

DIÁLOGO POLÍTICO



Konrad
Adenauer
Stiftung

ISSN 1688-9665

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO
JUNIO 2015

DIÁLOGO POLÍTICO



Konrad
Adenauer
Stiftung



DIÁLOGO POLÍTICO
Año XXXII, n.º 1, 2015

EDITOR
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
(Fundación Konrad Adenauer)

DIRECTORA
Dra. Kristin Wesemann

JEFE DE REDACCIÓN
Manfred Steffen

EQUIPO DE REDACCIÓN
Guillermo Tell Aveledo
Agustina Carriquiry
Carlos Castillo
José Cepeda
Alejandro Coto
Jorge Dell'Oro
Alejandra Gallo
Federico Irazabal
Ana Jacoby

CORRECCIÓN
Alejandro Coto
María Cristina Dutto

TRADUCCIÓN
Renate Hoffmann
Lucía Colombino

TRANSCRIPCIÓN
María Lila Ltaif

FOTOGRAFÍA
Agustina Carriquiry
Martina Steffen

DISEÑO Y ARMADO
Taller de Comunicación
Obligado 1191, Montevideo, Uruguay
Tel.: +598 2708 13 65
www.tallerdecomunicacion.com.uy

IMPRESIÓN
Mastergraf
Gral. Pagola 1823, Montevideo, Uruguay
Tel.: +598 2203 47 60
www.mastergraf.com.uy

© Konrad-Adenauer-Stiftung
Plaza Independencia 749, oficina 201
11000 Montevideo, Uruguay
Tel.: +598 2902 0943

www.kas.de/parteien-lateinamerika/es
www.dialogopolitico.org
www.facebook.com/fkamontevideo
@dp_latam
info.montevideo@kas.de

FOTO DE PORTADA
Martina Steffen
Memorial del Holocausto del Pueblo
Judío, en Montevideo, frente al mar

ISSN: 1688-9665
Depósito legal:

Los textos que se publican son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no expresan necesariamente el pensamiento del editor. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido citando la fuente.

Índice

5

PRESENTACIÓN

7

ACTUALIDAD
LATINOAMERICANA

- 8 La polifonía toma el continente. Nuevas voces en el escenario
Catalina Jiménez
- 22 El desafío es progresar con inclusión
Entrevista con Milton Henríquez

29

COMUNICACIÓN
Y CAMPAÑAS

- 30 Por la positiva
Daniel Supervielle

39

DOSSIER:
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

- 42 El diálogo interreligioso como indicador de la calidad democrática
Entrevista con Néstor Da Costa
- 52 La alternativa humanista hacia el siglo XXI
Carlos Castillo
- 62 Desde la América Latina precolombina.
Algunas pistas en torno a un desafío inconcluso
José Cepeda
- 76 En tiempos de incredulidad y apatía moral
Susana Mangana
- 81 La imagen cristiana e islámica del ser humano.
Por qué adhiero a la CDU siendo musulmana
Cemile Giousouf
- 88 Testimonios

95

EUROPA Y EL MUNDO

- 96 Los próximos temas de la agenda internacional.
La evolución global desde la perspectiva
de la Fundación Konrad Adenauer
Dr. Gerhard Wahlers
- 103 Democracia y populismo. La encrucijada española
Enrique San Miguel

117

AGENDA POLÍTICA

- 118 ODCA, un proyecto compartido en valores y principios
Entrevista con Jorge Ocejo

123

IDEAS Y DEBATES

- 124 Hacia una autoridad política de alcance universal.
Doctrina social de la Iglesia y bien común global
Rodrigo Guerra
- 144 En busca del *núcleo duro* del electorado.
¿Cómo deberían reaccionar los partidos
ante una sociedad individualista?
Nico Lange

153

DE LA CASA

Presentación

Las imágenes de las atrocidades cometidas en nombre de la religión, de cualquier religión, interpelan y desafían. ¿Cómo es posible que la fe lleve a seres humanos a actos tan repugnantes como los que suceden a diario en Siria, Nigeria y otras partes del planeta? ¿Cómo se explica la crueldad de difundir por las redes imágenes de sufrimiento de personas? ¿Cómo es que la pertenencia a una comunidad religiosa puede utilizarse para cometer todo tipo de barbaridades?

Hay quien dice que esto siempre sucedió. Hay quien ve en la violencia del Cercano Oriente una reedición de la Guerra de los Treinta años que a comienzos del siglo XVII devastó Europa central. Hoy los informativos y las redes sociales nos confrontan minuto a minuto con los campos de batalla y los infinitos sufrimientos de torturados y desplazados.

En este contexto el abrazo en Jerusalén entre el papa Francisco, el rabino Abraham Skorka y el líder musulmán Omar Abboud adquiere una dimensión imponente. En medio de tanto ruido, el abrazo silencioso de tres hombres parece querer mostrarle al mundo que hay otro camino: el de la aceptación del otro y de las diferencias como parte de una riqueza que es a la vez regalo y desafío.

En esta edición de DIÁLOGO POLÍTICO el equipo de redacción busca mostrar la riqueza de miradas y tal vez aportar al diálogo entre las diferentes religiones. En los reportajes presentamos el testimonio de líderes religiosos, políticos y ciudadanos comunes que profesan las tres religiones del libro o abrahámicas.

Completan el *dossier* trabajos de intelectuales de México, Uruguay, Colombia y España que desde diferentes ángulos reflexionan sobre el pasado y el futuro del diálogo religioso.

José Cepeda busca en la América Latina precolombina las pistas de un desafío inconcluso; Néstor Da Costa lo hace observando el Uruguay, país eminentemente laico; Carlos Castillo reflexiona sobre los desafíos que el nuevo siglo presenta al diálogo entre las religiones; y Susana Mangana observa el hiperconsumismo, el afán de riquezas superfluas y concluye recordando a un cura vasco que hace cien años resumía la propuesta de la cooperación entre los seres humanos con una sencilla frase: «la educación es el pilar natural sobre el que se sustenta el desarrollo de una sociedad».

Junto con el dossier la revista presenta las secciones «Comunicación y campañas», «Agenda política», «Ideas y debate», «Actualidad latinoamericana» y «Europa y el mundo». Los pequeños reportajes son reproducidos en Facebook, a los que se incorporan ahora la plataforma virtual y un canal Youtube. La variedad de formatos así como la mirada internacional e interdisciplinaria quieren ser una invitación a la reflexión.

Con la elección del diálogo interreligioso como tema central queremos ubicar este tema como pieza fundamental en la construcción de la paz. Mantenemos la invitación de la edición anterior, dedicada a los 25 años de la caída del Muro de Berlín, a seguir derribando muros, visibles o invisibles.

Dra. Kristin Wesemann
Fundación Konrad Adenauer

ACTUALIDAD
LATINOAMERICANA

La polifonía toma el continente

Nuevas voces en el escenario

—» CATALINA JIMÉNEZ

Colombiana. Historiadora.
Máster en Estudios
Latinoamericanos por la
Universidad de Salamanca.
Docente e investigadora, en la
Facultad de Finanzas, Gobierno
y Relaciones Internacionales
de la Universidad Externado de
Colombia.

Un sonido parece vibrar a lo largo del continente. Las múltiples voces que suenan, si se escuchan de cerca, son independientes. Sin embargo, en conjunto producen un sonido tal que parece estremecer las estructuras sociopolíticas que se creían fuertes después de las transiciones políticas del siglo pasado. Reconocer las nuevas voces, dónde surgen, en qué contexto, de qué hablan, quiénes la producen, cómo se hacen conocidas y si son pertinentes para la democracia actual, nos permitirá entender y disfrutar, o no, el sonido que emite nuestra región.

El murmullo actual tiene ligeras diferencias con el de años anteriores, en cuanto a temáticas, repertorios de acción, recursos, formas organizativas y miembros participantes. Así, durante los procesos de transición política hacia la democracia durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, las organizaciones sociales y su acción colectiva se concentraron en la necesidad de consolidar el régimen democrático y con ello la instrumentación de las garantías de derechos civiles y políticos para los ciudadanos.

En ese sentido, «la acción colectiva no se orientó hacia intereses específicos de un sector social; la instalación de la democracia fue la meta principal» (Garretón, 2011: 237), de esta forma, los partidos políticos se consolidaron como actores fundamentales en los nuevos diseños institucionales, en los que las tareas respecto al «requerimiento de ajuste y estabilidad económicos y políticos desincentivó la acción colectiva que se creía ponía en riesgo estos procesos» (Garretón, 2011: 238) y, con ello, hubo cierta desarticulación de los movimientos y organizaciones sociales al quedar sin el punto central de articulación.

Pese al enorme significado simbólico, político e instrumental que la democracia tuvo para los ciudadanos latinoamericanos, las reformas económicas instrumentadas a partir de finales de la década del ochenta golpearon de forma contundente a amplios sectores de población, que empezaron a emerger a través de formas organizativas más horizontales, asamblearias y territoriales, en los cuales, detrás de sus demandas primordiales, una nueva cuestión se puso de manifiesto: «la calidad de la democracia ganada y conquistada» (Garretón, 2011, p. 240). Por ello, las acciones colectivas han estado marcadas por diversidad de temas entremezclados que apuntan a una necesidad de resolución urgente por los gobiernos y de inclusión, que haga partícipes a los actores sociales movilizados.

Estas voces hacen parte de lo que se conoce como *nuevos movimientos sociales* (NMS), donde los conflictos o tensiones surgen, como lo afirma Habermas (1981), no tanto en áreas de reproducción material, ni tampoco en partidos u organizaciones. Los nuevos conflictos aparecen en áreas de reproducción cultural, integración social y sociabilización. En ese sentido, los NMS evidencian la tensión entre el individuo y el Estado, y dan mayor importancia a las «identidades y objetivos resultantes de diversas formas de asociacionismo y activismo colectivo con carácter movilizador» (Touraine, 1981; Melucci, 1985). Así, a los NMS el poder político les parece menos significativo, y su objetivo en comparación con los viejos movimientos sociales es la movilización de la sociedad y no la toma del poder político.

Sintonizando las voces para entender los sonidos

Aunque las voces que producen los sonidos que replican en la calle han estado allí durante mucho tiempo y han sido parte constituyente de las transformaciones mismas de la región, aún para los gobiernos de turno esos ruidos son difíciles de interpretar y, más que ello, medir su alcance para el sistema político y, con esto, su capacidad de desafío. Podríamos afirmar, siguiendo nuestra analogía, que una voz puede ser entendida como una movilización social, es decir, un repertorio de acción colectiva en el que un sector de la población agraviado alza su voz y sale a la calle exigiendo que los gobernantes locales o nacionales satisfagan, y a corto plazo en términos temporales, la demanda que los agrupa.

En este caso puede ser desde la creación de infraestructura como hospitales o escuelas, hasta temas exclusivos de identidades indígenas, negritudes o la defensa de territorios y prácticas socioculturales de vida.

Ahora bien, de acuerdo con Charles Tilly, la acción colectiva es un proceso deliberado de costo y beneficio que surge del desarrollo de cuatro factores: interés (medurable por las ventajas o beneficios que pueden resultar de la acción conjunta), organización (delimitada por las identidades, lazos y solidaridades comunes que aumenten su capacidad de acción coordinada), movilidad (adquisición del control colectivo sobre los recursos coercitivos, utilitarios y normativos necesarios para la acción), y la oportunidad de aplicarlos para actuar eficazmente (Tilly, 1978: 7-10, 52-55).

En ese orden de ideas, un movimiento social es una forma de acción colectiva, y la existencia de una acción colectiva implica la preexistencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver. Por lo tanto, podemos hablar de movimiento social, es decir, de varias voces que replican juntas cuando están integradas por sectores diversos de la sociedad, reunidos en torno a agravios más abstractos y seminales que estructuran y dan sentido al sistema político; es continuo en tiempo y espacio geográfico; logra una significativa integración simbólica aprovechando las dicotomías de proyectos políticos en pugna, y su meta consistente es realizar cambios sociales estructurales y fundamentales para la comunidad política.

Sin embargo, «no cualquier conflicto desemboca en una acción colectiva que toma la forma de un movimiento social» (Ibarra, 2000: 9-26). A partir de esta premisa, diversas voces —en momentos solitarias y en otros polifónicas— han caracterizado al continente en la última década y con mayor amplificación en los últimos años. Así, los pingüinos en Chile, las marchas cocaleras en Bolivia, las marchas por

la dignidad y la paz en Colombia o en México, la movilización de las escobas en algunas ciudades de Brasil, el movimiento Yo Soy 132 en México, la movilización en contra de las empresas mineras en la región andina, las protestas de los *black bloc* meses previos al Mundial de Fútbol o los ataques de *Anonymus* a las páginas oficiales dan muestra de lo que se ha llamado *producción de una concepción alternativa de ciudadanía* (Revilla, 2010: 54). Allí, los movimientos a través de diversos repertorios de acción colectiva «multiplican los escenarios públicos en los cuales se puede cuestionar y volver a dar significado a los diversos tipos de exclusión no sólo el político» (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001: 17).

En ese sentido, las voces que se han instalado en los diversos países latinoamericanos disputan la creación, discusión, implementación y evaluación de políticas públicas y reformas estatales; en otras palabras, se han convertido en lugares de «propensión hacia la generación del conflicto debido a los intereses y objetivos contradictorios o a las relaciones de poder desiguales que pueden derivarse» (Long, 2007: 142-147). Por esta razón conviven entonces, en los sistemas políticos de la región después de las transiciones a la democracia, viejas y nuevas demandas sociales que encuentran en la movilización una posibilidad de resolver sus problemáticas, dada a la incapacidad de las instituciones representativas (partidos políticos, legislativos u organismos de control) para articular, procesar y resolver estos *inputs* dentro de los lineamientos que brinda cada uno de los diseños institucionales de los países.

Esa disociación entre los resultados económicos espectaculares, como en el caso de Brasil, o moderados, como en el de Paraguay y países de Centroamérica, la capacidad y efectividad de las instituciones político-representativas y la ampliación y fortaleza de las organizaciones de la sociedad civil, demuestran la formación de dos posiciones coexistentes en Latinoamérica a través del clivaje Estado-mercado y, con ello, el surgimiento de nuevas «dialécticas entre regulaciones públicas, mercantiles, asociativas y comunitarias, compitiendo por espacios de influencia y conformación» (Ibarra, Goma y Martí, 2002: 58), en los cuales la sociedad se posiciona como un actor determinante tanto en el dictamen como en la gestión de políticas.

Los espacios en disputa expresan también valores y concepciones políticas en conflicto que, a través de redes de acción colectiva crítica que operan en contextos más complejos y con mayor capacidad de

AL

«Un movimiento social es una forma de acción colectiva, y la existencia de una acción colectiva implica la preexistencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver»

impacto político, pretenden «politizar campos de discusión y conformar tipos multiorganizativos con capacidad de conectividad, ajena a las culturas de militancia de la izquierda tradicional» (Ibarra, Goma y Martí, 2002: 68-69).

En ese sentido, las movilizaciones de las que somos testigos, y en otros casos partícipes, a lo largo de plazas y calles de las ciudades latinoamericanas, reflejan la transformación socioeconómica, cultural e identitaria de sus ciudadanos, quienes exigen también la de sus regímenes de gobierno, atrapados en la defensa de sus intereses partidarios o corporativos, a partir de marcos jurídicos, sociales y económicos que parecen en ocasiones hacer oídos sordos a la polifonía que se escucha de fondo.

