreto en la región. “Medellín” también es famosa por haber atizado el desarrollo de la teología de la liberación: un nuevo corpus de pensamiento religioso centrado en la respuesta que los cristianos debían dar a un entorno caracterizado históricamente por la injusticia, la desigualdad y la pobreza, que en ese período definía el enfrentamiento violento de proyectos políticos opuestos. Los liberacionistas ampliaron el concepto de “pecado” y, haciendo que rebasara el ámbito individual para llevarlo al análisis social, interpretaron que el marco social latinoamericano del momento incurría en un “pecado institucional”. En este sentido los influían las ciencias

sociales que entonces se desarrollaban en la región, sobre todo el análisis marxista, pero también, y merece la pena señalarlo, el pensamiento no marxista de la época, muy dado a identificar los obstáculos “estructurales” que encontraba el “desarrollo”.

Estas tendencias teológicas instaban a los cristianos a participar en la acción social o, desde un punto de vista religioso, a dar testimonio activo en un mundo violento. En concreto, el notable desarrollo y la influencia de la teología de la liberación catalizaron el debate religioso sobre la violencia. En su momento se prestó mucha atención a si fomentaba o incluso legitimaba el apoyo de la Iglesia a la insurgencia guerrillera. Desde posiciones absolutamente divergentes, dos grupos de católicos coincidieron en que este era el núcleo de la teología de la liberación. Se trataba *tanto* de laicos de inspiración religiosa y de clérigos revolucionarios que habían tomado las armas (de los cuales el más famoso fue Camilo Torres; cf. los capítulos de Garrard-Burnett y Levine) *como* de sus adversarios teológicos, es decir, de seculares y clérigos católicos, reaccionarios y “antiseculares” (véase el capítulo de Morello), que rechazaban las reformas conciliares, justificando la violenta represión estatal.<sup>[4]</sup> Sin embargo, retrospectivamente, está claro que la inmensa mayoría de la Iglesia —sus jerarquías y fieles— se situaba entre esos dos grupos, ocupando un abanico de grados de simpatía política por uno u otro tipo de violencia, pero tendiendo, con el tiempo, a confluir por diversas razones en torno al concepto de los derechos humanos y, en algunas circunstancias, a defenderlos activamente.

Hoy en día podemos apreciar mejor por qué la teología de la liberación contribuyó, tanto teóricamente como en la práctica, a los derechos humanos y cómo se diferenciaba

de ellos. Los liberacionistas legitimaron la idea de que la fe había que vivirla mediante la acción social y que estaba bien que los cristianos colaboraran con fuerzas políticas laicas y progresistas. En términos más generales, la teología de la liberación condujo a la aceptación del conflicto social como dimensión inherente al necesario cambio (e incluso como motor del mismo). Sin embargo, no aceptó sin ambages la no violencia como principio y como método, ni tampoco vio en la ley un instrumento para alcanzar una mayor justicia social, y estos dos elementos fueron la primera piedra del movimiento de defensa de los derechos humanos. La teología de la liberación también reflejaba el pensamiento sociológico imperante en las décadas de 1970 y 1980, que insistía más en las estructuras y las fuerzas sociales que en los derechos y la experiencia del individuo, perspectiva esta esencial para el movimiento de defensa de los derechos humanos que surgiría durante ese período.

Para la Iglesia católica, la causa de los derechos humanos universales sirvió para distinguir claramente entre su misión pastoral y su actividad política. Está claro que, en un sentido general, los “derechos humanos” eran algo “político”, ya que afectaban tanto a la legitimidad como al poder político en los ámbitos nacional e internacional. Pero durante las décadas de 1970 y 1980 la Iglesia pudo hacerlos suyos, al ver en ellos una forma de superar la política en su habitual sentido partidista. La insistencia del movimiento de defensa de los derechos humanos en la violencia que ejercía el Estado durante la época autoritaria facilitó el establecimiento de una diferenciación religiosa entre el apoyo “pastoral” a esos derechos y la participación política “partidista” (véanse los capítulos de Levine, Queiroz y Wilde).[5] Esta distinción se

vio reforzada por la experiencia de la Iglesia en esos años, cuando el compromiso primordial de atender las heridas del sufrimiento humano llevó a los cristianos a compartir dicho sufrimiento. Miles de cristianos fueron perseguidos por su fe y cientos se convirtieron en mártires —el más famoso fue el arzobispo salvadoreño Óscar Romero, audaz partidario de la no violencia—, inspirando con su sacrificio un profundo compromiso con el ministerio pastoral social de la Iglesia (véanse los capítulos de Levine, Garrard-Burnett y Morello).

