

LOS CRISTIANOS EN LA POLÍTICA LATINOAMERICANA: ¿UNA NUEVA OPORTUNIDAD?



Sergio Micco Aguayo

No. 12

Chile 2015

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

**LOS CRISTIANOS EN LA
POLÍTICA LATINOAMERICANA:
¿UNA NUEVA OPORTUNIDAD?**

Sergio Micco Aguayo

No. 12

Chile 2015

El autor

Sergio Micco Aguayo es Doctor en Filosofía Política. Profesor del Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile. Miembro del Directorio del Centro de Estudios del Desarrollo (CED) de Santiago de Chile.

El texto es de exclusiva responsabilidad del autor y no expresa necesariamente el pensamiento de la Fundación Konrad Adenauer.

Fundación Konrad Adenauer
Oficina en Chile
Enrique Nercasseaux 2381
Providencia
Santiago de Chile

Tel: +56 2 2234 20 89
E-Mail: fkachile@kas.de
Página web: www.kas.de/chile

Responsable de la publicación: Holger Haibach
Coordinación y trabajo de edición: Kathrin Schneider

Diseño e Impresión: Gráfica Funny S.A.

Índice

1. Introducción	5
2. La decadencia de los cristianos en política en la América Latina y el Caribe del 2010	6
3. Una nueva vía media	9
4. El retorno de la religión	13
5. El papa latinoamericano	16
6. Conclusiones	20
Bibliografía	23

1. INTRODUCCIÓN¹

Tras 1979 y el inicio de una tercera ola democrática mundial la Democracia Cristiana latinoamericana, en sus muy diversas expresiones y con todas las ambigüedades propias de toda obra humana, contribuyó decisivamente a lograr transiciones pacíficas a la democracia, superando el trágico dilema de autoritarismo militar y guerrillas revolucionarias, capitalismo oligárquicos y socialismos autoritarios. Oswaldo Payá es el último testimonio de un cristiano en política que muere trabajando por la vigencia de los derechos humanos en “Nuestra América”. Sin embargo, estos relativamente exitosos movimientos socialcristianos, salvo un par de excepciones, viven hoy momentos políticoelectorales muy difíciles. Algunos han sostenido que su declive electoral se debería al debilitamiento del cristianismo en la región, a manos de una agresiva secularización; a la reacción subsecuente entre católicos y cristianos de una identidad de resistencia, conservadora y reducida a la moral privada, y a la saturación de las ideas democráticas y reformistas –*el centro*– tanto por parte de los antiguos revolucionarios de izquierda como de los ex autoritarios de derecha. En este escenario, la Democracia Cristiana de la región tendría un “limitado futuro electoral” (Mainwaring y Scully 2010: 494). Como ha recordado Stephan Eisel para el caso alemán, en un contexto de secularización se duda de la capacidad política de la “C” de la CDU, por lo que algunos tienden a preguntarse más qué es ser conservador en vez de reflexionar acerca del ser demócratacristiano (Eisel en Blomeier 2012: 52). Eisel reclama el poder de la “C” del cristianismo para estructurar una política de la vida; subsidiariedad; solidaridad; igualdad; diversidad y responsabilidad con la “Creación”.

El presente ensayo plantea que tanto la postsecularización occidental, como la presencia activa de los católicos y cristianos en la sociedad latinoamericana podrían favorecer un eventual resurgimiento de ideales socialcristianos; sobre todo en la Iglesia Católica, tras la elección del primer Papa latinoamericano, cuyos gestos y palabras apuntan en la dirección de exigir un mayor compromiso social y político de los católicos superando, de paso, una Iglesia eurocéntrica. Por otro el mundo evangélico, con crecientes grados de influencia en la nuestras tierras, se enfrentará cada vez más al dilema de continuar desarrollándose en la esfera privada o ingresando decididamente en la pública, luchando contra las discriminaciones que sufre, tanto religiosas como socioeconómicas, y batallando contra cambios culturales que desprecia. Un evangelio social protestante es una necesidad que clama al cielo. Estos procesos en curso podrían ser el inicio de una revitalización de movimientos de cristianos en política, superando el laicismo liberal y el conservadurismo confesional. Ellos buscarían conciliar democracias políticas de calidad, con crecimientos económicos sostenidos, integración socio-cultural y sustentabilidad medioambiental. Es decir, podría haber una nueva oportunidad para humanistas cristianos que promuevan en la política una poderosa vía media entre socialismos estatistas y capitalismo mercantilistas, entre democracias populistas de masas y democracias liberales de baja intensidad, ecologismos radicales y fundamentalismos de mercado (Flores en Blomeier 2013: 215-228).

1 Se trata de un documento de trabajo que está en estado de tercer borrador.

Aclaremos desde ya dos cosas.

La primera que es el trabajo presenta un contexto sociopolítico latinoamericano y de cambios al interior del catolicismo que conforman una oportunidad para la revitalización de la presencia socialcristiana en América Latina.² Se analiza la religión desde una perspectiva enteramente política y sociológica; corriéndose el riesgo de ser acusados analizar como instrumento político un fenómeno humano que busca trascender todo condicionamiento mundano. Sin embargo, la propia doctrina del cristianismo hoy reclama su papel en el mundo pues las alegrías y esperanzas, las penas y temores de la humanidad lo son de la iglesia. Además las consecuencias políticas de su presencia son innegables. No reconocerlas es simplemente absurdo.

La segunda aclaración consiste en reconocer que no hacemos un estudio de las correlaciones de fuerzas que deban concurrir para el resurgimiento de un fuerte movimiento socialcristiano. Ello dependerá de muchos factores como, por ejemplo, el fortalecimiento, mantención o debilitamiento de la presencia religiosa en América Latina; la profundización o la superación del actual proceso de deslegitimación de las instituciones políticas y de su participación en ella; la deriva política de las clases medias que se fortalecen en nuestras tierras, pero de cuya vocación democrática bien podemos dudar; la existencia o no de sistemas electorales proporcionales que favorezcan la aparición de nuevos partidos; la debilidad o fortaleza de las fuerzas políticas hoy dominantes; el éxito o fracaso de los cambios al interior del catolicismo; el surgimiento de liderazgos políticos virtuosos que cuenten además con la fortuna de poder echar mano de estos nuevos tiempos para los cristianos en política.

2. LA DECADENCIA DE LOS CRISTIANOS EN POLÍTICA EN LA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DEL 2010

A principios de los años sesenta del siglo pasado soplaban vientos revolucionarios en el mundo entero. Basta recordar el año 1959 y el impacto que supuso la revolución cubana en el Tercer Mundo. Por otro lado, en noviembre de 1963, en medio del conflicto de los misiles cubanos, Juan XXIII llamaba a abrir las ventanas de los viejos templos católicos, dando inicio al Concilio Vaticano II. El impacto de este movimiento a favor de la democracia, tanto en Occidente como en Oriente, Norte y Sur, fue enorme (Huntington 1990: 79).

En 1964, los triunfos de Eduardo Frei Montalva en Chile y Rafael Caldera en Venezuela llenaron de esperanza a quienes creyeron que cristianos en política podían realizar las tareas de la libertad y la justicia social, sin caer en el trágico dilema de ser capitalistas

2 Grave insuficiencia de este trabajo es la ausencia de análisis del fenómeno protestante latinoamericano. Como se mencionará, su crecimiento ha sido de importancia. Por otro lado, sus iglesias tienen identidades fuertes, pertenencias comunitarias desarrolladas y experiencias de voluntariado social legitimadas. Pero su conciencia política es baja, son víctimas del clientelismo electoral latinoamericano y más bien son conservadoras. Este protestantismo es más cercano al norteamericano que al europeo, pero su importancia política presente y futura se debe destacar. Lamentablemente no tengo el conocimiento adecuado para integrarlo a este ensayo.

liberales o socialistas marxistas. Además, como si lo anterior fuese poco, se propusieron realizar el postergado sueño bolivariano de la integración latinoamericana. Tanto Frei como Caldera se sabían parte de un gran movimiento que fue capaz de reconstruir, democratizar, desarrollar y unir a la Europa de la postguerra (San Miguel). De hecho, el 1 de julio de 1962, un grupo de demócratas cristianos cercanos a Konrad Adenauer habían fundado el Instituto de Solidaridad Internacional que buscaba cooperar con el desarrollo de la democracia y de la prosperidad económica en el subcontinente latinoamericano (Pöttering en Jung 2012: 16). Eran tiempos de mística cristiana que parecían ser conducidos con fuerza en Argentina, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Perú, Uruguay y Venezuela.