Esa polifonía de voces antiguas y nuevas da cuenta de la existencia de conflictos irresueltos, estructurados a partir de tres tipos de sonidos particulares que alimentan un ruido que parece caracterizar al continente en los últimos años.

Reconociendo las voces que hacen el sonido

Voces destructoras

El primer sonido está compuesto de voces que defienden la destrucción y con ella el uso de acciones colectivas de tipo violento en contra del Estado y el mercado que se operacionalizan en el espacio público. En esta categoría encontramos las movilizaciones de grupos como los *black bloc*.

Una noche de agosto de 2013, en medio de las protestas que se tomaron la Avenida Paulista en contra del alza en el transporte público y el elevado costo del gasto público para la realización de varios eventos deportivos como la Copa FIFA Confederaciones 2013, la Copa Mundial de Fútbol 2014 y los Juegos Olímpicos del 2016, emergió un grupo de jóvenes con el rostro tapado que se «abalanzaron contra la sucursal de una entidad bancaria, arrancaron a patadas las pasarelas de entrada de los cajeros automáticos, golpearon con palos fachadas de edificios públicos, lanzaron piedras y pintaron grafitis, mientras buscan su próximo objetivo, un McDonald's, un puesto móvil de la policía o la estación del metro» (*El País*, 31.8.2013).

Esa es la voz de los *black bloc*, un grupo que surgió en la década de los ochenta en la República Federal Alemana en «respuesta al despliegue policial que significó la movilización antinuclear, la cual incluyó arrestos y desalojos de viviendas especialmente de las zonas

periféricas» (Illades, 2014: 415). Desplegado desde esos años a lo largo del mundo, ha hecho presencia en la región en Chile, México y Brasil.

Los miembros de este grupo tienen características similares: jóvenes desempleados, bajo nivel educativo, habitantes de zonas periféricas urbanas donde se evidencia la exclusión, la pobreza y el racismo al tener un entorno donde la presencia institucional es cuestionable, ya que alrededor de estos sectores (favelas, villas miseria, barrios o colonias) se erigen muros interpretativos que «impiden cualquier debate honesto sobre la violencia diaria que provoca la exclusión económica» (Davis, 2007: 268). En otras palabras, «son vecinos de la periferia, el contacto que tienen con los problemas del país es mucho más cercano. Cuando hablan de la violencia provocan mucho porque lo que quieren es darle un significado nuevo al vandalismo» (*El País*, 31.8.2013).

Ese vandalismo que se acerca al delito (de ahí la ocultación deliberada de sus rostros y la vestimenta negra) es la forma en que justifican su necesidad de ser escuchados. De ese modo, las tácticas violentas incluyen destrucción del mobiliario público y ataques directos a iconos que ellos consideran que deben asediar para acabar con el «sistema tecnoindustrial» (Illades, 2014: 419).

En el caso de Brasil, la entrada rápida y destructiva a centros comerciales, la destrucción de vidrieras de las tiendas y marcas más significativas de consumo dejan entrever la demanda, sustentada por un discurso que se ha denominado neoanarquista desde el cual consideran que la invisibilidad y exclusión a los que han sido sometidos es causal suficiente para sus actos. Abogan por la destrucción del Estado actual con el fin de «reivindicar la superioridad de la vida sobre la dictadura de los objetos» (Illades, 2014: 429), ya que todo acto de gobierno es coercitivo en sí mismo y este caerá a largo plazo, porque en un presente que carece de horizonte: «no nos dejaron soñar, ahora no los dejaremos dormir» (*Proceso*, 7.10.2013).

La amenaza directa al modelo político y económico establecido en la región que parece representar los *black bloc* requiere de formas organizativas difusas y horizontales, sin líderes claros, lo que parece ser la característica de las voces destructoras. Así, su actuación violenta es efectiva en la medida en que los recursos organizativos no se desperdician porque se carece de ellos o se usan para atacar puntos estratégicos tales como el rompimiento de protestas pacíficas enfrentándose directamente a las autoridades. Estos círculos organizativos se han establecido en zonas urbanas de fácil movilización y huida para sus miembros, donde además la información circula de forma trepidante a través de las redes sociales.

Resulta significativa la consistencia de estos grupos en el tiempo. Si bien carecen de formas organizativas institucionales, son capaces de mantenerse en reserva hasta la próxima movilización y de forma paralela van reclutando miembros en los sectores urbanos periféricos. En el caso mexicano, durante el 2011 ampliaron sus miembros a través de la consolidación de grupos estructurados en los *black bloc*, individualidades inclinadas hacia lo salvaje, la Célula Revolucionaria Insurreccional Anarquista o las células autónomas de inmediata revolución. Así, los *black bloc* emergieron con fuerza en las movilizaciones de Brasil durante el 2013 y 2014; y en México, contra la manifestación del 7 de julio de 2014 contra la toma de posesión del presidente Enrique Peña Nieto y en la tradicional manifestación del 2 de octubre que conmemora la masacre de las tres culturas de 1968, y que se justificó como una «respuesta natural a la violencia provocada por el Estado durante tantos años» (*Animal Político*, 25.11.2013).

Pese al sonido destructor de estos grupos, los resultados son exigüos en términos de la apuesta por acabar con el Estado, al carecer de recursos significativos que puedan incidir en otros actores o instituciones del sistema político, y de capacidad de presionar y romper la premisa respecto a la defensa y profundización de la democracia como el régimen más aceptado. Además, el uso de tácticas violentas tiene un precio, que va desde la persecución policial a la deslegitimidad de sus demandas y el rechazo del resto de la sociedad a sus acciones.

Voces constructoras

El segundo sonido lo conforman voces que defienden la construcción y consolidación del Estado y, con ello, el uso de acciones colectivas toleradas que oscilan en ciertos momentos entre institucionalizadas y matices violentos. Dentro de esta categoría podemos encontrar las movilizaciones medioambientalistas, campesinas, mineras, sectoriales respecto a salud, educación, vivienda, transporte, infraestructura, defensa de la tierra, o laborales; es decir, aquellas en las que se exige al Estado resultados respecto a las políticas públicas ejecutadas o que deben hacerse.

Estas voces son las que más sonido han producido, tanto por su intensidad, entendida en lo numeroso de sus organizaciones y acciones colectivas, como por la capacidad que han alcanzado para incidir en el sistema político, posicionando sus demandas, ganando en recursos organizativos, políticos, simbólicos y económicos, y aumentando con ello el poder de negociación de diversos actores sociales.

Aquí es donde la relación sociedad-Estado-mercado se hace más aguda. Estas voces critican la forma o modelo político institucional

que se ha defendido y los resultados que la ciudadanía espera, ya que «las luchas en que se traducen estas movilizaciones o acciones se pautan o entienden por formas de democracia participativa, donde la emancipación por la que se lucha no es solo política» (Sousa Santos, 2001: 180).

Ejemplos de estas voces son la movilización estudiantil en Chile y Colombia, las protestas en contra de las industrias mineroextractivas en Perú, Ecuador o Colombia, las extensas marchas en Brasil en contra del alza en el transporte y el gasto público, las movilizaciones en Bolivia de jubilados y mineros durante la promulgación de la ley minera o la protesta en México frente a las reformas estructurales en educación y el tema petrolero. Todas dan cuenta de la capacidad de estos colectivos de tipo sectorial, de estructurarse como una red de acción crítica que construye en el plano simbólico un sistema de códigos (injusticia-privatización-soberanía-paz) que les permite interpretar «una cierta parcela de la realidad a partir de un cuadro alternativo de valores de referencia» (Ibarra, Goma y Martí, 2002: 72); es decir, un marco de acción que convence de la posibilidad de transformación por medio de un proceso movilizador.

Una característica a resaltar de las voces constructoras es el tipo de miembros que forman parte de ellas: desde activistas sindicales hasta jóvenes, niños y mujeres de grupos barriales articulados a través de organizaciones con anclajes territoriales de orden local, regional o nacional. Es importante resaltar que estos colectivos, en momentos de movilización en torno a temas sectoriales, son capaces —a pesar de tener intereses distintos— de articularse como una red y construyen su identidad respecto al agravio del cual son objeto y con el reconocimiento de que este debe ser resuelto a través de decisores institucionales o presionando para ser incluidos en la formulación de la política pública.

Dicha presión se realiza a través de diversos repertorios de acción colectiva en los cuales se mezclan la marcha tradicional, la toma de calles, los bloqueos de carreteras, la toma de entidades públicas, hasta actos como el besatón, abrazatón o desnudatón, que junto con los *flashmobs* y el uso de redes sociales evidencian que a través de estrategias discursivas orientadas hacia la acción, la incidencia política y el apoyo de coaliciones promotoras, logran un eco ciudadano y, con ello, la profundización del vínculo entre el proceso movilizador y el entorno social. Fortalecen así su conexión con la opinión pública, en la que «se

«El uso de tácticas violentas tiene un precio, que va desde la persecución policial a la deslegitimidad de sus demandas y el rechazo del resto de la sociedad a sus acciones»

evidencia una generación emergente de prácticas de movilización social, de nuevo tipo» (Ibarra, Goma y Martí, 2002: 68).

Esta capacidad da cuenta de grupos con mayores capacidades organizativas, que combinan diversas formas asociativas en las que se entremezclan formas verticales y horizontales de decisión y planeación, pero con mayores recursos informativos y cognitivos, que flexibilizan la formación de liderazgos, el mantenimiento de miembros y la capacidad de realizar acciones colectivas significativas.

Aunque estos grupos sociales desafían al Estado, no buscan la toma del poder político sino incidir y participar en el proceso de toma de decisiones y en la formulación del ciclo político, razón por la cual adoptan estrategias que van desde la confrontación con el uso de acciones violentas hasta la colaboración a través de la inclusión en mesas de negociación como las consultas previas o la cooperación cuando se solucionan problemas puntuales que han sido visibilizados a través de la movilización.

El uso de diversas estrategias ha permitido la acumulación de recursos simbólicos, políticos y sociales suficientes para que estas organizaciones establezcan interacciones con los partidos políticos durante la campaña electoral. Se trata de un cálculo en el que tanto movimientos como partidos pueden ganar. Los primeros, mayor capacidad de presión e incidencia a través de mecanismos de negociación dentro de las instituciones; los partidos políticos, mayor número de representantes electos.

Las interacciones que han establecido las voces constructoras con los partidos en Latinoamérica han sido de cinco tipos, de acuerdo con el investigador Michael Hangan (1998): articulación, permeabilidad, alianza, independencia y transformación.

El sonido constructor que han creado estas voces ha tenido resultados significativos no solo para los movimientos sino para la calidad misma de la democracia en cuanto a la eficiencia que el Estado debe tener. En ese sentido, la acumulación de recursos y la capacidad de presión y negociación con otros actores del sistema político han erigido a este tipo de movimientos como primordiales dentro de los ejercicios de vigilancia, control y denuncia de los resultados de la política pública.

Además, la apertura de oportunidades políticas y canales de participación política de amplitud local, regional y nacional incrementa la contestación, lo cual demuestra que «gobiernos democráticos aceptan niveles más altos de disenso colectivo a la vez que liberan canales de representación» (Velasco, 2010: 233). Así, las voces constructivas son necesarias para medir el resultado mismo de los gobiernos, la coherencia del modelo estatal, el fortalecimiento de la ciudadanía, la permanencia de lo público y la consolidación de la democracia.

Voces que hacen eco

El eco es un fenómeno acústico producido cuando una onda se refleja y regresa hacia su emisor. Usando esta analogía encontramos las voces que defienden identidades particulares y valores estructurales que cuestionan al Estado en clave filosófica y política, haciendo uso de acciones colectivas novedosas en términos simbólicos, así como el uso de herramientas judiciales. De ese grupo hacen parte colectivos étnicos como los indígenas, afrodescendientes, LGBTI, mujeres, organizaciones animalistas, defensores de la paz, a favor de la transparencia o respecto a la eutanasia.

Como anotan algunos teóricos, al contrario de los movimientos anteriores a la transición a la democracia, que se identificaron en clave de ciudadanía-clase social, los protagonistas actuales de estas voces son «grupos sociales estructurados en torno a valores posmaterialistas, con intereses colectivos a veces muy localizados pero potencialmente universalizables y que exigen una afirmación de su subjetividad sobre la ciudadanía» (Sousa Santos, 2001: 180). Por lo tanto, los miembros de estas organizaciones tienen en sus subjetividades el principio identitario desde el cual construyen sus demandas frente al Estado; de esta forma es posible idear y luchar por nuevas formas de ciudadanía, no solo: «meramente individuales sino colectivas; ejercicios y formas basados en formas político jurídicas que incentiven la autonomía» (Sousa Santos, 2001: 182).

Así, las demandas de estos grupos sociales son únicas y cuando desafían al Estado lo hacen en términos en los cuales queda implícita la conformación misma de los valores en los que se han estructurado los diversos modelos estatales. Por ello, la lucha contra la exclusión y en otros casos la restauración de los valores seminales del contrato entre gobierno y ciudadanos visibilizan la «idea de una obligación política horizontal entre ciudadanos, la participación y la solidaridad en la formulación de la voluntad general, lo cual es susceptible de fundar una nueva cultura política, y en última instancia una nueva calidad de vida personal y colectiva» (Sousa Santos, 2001: 181).

Se evidencian cambios en las formas organizativas; se recupera el principio de comunidad, reflejado en la preferencia por estructuras descentralizadas, flexibles, no jerárquicas y que logran conformar redes asociativas de alcance local e incluso internacional.

Para ser escuchados, quienes forman parte de esas organizaciones necesitan de un activismo constante, estratégico y con elevados recur-

«Aunque estos grupos sociales desafían al Estado, no buscan la toma del poder político sino incidir y participar en el proceso de toma de decisiones y en la formulación del ciclo político»

so informativos y cognitivos. De ahí que prefieran el uso de repertorios de acción simbólicos que centren la atención de la opinión pública y de los actores institucionales y decisores políticos en la transformación subjetiva e identitaria que busca ser resuelta. En ese sentido, las campañas y marchas por los derechos de la comunidad LGBTI o los animales, que se han presentado por toda la región, son buenos ejemplos. A ello se suma una «vigorosa utilización de los medios de comunicación social tradicional, así como el uso de redes sociales, combinado con actividades de protesta y confiando en la movilización de los recursos que ellas proporcionan» (Sousa Santos, 2001: 182).

Además, se hace uso de acciones jurídicas en las que se pretende presionar a través de canales institucionales cambios o reformas normativas en las que se reflejen sus intereses y con ello incidir en el diseño normativo, político y filosófico de los Estados; ejemplo de ello son la aprobación de los matrimonios del mismo género o la adopción por parejas del mismo sexo en Argentina, Colombia, Chile o Uruguay.

Vale la pena mencionar la consistencia y la capacidad movilizadora de las comunidades indígenas a lo largo del continente, que han logrado trascender la demanda étnica para trabajar de forma coordinada con grupos medioambientalistas en torno a la defensa de la tierra y de su forma de vida frente a los proyectos mineroenergéticos.