El hecho de que la religión hiciera suyo el discurso de los derechos humanos durante el período autoritario dejó a las Iglesias y democracias actuales un legado patente pero limitado. Sus detractores señalan que los “derechos”, cuando se conciben jurídicamente y para la protección del individuo, son instrumentos endebles para combatir las formas de violencia cotidianas; que la violencia actual, aún sin forma definitiva y “ambigua”, impide establecer las distinciones aparentemente claras del pasado entre víctimas y verdugos, y que incluso el concepto de “víctima” utilizado por el movimiento de defensa de los derechos humanos está *deshistorizado*, que reduce a las víctimas a una categoría legal. Es preciso destacar que, como evidencia este volumen, existe una considerable semejanza entre los detractores de los enfoques que parten de las ciencias sociales y los religiosos (véanse los capítulos de Albro y Theidon). Fundamentalmente, en ambos casos sus críticas apuntan a algunos límites que presentan los conceptos liberales —en los que se basa el movimiento de defensa de los derechos humanos—, al enfrentarse a las realidades violentas que se viven actualmente en Latinoamérica. Por ejemplo, ninguna opinión pública considera que la violencia criminal sea un problema de

“derechos humanos”. En realidad, aunque estos conlleven la protección de los derechos de los delincuentes (véanse los capítulos de Brenneman y Johnson), la población se muestra muy partidaria de políticas de mano dura.

Hoy en día, por razones relacionadas tanto con el entorno como con las propias Iglesias, las reivindicaciones de orden religioso se centran menos que antes en los “derechos humanos”, que tenían más relieve cuando los regímenes gobernaban recurriendo a la “violencia de Estado”, que en sistemas más abiertos como las democracias electorales actuales. Dentro de la propia esfera religiosa, las reivindicaciones basadas en los derechos humanos también parecen limitadas, tanto por las jerarquías socialmente más conservadoras que han acompañado el atrincheramiento institucional de la Iglesia católica como, en el caso de las Iglesias evangélicas y pentecostales, por teologías, éticas y espiritualidades menos proclives a la acción social. No obstante, los derechos humanos siguen siendo un importante referente para los activistas católicos en contextos postransicionales (véanse los capítulos de Queiroz y Wilde) y en conflictos sociales actuales, que van desde la violencia que sufren los migrantes centroamericanos en México (véase el capítulo de Frank-Vitale) hasta la combinación de violencia política y criminal de Colombia (véanse los capítulos de Tate y Pachico), pasando por los emblemáticos enfrentamientos entre comunidades locales y grandes empresas por los recursos naturales (véase el capítulo de Arellano-Yanguas). Hay actores relacionados con Iglesias que, desde iniciativas frecuentemente ecuménicas, continúan informando a la gente de los derechos que por ley tienen, sobre todo en el caso de poblaciones rurales, mujeres y comunidades

indígenas (Burdick, 2004; Cleary, 2007; Cleary, y Steigenga, 2004; y los capítulos de Levine y de Tate).

Con diversos grados de participación activa, las Iglesias también han defendido los “derechos humanos”; han visto en ellos un ideal amplio con vertientes sociales, económicas y culturales que, según ellas, participa del repertorio de derechos necesario para llevar la vida plena que Dios quiso para la humanidad (véanse los capítulos de Levine y Wilde). Los derechos civiles y políticos fundamentales, así como el derecho a la integridad física y a la propia vida, fueron los más defendidos durante las décadas de 1970 y 1980, y por desgracia siguen siendo objeto de especial preocupación en la América Latina actual. Dentro de la Iglesia católica ha pervivido una forma de entender los derechos humanos amplia y holística, que, aunque se aprecia en sus manifestaciones públicas, resulta más limitada en la práctica. En ciertas circunstancias el conflicto social ha atizado unas transformaciones teológicas que, como demuestra Arellano-Yanguas tan perspicazmente en su capítulo sobre Perú, otorgan legitimidad religiosa a la defensa de los derechos humanos relacionados con nuevos problemas como los medioambientales. Hoy en día, en muchos lugares de Latinoamérica se están produciendo conflictos de ese tipo entre comunidades locales e industrias extractivas, y el recurso de una concepción de los derechos humanos amplia y de corte religioso augura la colaboración con nuevos aliados y la influencia en las agendas públicas a través de una práctica pastoral de índole social (cf. Levine, y Wilde, 1977).

En el presente libro, una de las cuestiones primordiales es averiguar por qué los derechos humanos entraron a formar parte de la misión religiosa de las Iglesias, pero nuestra investigación nos ha conducido hacia otra vertiente