Cincuenta años después, en medio de la celebración del bicentenario de las revoluciones hispanoamericanas, América Latina y el Caribe exhibe como nunca gobiernos libremente elegidos por el pueblo; la esperanza y calidad de vida de sus habitantes se han elevado significativamente y se goza de un crecimiento económico expectante (PNUD 2010: 13-39) (Micco 2014). En materia económica muchos países de la región saben cómo evitar la hiperinflación, tener presupuestos equilibrados, tener focalizado el gasto social abriéndonos a la universalidad de los derechos, hacer más eficaz y transparente el Estado (Lagos 2008: 592). Fuimos la región mejor preparada para enfrentar la crisis del 2008. El 2009 la caída del crecimiento fue pequeña, y ya el 2010 recuperamos el ritmo (Lagos 2011: 18). La pobreza, en los últimos diez años ha bajado de un 43,9% a un 28,8%. (CEPAL 2013: 57). Sin embargo, nuestras democracias son de baja intensidad, su pobreza y desigualdades siguen siendo intolerables y la violencia política ha sido reemplazada por la de los delincuentes y del narcotráfico (PNUD-OEA 2010: 57- 98).

La Democracia Cristiana latinoamericana de 1964 podría estar orgullosa de sus logros, avergonzada de sus errores y expectante ante los nuevos desafíos. Sin embargo, salvo excepciones, ella ha desaparecido, experimentado graves descensos electorales o se ha fusionado a frentes políticos que han diluido su identidad socialcristiana. En efecto, cuando se lee el epílogo de Scott Mainwaring de la obra colectiva acerca *“La Democracia Cristiana en América Latina”*, no se puede dejar de sentir que se está ante un elogio fúnebre, a ratos bastante crítico (Mainwaring y Scully 2010: 478-502). Ante los ojos del lector de dicho epílogo se desarrolla la historia de una gran obra política que, con luces y sombras pronunciadas; formó una gran diversidad de expresiones desde la derecha conservadora hasta la izquierda revolucionaria; y transformaciones desde el misticismo de los años cincuenta al pragmatismo de los años ochenta y noventa del siglo pasado, estaba viviendo su decadencia, sin grandes esperanzas de recuperación (Mainwaring y Scully 2010: 55-100).

El libro, cuyo epílogo hemos hecho mención, se basa en una conferencia que se llevó a cabo en la Universidad de Notre Dame en abril de 1999. Los ahí presentes, en su gran mayoría promotores intelectuales de esos movimientos demócrata cristianos, no dejaron de conmovirse por la dureza de dicho proceso de declive electoral (Mainwaring y Scully 2010: 90-97). Para agudizar la nostalgia que a algunos embargó, esos mismos días llegó la noticia de la muerte del gran cardenal de la Iglesia católica de Chile, Raúl Silva Henríquez. Este había sido un activo promotor de la renovación del catolicismo, de la reforma agraria, de la organización sindical, de la promoción popular y de la defensa de los derechos

humanos. Amigo de Eduardo Frei Montalva, nunca ocultó su orientación socialcristiana y postconciliar. La noticia de su muerte agudizó, decía, el dolor de ver la decadencia electoral de lo que fue un gran movimiento socialcristiano.

El declive era notorio y desconsolador. Copei en Venezuela, la Democracia Cristiana en Guatemala y el Salvador y el Partido Popular Cristiano del Perú habían colapsado; con grave daño para las democracias y desarrollo de sus países golpeados inmisericordemente por el autoritarismo, el populismo y la miseria perpetua. Las democracias cristianas en Argentina, Brasil, Panamá y Uruguay habrían prácticamente desaparecido o serían parte de partidos más amplios (Mainwaring 2010: 491-492). La Democracia Popular ecuatoriana se tambaleaba. La Democracia Cristiana chilena experimentaba un acentuado declive electoral. Sólo el PAN mexicano y el partido de la Unidad Social Cristiana de Costa Rica parecían resistir ante tan adversos vientos. Diez años después de la conferencia en la Universidad de Notre Dame, no se observan mayores recuperaciones de los partidos colapsados al año 1999. Perú podría ser una excepción. Más aún, tanto el PAN mexicano, como la Democracia Cristiana chilena y el Partido de la Unión Social de Costa Rica han disminuido sus apoyos electorales.

Las razones de la decadencia serían variadas. Anotemos tres:

La primera de propiamente atribuible a la cultura e historia políticas latinoamericanas. Fundamentalmente, ella se debía a que la región no se ha caracterizado por contar con sistemas institucionalizados de partidos. Lo que no nos debiera extrañar por la debilidad de la democracia en América Latina y el Caribe, situación que fue especialmente dramática para las democracias cristianas salvadoreñas y guatemaltecas, las que debieron asumir compromisos imposibles entre dictaduras militares, escuadrones de la muerte y poderosas guerrillas de izquierda. Por otra parte, tanto el PAN mexicano como el Copei venezolano han sufrido todos los embates del autoritarismo de izquierdas. Por cierto hubo graves errores atribuibles a las distintas expresiones de la Democracia Cristiana y de la política latinoamericana en general que ayudaron al declive electoral: corrupción política; caudillismo populista; clientelismo electoral; fraccionalismo interno o, derechamente, malos gobiernos. La desinstitucionalización de los partidos políticos y la crisis de nuestros débiles estados de derecho afectaron a todos. Es así como algunos de los que hace veinte años fueran importantes partidos, de derecha e izquierda, ya no son los de ayer. Pienso en el Apra peruano, la UCR argentina, la Adecó venezolana, el MDB brasileño, etc.

La segunda fue, tras la caída del Muro de Berlín, el fin del enfrentamiento entre el comunismo totalitario y el capitalismo autoritario que condujo al fin de la necesidad de buscar una tercera vía, una de cuyas expresiones fue la Democracia Cristiana europea y latinoamericana. Esta sería una de las causas del colapso de la Democracia Cristiana italiana (Caciagli 2013). Lo mismo podemos decir de la socialdemocracia (Macridis y Hulliung 1998: 71-91).

La tercera es que “la Iglesia católica y los líderes laicos perdieron su entusiasmo por patrocinar nuevos partidos demócrata cristianos. Esta pérdida de entusiasmo se debió a cambios ocurridos en la Iglesia católica” (Mainwaring y Scully 2010: 495-496). La Iglesia

católica latinoamericana patrocinó y muchas veces condujo a los partidos conservadores durante el siglo XIX. En algunos países, esto comenzó a cambiar a mediados de los años cincuenta e inicios de los sesenta del siglo XX cuando una nueva jerarquía católica que habría visto con buenos ojos a la Democracia Cristiana, se vio enfrentada a nuevas fuerzas, la Teología de la Liberación y movimientos católicos de izquierda o tercermundistas, algunos de los cuales, incluso, asumieron la violencia política. De esta manera, los conservadores mantuvieron gran poder, gracias al giro hacia la seguridad doctrinaria que vivió el Vaticano en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Este giro se reforzó con la deriva autoritaria de la revolución nicaragüense, que tuvo una activa participación católica inicial y, finalmente, con el colapso del socialismo real que hizo del Papa polaco Karol Wojtila un verdadero líder mundial (Judt 2011: 843). Por otro lado estaban los socialcristianos que no dejaban de separarse de los católicos de izquierda, como ocurrió en Argentina, Chile, Perú y Uruguay. Todo ello llevó a que “la Iglesia católica no podía ser universal si sancionaba una vía para participar en la política de partidos” (Mainwaring y Scully 2010: 496).

A este proceso de acentuado pluralismo católico debemos sumar la secularización de las élites formadas en las universidades europeas durante los años sesenta del siglo pasado; el auge del protestantismo de base y los cuestionamientos a la Iglesia católica, tanto por la distancia entre doctrina y realidad, como por los abusos a manos de parte del clero. En suma, a principios del tercer milenio del cristianismo y en el continente donde viven el 41,3% de los católicos del mundo, “hay muy poco interés en crear nuevos partidos democratacristianos” (Mainwaring y Scully 2010: 51).