De esta forma, las voces han logrado que su eco sea escuchado por las otras voces que conforman la polifonía de sonido (movimientos) que grita a lo largo del continente. Así, las voces eco han ganado en reconocimiento, recursos y capacidad de presión efectiva a través del *lobby* y en alianzas con amplios sectores de la sociedad civil, e incluso partidos, posicionando con ello procesos deliberativos en la agenda pública no solo sobre el Estado mismo, sino sobre la calidad del régimen democrático establecido.

Finalmente, las voces en eco muestran la complejidad social que se ha ido tejiendo en Latinoamérica, con una clase media más robusta pero donde los resultados de inclusión de sectores excluidos, la eficiencia estatal respecto a las políticas públicas y la consolidación del régimen democrático han elevado la protesta y con ello una polifonía de voces que grita las transformaciones del continente y los desafíos que la democracia aún debe resolver para sus ciudadanos.

Conclusiones

La transición a la democracia que vivió el continente durante las últimas décadas en clave de representación-gobernabilidad permitió la

amplificación de mecanismos de participación política. Entendidos como incentivos e insumos para los ciudadanos, a través de formas organizativas diversas, incidieron —de forma definitiva en algunos casos y tangencial en otros— en cambios en sus sistemas políticos. De esta forma, asistimos a una *explosión* de movilizaciones sociales que dejan entrever los cambios demográficos y socioeconómicos que se han dado en los países latinoamericanos y, con estos, las contradicciones de los modelos sociopolíticos, los cuales tienen en los movimientos sociales una forma de acción política, una voz no solo para ser escuchada sino determinante en los procesos de decisión y deliberación política.

En primer lugar, es evidente que la presencia de numerosas movilizaciones sociales en toda Latinoamérica no debe entenderse desde una clave de crisis de gobernabilidad, sino como una ganancia en mejoras democráticas, en la medida en que son pacíficas y la gran mayoría de ellas se desmarcan de los actores violentos y proponen una relación de cooperación y colaboración en la formulación, implementación y evaluación de políticas públicas. Así las voces constructivas y las eco han tenido resultados efectivos respecto a la puesta en la agenda de sus demandas y resoluciones, situación que evidencia su conformación como una red, es decir, como un campo relacional de conflicto respecto a la interpretación tanto del modelo económico, político y social como de las implicaciones de este para los ciudadanos.

En segundo lugar, la polifonía de voces que gritan en los diversos países demuestran la yuxtaposición de viajes y nuevas demandas sociopolíticas operacionalizadas a través de novedosos repertorios de acción no violentos y del uso de los medios de comunicación virtual. Es en esa «cierta impureza donde reside la verdadera novedad» (Sousa Santos, 2001: 181) de los movimientos sociales en la región y con ello esa revitalización de discursos políticos más cercanos al cuestionamiento de la efectividad de la democracia y del tipo de ciudadanía que se ha construido. En contraste con las voces colaborativas, las destructivas parecen tener capacidad para hacerse sentir a través de la creación de caos y con ello la destrucción del Estado; sin embargo, ese discurso más que sustentado en condiciones ideológicas, funciona como válvula de escape urgente, violenta y en algunos casos desesperada frente a las condiciones de inequidad anquilosada en el continente.

En tercer lugar, a pesar de que la polifonía de voces crea un sonido distorsionado pero intenso respecto a las urgentes problemáticas que

» Asistimos a una explosión de movilizaciones sociales que dejan entrever los cambios demográficos y socioeconómicos que se han dado en los países latinoamericanos y, con estos, las contradicciones de los modelos sociopolíticos «

denuncian los colectivos y movimientos sociales, se deben destacar las relaciones prácticas que han establecido con los partidos políticos, especialmente en momentos electorales o bajo el ejercicio de vigilancia, denuncia y seguimiento a los funcionarios públicos y con ello a la implementación de políticas que cumplan con los requerimientos mínimos que la democracia establecida y el diseño institucional han pactado con sus ciudadanos.

En cuarto lugar, la proliferación de voces destructivas, constructivas y eco demuestran cierto grado de madurez en las formas organizativas de los colectivos y movimientos sociales, e incorporan mayores recursos cognitivos, técnicos e informativos que redundan en un activismo más profesional y con posibilidad de trabajo en redes a nivel local, regional, nacional e internacional. Esto amplifica la capacidad de presión y posicionamiento de la acción colectiva no institucional como elemento necesario para medir la calidad democrática.

Por último, la polifonía nos habla de las diversas estrategias que movimientos y Estado han usado, para ser escuchados los primeros y para mantener estabilidad y gobernabilidad el otro. Con el fin de bajar la estrategia confrontativa, se requiere de transformaciones institucionales y culturales de los sistemas políticos que logren convertir la distorsión actual en un sonido armónico. Para crear vínculos estratégicos que apunten a la mejora del régimen, la deliberación y la redefinición del campo sociopolítico, y con ello, del mismo ciudadano.

Bibliografía

- Animal Político* (25.11.2013), «¿Quiénes protestaron el 1 de diciembre y por qué? I».
- DAVIS, M. (2007), *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal.
- El País* (31.8.2013), «“Black Bloc”, la nueva incógnita de las protestas de Brasil», http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/31/actualidad/1377913975_091756.html [consulta: 4.4.2015].
- ESCOBAR, A., S. ÁLVAREZ y F. DAGNINO (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá, Taurus/Icanh.
- GARRETÓN, M. (2011), «Las dimensiones de la acción colectiva en América Latina», en *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*, Santiago, CEPAL.
- HABERMAS, J. (1981), «New Social Movements», en *Telos*, n.º 49, pp. 3-37.
- HANGAN, M. (1998), «Social Movements, incorporation, disengagement and opportunities. A long view», en M. Giugni, D. Mc Adam y C. Tilly (eds.), *From Contention to democracy*, Lanham, Rowan and Littlefield publishers.

- IBARRA, P. (2000), «¿Qué son los movimientos sociales?», en P. Ibarra, E. R. Grau y S. Martí (eds.), *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*, Barcelona, Icaria Editorial y Getiko Fundazioa.
- IBARRA, P., R. GOMA y S. MARTÍ (2002), «Redes de acción colectiva crítica e impactos políticos», en ídem (eds.), *Creadores de democracia radical movimientos sociales y redes de políticas públicas*, Barcelona, Icaria.
- ILLADES, C. (2014), «El retorno del anarquismo. Violencia y protesta pública en el México actual», en *Revista Sociología Histórica*, n.º 4, pp. 411-434.
- LONG, N. (2007), *Sociología del desarrollo. Una perspectiva centrada en el autor*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Colegio de San Luis.
- MELUCCI, A. (1985), «The symbolic challenge of contemporary movements», en *Social Research*, n.º 19, pp. 789-816.
- Proceso (7.10.2013), «Los encapuchados responden... ¡Con la revuelta no podrán!», <<http://www.proceso.com.mx/?p=354731>> [consulta: 7.4.2015].
- REVILLA, M. (2010), «América Latina y los movimientos sociales: el presente de la “rebelión del coro”», en *Nueva Sociedad*, n.º 227, pp. 51-67.
- SOMUANO, F. (2007), «Movimientos sociales y partidos políticos en América Latina: una relación cambiante y compleja», en *Revista Política y Cultura*, n.º 27, pp. 31-53.
- SOUSA SANTOS, B. de (2001), «Los nuevos movimientos sociales», en *Revista OSAL, Observatorio Social de América Latina*, n.º 5, pp. 177-184.
- TILLY, C. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, Random House, McGraw Hill Publishing, Adisson Wesley Publishing.
- TOURAINÉ, A. (1981), *The voice and the eye. An analysis of social movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VELASCO, M. (2010), «Democracia, gobernabilidad y movimientos sociales en Colombia 1990-2006», en F. Jácome y M. Tanaka (eds.), *Desafíos de la gobernabilidad democrática, reformas institucionales y movimientos sociales en la región andina*, Lima, IE, IDRC-CRDI, INVESP, pp. 213-245.

El desafío es progresar con inclusión

Milton Henríquez, ministro de Gobierno de Panamá y presidente del Partido Popular de ese país, conversó con DIÁLOGO POLÍTICO, en el marco de la reunión del Parlatino el 15 de mayo de 2015.

DIÁLOGO POLÍTICO: *¿Qué balance podría hacer de la séptima edición de la Cumbre de las Américas?*

MILTON HENRÍQUEZ: Fue una cumbre muy exitosa y que llena de orgullo a los panameños. Porque Panamá jugó su papel histórico, su destino manifiesto, que es el de ser un lugar de encuentro. La cumbre contó con la participación de prácticamente todos los jefes de Estado y de Gobierno del continente, con la presencia de los presidentes de Estados Unidos y de Cuba, por primera vez reunidos desde 1958, también en una cumbre en Panamá. No solo se encontraron, sino que, a pesar de que cada uno mantuvo sus posiciones, decidieron dialogar, decidieron que había que hablar. De hecho, me tocó presenciar otro momento histórico pero fue privado, por casualidad; yo estaba en un pasillo con el presidente Varela camino a unas reuniones bilaterales, cuando el presidente Obama vino, se le acercó al presidente Maduro, que estaba sentado con su equipo, y le dijo en español: «Presidente, tenemos que hablar». Después de todos los discursos estridentes que se habían dado, el presidente Obama, en un gesto de hidalguía, le dice «tenemos que hablar», se acabó la pelea, vamos a hablar.



Ministro Milton Henríquez en el Encuentro ParlaODCA 2015, en Panamá
Foto: Agustina Carriquiry

AL

Sin dejar de lado la opinión que puede tener cada país con respecto al tema del respeto a los derechos humanos, de la plena democracia, su funcionamiento con total libertad, hemos comprendido en Panamá que todo eso se puede abordar en el diálogo, y que es mejor que la alternativa al diálogo, que no ha producido resultados.

Nos parece que Panamá, como lugar natural de encuentro de las masas continentales, de dos grandes océanos, de sistemas de cables de fibra óptica que conectan al mundo, del canal, de la zona libre, como punto de intercambio de especies, de vida, es también un lugar ideal para el encuentro de las ideas, para el encuentro de los líderes en busca de soluciones para el continente. Nos parece que Panamá jugó ese papel y por eso estamos muy orgullosos de la cumbre, del liderazgo del presidente Juan Carlos Varela y de la vicepresidenta y canciller Isabel Saint Malo de Alvarado, que hicieron posible todo esto. Porque todas estas cumbres, con este nivel de contradicción potencial, requieren de una gran destreza para que todos se sienten y todos hablen. El peligro de que alguien no venga o de que alguien se salga o de que alguien saque de contexto el fin de la cumbre es muy alto en estos eventos. Y la

conducción del presidente Varela y de la vicepresidenta Saint Malo de Alvarado fue determinante para ese resultado.

—*Usted recién hablaba de dos hechos históricos. ¿Cuáles son hoy día los hechos que están en la agenda política latinoamericana?*

—En América Latina, gracias a Dios, desde hace veinte o treinta años no estamos viviendo procesos de guerras civiles o de conflictos armados entre países. Pero sí tenemos todavía una línea divisoria, y el tema de la cumbre era *progreso con inclusión*. Ahí se plantean las dos grandes visiones del continente: la que plantea el progreso como desarrollo económico, atracción de inversiones, libertad de mercado, y la visión que plantea la inclusión, la necesidad de que ese desarrollo sea para todos y no queden sectores marginados. Sentimos que es la combinación de progreso e inclusión la que va a dar la receta de éxito para el continente. Apostar solo al progreso, en un concepto economicista, o apostar solo a la inclusión, en un planteamiento de lucha social, no va a resolver los problemas. Es el equilibrio entre el progreso y la inclusión el que nos va a producir el resultado óptimo. Por eso Panamá lo plantea como tema y propicia el diálogo entre estos sectores.

—*¿Cómo describiría al Parlatino?*

—El Parlamento Latinoamericano es un proyecto válido pero todavía es un proyecto. A pesar de que tiene un edificio, a pesar de que tiene reuniones, sus decisiones no tienen un carácter vinculante. Pero así empezó el Parlamento Europeo. Es importante no abandonar ese proceso inicial, no abandonar los esfuerzos de los parlamentos regionales, solamente porque todavía no producen un resultado vinculante o todavía no desempeñan el rol que han jugado parlamentos tradicionales.

Si no tenemos estos mecanismos de participación popular, a través de sus representantes electos, el proceso de integración latinoamericana va a ser un proceso de elites, de temas que solamente interesan a los grupos de poder. Y si no hay un Parlamento en el que empiecen a plantearse los temas más directos de las personas, los temas más vividos, no va a ser un proceso de integración real de los pueblos, sino solamente de los dirigentes de las naciones latinoamericanas.

Creo que hay que continuar en este proceso, que el Parlamento debe progresivamente pasar a un sistema de elección directa, como han planteado algunos países. Y también creo que deben conformarse los bloques ideológicos, ya no solamente bloques por país; deberían darse bloques que borren las fronteras de los países, si quieres hacer un sistema continental, en el cual, a través de grupos ideológicos que comparten un programa político común, se avance en agendas en las dis-

cusiones de este organismo. Parlamento Latinoamericano, Parlamento Centroamericano, Parlamento Andino o Parlamento del Sur son simplemente foros en los que se tiene que empezar a avanzar en proyectos. ¿Cuáles? Dentro de un plan de gobierno o plataforma común de cada bloque, el tipo de legislación que va uniformando ciertos criterios; por ejemplo, Códigos tipo en el campo penal, Códigos tipo en lo comercial, Códigos tipo en las responsabilidades sociales, que luego los Parlamentos o Asambleas de cada país vayan adoptando y adaptando a sus realidades concretas. Eso empieza a generar una uniformidad legislativa que facilita el intercambio, el desarrollo, el crecimiento como región, y dejaremos de ser compartimientos estancos que no pueden crecer más allá de los bordes del espacio en el que están metidos.

—*La Organización Demócrata Cristiana de América Latina (ODCA) se reunió en el contexto de esta reunión del Parlatino. ¿Cuáles son los desafíos para la ODCA en los próximos años?*

—Pienso que la ODCA tiene que plantearse un futuro como organización que no solamente reúna a partidos políticos, sino que reúna a partidos políticos *con vocación de poder*. Porque si no hay vocación de poder dejamos de ser partidos políticos, si no aspiramos y llegamos al poder para hacer realidad nuestras ideas, somos clubes de filosofía pero no somos partidos políticos. ODCA como organismo regional debe generar, mediante seminarios, capacitaciones, intercambios de experiencias, incluso pasantías cruzadas, la capacidad para que los partidos que compartimos una visión para nuestros países y para el continente lleguemos al poder. Eso también plantea hacer análisis realistas en cada país sobre las relaciones con los partidos que forman parte de ODCA y con partidos que todavía no forman parte de ODCA pero que tienen proximidad ideológica o programática. Incluso plantearse relaciones más articuladas con algunas otras organizaciones. Tenemos que plantearnos eso como un tema a discutir.

Por otra parte, creo que ODCA tiene que ser facilitadora de la constitución de un Partido Popular americano, un equivalente al Partido Popular europeo, donde todos estos foros (Parlatino, Parlacen, Parlamento Andino, Parlamento del Sur), los bloques de diputados afines ideológicamente, actúen de esa manera, se afilien a bancadas que tengan ese nivel de afinidad. Pero para lograr eso no basta con decir «yo soy demócrata cristiano» o «yo soy popular»; hay que decir que *soy eso* y que *creo en esto*. Y ese *esto* tiene que ser una plataforma política común de los partidos para los Parlamentos regionales o continentales. Ese proyecto requiere reuniones, debates, propuestas. Ese tipo de iniciativas también empieza a producir afinidades, porque si nos sentamos a discutir temas comunes

y descubrimos que tenemos la capacidad de desarrollar una plataforma común, entonces se fortalecen los vínculos, se fortalecen los nexos y la capacidad operativa, porque entendemos que todos, donde sea que estemos, en cualquiera de los niveles de los Parlamentos regionales o continental, vamos a trabajar en la misma dirección.

—*En un mundo crecientemente globalizado parecería que las relaciones entre Europa y América Latina podrían adquirir un peso particular, por las coincidencias históricas y culturales. ¿Cuál es su reflexión respecto al futuro de estas relaciones?*

—Creo que es muy prometedor y tiene que ser un redescubrimiento mutuo, en una relación de equidad o paridad. Tenemos que abandonar los esquemas coloniales que en un momento dado se impusieron y en otro momento nos alejaron. Tiene que ser una relación de personas con dignidad, de naciones constituidas por personas con dignidad que hay que respetar. Y con visiones que pueden ser muy afines, producto de esa historia común, de valores comunes. Existe mucha mayor posibilidad y capacidad de articularnos que con cualquier otra región del mundo.

Por eso la importancia del vínculo en la Internacional Democrática de Centro (IDC) y de que haya alternabilidad en el liderazgo de la IDC, que el liderazgo de la IDC deje de ser tan eurocentrista, que los temas que se planteen sean menos eurocentristas y más internacionales. Ni siquiera digo bilaterales, porque cuando uno habla de la IDC está hablando del mundo, está hablando de África, está hablando del Medio Oriente, del Sureste de Asia, de Asia Central. Tenemos que plantearnos una IDC que realmente sea un ente internacional y deje de ser eurocentrista, pero sin caer en el error de convertirla en un espacio eurolatinoamericano, lo que tampoco tiene que ser.

Nos parece que la relación con Europa tiene que ser el pivote de ese proyecto que promueve la democracia, el respeto a la dignidad de las personas, la libertad, la fraternidad entre los pueblos y que, por ende, promueve la paz. Ese proyecto es global, no es un proyecto bilateral ni bicontinental. Pero, por supuesto, las fuentes de donde va a salir la mayor parte de la experiencia de esa forma de vida son Europa y América Latina, porque esos conceptos en muchas partes del mundo todavía son proyectos; en Europa son realidades y en América Latina son realidades bastante concretas también.

—*Finalmente, le pedimos una reflexión respecto al diálogo interreligioso, un tema que nos preocupa a todos. En un mundo también crecientemente globalizado aparecen con mucha virulencia enfrentamientos de algo aparentemente provocado por las religiones. ¿Qué importancia tiene ese diálogo interreligioso?*



Sesión inaugural del Parlatino, Ciudad de Panamá, 15 de mayo de 2015

AL

—Para mí es comprensible que se vinculen religiones cuyo núcleo es la paz, la armonía, el respeto a las personas con causas honestas. Por eso el diálogo interreligioso entre los núcleos de las religiones, entre todos los líderes espirituales que reconocen la dignidad de la persona, que reconocen la verdad de que existe un dios, que ese dios es el creador de todos nosotros y que su verdad está por encima de todos, tiene que encontrar los caminos para determinar esos espacios comunes e ir abriendo el espacio de la paz, de la armonía, de la convivencia, y cerrándole el espacio al radicalismo. El radicalismo se da en todas las religiones, por interpretaciones extremas y creo que erróneas de lo que es el mandato de cada profeta, el mandato de cada mensaje divino que recibimos a través de los seres iluminados que han constituido o promovido nuestras respectivas religiones. Me parece que es indispensable continuar el diálogo. Pero ese diálogo interreligioso no puede quedarse entre líderes religiosos que se comprenden entre sí; hay que transformarlo en líderes religiosos que le explican al mundo —y sobre todo a los radicales— que ese camino, el camino radical, el camino de la violencia, es un camino equivocado. Tenemos que volcar hacia fuera todo ese diálogo, ese profundo sentimiento de hermandad que hoy en día se vierte hacia dentro de estas religiones; hay que difundirlo hacia los márgenes que todavía no comprenden el mensaje que están planteando los líderes que lo llevan.

Entrevista realizada por Agustina Carriquiry y Manfred Steffen.

COMUNICACIÓN Y CAMPAÑAS

Por la positiva

—» DANIEL SUPERVIELLE

Uruguayo. Periodista. Licenciado en Comunicación, Universidad Católica del Uruguay. Docente de grado y posgrado en la Universidad de Montevideo. Integrante del comando de campaña de Luis Lacalle Pou en las elecciones presidenciales de 2014 en Uruguay.

En Uruguay, el año 2014 estuvo signado por una campaña electoral muy larga en la que destacó la actitud y el discurso del principal candidato desafiante, Luis Lacalle Pou (Partido Nacional), quien llevó adelante una estrategia *por la positiva*, sin criticar al adversario e incluso reconociendo aciertos en la gestión de gobierno del oficialista Frente Amplio (FA). Lacalle Pou, que inició la carrera hacia la presidencia con el 6% de las intenciones de voto dentro de su partido, ganó las internas pero perdió las elecciones presidenciales ante Tabaré Vázquez en el balotaje. Sin embargo, en menos de dos años pasó de ser un *ignoto diputado* a líder de la oposición. Para lograrlo se apoyó en una estrategia de campaña que denomi-

nó «Por la positiva». En estas páginas explicaremos parte de la estrategia para ganar las primarias y mediante el análisis del discurso triunfal en las primarias, la esencia de su discurso y pensamiento.

Contexto histórico y político

El 14 de diciembre de 2012 el intendente nacionalista del departamento de Florida, Carlos Enciso, lanzó al ruedo en la ciudad de Florida la precandidatura del diputado nacionalista Luis Lacalle Pou, del sector Aire Fresco.

El intendente de Florida, Carlos Enciso, le solicitó al diputado Luis Lacalle Pou que acepte la precandidatura presidencial por Unidad Nacional (UNA) en medio de un aplauso cerrado ante cientos de integrantes de la lista 62. (*Florida Diario*, 15.12.2012.)

Entonces, según las encuestas, Lacalle Pou, de 39 años, tenía aproximadamente el 6 % de las intenciones de voto del electorado nacionalista y estaba muy lejos del favorito, Jorge Larrañaga.

A partir de ese momento Lacalle Pou fue tejiendo una serie de alianzas políticas con otros sectores del Partido Nacional y sobre la base de un trabajo basado en una convicción personal muy firme, astucia política y una labor diaria de hormiga, recorriendo cada rincón del Uruguay, logró un año y medio después ganar las elecciones internas.

En todo el derrotero analistas y expertos pronosticaban el naufragio de su cruzada política. Cuestionaban su juventud, que se había adelantado a su tiempo y que su discurso de no crítica negativa al oficialismo era inútil para los propósitos electorales.

Por ejemplo, el diario *El Observador* afirmaba sobre el estilo de campaña que venía llevando adelante Lacalle Pou lo siguiente:

A medida que Lacalle Pou siga incrementando la intensidad de su viraje al centro (a esta altura ya muy visible), es muy probable que se incremente la fuga de votantes desde el sector más tradicional del Partido Nacional (PN) hacia el más nuevo del Partido Colorado (PC).¹ Llevando este razonamiento hasta el final, hay que esperar que esta fuga de votantes de centro y centroderecha desde un partido fundacional hacia

¹ Nota del autor: El Partido Nacional y el Partido Colorado son los partidos fundacionales del Uruguay, con más de 170 años de existencia.

el otro se intensifique una vez que se verifique el previsible triunfo de Jorge Larrañaga sobre Lacalle Pou en la primaria del PN. (Adolfo Garcé, «El segundo puesto está en disputa», *El Observador*, 30.10.2013.)

Pero la opinión de Garcé no era una voz en el desierto. A medida que se acercaban las elecciones internas del 1.º de junio de 2014 eran numerosas las opiniones contundentes y los análisis de politólogos y directores de empresas de opinión pública en la misma línea.

La sensación que se transmitía desde las páginas de los diarios o las columnas de televisión y radio iban en la tónica de la apreciación del columnista de *El Observador*.

Una campaña por la positiva

En ese estado de opinión pública Lacalle Pou resistía la presión de cambiar la estrategia que había elegido y llamado «por la positiva».

Afirmó en su discurso durante la presentación de sus equipos técnicos, en octubre de 2013:

Nosotros no tenemos un rol de historiadores, y menos de deformadores del pasado. Tenemos la función de arquitectos del mañana. No podemos empezar de cero cada cinco años, y en ese sentido es que entendemos la actividad de gobierno, o nuestra actividad de gobierno, nuestra idea de gobierno en tres parámetros, tres ejes fundamentales. El primero es continuar lo que se ha hecho bien, lo hemos dicho más de una vez, lo que se ha hecho bien hay que continuarlo y como mucho mejorarlo. No vinimos aquí a pararnos frente a ustedes a criticar y destruir todo. Por supuesto que primero requiere de muchísima humildad, no somos dueños de la verdad, no pertenecemos al único partido en el cual hay gente que quiere hacer bien las cosas para el país. Vamos a terminar con esa antítesis sonsa y panfletaria de la actividad de gobierno. El segundo camino es revertir lo que se ha hecho mal, y el tercero y más difícil, es el más desafiante, es hacer lo que nunca se ha hecho.

Ese fue el sendero elegido. Cinco meses más tarde le volvían a preguntar por las razones de optar por ese camino y respondía:

Elegimos un andarivel en el que estamos medio solos, que es la propuesta, no cambiar, tener coherencia, tener trazabilidad y obviamente tratar de convencer a la gente para que nos acompañe. Para el

resto somos bastante aburridos. (Radio El Espectador, entrevista del periodista Emiliano Cotelo, 2.5.2014.)

Pero estaba muy lejos de ser aburrida. Un nuevo lenguaje visual en sus *spots* y en su discurso, una interesante y original campaña en redes sociales acompañada de un tic en blanco sobre un círculo azul claramente revelaban que era una campaña entretenida e innovadora.

Una campaña innovadora

Cuando despuntaba el año de las elecciones, un 26 de enero de 2014 el adversario dentro del Partido Nacional, Jorge Larrañaga, realizó un importante encuentro ante un auditorio repleto en el hotel Radisson de Montevideo.

Las crónicas periodísticas narran que con clima de euforia Jorge Larrañaga reunió a su agrupación de gobierno y a más de 800 dirigentes de todos los sectores nucleados en el movimiento Futuro Nacional que apoyaban su candidatura a la presidencia de la República.

La reunión se celebró a toda pompa con la presentación de estudios de opinión a cargo de los principales directores de las firmas nacionales encuestadoras de opinión pública.

Entonces —según la crónica del diario *El País*— Factum le otorgaba a Larrañaga una intención de voto para la interna de 51 %, Equipos Mori un 55 % y Cifra un 53 %.

Hasta aquí la introducción del escenario en que se consolidaba la campaña de Lacalle Pou, que había optado conscientemente por una estrategia discursiva diferente a la esperada e innovadora en sus conceptos.

Se trató de una decisión de corte eminentemente político. Se denominó «Por la positiva», una frase que significó fundamentalmente una opción estratégica política a la cual se alineó la campaña comunicacional y publicitaria.

El final del cuento es conocido.

El lunes siguiente de las elecciones internas, el mayor diario de tiraje nacional *El País* tituló en tapa «Triunfo de Lacalle Pou y se estremece el mapa político». Por su lado, otro periódico de gran legitimidad en el mundo político uruguayo escribió: «El sorpresivo triunfo de Luis Lacalle Pou en la interna del Partido Nacional cambió el juego con vista a las elecciones de octubre. Mientras Jorge Larrañaga se plantea abandonar la política, Tabaré Vázquez se apuró a presentar una plataforma de centro, al tiempo que Bordaberry tendrá que en-



frentar a un candidato blanco de perfil similar», bajo el título en tapa «Definición con invitado sorpresa».

El sociólogo y director de Equipos Mori, Ignacio Zuaznábar, en la segunda sesión del «Monitor Electoral 2014. Las elecciones internas uruguayas del 2014. Análisis de resultados y evaluación del sistema de encuestas» organizado por la Universidad Católica y la Fundación Konrad Adenauer, decía en su ponencia:

Luis Lacalle Pou fue el ganador de la interna del Partido Nacional, con una diferencia de 54 % a 45 % de Jorge Larrañaga. El resultado de las internas no puede considerarse sorpresivo si se toman en cuenta las últimas encuestas publicadas (que anunciaban un final abierto), aunque sí constituye un gran cambio en el escenario político que los analistas y los propios ciudadanos se podían imaginar algunos meses atrás.

Analisis de discurso triunfal el 1.º de junio en la Plaza Matriz

El discurso triunfal de Lacalle Pou en un estrado montado en la puerta del Directorio del Partido Nacional en la Plaza Matriz de Montevideo fue el cierre de la campaña *por la positiva* que el candidato llevó adelante en el marco de su estrategia para ganar las elecciones internas.

Luego de arengar a los militantes nacionalistas que lo aclamaban, Lacalle Pou se metió directamente en el corazón del concepto esencial *por la positiva*.

A muchos les llamó la atención cuando ese 4 de mayo dijimos que lo que estaba bien en el país lo íbamos a mantener y mejorarlo, que lo que estaba mal lo íbamos a cambiar y quizá el sueño más lindo que puede tener alguien que quiere ejercer el gobierno, que es la diferencia entre gobernar y administrar, es hacer lo que nunca se hizo para el bien de nuestra gente.

El segundo concepto que abordó fue el de *derribar muros*, un azote discursivo permanente al que se sumaba el término *inclusión*.

Nuestro reconocimiento a todos los que en la vida abrazan una bandera. La nuestra, la celeste y blanca, la más linda. Hay coloradas, hay tricolores... pobres sociedades que empiezan a entender que el pasado de cada uno, que la ideología empieza a levantar muros y nos hace enfrentar entendiendo que hay una verdad exclusiva. Lo hemos dicho hasta el cansancio, estamos enamorados de nuestra verdad y la defendemos pero respetamos al que tiene otra distinta y también para él queremos gobernar. Nos hemos atrevido a hablar bien de los demás, qué cosa horrible, parece raro, pero me encanta. Queremos ser esta señal.

A estos dos conceptos Lacalle Pou sumó los de *la audacia y el coraje* de encabezar una campaña por la Positiva, y lo dijo explícitamente.

Quizás algunos no terminaban de comprender que cuando decíamos con ese 6 % chiquito pero con mucho coraje que teníamos hace un año y medio, cuando decíamos que la intención nuestra era nada más ni nada menos que gobernar ahora y gobernar bien. Hemos... ¿No es un sueño esto? ¿No?

Mochilas vacías de pasado

Otro de los aspectos del discurso que acompañó a Lacalle Pou fue su relación con el pasado reciente y el pasado histórico de su colectividad política. Probablemente la frase que más quedó en el imaginario popular fue la de «las mochilas vacías de pasado».

En el discurso de la Plaza Matriz habló también del tema.