En las próximas páginas queremos relativizar los supuestos de estos razonamientos: muerte de la tercera vía socialcristiana; secularización y retiro de la religión de la esfera pública latinoamericana y desinterés por parte de los católicos y jerarquía en la cosa pública. A partir de este cuestionamiento realizaremos algunas reflexiones iniciales y tentativas en torno a lo que podría significar el pontificado de Francisco, el primer Papa latinoamericano de clara orientación a favor de la humildad eclesial, austeridad institucional y opción preferencial por los pobres.

3. UNA NUEVA VÍA MEDIA

Paul Sigmund ha sostenido que los partidos democratacristianos que no han caído o declinado en la mayor parte de Europa y Latinoamérica ya “no están influidos por una visión utópica de una tercera vía para el desarrollo que no sea capitalista ni socialista” (Sigmund en Mainwaring y Scully 2010: 115). Ello se debería a que terminada la Guerra Fría, lo que los democratacristianos de los años cincuenta del siglo pasado llamaban la “crisis social contemporánea” dada por el brutal choque de capitalismo y comunismo, terminó con el triunfo del primero, no sin una poderosa ayuda por parte del catolicismo romano. Sin embargo, estas afirmaciones que expresan un hondo sentido común deben ser relativizadas tanto por una adecuada lectura del pensamiento católico de hoy, sobre todo después de la crisis del capitalismo financiero del 2008, como por el hecho que la necesidad de una vía media sigue siendo necesaria en América Latina; obviamente en un

contexto muy distinto al de la Guerra Fría (ver especialmente Landero, Martínez y Mieres en Blomeier 2013).

Primero, recordemos que Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* (CA 1991) publicada inmediatamente después de la caída del Muro de Berlín, señaló que era compleja la respuesta a la pregunta si con el fracaso del comunismo debemos dar por vencedor al capitalismo. Por cierto, se sostuvo que la “economía libre” había resultado vencedora. Pero si por “capitalismo” se entendía un sistema en el cual la libertad en el ámbito económico no está encuadrada, de forma estable, en un contexto político que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa” (CA 1991: 42). En particular, al Papa polaco le preocupaba que la inmensa mayoría de los hombres no pudiesen entrar a esta economía de empresa por carecer de los medios y conocimientos para ello. Muchas veces lo que regía era una lucha diaria por la sobrevivencia, en la que el capitalismo primitivo revivía en situaciones que nada tienen que envidiar a las etapas más oscuras de la industrialización inicial y que recordaban la semiesclavitud. En suma, Juan Pablo II escribía que “queda mostrado cuan inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica” (CA 1991: 35).

En segundo lugar, no se trata de discursos pontificios sin fuerza ni continuidad. El mensaje de la *Centesimus Annus* fue repetido y ampliado con aún más fuerza por Benedicto XVI tras la crisis del año 2008. En *Caritas in Veritate* encontramos que “la victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la *apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión*. El binomio exclusivo mercado-estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (CV 2009). El Papa alemán no dudaba en llamar a “la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien. Por tanto, hay que esforzarse incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*” (CV 2009: 42). Guillermo León Escobar nos ha recordado que esta encíclica ha sido llamada la *Rerum Novarum* del siglo XXI (Escobar en Blomeier 2013: 174).³

¿En qué podría consistir una nueva vía media promovida por el socialcristianismo?

En el terreno socioeconómico, tras los éxitos y fracasos de un modelo desarrollo basado en el crecimiento orientado hacia los mercados internos y conducido por el Estado, se ha

3 Esta visión de la necesidad de un nuevo orden tras 1989 y 2008 puede tener implicancias prácticas tanto en la economía como en la política. Así lo hemos querido demostrar en una obra a varias voces que lleva por nombre “¿Qué es ser socialcristiano hoy?” (Blomeier 2013: 2012).

pasado, muchas veces sin mayor pedagogía democrática ni matiz, a una economía abierta de mercado en que las desregulaciones, liberalizaciones y privatizaciones han sido de dulce y agraz. Los costos para el sistema de partidos políticos, para las economías y las clases medias no han sido menores en estos procesos de “neoliberalismo por sorpresa”. Es cierto que América Latina y el Caribe se modernizó, creció económicamente y se urbanizó como nunca entre 1950 y 1970 (Dabène 2000: 135, ss.). Pero también es cierto que tras 1973 a los latinoamericanos nos quedó claro la ineficacia, ineficiencia y potenciales riesgos de un Estado poderoso dirigido por dictadores o guiados antes y después por partidos populistas que practicaban el verdadero despotismo blando que supone el clientelismo estatal (Pipitone 1996: 72-77) (Stiglitz y Charlton 2007: 48) (Krueger 1996: 19-37). Por otro lado, las políticas económicas orientadas por el mercado han sido reconocidas por el pensamiento del catolicismo social (Mele 1993: 491).

Tras los excesos del mercantilismo hacían y hacen necesario un claro papel del Estado social y de la comunidad organizada según los partidarios del ordo liberalismo y del socialcristianismo católico y protestante (Lampert 2002: 193). Tras los ajustes liberales practicados por las renacidas democracias sudamericanas en los años noventa del siglo XX y el renacimiento de populismos de distinto signo en los inicios del siglo XXI, los latinoamericanos buscamos una política que aprenda de las lecciones del pasado, acumule los aprendizajes positivos y no viva bajo una infernal ley del péndulo que nos lleva de un extremo al otro. Entre estatistas y libremercadistas podría existir una vía media constituida por una economía social y ecológica de mercado, más inspirada en los éxitos del modelo de desarrollo alemán o renano que en el anglosajón o tejano (Albert 1999: 24). Esta tercera vía rompería también el falso dilema entre crecimiento económico depredatorio y ecologismo radical (Dobson 1999: 35-60). En otra parte hemos alegado la superioridad social y económica de este modelo que es un aporte de los humanistas cristianos (Micco en Blomeier 2013: 156-159).

En el terreno político ya alejado de la era de los autoritarismos militares, América Latina y el Caribe intenta consolidar democracias de calidad. Ella se enfrenta a los viejos y nuevos populismos latinoamericanos, estatistas pero también privatizadores (Freidenberg 2007: 37, 248). Los métodos y propuestas populistas olvidan los derechos individuales propios de la democracia liberal. Atentan contra el pluralismo al excluir a los partidos políticos, clases sociales y organizaciones de la sociedad civil que se les oponen. El líder populista recibe un mandato amplísimo de sus adherentes y no se somete a las limitaciones propias de la democracia representativa. El líder, mientras manda, no se somete a ningún control, apela directamente al pueblo, destruye las instituciones y no deja programa ni organización que lo suceda. Su reino de la arbitrariedad es sucedido por la inestabilidad política y el eterno retorno al principio. Lamentablemente, en la medida que las democracias no se reformen profundamente, los caudillos y de sus políticas fiscalmente irresponsables no dejarán de tener adherentes. Para tener democracias consolidadas hay que promover la educación en virtudes cívicas, la reforma de las instituciones políticas democráticas, para que no se agoten en su variante representativa, y el desarrollo de un estado social y democrático de derecho. Ninguna de estas tres tareas es cómoda para los demócratas simplemente liberales latinoamericanos. La necesidad de una democracia que aumenta las oportunidades de real participación y mejore su rendimiento socioeconómico en

materia de igualdad es indispensable para consolidar este régimen político (Przeworski 2010: 147-149, 194). Es la vía media, que no acepta el dilema de democracias populistas ni exclusivamente liberales, en una democracia representativa que amplía los espacios de participación y de justicia social.