¿Qué hicimos? No miramos el pasado, tratamos de hacer lo más difícil, que es imaginar el futuro. Está muy bien, está muy bien Maracaná, pero yo quiero ganar el Mundial 2014.

Otro de los aspectos con el cual Lacalle Pou insistió a lo largo de la campaña fue el de apuntar a la excelencia. En el mismo discurso volvió sobre este punto.

No queremos correr la carrera de los mediocres, queremos correr la carrera de la excelencia.

También insistió con la necesidad de caminar hacia *el distinto*.

Cuando le hablábamos a la gente en realidad nos mirábamos al espejo. Era aquel o aquella que no es igual que yo, que pertenece a otra ideología, que tiene otro partido, pero que estoy de acuerdo. Vamos a caminar hacia él también.

Como se puede leer, se trató un discurso abierto que efectivamente caminaba hacia lo diferente, el distinto, las otras banderas. Minutos antes se había dado un abrazo con su adversario derrotado. El abrazo estuvo cargado de símbolos que eran consecuentes con el discurso mantenido durante la campaña.

Esta noche terminó como tenía que terminar. Nos habrán escuchado hablar, cuando se nos preguntaba por esta noche, una y mil veces. ¿Cómo termina esta noche? El Partido Nacional se abraza, y el Partido Nacional se abrazó.

El último concepto del discurso volvió a abordar el tema de la *inclusión*.

Acuérdense, si nos toca el primero de marzo de 2015 empezar una gestión de gobierno, nosotros tenemos que incluir en la gestión de gobierno al más fanático y al que pasa por aquí, no nos piensa votar, no nos quiere y piensa distinto. Sí, el Partido Nacional es inclusivo porque gobierna para todos, no enfrenta, derriba muros.

A lo largo de este discurso, en un clima de euforia, Lacalle Pou enumeraba las principales aristas de su pensamiento y estrategia, que es parte de su íntima convicción personal.

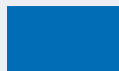
Colofón

El triunfo del diputado Luis Lacalle Pou en las elecciones internas del Partido Nacional sacudió el mapa político del Uruguay con una victoria ante Jorge Larrañaga no pronosticada por los analistas en opinión pública. Luego de las internas el Partido Nacional compareció a las elecciones nacionales con la fórmula encabezada por Luis Lacalle Pou y su ex adversario Jorge Larrañaga como candidato a vicepresidente. Disputó el balotaje ante el oficialista Frente Amplio el 30 de noviembre de 2014, que resultó ganador.

En el balotaje Vázquez obtuvo el 56,63 % de los votos válidos frente a un 43,37 % de Luis Lacalle Pou. Si se consideran todos los votos emitidos, el frenteamplista recogió el 53,6 % y el nacionalista el 41,1 %, con un 5,26 % de votos en blanco o anulados. Hubo 1.226.105 uruguayos que votaron por Vázquez y 939.074 lo hicieron por Luis Lacalle Pou, 62.155 votos en blanco, 59.716 votos anulados y 34.180 votos observados.

¿Se puede hablar de victoria cuando se pierde el gobierno? Sin lugar a dudas, no. Sin embargo, en menos de dos años Lacalle Pou logró ser el candidato opositor con más votos y con serias posibilidades de volver a ser el principal retador del oficialismo para las elecciones del 2019. Todo se logró con una estrategia *por la positiva*, que es hoy día objeto de estudio de analistas y académicos.

**DOSSIER:
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**



Diálogo interreligioso

2015 es un año de efemérides que nos interpelan: cien años de la deportación forzada y exterminio de los armenios, setenta años de la finalización de la Segunda Guerra Mundial y, con esta, de la liberación de los campos de concentración donde fueron asesinados millones de judíos.

Este *dossier* recoge testimonios de personas vinculadas a diferentes ámbitos de la religión, la cultura y la política. Es una invitación a la reflexión y fundamentalmente al diálogo entre quienes profesan creencias diferentes.

Para no olvidar el horror pasado.
Memorial del Holocausto del Pueblo Judío,
Montevideo.

Foto: Martina Steffen



El diálogo interreligioso como indicador de la calidad democrática

—» ENTREVISTA CON
NÉSTOR DA COSTA

Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Especializado en sociología de la religión. Autor de varias investigaciones, artículos y libros en su especialidad. Director académico del Instituto Universitario CLAEH, Uruguay.

DIÁLOGO POLÍTICO: *Uruguay es un país laico. ¿En qué medida lo religioso incide en la política?*

NÉSTOR DA COSTA: Quiero matizar un poco la afirmación de que es un país laico. Es un Estado laico; el país, la sociedad, son plurales. Los uruguayos normalmente decimos que tenemos un país laico; en realidad, es un país con un modelo de laicidad muy fuerte. La sociedad es plural, aquí hay todo tipo de expresión religiosa.

La separación entre política (como construcción de la polis) y religión, en el modelo uruguayo de laicidad, se hizo muy tajante. Como que la política no podía tocar nada que tuviera que ver con lo religioso o al revés. Salvo acá y en Francia, eso no existe en ningún lugar del mundo. Pero a veces creemos que lo que sucede en Uruguay es lo normal en el mundo.

El modelo de laicidad uruguayo es un poco más radical que el francés. Ha llegado a extremos de separación de lo religioso del resto de la vida de la polis. Pero, cuando uno sale del país y estudia un poco más, se da cuenta de que somos la excepción. Lo que nosotros pensamos que es lo normal, en realidad es la excepción. Entonces nos puede sonar raro esto del vínculo entre religión y política.

En la medida en que la religión toca las convicciones fuertes de los seres humanos, que también están insertos en colectividades políticas, es muy difícil separar del todo lo uno de lo otro. Porque de alguna forma hay una concepción de verdad de cada uno que juega en lo religioso, pero también en sus ideas políticas. En ese sentido es muy difícil separar o pretender que desaparezca lo religioso de la vida de las personas. Si es una convicción de fondo, no les podemos pedir a los ciudadanos que la olviden para hacer política.

Otra cosa es que la política instrumentalice lo religioso o lo religioso instrumentalice la política partidaria, de Estado. Entonces la preocupación de la laicidad es cómo convivir con las distintas experiencias, convicciones de verdad, asegurando que nadie le pueda

«Los uruguayos normalmente decimos que tenemos un país laico; en realidad, es un país con un modelo de laicidad muy fuerte. La sociedad es plural, aquí hay todo tipo de expresión religiosa»

imponer a otro ninguna, y que el Estado tampoco le pueda imponer a nadie ninguna. Ese es el esquema básico de la laicidad: ser un acuerdo para la convivencia.

En el caso de Uruguay hay un matiz en la aplicación del modelo propio de laicidad y es que se intenta que lo religioso desaparezca de lo público. Es bastante más complejo: hay una idea de que la religión no puede ni siquiera aparecer. Un caso típico fue la cruz del papa. Ese debate ya tiene muchos años, pero fue muy ejemplificador de cómo una parte del mundo de la laicidad, quizás la más radical, ve la necesidad de exclusión de lo religioso de la esfera pública. En inglés, la palabra *laicidad* no existe, en alemán tampoco; quiere decir que ese fenómeno no tiene significación cultural para todo ese mundo, ni para el anglosajón ni para el germano. Entonces tenemos que empezar a desglosar qué quiere decir *laicidad*.

Estados Unidos —es un caso típico— tiene separación de Iglesia y Estado por la enmienda número uno de la Constitución, pero tiene una clara aceptación de lo religioso en lo público. Nosotros tenemos separación institucional, y el modelo hegemónico de

la laicidad en el Uruguay ha implicado sacar lo religioso del medio, de lo público. Estamos en vísperas de Semana Santa, de Turismo; legalmente en Uruguay es Semana de Turismo. Del mismo modo que el 25 de diciembre en Uruguay es el Día de la Familia y el 6 de enero es el Día de los Niños, lo que refleja el esfuerzo que se hizo en Uruguay para borrar, hasta del calendario, los vestigios de lo religioso. Esa forma de concebir la relación entre la polis, las convicciones religiosas y las confesiones fue muy acorralante en el Uruguay. El país, que estaba preocupado por la hiperintegración, por disminuir las diferencias, por deberle al Estado una fidelidad muy fuerte —al mejor estilo jacobino francés—, hizo eso.

Ahora nos encontramos en un mundo que va por el otro lado. La diversidad es lo reconocible; el ser diverso, el ser distinto, ha ganado espacio y aceptación en las sociedades democráticas. La UNESCO ha aprobado una Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, y en Uruguay generamos leyes para amparar la diversidad, la no discriminación sexual, de raza, etcétera. Sin embargo, no se aprecia esa misma preocupación por amparar la expresión de la diversidad religiosa, siendo la libertad religiosa es uno de los derechos fundamentales en la Carta de Derechos de Naciones Unidas.

Entonces llama la atención que en el Uruguay todavía no haya habido un reclamo de más reconocimiento de lo religioso en lo público como un derecho. Hay, en cambio, una hegemonía que se preocupa muy fuertemente por contestar cada aparición de lo religioso



Néstor Da Costa en la biblioteca de la FKA oficina Montevideo
Foto: Agustina Carriquiry

en lo público; de lo religioso en general, pero sobre todo de la Iglesia católica, como en el caso de la cruz del papa; unos años después estuvo el caso de Lemanyá y no hubo ningún problema, nadie protestó contra la instauración de ese monumento religioso en el espacio público. A veces tengo la sensación de que estamos viviendo como si la realidad fuera la de hace cien años, de fines del siglo XIX, comienzos del XX,

cuando sí había una Iglesia católica intransigente, que disputaba la modernidad, que no la reconocía y que tenía intenciones de seguir controlando esferas que hoy controla el Estado. Cien años después eso no tiene mucho sentido; la Iglesia católica uruguaya es una iglesia relativamente débil, no tiene pretensiones. En estos días tomó posesión el nuevo cardenal, hubo un acto, y una de las cosas que decía es que la Iglesia católica no tiene pretensión de marcar la agenda política, de marcar la vida de nadie, ni de imponerle nada a nadie, sino de vivir pluralmente en una sociedad plural.

Entonces las realidades son muy distintas. El Uruguay va a transitar decididamente —a los ritmos uruguayos— un reposicionamiento de la laicidad. En los hechos, algo que nunca se había dado es que en las últimas dos elecciones hubo grupos políticos religiosos; mejor dicho, grupos religiosos que presentaron listas electorales, en el Frente Amplio y en el Partido Nacional, específicamente. Uno se pregunta qué hubiera pasado si alguna lista fuera de una iglesia tradicional o de la Iglesia católica. Se está modificando ese vínculo entre lo religioso y lo político. Como sociólogos no es bueno hacer futurología, sino ver que hay tendencias que van marcando pistas hacia un cambio. Un cambio, a esta altura, es absolutamente necesario.

Están en discusión los modelos de laicidad. Básicamente hay dos formas de entender lo religioso en el mundo occidental. Hay un modelo integrador: reconozco tus derechos, te integro y te genero todas las condiciones

para garantizártelos, dejar que los manifiestes, etcétera. Un caso típico de esto es la Alcaldía de Londres, que festeja todas las fiestas religiosas de todos los grupos que hay en la ciudad. Londres tiene un 62 % de población no londinense, en ocho millones de habitantes. Y el otro caso es el francés, que es segregador: vos venís acá y tenés que disciplinarte a la República Francesa, perder toda fidelidad a tus convicciones particulares, tenés que dejarlas de lado.

Esos dos modelos son los que están en juego hoy en día. El diálogo interreligioso es un diálogo básico. Hay personas que tienen una apuesta de fe en sus vidas que manifiestan institucionalmente en formas diferentes. Entonces, que en el mundo actual personas con diferentes convicciones de fe puedan vivir sin dialogar en la polis, en la sociedad en que viven, no me parece *civilizado*, para usar una palabra que no es la correcta. No está acorde con un tiempo de derechos, de diversidad, de reconocimiento del ser humano, de reconocimiento de sus convicciones, de sus opciones sexuales, personales, filosóficas.

Uno tiene la sensación de que el diálogo interreligioso es imprescindible. Como el diálogo entre las religiones y el Estado, las corrientes filosóficas y políticas; en definitiva, el diálogo en la sociedad es imprescindible, sea en lo referido a los actores religiosos o a los políticos. Obviamente los diálogos van a traer conflictos; vivir en sociedad implica conflictos. El tema es si uno apela a resolverlos en perspectiva impositiva o si apela a resolverlos en forma dialó-

gica, en que ya no es «yo te digo algo», sino que dialogo contigo, intercambio y genero cercanías, encuentros. También diferencias, pero que se van a ir procesando en el marco de una sociedad que debe entenderse para que sus integrantes puedan vivir juntos.

—¿Considera que, en ese afán por la laicidad, hay falencias en la educación pública uruguaya por no enseñar no una, sino varias religiones?

—Sí; no sé si debe enseñarlas. La falencia es desconocerlas. En algún momento en este debate alguien dijo: «Cuando se enseña Historia se enseña religiones». Sí, se enseña Historia... y pasan algunas religiones por ahí. Los modelos más integradores y más reconocedores de la persona y de su dignidad se hacen cargo de eso. No enseñar sobre eso implica esconder una parte de la realidad, por lo tanto es deformar la enseñanza. Si uno esconde una parte de la realidad en la enseñanza, no está formando personas críticas, no está formando personas que se integren al conjunto social y se hagan cargo de ser con otros en la sociedad.

El modelo sueco en eso es muy interesante. Allí la escuela del barrio va a todos los centros religiosos del barrio y nadie hace ningún problema. Al chiquilín le parece lo más normal porque tiene vecinos que son de otras religiones. ¿Por eso el Estado sueco es confesional? No lo es. ¿Por eso las medidas del Estado sueco sobre temas sexuales van a estar regidas por las Iglesias? No lo están.

Entonces, hay modelos políticos y hasta filosófico-ideológicos. El francés, que hemos heredado, es el mode-

lo más restrictivo, porque desconfía del ser humano, lamentablemente no confía en que haya otras opciones que se puedan integrar colectivamente en la disidencia, en el acuerdo, etcétera, y que se vaya construyendo ciudadanía conjuntamente con los que piensan distinto. Y los modelos como el sueco, que tienden a decir que, si alguien es ciudadano de este país, yo como Estado tengo que protegerlo en todo, en las situaciones familiares, en la escuela y también en su capacidad de conocer el resto de las religiones, en su capacidad de profesarlas; no solo tolerarlas, sino entender que es un derecho y, si es un derecho, veamos los mecanismos para defenderlo.

—*En el plano internacional, los conflictos y las atrocidades a las que asistimos, parecen muy alejados y que no inciden en nuestra región. ¿De verdad inciden en América Latina? ¿Hay algo que nos estamos perdiendo?*

—Es una pregunta difícil. Esos conflictos son difíciles, no tienen una sola explicación. No es que sea un conflicto religioso, como parecía en Irlanda, donde tampoco era un conflicto religioso, sino un conflicto de identidades en pugna durante siglos. Uno encuentra en estos conflictos identidades, dominación económica, sometimiento cultural, hiperintegración global y reacción adversa desde lo local y lo diferencial de las identidades frente a eso, donde también juega lo religioso. Entonces, ¿cuál es el elemento determinante o clave?, ¿es el religioso o es que se genera una capacidad de reacción frente a una forma de vivir las



Huellas de la inmigración europea en América Latina. Iglesia de la Congregación Evangélica Alemana en Montevideo

Foto: Martina Steffen

cosas que lo religioso en algunos casos canaliza y en otros no?

Son conflictos muy variados. ¿Cómo nos llegarán a nosotros como sociedad? No lo podemos predecir. Hoy hubo un atentado en Túnez con diecisiete personas muertas. Por lo que leí en el titular de *El País* de Madrid, ninguno de los atacantes era de origen musulmán del mundo africano o de Oriente o árabe. Evidentemente hay descontentos con la forma en que se vive en la civilización occidental, que se canalizan por extremos religiosos o políticos o militares.

Es muy difícil saber cómo llegará eso a América Latina. Y además tendrá expresiones distintas. Por ejemplo, lo que decíamos de la laicidad. En Brasil, el vicepresidente es evangélico, y es vicepresidente entre otras cosas porque es un pastor evangélico potente. En buena parte de América Latina las bancadas evangélicas son importantes en los Parlamentos, tienen esa doble fidelidad: al lugar donde fueron electos

pero también la fidelidad religiosa. Es un mundo diverso del uruguayo, donde no podemos predecir si habrá expresiones violentas o no. Si hay sojuzgamiento, si hay humillación y si hay quien canalice eso, hay posibilidades de que suceda. Más allá de que, de repente, tengamos algo literalmente importado, una célula o un individuo que venga de afuera con esas convicciones y lo genere. Pero uno no ve en la cultura local ese tipo de caldo de cultivo para una explosión de ese estilo.

—¿Cuál cree que es el aporte del diálogo interreligioso para la democracia?

—Tiene varios niveles. Uno es el diálogo interreligioso entre los grupos religiosos, institucional entre las Iglesias, y un nivel de diálogo entre los creyentes. Son niveles distintos. También depende de cómo se enfoquen esos niveles: si lo hago para marcar mi diferencia dogmática con otro o para encontrar puntos de concordia. Como en cualquier sociedad en la que hay

visiones distintas sobre la verdad, lo importante es que esos grupos generen diálogo entre ellos y también con las autoridades estatales, para generar una comunidad local, para generar ciudadanía, y no ser ciudadanos de primera, de segunda o de tercera en función de si tienen una religión o la otra.

En ese sentido, el diálogo interreligioso habla de la calidad democrática. Cuando las sociedades son más democráticas se preocupan más por los derechos y su protección, se preocupan por sus ciudadanos y por el reconocimiento de estos. Entonces, a mayor calidad democrática, probablemente mayor capacidad de diálogo entre todos los actores de la sociedad, incluidos los religiosos, entre ellos y hacia fuera.

En Uruguay ha habido una experiencia de diálogo interreligioso desde hace ya años, interesantísima. Ha avanzado lentamente, es un proceso que lleva mucho tiempo. La Confraternidad Judeo-Cristiana tiene más de cincuenta años. Hay espacios que tratan de atender eso. Un colega argentino que también se dedica a la sociología de la religión me decía que estaban armando un seminario con los responsables de asuntos religiosos de cada gobierno. No pudimos mandar nadie de Uruguay, porque en Uruguay lo religioso no importa, entonces el gobierno no tiene nadie responsable de eso. No sé si tiene que tenerlo; me llamó la atención la situación, no la había pensado. No tenemos, será por nuestra tradición, lo religioso no importa. Pero lo religioso importa, marca; puede ser más radical, menos radical, pero a mucha gente le genera sentido de vida, visiones del

mundo, la acompaña toda su vida y en su muerte, por lo tanto es un fenómeno insoslayable.

—Hay un miedo, justificado o no, de importar problemas que no son de acá. Los conflictos en Siria y en Irak y la aparición de ISIS provocan flujos de emigrantes enormes, entre ellos de varios millones de cristianos. Tarde o temprano —en esto existe tradición—, Uruguay y la región se van a ver confrontados con la necesidad de tomar posición, de recibir o no contingentes importantes de gente que viene de allí, muy afectada por experiencias personales traumáticas. ¿Estamos preparados? Hoy, hijos de inmigrantes en Alemania se están enfrentando en Siria, hablan alemán; algunos son suníes que van a pelear como voluntarios de ISIS y otros van a enfrentarse como kurdos o como chiíes al Estado Islámico. ¿El problema dejó de ser importado y ahora es al revés? ¿Europa exporta voluntarios para esa guerra?

—Seguramente en el futuro seremos impactados por esta situación de exportación de gente de otros lugares del mundo. Este es un país muy chiquito, que no tiene un mercado muy grande, pero perfectamente tiene capacidad para recibir inmigrantes. ¿Será un tema solo de Uruguay —como ha hecho Suecia en el caso de los sirios— o será un tema regional? ¿Vendrán a Uruguay y saltarán a los países vecinos o vendrán a la región? ¿Vendrán en acuerdo con los gobiernos? El tema es inevitable: las variaciones culturales a lo largo de la historia, sean por imposición militar, por expansión comercial,

por turismo o porque hoy el mundo global permite moverse de un lado a otro en una forma increíble, se dan.

Los uruguayos somos muy temerosos, «que no nos pase eso». No podemos escaparnos del mundo en que vivimos. El tema es cómo enfrentamos eso, si lo enfrentamos para disciplinarlos y que abandonen sus creencias —que no son solo religiosas, son culturales, porque nacieron y se criaron con determinadas concepciones, se socializaron así—. Al venir a otra cultura evidentemente van a tener un *shock* inicial. ¿Cómo conjugamos lo inevitable de la venida de gente del exterior? Me parece que lo inteligente es dialogar, generar consensos, acuerdos de cómo integrarlos sin imponerles. Ahí hay siempre una tensión: «si vienen acá que sean como yo». Uno sabe que los emigrantes uruguayos por el mundo han ido a lugares donde es más fácil integrarse que en otros, por la cercanía cultural, etcétera, pero de alguna forma son como ellos y de una forma no son como ellos.

Es un tema abierto, evidentemente cualquier cambio en un país tan pequeño como este va a generar impactos de variado tipo. Yo estoy esperando a ver los impactos de la inmigración latinoamericana que ya tenemos, los cinco mil venezolanos que parece que hay, los dos mil quinientos peruanos, los dominicanos. Ese va a ser otro impacto, porque vienen de la tradición judeocristiana, de Occidente —en el sentido amplio, no en el sentido filosófico—, de pautas culturales similares, pero son distintos, somos todos distintos. Entonces hay que ver cómo eso se genera en el Uruguay, que apa-

» El diálogo interreligioso es una clave, por un lado, del reconocimiento de las personas y de sus derechos; y por otro, es un medio que tiende a generar vinculaciones, cercanías, respeto por el otro «

rentemente es muy homogéneo pero es un país de viejos y por lo tanto las novedades nos cuestan mucho.

Respecto al impacto de la inmigración latinoamericana, de alguna manera va a incidir. Hay vida social, hay movimiento, hay interacción, van a pasar cosas. Entonces también ahí vamos a tener un desafío como país. Esto sucede como fruto del éxito económico y de la democracia, por ambas cosas.

—Tal vez en el caso de los latinos de otros países no se note tanto, porque hablan el mismo idioma, aunque puedan hablar con otro acento, con otra melodía y tener otra música y otra forma de vestirse. Pero algunos de los sirios que vinieron ya pidieron hacer una mezquita. Eso es una solicitud oficial a los pocos meses de llegar acá. ¿Qué tiene que hacer el Estado uruguayo?

—Es una buena pregunta. En la mayoría de los Estados esto se hace, pero cuando hay un volumen de creyentes que la solventan, que la justifican de alguna forma. ¿La tiene que hacer el Estado? No lo sé. En algunos países lo hace el Estado y en otros no, y no por eso pierden la autonomía frente a los grupos religiosos. Lo que no

puede hacer es ignorarlo. Los creyentes musulmanes que hay en Uruguay, sobre todo en Montevideo, no llegan a mil personas. Entonces uno no ve que haya necesidad de salir del templo a la mezquita. Pero si tuviéramos cincuenta mil musulmanes, tendríamos una mezquita. En la medida en que las agrupaciones étnicas, religiosas, empiecen a crecer y a demandar, se verá.

—*Hay gente que argumenta: «el día que hagan una catedral en Arabia Saudita, los dejaremos hacer una mezquita acá».*

—Hay mezquitas en Roma también, y es cierto que no hay catedral en Arabia Saudita. Esa es una peculiaridad de las culturas diversas, diferentes en la forma de visualizar lo religioso. Occidente, con la secularización, ha generado una cierta distancia cultural con lo religioso. El mundo islámico no ha tenido secularización en sentido estricto; ha tenido procesos de secularización pero no como en Occidente, donde la separación entre lo religioso y lo político es importante. Evidentemente, mucha gente reaccionará: «no, de eso acá nada», y otros dirán: «sí, cuando nos dejen allá, los dejamos acá».

Estos elementos se presentan y uno no sabe cómo finalmente se articularán. Pero no hay que esconderlos. Existen, ¿cómo los resolvemos? No con negación. Me parece que lo peor es resolverlos con negación: «esto no existe, que se dejen de embromar y punto». Hay que resolverlos con inteligencia y con respeto. Puede ser: «Está bien, tienen todo el derecho, pero a ninguna Iglesia se le ha dado un terreno, a ustedes tampoco». O «sí, se les ha dado, a

ustedes también». El tema es ese, cómo resolverlo: con la negación, cuando pasa algo de eso, o con el respeto y el reconocimiento. «No tienen derecho, nadie acá tampoco», o «acá somos nosotros, ustedes vienen a nuestro país» —esto ha generado ciertos nacionalismos complicados en Europa, en Francia—. O «sí, tienen todo el derecho, como no hemos financiado a nadie, a ustedes tampoco; pero tienen el espacio, tendrán todas las posibilidades».

—*¿Una reflexión final desde el punto de vista sociológico sobre el diálogo interreligioso?*

—El diálogo interreligioso muestra un índice de la calidad de vida democrática. Cuando uno no es capaz de ver esas opciones en la gente, pierde calidad de vida democrática. El diálogo interreligioso es un diálogo entre personas e instituciones de la sociedad, existentes todas ellas, con convicciones distintas. Lo mejor que puede pasar es dialogar, como lo hace cualquier ser humano, pareja, colectividad, grupo, cuando hay diferencias, tensiones, puntos de vista diferentes. La negación del diálogo en cualquier nivel de la sociedad implica el conflicto cerrado, sin racionalidad, sin puntos de encuentro para aquello que nos obliga —porque vivimos y vamos a tener que seguir viviendo juntos— a generar la convivencia, a vivir decididamente juntos.

El diálogo interreligioso es una clave, por un lado, del reconocimiento de las personas y de sus derechos; y por otro, es un medio que tiende a generar vinculaciones, cercanías, respeto por el otro. Me decía el asistente de Asun-

tos Religiosos de la ciudad de Londres que en un momento se corrió la voz de que iba a haber un atentado contra una mezquita, y que los judíos, los católicos y los sufíes fueron a defenderla. Ellos han desarrollado en Londres una estrategia de dialogar con todos

y que todos se conozcan. La Alcaldía de Londres no tiene una posición religiosa oficial, tiene la posición de que lo religioso es parte de la vida de la gente y, por lo tanto, tienen que dialogar y encontrarse.



Testimonios de la inmigración y la diversidad religiosa

En Montevideo, monumentos a Confucio y a Iemanjá

Fotos: Martina Steffen

Entrevista realizada por Agustina Carriquiry y Manfred Steffen

La alternativa humanista hacia el siglo XXI

—» CARLOS CASTILLO

Ciudad de México, 1978.
Director editorial y de
cooperación institucional de
la Fundación Rafael Preciado
Hernández. Integrante de la
Organización de Consultores
Políticos de Latinoamérica.
Director de la revista *Bien
Común*.

[...] una experiencia filosófica que no
es capaz de acoger otra experiencia para
comprenderla y si es preciso para superarla,
debe ser mirada como desechable.

Gabriel Marcel

El diagnóstico del cambio de siglo

Poco lugar queda para seguir soste-
niendo que el final de la historia se re-
suelve en la economía como solución
a los conflictos ideológicos que, en el

siglo xx, partieron al mundo en dos. El vaticinio de Fukuyama tras la caída del muro de Berlín y el fracaso del modelo socialista como argumentos de lo anterior tardaron poco en resultar anacrónicos y en ser desplazados por eventos que, en el primer año del nuevo milenio, demostraron la apenas entrevista magnitud de los retos que acarrearía el diálogo interreligioso, a menos de una década de que el autor estadounidense formulase su célebre teoría.¹ El derrumbe de las torres gemelas a manos de fundamentalistas islámicos en 2001 y los atentados terroristas que siguieron en Londres, Madrid y Holanda fueron la marca dolorosa que señaló el inicio de una época en la que la desigualdad, generada precisamente por esa economía situada como último eslabón del avance de la humanidad, sacó a la luz cuánto aún quedaba por hacer en un mundo que globalizaba las empresas pero restringía los beneficios de tal avance a unos cuantos, relegando a la miseria a una parte importante de la humanidad; cuánto, empero, quedaba aún por resolver en un mundo que abría paso a las mercancías y eliminaba barreras comerciales pero alzaba nuevos muros para quienes buscaban oportunidades en países más desarrollados; cuánto, en fin, permanecía sin respuesta en tantos sitios mientras en otros pocos, la indiferencia, el aislamiento y la prosperidad se erguían como brechas que día a día se siguen

» El terrorismo de corte religioso es pues un fenómeno latente e innegable de este siglo xxi, y hunde sus raíces en los frutos de la desigualdad económica «

ensanchando sin una solución cercana más allá de la cerrazón, de la intervención militar, del alzamiento de alambradas y el establecimiento de puntos de control con los que se intenta, ilusoriamente, generar una sensación de seguridad.