En el terreno cultural una vía media debería superar el dilema liberal-conservador (Etzioni 1990). Se trataría de promover un comunitarismo cuyas fuentes serían judeocristianas, con una fuerte influencia ya no de la filosofía católica francesa de la primera mitad del siglo veinte, sino que de la filosofía anglosajona de fines del siglo pasado e inicios del presente (Micco y Saffirio 2010). Los liberales individualistas son aquellos que proclaman la ampliación de los derechos individuales y las libertades públicas. Ellos ven con mucho recelo la expansión del gobierno, a los credos religiosos y a las élites políticas. Los socialconservadores ven como valor cardinal el orden. Una buena sociedad requiere de compromisos morales de sus miembros. Donde los liberales dicen derechos, los social-conservadores proclaman deberes; donde los liberales proclaman la autonomía, los conservadores exigen orden. Los comunitaristas proponen una “tercera vía”. Derechos con deberes y autonomía con comunidad. Las diferencias con los conservadores son tres: Los comunitarios valoran la autonomía personal dándole status central; promueven las virtudes morales, cívicas y sociales mediante la educación, la persuasión, la exhortación y la ejemplaridad: apelan a la voz moral. Los socialconservadores tienden a utilizar métodos más coactivos y jurídicos: al Estado. Por último, a diferencia de los comunitarios, los valores sociales que promueven los socialconservadores son más religiosos, penetrantes y unitarios. Sin embargo, los comunitarios también se diferencian de los liberales pues: valoran el orden social y la buena vida en comunidad; aprecian el rol de las virtudes y promueven el pluralismo en el marco de valores socialmente comunes (libertad, igualdad, paz, solidaridad); y para los comunitarios no basta con el hecho que se ejerza la libertad sin hacer daño, pues también promueven que ésta tenga un carácter social y solidario, no insociable y egoísta. Finalmente, promueven la buena sociedad ya que, en caso contrario, dejada al mero arbitrio de cada cual, la libertad terminará por favorecer a los poderosos y perjudicar a los débiles, desatando el egoísmo desenfrenado de individuos y grupos.

En conclusión, es cierto, como sostiene Paul Sigmund, que no podemos pensar en volver a un misticismo cristiano que pretende ir más allá del capitalismo y del comunismo, como si nada hubiese cambiado tras la caída del muro de Berlín. Sin embargo, esperamos haber dejado claro que tienen sentido doctrinario y estratégico el concebir una teoría y práctica política que supere los nuevos ídolos del foro y que tienden a polarizar a América Latina a manos de extremos que no sólo no conducen al desarrollo, sino que lo hacen imposible. Esta vía media promovería, en suma, democracias de calidad que superasen el dilema entre democracias liberal-representativas de baja intensidad y populismo con ribetes autoritarios; economías liberales y populismo estatistas y liberalismo-individualistas y conservadurismos del orden. Ahora bien, queda la duda si para promover una renovada “vía media” o “centrismo humanista y reformista” se requiera de una inspiración cristiana.

4. EL RETORNO DE LA RELIGIÓN

La secularización sería la base sociológica del fin de las Democracias Cristianas. ¿Qué debemos entender por ella? Varias cosas. La primera es la más fuerte y culturalmente consistiría en la “muerte” o “eclipse” de Dios. La filosofía y las ciencias contemporáneas habrían hecho de Dios una hipótesis inútil, propia de un mundo en que la superstición gobernó a la razón. Una segunda forma de secularización, más bien política, estaría dada por la separación entre el Estado y la Iglesia, entre política y religión. Surgiría un Estado neutral que relegaría la religión a la esfera privada y derechamente “neutralizador” de toda expresión religiosa; políticas laicas y laicistas opuestas a la presencia de la religión en la esfera pública. Por último, la secularización, en un contexto social, sería un proceso en que los creyentes, muchos o pocos, deberían afrontar la nueva realidad consistente en que sus creencias religiosas son una más dentro de las posibilidades de sentido, más bien gobernadas por la idea de prosperidad mundana, por lo que creer en Dios no sería una de las causas más fáciles de llevar. Estos tres procesos explicarían el descenso, en Europa, de los niveles de adscripción y realización de prácticas religiosas. No es raro tampoco que las iglesias hubiesen retrocedido a desarrollar identidades de resistencia fuertemente conservadoras e introvertidas. En consecuencia, no sería extraño el descenso de movimientos políticos de inspiración cristiana. Sin embargo, pasaremos a cuestionar este proceso de modernización secularizadora y sostendremos que vivimos tiempos globales de post-secularización. Por otro lado, indicaremos la vitalidad, diversidad y mutabilidad del cristianismo latinoamericano, para luego apuntar a sus potenciales aportes a la integración socio-cultural y consolidación democrática que ningún movimiento político serio debiera desdeñar, menos si se llama demócratacristiano.

El siglo XX estuvo marcado por los múltiples anuncios de la “muerte de Dios”. Sin embargo, a inicios del siglo XXI las iglesias no dejan de participar activamente en la esfera pública. La laicidad del Estado no debe confundirse con anticlericalismo (Moratalla 2010). La caída del comunismo, el ascenso del fundamentalismo islámico, la revuelta árabe, el neoconservadurismo evangélico norteamericano, el aporte del catolicismo en la expansión de la Tercera Ola Democrática, los debates acerca del inicio y el final de la vida, las legislaciones matrimoniales y el impacto de la biogenética, dan cuenta de la enorme importancia y metamorfosis del fenómeno religioso. Incluso el ascenso del ecologismo panteísta, espiritualidades sincréticas, sectas urbanas, paganismo, animismo, neochamanismo, feminismo divinizado, budismo, retorno de la iglesia popular china, etc., demuestran lo lejano que es sostener la muerte del fenómeno religioso (Lenoir 2003). Especialmente América Latina vive grandes cambios religiosos que no parecen ir en la misma dirección que Europa y que no relegan las religiones a la esfera de lo privado.

En Europa, durante buena parte del siglo XIX la religión fue condenada de múltiples maneras. A lo Marx, opio del pueblo y corazón de un mundo sin corazón. A lo Freud, neurosis infantil, proyección de nuestro inconsciente que reclama padres que nos gobiernen. A lo Nietzsche, simple voluntad de poder de la clase sacerdotal negadoras de la vida para manipular a las turbas ignorantes. Pero ahí están las cifras, tras un siglo de secularización europea y de persecuciones políticas en Asia, África y partes de América Latina: si los cristianos se calculaban en un 34,8% de la población al año 1910; al 2010 se estimaban en un 33,2%. Aunque los datos no son como para encender velas en los altares vacíos que

pronosticó Nietzsche en 1882, sí presenciamos un fenómeno religioso que aunque con importantes cambios –las grandes naciones católicas europeas como Alemania, España y Francia fueron reemplazadas por Brasil, Filipinas y México– se presenta con fuerza. Ello lo explicamos antes (Micco en Blomeier 2013: 148-151) a través de cuatro razones:

- 1) La razón antropológica: La muerte de los amigos, la fisiología de la vejez y los límites de la realización humana nos llevan a preguntarnos por el sentido de la vida, del dolor y de la muerte (Vattimo 1996);
- 2) La razón cultural: La modernidad, que dijo que la emancipación y el progreso humano vendrían no de la salvación religiosa sino que de la mano de la ciencia y de la tecnología, es criticada por la crisis ecológica, la pobreza y desigualdades persistentes y los malestares culturales del hiper desarrollo (Taylor: 2002);
- 3) La razón filosófica: Todas las culturas, incluida la Occidental, han estado interesadas en la sabiduría, es decir, en aquella forma de conocimiento fundada en la experiencia de la vida y que nos la permite saborear con alegría. (Habermas y Ratzinger 2003). Es tiempo ya que volvamos a ampliar el horizonte del pensar y de la razón que es mucho más que una regla de cálculo que anda cuantificando la realidad material que nos rodea para conocerla y manipular para el bienestar humano (Taylor en Habermas y otros 2011); y
- 4) La razón religiosa: Las religiones, Darwin mediante, evolucionan, cambian y se adaptan. La primera comunidad cristiana hablaba en arameo y usaba analogías y metáforas para un pueblo de agricultores. Pablo habló en griego; Jerónimo en latín; Lutero en alemán, Arnulfo Romero en español, Martin Luther King en inglés, Teresa de Calcuta en hindi o Desmond Tutu en el idioma zulú. Las secularizaciones y metamorfosis espirituales son una gran oportunidad para que resurjan formas religiosas más libres, plurales, horizontales, personalistas y comunitarias. Ello ha hecho que algunos hablen de síntomas del retorno de Dios o de estar viviendo en una edad post secular (Mardones 1999).