El terrorismo de corte religioso es pues un fenómeno latente e innegable de este siglo xxi, y hunde sus raíces en los frutos de la desigualdad económica: pobreza, marginalidad, opresión, corrupción, ignorancia; abreva su odio en la presencia del invasor militar, en la opulencia que aparece en los medios de información, en la contraposición simplista de costumbres diferentes que son presentadas como irreconciliables y en franco combate; proclama a sus enemigos entre quienes creen en algo distinto, sea esa diferencia el modo de gobierno, el credo, la condición social, etcétera. Ese terrorismo es, en resumen, incapaz de asumir a la otredad de manera virtuosa y busca destruirla antes que entenderla o por lo menos tolerarla para convivir en paz; se abre pues una brecha nueva que divide a la humanidad en términos geográficos y culturales: Occidente y Oriente como dos polos del desarrollo, como dos formas de entender la civilización, como

¹ Al libro *El fin de la historia y el último hombre* de Fukuyama se suman, además, las visiones de conflicto y ruptura inevitables de Huntington en *El choque de civilizaciones*.

dos orillas separadas por un desierto en el que cualquier intento de tender puentes ha sido dinamitado por unos y otros.² Fue lo que ocurrió con la llamada «Primavera árabe» y la caída de los dictadores de la región, sustituidos por nuevos jerarcas que, amparados bajo el signo de las mayorías, han sido incapaces de construir Estados donde las creencias y las costumbres distintas encuentren puntos de convivencia y reunión; incluso Túnez, el único país que ha gozado de ciertos avances en gestión de derechos y libertades, ha sufrido en fechas recientes la incursión de un terrorismo que busca amedrentar a la sociedad y hacer retroceder aquellos cambios políticos y sociales que son fruto de la voluntad popular.³

Aunado a lo anterior, la aparición de ejércitos como ISIS⁴ ha zanjado aún

más la división entre quienes buscan construir regímenes democráticos por la vía de instituciones, participación ciudadana y mayor respeto a los derechos humanos, y quienes ven en ese avance una afrenta contra una tradición definida siempre en términos simplistas y radicales, donde no caben el diálogo o el acuerdo, la negociación política o la voluntad de las mayorías y sí, en cambio, la imposición, la barba-

y destruir a ISIS”, el presidente estadounidense Barack Obama marcó un paralelo ente este grupo y Al Qaeda, añadiendo que “ISIS es pura y llanamente una organización terrorista”. Esto es un error; ISIS apenas cabe en esa definición y, de hecho, aunque utiliza el terrorismo como estrategia, no es solamente una organización terrorista. Las redes de terrorismo como Al Qaeda tienen por lo general miles de miembros, atacan a la población civil, no poseen territorio y no son capaces de hacer frente de manera directa a un ejército profesional. ISIS, por su parte, suma a unos 30.000 soldados, se ha hecho de territorios en Irak y Siria, cuenta con arsenales militares, controla líneas de comunicación e infraestructura, se autofinancia y es capaz de emprender operaciones militares complejas. Si debemos definir a ISIS como algo, sería un pseudo Estado dirigido por un ejército convencional.

Asimismo, añade Cronin: «Conforme ISIS ha crecido, sus metas e intenciones han sido más claras. Al Qaeda se concebía como la vanguardia de una insurgencia global para movilizar comunidades musulmanas contra el secularismo. ISIS, por su parte, pretende hacerse de territorios para crear un Estado islamista suní «puro», gobernado por una interpretación brutal de la sharia, con el objetivo de anular las fronteras políticas del Oriente medio creadas por las potencias occidentales en el siglo XX, y para situarse como la única autoridad política, religiosa y militar del mundo musulmán («ISIS is Not a Terrorist Group. Why Counterterrorism Won't Stop the Latest Jihadist Threat», en *Foreign Affairs*, marzo-abril 2015, traducción del autor).

2 Para la cuestión de la comprensión Oriente-Occidente libre de prejuicios y dando espacio cabal a los valores que fundan la tradición musulmana, resulta pertinente referir la obra de Edward Said *Orientalismo* (Debate, 2002), en la que se estudian a fondo las tradiciones, usos y costumbres del Islam desde una perspectiva que desplaza el eje del análisis del oeste al este, invirtiendo así la cuestión de un *nosotros* analizándolos a *ellos*. A este esfuerzo académico se suma el conjunto de la obra de Amin Maalouf y su narración novelada de la historia.

3 Sobre la importancia de Túnez en la región puede consultarse el artículo del intelectual francés Bernard-Henri Lévy, «¿Soy Charlie? Sí, pero hoy soy Túnez», aparecido en el diario español *El País* (27.3.2015).

4 Aunque analizar las acciones y repercusiones de ISIS supera la intención de este texto, y la sola presencia de este ejército internacional merecería un ensayo aparte, bien cabe citar a Audrey Kurth Cronin, quien al respecto señala: «En un discurso televisado en septiembre pasado, en el que explicó su plan para “detener

rie, la violencia, el asesinato televisado de quienes piensan distinto, la destrucción de emplazamientos milenarios que son propiedad de la humanidad en su conjunto, el reclutamiento de milicianos que estén dispuestos a entablar una guerra que busca «destruir la civilización occidental». Ni el juicio a Sadam Hussein, la captura de Osama bin Laden o el derrocamiento de Muamar el Gadafi han detenido pues estos objetivos sino que los han hecho aún más sangrientos y extremos, llamando a musulmanes de todo el orbe a unirse en una lucha que pretende instaurar un régimen contrario a los grandes avances de la humanidad, desde la Grecia clásica hasta la Declaración de los Derechos Humanos posterior a la segunda guerra mundial, desde las instituciones de Roma hasta la gran construcción que apunta, en un futuro ojalá no lejano, a superar el concepto clásico de los Estados nación que ha sido la Unión Europea. De este modo, dos conceptos de humanidad se contraponen y parecen ser irreconciliables. Dos conceptos anclados y sostenidos en valores radicalmente opuestos se dibujan en el mapa mundial y bien cabe apuntar que no parecen encontrar una solución de convivencia cercana o posible. Dos conceptos que, al final de cuentas, parecieran incapaces de hallar factores comunes sobre los cuales entablar un diálogo pacífico y civilizado, porque, cabe señalarlo, para una de las partes ese diálogo no figura como posibilidad.

Sin embargo, y a pesar de ese escenario nada alentador, hay cuestiones que es necesario resolver en la parte occidental antes de pretender que sea

posible construir un espacio común donde quepan dos visiones encontradas y opuestas; y esas cuestiones tienen que ver con lo que Octavio Paz (1998: 43-191) llamó *el gran valor pendiente de Occidente*, la fraternidad, de los tres que componen la tríada de la revolución francesa.⁵ En términos del humanismo político, esa fraternidad se traduce en solidaridad, uno de los cuatro valores que ofrece esta filosofía junto a la dignidad de la persona, la subsidiariedad y el bien común.

La libertad como reto, la solidaridad como respuesta

Durante décadas, y prácticamente desde que Fukuyama formulara su teoría sobre el fin de la historia, el liberalismo se ha presentado como la opción de desarrollo político, económico y social en buena parte de los países más avanzados de Occidente. Incluso China, con su régimen abierto en lo económico y cerrado en lo político, se ubica cada vez más como una potencia capaz de proponer una alternativa que puede prescindir del respeto a lo humano con tal de asegurarse un desarrollo financiero. Estas formas de liberalismo, donde el mercado es la cúspide y la parte humana pasa a un segundo plano, no son generadoras de una riqueza que beneficie

5 La frase completa resulta aún más reveladora de los retos que el premio nobel mexicano vislumbraba para nuestro tiempo: «El siglo XIX fue el de la libertad, el siglo XX el de la búsqueda de la igualdad y el siglo XXI debería ser el de la fraternidad, el de la solidaridad».

por igual a todos los que participan en su producción. Se globalizan, sí, los mercados, las empresas, los productos, pero quedan relegados los seres humanos. Carlos Castillo Peraza contrapuso a este fenómeno el término *mundialización*, puesto que, afirmaba:

Hay globo. Pero para que el globo no hiera a los seres humanos, tiene que haber mundo, o mejor dicho, hay que propiciar una «mundialización» que equivaldría a la globalización del derecho, de la justicia, de la política o, si se quiere, en términos empleados recientemente por el papa Juan Pablo II, de la solidaridad.⁶

No está de más mencionar que los grandes problemas de nuestro tiempo, las crisis más urgentes de nuestras sociedades (como las migraciones, las múltiples aristas del tema medioambiental, el crimen organizado y el narcotráfico, los derechos humanos, por citar las más graves y dolorosas), pasan precisamente por esta gran diferencia entre asumir un mundo con seres humanos o dar preferencia a otros aspectos como la riqueza o las mercancías en lugar de ubicar en el centro a las personas de carne y hueso.⁷ Y tam-

poco está de más señalar que, ya desde la crisis financiera de 2008, quedó de sobra demostrado que el mercado no se rige a sí mismo ni genera per se los equilibrios de su funcionamiento, sino que, por el contrario, este se encuentra vulnerable frente a la ambición desmedida, a la acumulación salvaje de riqueza y a otros vicios propios de las instancias que lo encabezan, y que para controlarlo solo las instituciones del Estado tienen la fuerza para generar equilibrios, construir condiciones de justicia y garantizar que los frutos de la economía puedan ser distribuidos de manera tal que se cierren las brechas de desigualdad. Lo anterior genera una cuestión que el liberalismo es incapaz de resolver: la libertad por sí sola no basta y es, a todas luces, incluso hasta contraria a una convivencia de concordia y armonía; por supuesto que, no cabe duda en ello, la libertad es uno de los bienes más preciados de la humanidad, y su defensa, su conservación y su promoción es un deber y una obligación de todo Estado que pretenda llamarse civilizado. Pero esa libertad debe poder autocontenerse para evitar caer en extremos que la niegan o la convierten en factor de discordia o enemistad entre los hombres a partir de su pura enunciación, de su defensa por sí misma y no en relación con los demás, es decir, la libertad concebida con base y a partir del otro, del prójimo, del igual.

Lo anterior se explica de manera radical e indignante, pero ejemplar, en los sucesos acontecidos en Francia a principios de 2015, cuando un grupo de fundamentalistas acribillaron a la

6 «De la globalización a la mundialización», en Castillo Peraza (2006: 528-538).

7 Señala Dominique Schnapper (1994): «La evolución interna de las democracias, donde la vida colectiva tiende a concentrarse en la producción de riqueza antes que en su repartición, tiende a minar la idea política, que fue el origen de las naciones... El individuo y sus intereses toman el lugar del ciudadano y de sus ideales (traducción del autor).

redacción del semanario satírico francés *Charlie Hebdo*. La condena ante esta atrocidad fue unánime entre los principales líderes europeos en la calle, en la plaza, entre intelectuales de todo signo político, en foros y coloquios, y por la sociedad en general, ya fuera en manifestaciones, redes sociales y otros canales de comunicación; y no cabe la menor duda: defender el derecho que en democracia, y por la vía legal, tiene cualquier ciudadano o profesional de la información a pronunciar críticas, a señalar lo que considere señalable, o a escribir a favor o en contra de tal o cual causa es un triunfo de la evolución humana, un derecho que ha costado siglos alcanzar y por el que sin duda es necesario alzar la voz cada vez que se vea amenazado por la intolerancia, el miedo, la censura o cualquier medio que intente, por la fuerza, imponer el silencio. Sin embargo, superar el análisis de una cuestión que a todas luces rebasa el ámbito de la libertad de expresión es una condición previa para comprender y, por ende, solucionar un problema que solo ha sido abordado desde sus consecuencias cuando más importante aún es entenderlo y estudiarlo desde sus raíces.

Para la postura meramente liberal, atentar contra la crítica, contra la libre expresión, contra el derecho de la prensa a escribir, caricaturizar o satirizar representa una afrenta a la civilización, y no se puede menos que estar de acuerdo en ello. Pero hacer estos señalamientos frente a cuestiones religiosas es correr el riesgo de que lo que para unos es simple señalamiento, para otros sea blasfemia. Y en el caso de *Charlie Hebdo*, así como

« El humanismo ofrece una alternativa mucho más completa, mucho más sensible, responsable y capaz de construir una auténtica comunidad: el valor de la solidaridad »

de otros creadores que han sufrido la intolerancia radical del fundamentalismo islámico, hay un agravante que vale la pena considerar: todas esas críticas mordaces e inclusive humillantes del credo ajeno provienen de periodistas que han nacido, crecido, sido educados y desarrollado personal y profesionalmente en los países más avanzados en cuanto a derechos y libertades; todos ellos gozaron de una educación robusta y avanzada, en un entorno social donde los derechos humanos son piedra angular de la convivencia social; todos ellos, además, son amparados por normas y códigos legales que garantizan su derecho a decir lo que mejor les parezca. En resumen, esos creadores son beneficiados por condiciones de vida muy distintas de las de aquellos a quienes critican, puesto que no es lo mismo crecer en Ámsterdam, educarse en La Sorbona o ser habitante de Berlín, que hacerlo en una ciudad que durante siglos ha padecido saqueos, bombardeos o inclusive genocidios, en un poblado donde no hay agua potable y la mínima enfermedad puede diezmar la salud de manera irreversible o acabar con un centenar de vida en unos días, o en las ruinas de una aldea donde las invasiones y la

guerra hacen que el discurso del odio, del rechazo al diferente y de la venganza tenga una vigencia que se rectifica y se amplifica con solo mirar alrededor.

Esa libertad que cualquier occidental tiene de decir o escribir lo que guste no es, pues, suficiente para tener el cuadro completo de una situación compleja y de ningún modo capaz de reducirse a un solo derecho. Y ante esa libertad irresponsable e incapaz de —como quería Emmanuel Levinas— situarse en los zapatos del otro, asumir su dolor como propio y condicionar la propia existencia a partir de la realidad ajena, el humanismo ofrece lo que puede ser una alternativa mucho más completa, mucho más sensible, responsable y capaz de construir una auténtica comunidad: esta alternativa es el valor de la solidaridad, entendida como el piso común sobre el cual construir una auténtica civilización que ya no puede asumirse como solamente libre, una civilización donde las desigualdades han generado brechas de tal magnitud que no puede solamente hablarse de libertades sino, sobre todo, de responsabilidades de quienes más han recibido frente a aquellos que, también por azar de nacimiento, han padecido el infortunio, la desgracia y las carencias no buscadas y mucho menos merecidas. Esa desigualdad de una civilización cada vez más enfrascada en asumirse como globo y no como mundo es la que hace que hablar solamente de libertades sea una irresponsabilidad frente a un orden en el que quien más beneficiado ha sido, debería ser capaz de entender la realidad ajena como corresponsable, de manera generosa, saliendo del sí-mismo

para entrar al yo-soy-posible-a-partir-de-los demás. No será el liberalismo la doctrina capaz de asumir este reto que es parte determinante del siglo XXI; si lo es, por contraparte, el humanismo, puesto que lo que allá es altruismo o caridad, aquí es capacidad de solidarizarse frente a lo injusto, frente a las causas profundas, frente a la desgracia, y actuar en consecuencia.

El humanismo como base del diálogo interreligioso

La conformación de una civilización capaz de tender puentes de diálogo y convivencia más allá de las diferencias culturales o históricas resulta incompleta a la luz de los valores liberales por sí solos. Si bien estos son parte incontestable de los grandes avances de la humanidad, su sola observancia no alcanza para dotar al mundo de un rostro que atenúe las diferencias y las desigualdades. No es posible, en ese sentido, demeritar la enorme trascendencia que han tenido la apertura de mercados, el tránsito libre de mercancías, la libertad de expresión y la democracia, que han sido benéficos y coadyuvado a generar un orden mundial más próspero, pero cuyas limitaciones quedan expuestas y veladas a la luz de un Norte y un Sur dispares, de un Oriente y un Occidente en choque y constante pugna, de un mundo que presenta nuevos retos a los que es necesario enfrentar con nuevos valores y nuevas categorías de comprensión y convivencia. Es decir, y por mencionar algunos ejemplos de ese liberalismo incompleto:

- la tolerancia no es suficiente para disminuir las diferencias culturales, religiosas o idiosincráticas; a esta tolerancia habría que contraponer la aceptación, puesto que aquello que se tolera, termina por hartar,⁸ y ese tolerar no siempre se realiza como convicción sino más bien como resignación. De igual modo, tolerar implica una relación superior-inferior, uno que tolera y otro que es tolerado: jerarquías del poder de lo desigual en un mundo que aspira a la igualdad.
- El libre mercado ha construido un mundo con desigualdades tales que las brechas entre ricos y pobres se ensanchan hasta hacerse irreconciliables, y que se traducen en conflictos bélicos, migraciones forzadas o desplazamientos forzados;⁹ ese globo sin mundo, o donde las personas son prescindibles hasta relegar-

«La conformación de una civilización capaz de tender puentes de diálogo y convivencia más allá de las diferencias culturales o históricas resulta incompleta a la luz de los valores liberales por sí solos»

se a un plano inferior, es producto del individualismo que promueve la cultura liberal, donde la responsabilidad por el otro queda como parte de la beneficencia o la benevolencia: una vez más, la relación inferior-superior aparece como sino de la conformación social.