Lo dicho en el párrafo anterior es especialmente cierto para América Latina y el Caribe. Es de lejos el continente con más cristianos y católicos del mundo. No sólo eso, quizás uno de los datos más interesantes es su enorme movilidad, muy distante de la secularización europea. Los católicos que se van se hacen en enormes cantidades evangélicos, protestantes, sobre todo pentecostales. Por ejemplo, el 2007 un 19,41% de los brasileños habitantes de las grandes ciudades se declaraban evangélicos (Eco 109). Más increíble aún, un 25% de los brasileños decía que había cambiado de religión el último año. En la región algunos calculan que la doble afiliación religiosa alcanza un 15%. En América Latina se puede ser católico, pentecostal y animista a la vez. Las razones del avance evangélico son muchas e incluso contradictorias, de país en país. Los protestantes en América Latina parecen haber surgido no para desarrollar la modernización, sino que a consecuencia de su fracaso social. Se extienden entre pobres urbanos, sobre todo mujeres; indígenas; mestizos y descendientes de africanos. Para algunos los protestantes irrumpieron en América Latina producto del activismo norteamericano y la reacción de sectores conservadores en contra de una Iglesia católica muy activa en la promoción de cambios sociales. Por el contrario,

otros dicen que surgieron como protesta en contra de una Iglesia católica de los ricos que sólo practican la limosna y jamás la justicia. Por último, la teología y espiritualidad protestante ofrecen comunidades cálidas, cercanía a Dios no mediada por jerarquías ni instituciones rígidas ni distantes (Haynes 1998). Sea como fuere, es un enorme cambio que no sabemos en qué dirección política se dirigirá (Lingenthal en Blomeier 2012: 104-106).

La ECosociaAL-2007 encuesta realizada cara a cara a diez mil latinoamericanos mayores de edad habitantes de las principales ciudades de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, México y Perú, demostró el potencial religioso y cívico del cristianismo. Por cierto, las situaciones son muy distintas entre la más secularizada Argentina, el más pluralista Brasil y el más católico México. Destacable del estudio, demostrando lo falsas que pueden ser las generalizaciones acerca de la secularización, es que entre más educado y más rico sea el encuestado, no por ello deja de ser religioso. Contra todos los pronósticos, el estudio demuestra que son los hogares católicos los que más retienen su fe a nivel intergeneracional. Entre más religiosos los encuestados se declaran más felices, más confiados de las instituciones públicas y en sus autoridades, más involucrados en las asociaciones cívicas y organizaciones sociales y menos discriminadores. Es decir, no es cierto que lo religioso sea vivir una suerte de “nihilismo” negador de la vida o un conservadurismo intolerante y privatizado, desconfiado del mundo moderno y de la política. Además la identidad católica dista de ser antitética con la evangélica y ambos grupos religiosos pueden favorecer la cohesión social.⁴

Por cierto, el triunfalismo es mal consejero. La Iglesia católica latinoamericana, si bien es la institución en la que más se confía, ha bajado desde un 76% el año 1996 a un 64% el año 2011 (Latinobarómetro 2011). Por otra parte, contra lo sostenido en el párrafo anterior hay quienes sostienen que las opiniones de los católicos más practicantes distan de tener como primera preocupación la democracia y la igualdad (Fierro 2014). Tras los abusos sexuales, las tardías reacciones, el encerrarse en la moral sexual y el no haber sabido renovarse en forma y fondo ante los tamaños cambios sociales, políticos y culturales experimentados, la Iglesia Católica tiene enormes desafíos. La tarea de la reforma se impone y es titánica –en la línea de lo ya iniciado por Benedicto XVI– pero las instituciones no sólo viven porque sus órganos y procedimientos son legítimos. Por sobre todo, las comunidades sobreviven y se expanden si son capaces de realizar su misión y que ésta sea considerada valiosa por la comunidad a la que dice servir. No nos engañemos, si algo queda claro tras la crisis del catolicismo de estos últimos años y la entusiasta recepción del Papa Francisco es que si la Iglesia Católica no se reforma, le podría ocurrir lo que lo sucedió a la gloriosa iglesia de África del norte, la de San Agustín: la que prácticamente

⁴ Es cierto que, como siempre, hay distintos análisis a partir de diversas fuentes. Por ejemplo, Jaime Fierro, a partir del Latinobarómetro describe con rigor lo lejano que están los católicos latinoamericanos de la preocupación por las demandas de igualdad y política. Del mismo modo el Dr. Fierro realiza un negativo análisis de la relación entre clases medias y democracia; clases que la Democracia Cristiana supo interpretar en durante la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, como me señaló Eduardo Saffirio, estos diagnósticos también podrían ser interpretados para fundar la necesidad y urgencia de volver al socialcristiano, si queremos tener un continente más democrático e igualitario (Fierro 2014).

desapareció y hoy resurge (Ratzinger 2000: 417). Es lo que queremos ahora pasar a reflexionar, aunque sea en forma muy inicial por lo reciente de la elección de Jorge Bergoglio como cabeza máxima del catolicismo.

5. EL PAPA LATINOAMERICANO

“Nadie puede exigirnos que releguemos la religión a la intimidad secreta de las personas, sin influencia alguna en la vida social y nacional, sin preocuparnos por la salud de las instituciones de la sociedad civil, sin opinar sobre los acontecimientos que afectan a los ciudadanos. ¿Quién pretendería encerrar en un templo y acallar el mensaje de san Francisco de Asís y de la beata Teresa de Calcuta? Ellos no podrían aceptarlo. Una auténtica fe –que nunca es cómoda e individualista– siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra” (Evangelii Gaudium 2013: 183).

Para efectos de este análisis acerca del presente y futuro de los socialcristianos en política debemos, obviamente, hacer algunas reflexiones acerca de la elección del primer Papa sudamericano en la historia del catolicismo. El hecho de haber resultado electo el arzobispo de Buenos Aires como Papa fue una novedad en sí misma. Sin embargo, haciendo uso de un fuerte liderazgo comunicacional Jorge Bergoglio ha demostrado que su estilo marca un cambio, que expresa énfasis teológicos y pastorales que debemos anotar. En el balcón de la Basílica de San Pedro se presentó como “obispo de Roma” y pidió a la multitud que orara por él. Se negó a usar la estola papal, descartó la cruz de oro y, en lugar de los zapatos rojos, se calzó sus viejos bototos negros de las villas pobres y de las eternas procesiones de Argentina. Ya no hubo mucetas de terciopelo rojo, armiño blanco, limusinas o aposentos papales donde “hay espacio para 300 personas” (Puente 2013: 21). Luego pidió una “iglesia pobre para los pobres”. Se ha dicho que “más allá de lo que diga: él es el mensaje” pues lo que dice es lo que hizo en Argentina (Himitian 2013: 173). No se trata entonces de gestos sin historia eclesial ni tradición teológica (Rubin y Ambrogetti 2010). En efecto, las mismas dos banderas que caracterizaron su gobierno en el arzobispado de Buenos Aires, las echó al vuelo en esos primeros cien días: austeridad y humildad. Su Carta Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), dada a conocer en noviembre del 2013, es expresión cabal de su demanda por la reforma de la Iglesia Católica, por salir al mundo y promover la justicia social.

Primero, el Papa Francisco ha llamado a la Iglesia a vivir “en salida”, a no “balconear” y sí “primerear”. Es una Iglesia que sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos (EG 2013: 24). Se trata de una iglesia que es factor de cambio social. La fe no es cómoda, egoísta ni individualista. Una comunidad cristiana que no opta por los pobres está amenazada de disolución (EG 2013: 183). La tarea esencial de la evangelización incluye la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación cristiana” (Documento de Aparecida 146, cf. 338 y 550). Por ello, “la Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del continente” (Documento de Aparecida 362).

En la carta apostólica la palabra pobre es mencionada 88 veces. No se trata de sólo buenos deseos. Sus acciones como arzobispo de Buenos Aires fueron claras en este sentido (Rubin y Ambrogetti 2010: 82). Ahora como Papa ha tomado decisiones en este sentido. De los 20 nuevos cardenales, el Papa nombró a 18 que vienen de distintos países, muchos de ellos cuentan con naciones pobres y los cardenales nombrados tenían un fuerte compromiso social. Cinco de los nuevos cardenales son latinoamericanos. A todos los llamó a no aceptar las injusticias sociales. La iglesia eurocéntrica y ensimismada en la seguridad doctrinaria cede. Tampoco nos debe extrañar que haya acelerado el proceso de beatificación de Oscar Arnulfo Romero, el cardenal salvadoreño asesinado por paramilitares debido a su opción por los pobres y de la justicia.

Segundo, el antiguo arzobispo de Buenos Aires, como líder en la elaboración del Documento de Aparecida, señaló que detrás de la pobreza y miseria se escondían estructuras económicas mundiales y locales. (Documento de Aparecida 61). La tarea de la iglesia sería proponer estructuras económicas, sociales y políticas que garanticen una vida en abundancia para todos. En *Evangelii Gaudium* han insistido en las dos caras del actual proceso de globalización. Por una parte, la revolución de las ciencias de la información y de las comunicaciones crea más riqueza que reduce la pobreza y aumenta educación y salud. Pero, por otra parte surge una economía de la exclusión y la inequidad; una economía mata ya no explotando sino que por sobre todas las cosas produciendo seres humanos prescindibles, descartables. Este modelo económico es movido por la idolatría del dinero y del consumo exacerbado que genera desigualdades y destrucción del medioambiente. Un mercado divinizado, gobernado por la especulación financiera, genera además una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta. No es raro que crezca la violencia, sobre todo en las ciudades (EG 2013:52-60). El Papa reconoce que sus palabras pueden ofender, pero que si bien es pastor de todos, su corazón debe estar con los pobres. No propone un modelo de desarrollo, pues la Doctrina Social de la Iglesia, cuyo uso y estudio recomienda vivamente, aunque positiva y propositiva, no es un recetario de políticas públicas. Por ello llama a las comunidades cristianas a buscar, proponer y aplicar las soluciones a los grandes males sociales (EG 2013:184).

Tercero, el Papa propone una política tan proba como justa. Jorge Bergoglio, como arzobispo de Buenos Aires, no dudó en enfrentarse con políticos justicialistas, radicales o populistas por aplicar políticas excluyentes y realizar prácticas corruptas. No podía ser popular entre las autoridades argentinas pues acusó a Buenos Aires de ser una ciudad “vanidosa, casquivana y coimera” (Bergoglio y Skorka 2013: 131). En ella se practicaba aún la esclavitud y a mujeres y niños se les trataba peor que a “perros”. Todo era amparado por una idiosincrasia coimera, es decir, donde se compran a los políticos mediante dinero (Himitian: 184-185). Kischner lo definió como “cardenal opositor. Amargo fue el enfrentamiento con ellos a propósito del matrimonio entre personas de un mismo sexo y la ley de género. Por ello, como Papa, Bergoglio ha pedido a Dios que crezca el número de políticos capaces de sanar las profundas heridas presentes en el cuerpo social. Para él “la política, tan denigrada, es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común” (EG 205). Esta no se debe vivir sólo en las relaciones personales o de pequeños grupos, “sino también de las macrorelaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas” (EG 2013: 205).

Cuarto, Jorge Bergoglio no es un tradicionalista de línea dura, pero tampoco un cardenal progresista. Fue el abanderado de los que se sentían identificados por el arzobispo de Milán, Carlo María Martini, pero nunca se apoyó los planteamientos más extremos de la Teología de la Liberación o con las teologías más de avanzada en torno al papel de la mujer en la iglesia o la sexualidad humana. Sin embargo, su claridad doctrinaria era suavizada por su pastoral de acogida. Así siendo arzobispo reclamó que en vez de hablar del anuncio de Jesucristo, se hablaba de moral y a ésta se la reducía a las cuestiones sexuales (Rubin y Ambrogetti 2010: 88-91). Acusó de hipócritas a los curas que se negaban a bautizar a los niños nacidos fuera del matrimonio, no apoyando a esas pobres chicas “que pudiendo haber mandado al hijo al remitente, tuvieron la valentía de no abortar, de traerlo al mundo (Himitian 2013: 193). Lo mismo puede decirse respecto de la pastoral de los separados o de la actitud hacia sacerdotes que se enamoraban y renunciaban al celibato y a su ministerio. Lo importante no es el rito, “es sentir a Dios cerca del corazón” (Himitian 2013: 186).

“A una iglesia autorreferencial le sucede lo mismo que a una persona autorreferencial: se pone paranoica, autista. Es cierto que, si uno sale a la calle, le puede pasar lo que a cualquier hijo de vecino: accidentarse. Pero prefiero mil veces una Iglesia accidentada a una Iglesia enferma” (Rubin y Ambrogetti 2010: 75-76).

Y si de accidentes se trata, el Papa ha prometido “tolerancia cero con los abusos sexuales de parte del clero y una profunda reforma de la curia romana” (EG 2013: 32). Sabe que de no hacerlo, la transmisión del mensaje católico estará profundamente afectada.

Quinto, Jorge Bergoglio sabe que pontífice significa construir puentes. Es lo que hizo con la comunidad judía, musulmana y evangélica de Argentina. Se hizo amigo del rabino Abraham Skorka pues dice que para ser un buen católico se requiere ser un buen judío. Constituyeron el primer comedor judeocristiano. Promovió multitudinarios encuentros entre evangélicos y católicos, pues esa separación es un escándalo que debilita al cristianismo. Su peor enemigo no es el ateísmo, pues hay ateos cuya integridad y compromiso una vez llamó a imitar, sino que la existencia de cristianos distraídos, dormidos, que ya no se asombran del dolor y no se acercan con ternura a los pobres. Su acento estaba puesto, no en las diferencias teológicas irreconciliables, pero sí en acciones concretas a favor de los pobres, de la justicia y de la paz. Todo esto es recogido en su carta apostólica. La división entre los cristianos es motivo de escándalo, causa de la debilidad de la labor misionera de la Iglesia y obstáculo a la unidad de la familia humana. Se trata de recordar siempre que el cristiano es peregrino y que peregrina juntos. Respecto del judaísmo, reconoce la unidad en la creencia en un solo Dios que habita en la historia y que nos regala una palabra revelada. Con el islamismo reconoce también un origen común y la necesidad a asumir un compromiso ético con la justicia social, la misericordia hacia los más pobres y el desarrollo de los pueblos y (EG 2013: 244-254).

Sexto, como joven sacerdote Jorge Bergoglio se sintió atraído por el peronismo en el que, según algunos, llegó a apoyar por su dignificación del trabajo y la cercanía a los pobres. Por cierto, no le gustaron el clientelismo estatal y el uso político de la pobreza y la corrupción. En una homilía tras la grave crisis del 2001, sostuvo que “la política es una actividad noble. Hay que revalorizarla, ejerciéndola con vocación y una dedicación que exige testimonio, martirio. O sea, morir por el bien común” (Himitian 2013: 88). Pero, su

lejanía con la política real y concreta es tal que reconoció que no votaba desde los años sesenta, por lo que quizás estaba “cometiendo un pecado contra ciudadanía” (Bergoglio y Skorcka 2013: 135). Reconoció que la razón era que él debía ser padre de todos y no debía embanderarse políticamente. Al inaugurar Aparecida Benedicto XVI, tras recordar el rechazo del marxismo y del capitalismo, sostuvo que

“si la Iglesia comenzara a transformarse directamente en sujeto político, no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables” (Discurso Inaugural Aparecida: 5).

A propósito de la Teología de la Liberación sostuvo que

“la cuestión no es meterse en la política partidaria, sino que en la gran política que nace de los mandamientos y del Evangelio. Denunciar atropellos a los derechos humanos, situaciones de explotación o exclusión, carencias en la educación o en la alimentación, no es hacer partidismo. El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia está lleno de denuncias y no es partidista” (Rubin y Ambrogetti 2010: 83).

En suma, política sí, pero partidismo no.

En suma, el Papa Francisco, tanto por su paso por la iglesia argentina, el ejercicio del papado como por su carta apostólica *Evangelii Gaudium*, nos plantea algunos mensajes centrales de enorme interés para efectos del futuro del socialcristianismo latinoamericano. Lo central está dado por su llamado a una Iglesia “en salida”, con las puertas abiertas, accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. Se trata de un verdadero hospital de campaña (EG 2013: 11, 13).

Esta Iglesia se caracterizará por:

- 1) La remozada adhesión a una Iglesia que renueva una opción cristiana desde, por y para los pobres;
- 2) La condena del neoliberalismo y de la globalización guiada sólo por el capital por sus fundamentos individualistas y materialistas y sus consecuencias sociales injustas y medioambientalmente depredadoras;
- 3) Rechazo del populismo latinoamericano por autoritario y corrupto y promoción de profundas reformas democráticas en la cultura;
- 4) Llamado a una iglesia tradicionalista en lo doctrinario en orden a que debe transformarse en una institución abierta, acogedora y cada vez más global;
- 5) Activa cooperación con otros credos religiosos, superando diferencias teológicas y centrándose en acciones concretas a favor de la paz y de la justicia; y
- 6) Invitación al compromiso político del católico, pero sin traicionar la universalidad y autonomía de la iglesia y el carácter laico del Estado.

6. CONCLUSIONES

En rápida síntesis podemos concluir que:

Primero, la amplia diversidad de la experiencia demócratacristiana en la región. No es lo mismo ser socialcristiano de los años cuarenta que en los años sesenta del siglo pasado. Es muy diferente ser un demócratacristiano centroamericano luchando contra oligarquías militarizadas y guerrillas de izquierda que ser mexicano y enfrentarse sólo contra partidos a la izquierda, anticlericales o estatistas. El ideologismo propio de los sesenta y setenta fue reemplazado en todas partes por el pragmatismo de finales del siglo XX.

Segundo, sin embargo podemos generalizar razonablemente que los socialcristianos latinoamericanos se sienten identificados con una política que buscó superar el dilema de capitalismo oligárquico o socialismo autocrático, para lo cual echó mano a la Doctrina Social de la Iglesia católica.

Tercero, estos movimientos contribuyeron a transiciones pacíficas a la democracia y al mejoramiento de las condiciones de vida de los latinoamericanos pero, por diversas causas, sufrieron un fuerte declive electoral que se mantiene los últimos años. El central es la volatilidad de nuestros sistemas de partidos políticos. El enorme esfuerzo, nacional y extranjero, puesto al servicio del fortalecimiento del movimiento demócratacristiano sin duda ha servido para paliar o atrasar este mal endémico de nuestros sistemas políticos: su carácter claramente anti institucional.

Cuarto, su declive electoral se debe paradójicamente al relativo éxito de sus ideas en torno a la democracia, los derechos humanos, el Estado de Derecho y la economía social de mercado, lejana tanto del neoliberalismo y el socialismo. Esto ha significado que su espacio electoral se vea ocupado tanto desde la izquierda como de la derecha.

Quinto, la moderación casi absoluta de las diferencias ideológicas llevó a un fuerte pragmatismo. Sin embargo, esta deriva nos es nada de fácil seguir a partidos de inspiración cristiana (Mainwaring y Scully 2010: 494-495). Es cierto que hoy la política se vive más bien en códigos de elección más individuales donde la identificación con grupos como clases, religiones, regiones o etnias sea más difusa. Pero los partidos siguen representando determinados grupos sociales, realizando su reclutamiento en determinadas organizaciones y expresando los valores de determinadas subculturas nacionales (Aguilar y Chuliá 2007: 197-225). Por ello que un partido socialcristiano cambie abruptamente de identidad supone costos de coherencia con la etiqueta que enarbola, con los líderes y jóvenes que recluta y con los votantes que capta.

Sexto, la falta de apoyo a estas experiencias políticas por parte de jerarquía y laicos católicos se podría deber a una creciente valorización del pluralismo político entre los católicos, al giro católico romano a favor de la seguridad doctrinaria, al avance del secularismo entre las élites, a la crisis producida por las acusaciones contra miembros del clero; todo ello junto al crecimiento del mundo evangélico. Estas serían causas del alejamiento de la Iglesia católica de una orientación comprometida con el socialcristianismo.

Séptimo, una adecuada lectura de las últimas expresiones del pensamiento católico demuestra que éste se encuentra lejos de haber asumido una suerte de triunfo del capitalismo y el abandono de su doctrina alternativa al liberalismo y socialismos extremos. La misma realidad latinoamericana da cuenta de la necesidad y urgencia de una teoría y una práctica que promueva una vía media entre neopopulismos autoritarios de izquierda y neoliberalismos de derecha.

Octavo, la secularización como característica de la modernización está fuertemente cuestionada tanto desde el mundo de la sociología como de la filosofía. Por otro lado, la vitalidad, diversidad y mutabilidad del cristianismo latinoamericano, y sus potenciales aportes a la integración socio-cultural y consolidación democrática hablan de las potencialidades de un nuevo empeño de cristianos en política.

Noveno, la elección del primer latinoamericano como Papa de la Iglesia católica debe ser tenida presente en este balance. Jorge Bergoglio adhiere a un discurso católico que rechaza el comunismo y el capitalismo y que renueva una teología latinoamericana entendida como de los, por y para los pobres; condena al neoliberalismo y a la globalización guiada sólo por el capital por sus fundamentos individualistas y materialistas y sus consecuencias sociales injustas y medioambientalmente depredatorias; rechaza del populismo latinoamericano por autoritario y corrupto; llama a una iglesia tradicionalista en sus planteamientos doctrinarios centrales acerca de la vida, matrimonio y muerte, a abrirse con la gente, acogiendo y no condenando; promueve una activa cooperación con otros credos religiosos, superando diferencias teológicas y centrándose en acciones concretas a favor de la paz y de la justicia; e insta al compromiso político del católico, pero sin traicionar la universalidad y autonomía de la iglesia.

Hay entonces una nueva posibilidad para los cristianos en política. Por cierto, sólo se trata de una eventual oportunidad, cuyo desenvolvimiento supone liderazgos políticos que la historia dirá si nacen o no, se desarrollan o se frustran.

Como dijo el Papa Francisco al recordar a Martín Fierro como estructurador de la identidad argentina, la Iglesia quiere “una comunidad donde la libertad no sea un pretexto para faltar a la justicia, donde la ley no obligue sólo al pobre, donde todos tengan su lugar” (Rubin y Ambrogetti 2010: 182). Para ello, el Papa ha recordado que la opción preferencial por los pobres es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña, para que ella sea abogada de la justicia y defensora de los pobres ante las intolerables desigualdades sociales y económicas que claman al cielo. No se habría dicho mejor en un grupo de acción católica o comunidad eclesial de base del pasado.

Bibliografía

- ALBERT, Michel (1999). *Capitalismo contra capitalismo*. Madrid: Paidós.
- AGUILAR, Susana Fernández y CHULIÁ Rodrigo, Elisa (2007). *Identidad y opción. Dos formas de entender la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- BERGOGLIO, Jorge y SKORKA, Abraham (2013). *Sobre el cielo y la tierra*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- BLOMEIER, Hans Hartwig (Director) (2013). *¿Qué es ser socialcristiano hoy?* Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer.
- BLOMEIER, Hans Hartwig (Director) (2012). "Influencia de los cultos y/o confesiones en la política". En *Revista Diálogo Político*, 4/2012. Montevideo: Fundación Konrad Adenauer.
- CACIAGLI, Mario (2013). "Democracia Cristiana". En Ball T. y Bellamy, R. (Eds.). *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Madrid: Akal, pp. 177-191.
- CASANOVA, José (1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- DABÈNE, Olivier (2000). *América Latina en el siglo XX*. Madrid: Editorial Síntesis
- DELUMEAU, Jean (2006). *El cristianismo del futuro*. Bilbao: Mensajero.
- DOBSON, Andrew (1999). "Pensando en el ecologismo". En *Pensamiento político verde*. Barcelona: Paidós.
- DONOSO-MALUF, Francisco (2008). "El porvenir de una des-ilusión: Hacia un examen pluriaxial de la secularización". En *Revista Teología y Vida*, Vol. XLIX. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ETZIONI, Amitai (1999). *La Nueva Regla de Oro*. Barcelona: Paidós.
- FIERRO, Jaime (2014). *Catolicismo, justicia social y democracia*. Ponencia presentada al «II Encuentro Internacional Osvaldo Payá: Reflexiones sobre la Vigencia del Pensamiento Humanista Cristiano», Santiago de Chile, Congreso Nacional, viernes 17 y sábado 18 de enero de 2014.
- FREIDENBERG, Flavia (2007). *La tentación populista*. Madrid: Síntesis.
- HABERMAS, J.; TAYLOR, Ch.; BUTLER, J. y WEST, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph (2003). *Entre razón y fe. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HAYNES, Jeff (1998). *Religion in Global Politics*. United Kingdom: Logman.

- HIMITIAN, Evangelina (2013). *Francisco. El Papa de la gente*. Santiago de Chile: Aguilar.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1990). *La Tercera Ola. La Democratización a Finales del Siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- INGHAM, Groffey (2010). *Capitalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- JUDT, Tony (2011). *Post Guerra. Una historia de Europa desde 1945*. México: Taurus.
- JUNG, Winfried (2012). *La Fundación Konrad Adenauer y la promoción de la democracia*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer.
- KRUEGER, Anne O. (1996). *La economía política de la reforma en los países en desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.
- LAMPERT, Heinz (2002). "Estado social y Estado de bienestar". En Hasse, Rolf, Schneider, Hermann; Weigelt, Klaus (ed. I). *Diccionario de Economía Social de Mercado*. México: Fundación Konrad Adenauer.
- LENOIR, Frédéric (2003). *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris: Hachette.
- MACRIDIS, Roy C.; HULLIUNG, Mark L. (1998). "Democracia y economía: socialismo, Estado de Bienestar. ¿Otra el capitalismo?". En *Las ideologías políticas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAINWARING, Scott (2000). "La supervivencia democrática en América Latina". En *Revista de Ciencia Política*. Volumen XX. Santiago de Chile: Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (Editores) (1996). *La Construcción de Instituciones Democráticas. Sistemas de Partidos en América Latina*. Santiago de Chile: Cieplan.
- MAINWARING, Scott y SCULLY, Timothy (2010). *La Democracia Cristiana en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARDONES, J.M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.
- MELÉ, Domènec (1993). "El mercado". En Cuadrón, Alfonso A. *Manual de doctrina social de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- MICCO, Sergio (2014). "¿Tiene América Latina un mensaje para el mundo?". En *Revista Diálogo Político*. 1/2015. Montevideo: Fundación Konrad Adenauer.
- MICCO, Sergio (2013). "Republicanos, liberales y populista en el marco latinoamericano". En *Desafíos de la vigencia del humanismo cristiano*. Editado por Jorge Maldonado. Montevideo: Fundación Konrad Adenauer, pp. 43-58.

- MICCO, Sergio (2013). “¿Humanismo cristiano en tiempos de post cristianismo y post humanismo?”. En *Reflexiones sobre la vigencia del humanismo cristiano*. Editado por Jorge Maldonado. Santiago de Chile: Editorial JC Sáez Editor SpA., pp. 175-216.
- MICCO, Sergio (2012). “Cristianos y democracia contemporánea ante dos ídolos del foro: El poder del más fuerte y el gobierno del dinero”. En *¿Qué es ser socialcristiano hoy?* Editado por Jorge Maldonado. Montevideo: Fundación Konrad Adenauer, pp. 139-176.
- MICCO, Sergio y Eduardo SAFFIRIO (2010). “El renacer de la filosofía de la comunidad”. En *La revalorización de la comunidad*. Editado por varios autores. Santiago de Chile: Odca, Cicerós, pp. 63-92.
- MORATALLA, Agustín Domingo (2011). *Ciudadanía activa y religión*. Madrid: Encuentro.
- O’DONNELL, Guillermo (2008). *Disonancias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- OVEJERO, Félix y otros (2003). *Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno y Libertad*. Barcelona: Paidós.
- PIPITONE, Ugo (1996). *Asia y América Latina. Entre el desarrollo y la frustración*. Instituto de Desarrollo y Cooperación. Madrid: Ediciones de la catarata.
- PNUD (2010). *Resumen ejecutivo. Informe Regional sobre Desarrollo Humano Para América Latina y el Caribe 2010*. Costa Rica: Editorama.
- PNUD-OEA (2010). *Nuestra democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PRZEWORSKI, Adam (2010). *Qué Esperar De La Democracia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Puente, Armando Rubén (2013). *Papa Francisco. Como piensa el nuevo Pontífice*. Madrid: Libro Libres.
- RATZINGER, Joseph (2000). *Dios y el mundo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- ROUQUIÉ, Alain (2011). *A la sombra de las dictaduras. La democracia en América Latina*. Buenos Aires: Mundo de Cultura Económico.
- RUBIEN, Sergio y AMBROGETTI, Francesca (2010). *El jesuita. La historia de Francisco, el Papa argentino*. Buenos Aires: Javier Vergara.
- SAN MIGUEL, Enrique (2010). *La Democracia Cristiana y la Democracia de los Cristianos*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- STIGLITZ, Joseph y CHARLTON, Andrew (2007). *Comercio justo para todos; Cómo el comercio puede promover el desarrollo*. México: Taurus.
- TAYLOR, Charles (2002). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.

VALENZUELA, Eduardo; SCHAWARTZMAN, Simón; VALENZUELA, Samuel; SCULLY, Timothy; SOMMA, Nicolás y BIELH, Andrés (2008). *Vínculos, creencias e ilusiones*. Santiago de Chile: Uqbar Editores.

VATTIMO, Gianni (1996). *Crear que se Cree*. Buenos Aires: Paidós.



La Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) es una fundación política alemana independiente y sin fines de lucro. Está sujeta a los principios del movimiento Humanista Cristiano. La cooperación internacional es, por tradición, uno de los campos prioritarios de su labor. Actualmente cuenta con más de 80 oficinas y proyectos en más de 120 países. Dentro del marco de la cooperación internacional de la KAS, Chile ocupa un lugar destacado desde hace más de 50 años. En todo este periodo, la promoción de la democracia y el fortalecimiento de las instituciones democráticas ha sido el núcleo de su trabajo. Asimismo, la Fundación se concentra actualmente en la modernización del Estado, la promoción de la Economía Social de Mercado, el fortalecimiento de los procesos de descentralización y autonomía local, la promoción de una política ambiental y energética sustentable así como en la intensificación del intercambio internacional.

Entre otras actividades, publicamos regularmente estudios sobre temas de actualidad de la sociedad y política chilena – entre ellas la “Serie de Estudios”. Las últimas publicaciones en esta serie son:

Riveros Marín, Edgardo (2013): *Legislación sobre lobby o cabildeo: El caso chileno*. Serie de Estudios No. 11, KAS, Santiago de Chile.

Riveros Marín, Edgardo (2013): *Las Migraciones y sus efectos jurídicos, políticos, sociales y económicos: El caso chileno*, Serie de Estudios No. 10, KAS, Santiago de Chile.

Schönsteiner, Judith; Feddersen, Mayra; Valenzuela, Pablo A. (2012): *Fortalecimiento de la Democracia y del derecho de acceso a la información en Chile*, Serie de Estudios No. 9, KAS, Santiago de Chile.

Riveros Marín, Edgardo (2012): *Reformas Políticas y el Fortalecimiento del Sistema Democrático en Chile*, Serie de Estudios No. 8, KAS, Santiago de Chile.

Claro, Edmundo; Arístegui, Juan Pablo; Tomic, Esteban (2012): *Desafíos y Oportunidades de las Energías Renovables no convencionales (ERNC) en la matriz eléctrica de Chile*, Serie de Estudios No. 7, KAS, Santiago de Chile.

Troncoso Repetto, Claudio (2011): *Parlamento y Política exterior de Chile: Un balance de veinte años (1990-2010)*, Serie de Estudios No. 6, KAS, Santiago de Chile.

Riveros Marín, Edgardo (2011): *Normativa internacional de los Derechos Humanos y el sistema democrático: El caso chileno*, Serie de Estudios No. 5, KAS, Santiago de Chile.

Todas nuestras publicaciones se pueden acceder desde nuestro sitio Web www.kas.de/chile/es