- La libertad por sí misma no alcanza tampoco para generar espacios de convivencia entre los que creen y profesan credos distintos; la simplificación del concepto bajo la premisa «mi derecho termina donde empieza el de los otros» reduce la cuestión a fronteras entre diferentes y no a espacios comunes a partir de puntos de coincidencia.

Estos tres ejemplos ilustran no solo lo incompleto del credo liberal sino, además, demuestran la urgencia de nuevos valores para nuevos problemas de convivencia entre la humanidad. Si los grandes teóricos de esa doctrina han dado por concluida la historia y consideran que solo una ruta puede seguirse, o si predicán el choque como destino ante el que caben nada más que el combate, la supremacía y el triunfo de unos sobre otros, es quizá

8 El *Diccionario* de la Real Academia Española, si bien presenta la entrada *tolerancia* como ‘reconocimiento y respeto’, no hace lo propio con el verbo *tolerar*, que solo en una de las cuatro acepciones que registra refiere al término ‘respetar’, contra la primera, la segunda y la tercera que, textualmente, señalan: ‘llevar con paciencia’; ‘permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente’; ‘resistir, soportar, especialmente un alimento o medicina’. Resulta un tanto preocupante, empero, esta diferencia entre un verbo y un sustantivo que parten de la misma raíz.

9 Las consecuencias que los nuevos fenómenos de alcance mundial —económicos, tecnológicos o sociológicos— han traído para la política tradicional, es decir, la construida a partir del credo liberal, y cómo esos cambios vuelven urgente la definición de un nuevo mapa que guíe en lo temporal y en lo espacial la concepción de la propia política, son desglosados y estudiados por Norbert Lechner (Schedler, 1996).

porque ese final vaticinado y esa colisión demuestran la poca visión a futuro del liberalismo, su incapacidad para afrontar una realidad plural y múltiple, su poca disposición para comprender y ofrecer soluciones nuevas y acordes con los tiempos que se viven. Y es precisamente el humanismo, como filosofía y como praxis política, la doctrina que ofrece, como ninguna otra en nuestros días, la posibilidad de partir de valores comunes con base en sus cuatro principios rectores: la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad. La razón de esto subyace en un principio básico, que es que estos cuatro valores son comunes a toda la humanidad, son naturales de la especie humana y se generan en comunidades de manera espontánea, previas incluso a lo político. Esta primacía es pues el punto a partir del cual puede construirse el diálogo interreligioso tan necesario y crucial en nuestro siglo XXI; asimismo, es la base de cualquier construcción plural que sea capaz de hallar en la diversidad una fuerza y una riqueza en lugar de un conflicto y un problema.

En el prólogo al título *La huella del otro*, de Emmanuel Levinas (1998), Silvana Rabinovich sintetiza con gran lucidez la obra del filósofo lituano:

Levinas propone una paz que, más que la coherencia de los elementos constituyentes de una totalidad, será la unidad inabarcable de lo plural, y esta solo es posible a partir de la salida sin retorno hacia el otro [...] Levinas propone [...] emprender una ardua tarea: pensar la políti-

ca de *otro modo*, ya no a partir de un conflicto fundacional sino —en un movimiento hacia el Otro— a partir de la responsabilidad por el otro humano.

No se trata, pues, de tolerar, de segregarse, de hacer al otro receptor pasivo de una caridad indiferente y temporal. Se trata de construir una sociedad, una civilización igualitaria, capaz de mirarse a los ojos y descubrir en el otro a un semejante más allá de las diferencias aparentes. El piso común a la humanidad son los valores del humanismo, con la certeza de que nuestro tiempo, para resolverse a sí mismo, debe comenzar por replantear las bases sobre las cuales ha construido su convivencia y aceptar que el liberalismo ya dio de sí y no alcanza para hacer frente a los siguientes desafíos; estos son los del diálogo, los del acuerdo, los de la concordia, los del entendimiento y los de la convivencia entre distintos. En resumen, dilemas que solo el humanismo pueden comenzar a solucionar.

En una de sus últimas obras, *Humanismo y crítica democrática*, el premio Príncipe de Asturias de 1992, Edward Said (2006), señala:

Creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, de los grupos nómadas que apenas consiguen sobrevivir, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes pero que cada vez más nos remiten a la cuestión de si un medioambiente sobreexplota-

do, unas pequeñas economías sostenibles, unas pequeñas naciones y unos pueblos marginados tanto en el exterior como en el interior de las fauces del núcleo metropolitano pueden sobrevivir a la opresión, la homogeneización y los exilios que constituyen los rasgos prominentes de este tipo de globalización (2006).

El humanismo apuesta, desde los valores de la dignidad de la persona humana, de la solidaridad, de la subsidiariedad y del bien común, por un camino igualitario, por una senda que parte de la dignidad de todas las personas sin distinción alguna, que aporta herramientas para alcanzar la igualdad —como son la solidaridad y la subsidiariedad—, por una ruta en la que los bienes públicos sean la suma de bienes particulares, tal y como lo profesa el principio del bien común. Ninguna otra filosofía o praxis política se enriquece con estos principios. Solo el humanismo ofrece una alternativa posible y realizable para una época que urge de leerse, enfrentarse y analizarse bajo categorías nuevas.

Referencias

- CASTILLO PERAZA, C. (2006), *El porvenir posible*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CRONIN, A. K. (2015), «ISIS is Not a Terrorist Group. Why Counterterrorism Won't Stop the Latest Jihadist Threat», en *Foreign Affairs*, marzo-abril.
- FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta.
- HUNTINGTON, S. P. (1998). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós.
- LECHNER, N. (1996), «Politics in Retreat: The Rescoping of Our Political Maps», en A. Schedler (ed.), *The End of Politics? Explorations into Modern Antipolitics*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- LEVINAS, E. (1993), *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós.
- (1998), *La huella del otro*, México, Taurus.
- (1995), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- LÉVY, B.-H. (27.3.2015), «¿Soy Charlie? Sí, pero hoy soy Túnez», en *El País*, Madrid.
- MAALOUF, A. (1988), *León el africano*, Madrid, Alianza.
- (1990), *Samarcanda*, México, Alianza / Editorial Patria.
- (1993), *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza.
- MARCEL, G. (1971), *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama.
- PAZ, O. (1998), «El laberinto de la soledad», en *Obras completas*, vol. 8, México, Fondo de CULTURA Económica.
- SAID, E. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- (2002), *Orientalismo*, Madrid, Debate.
- (2006), *Humanismo y crítica democrática*, México, Debate.
- SCHNAPPER, D. (1994), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, París, Gallimard.

Desde la América Latina

Algunas pistas en torno a un desafío inconcluso

—» JOSÉ ALEJANDRO CEPEDA

Bogotá, 1974. Periodista.
Politólogo, Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales, Universidad París III Sorbonne Nouvelle y Universidad Externado de Colombia.

A lo largo de su obra el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) insistió en que la hermenéutica reposaba en un diálogo histórico. La conciencia de los individuos y las sociedades son moldeadas históricamente, es decir, la conciencia es un efecto de la historia. Formados en tradiciones culturales que responden a los intereses de determinada época, solo una fusión de horizontes permite entablar un diálogo in-

terior con lo que somos y uno externo con lo que otros son. En su obra principal, *Wahrheit und Methode / Verdad y método* (1960), Gadamer precisó que su método interpretativo era más cercano a una descripción de lo que hacemos cuando interpretamos textos o situaciones, incluso desconociendo dicho proceso. ¿Podríamos pensar así en la existencia de un diálogo intercultural fructífero entre dimensiones culturales y religiosas diversas como la América Latina occidentalizada frente a sus comunidades precolombinas sobrevivientes?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta, a continuación se sobrevuelan tres perspectivas: una *histórica*, propiamente dicha; una en torno a la idea de *republicanismo*; y, finalmente, una en torno al concepto de *multiculturalidad*.

La historia y sus correlatos

La historia —a secas— nos cuenta que el martes 29 de mayo de 1453 (de acuerdo con el calendario juliano) se produjo la caída de Constantinopla. Un hecho que marcó el fin de la Edad Media en Europa y la influencia del Imperio romano de Oriente. Más adelante, con consecuencias importantes, se produjo la expulsión de los judíos de España, ordenada en 1492 por los Reyes Católicos mediante el Edicto de Granada, que pretendió evitar que los cristianos se judaizaran. Esta decisión, soportada en la instauración de la Inquisición en Castilla y Aragón, reafirmaría un comportamiento represor que se alcanzaría

a colar a bordo de La Pinta, La Niña y la Santa María en los viajes de Colón y que haría parte del periodo colonial.

A la polémica decisión de expulsar a los judíos de la península ibérica se sumaría la de los moriscos por el rey Felipe III entre 1609 y 1613, que implicó al Reino de Valencia, Andalucía, Extremadura, las dos Castillas, la Corona de Aragón y al Reino de Murcia. Se calcula que fueron expulsadas 300.000 personas moriscas, y que Valencia y Aragón perdieron una tercera y una sexta parte de sus poblaciones, respectivamente. Estos acontecimientos, como lo recuerda una lectura artística, implicaron dejar atrás una gran oportunidad: la consolidación de un proyecto plural antropológicamente reconocido en las Españas. Así lo podemos escuchar fragmentadamente en las obras de dos especialistas en música antigua con títulos que lo dicen todo: *Rosa De Sefarad*, *La conquista de Granada: Isabel la Católica siglos xv y xvi*, *Sufíes de Al-Andalus o Tres Culturas*, del madrileño Eduardo Paniagua; o *Weltliche Musik im christlichen und jüdischen Spanien (1450-1550)*, *El Cancionero de la Colombina, 1451-1506*, *Música en el tiempo de Cristóbal Colón*, *Diáspora Sefardí*, *Religions du monde. Musiques et chants: catholicisme, islam, protestantisme..»* o *El Nuevo Mundo. Folías Criollas*, del catalán Jordi Savall.

Pero, acaso, ¿era deseable o posible vaciar las Indias Occidentales de sus pobladores nativos? No. Para eso existió la conversión religiosa, que desató un problema histórico aún sin resolverse por completo, que enfrentó a culturas que se resistieron a la

asimilación y a otras que ingresaron al orden colonial hispánico. Los vocablos desafortunados de *descubrimiento* o *conquista* han llegado a referirse a la extinción completa o parcial respecto a las comunidades de la Norteamérica septentrional, las de Aridoamérica y Oasisamérica, Mesoamérica, Centroamérica y Caribe y Sudamérica. Y al respecto nada mejor que recurrir a la maravillosa y aterradora literatura de las Crónicas de Indias, donde los títulos no son menos dicentes: *Hispania Victrix, primera y segunda parte de la Historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551*, de Francisco López de Gómara; *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, de Antonio de Herrera y Tordesillas; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas; *Comentarios Reales de los Incas*, de Garcilaso de la Vega; o *Monarquía Indiana*, de Juan de Torquemada, que se mueve en clave de misionero. Apreciemos algunas muestras de esta literatura mesiánica:

Aquí es donde dice Francisco López de Gómara que salió antes que llegase Cortés con los de a caballo, y que eran los santos apóstoles señor Santiago o señor San Pedro. Digo que todas nuestras obras y victorias son por mano de Nuestro Señor Jesucristo, y que en aquella batalla había para cada uno de nosotros tantos indios que a puñados de tierra nos cegaran, salvo que la

gran misericordia de Nuestro Señor en todo nos ayudaba. (Bernal Díaz del Castillo, en referencia a Francisco López de Gómara, narración de la batalla de Centla, en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1632.)

En esa sazón vino una pestilencia de sarampión, y víroles tan recia y tan cruel, que creo murió más de la cuarta parte de la gente de indios que había en toda la tierra, la cual muy mucho nos ayudó para hacer la guerra y fue causa que mucho más presto se acabase, porque, como he dicho, en esta pestilencia murió gran cantidad de hombres y gente de guerra y muchos señores y capitanes y valientes hombres, con los cuales habíamos de pelear y tenerlos por enemigos; y milagrosamente Nuestro Señor los mató y nos los quitó delante [...]. (Bernardino Vázquez de Tapia, en *Relación de méritos y servicios*, 1542.)

En este día, a la tarde, vimos un milagro bien grande, y fue que apareció una estrella encima de la nave después de puesto el sol, y se partió despidiendo rayos de luz a la continua, hasta que se puso sobre aquella villa o pueblo grande, y dejó un rastro en el aire que duró más de tres horas largas; y también vimos otras señales bien claras, por donde entendimos que Dios quería que poblásemos aquella tierra para su servicio [...]. (Juan Díaz, en *Itinerario de la armada*, 1518.)

Sin embargo, para bien o mal, un producto del «choque de civilizacio-

nes» —parafraseando y extrapolando a Samuel Huntington— es una característica que nos permea hasta hoy: el mestizaje. Esta mezcla de costumbres y razas, forzada o naturalizada, la relata ya, con picardía y humor santafereño un habitante de la Nueva Granada e hijo de españoles, Juan Rodríguez Freyle (1566-1640) en su relato conocido como «El Carnero», donde no dudó en referirse a hechos controversiales como las infidelidades, las prácticas de brujería o los fraudes:

Nací en esta ciudad de Santa-fé, y al tiempo que escribo esto me hallo con edad de setenta años, que los cumplo la noche que estoy escribiendo este capítulo. Mis padres fueron de los primeros pobladores y conquistadores de este Nuevo Reino. Fue mi padre soldado de Pedro de Ursúa, aquel a quien Lope de Aguirre mató después, en el Marañón aunque no se halló con él en este Reino sino mucho antes, en las jornadas de Tayrona. Yo, en mi mocedad, pasé de este Reino a los de Castilla, a donde estuve seis años. Volví a él y he corrido mucha parte de él, y entre los muchos amigos que tuve fue uno don Juan, cacique y señor de Guatavita, sobrino de aquel que hallaron los conquistadores en la silla al tiempo que conquistaron este Reino; el cual sucedió luego a su tío y me contó estas antigüedades. (1636-1638)

Gobernó el doctor Andrés Díaz Venero de Leiva este Nuevo Reino tiempo de diez años, con gran cristiandad. Doña María Dondegardo, su legítima mujer, mujer valerosa,

le ayudaba mucho a las obras de caridad, porque nadie salió de su presencia desconsolado. El presidente mantenía a todos en paz y justicia; ponía gran calor en la conversión de los naturales, mandándolos poblar juntos en sus pueblos, fomentando las iglesias de ellos. Envió un oidor de la Real Audiencia a visitar la tierra y a dar calor a la poblazón de los naturales, y a defenderlos y desagraviarlos. Fue muy agradable el tiempo de su gobierno, y llamaronle el «siglo dorado». (1636-1638)

Sean cuales fuesen las direcciones que obtuvo esta convivencia buscada o forzada, su incremento en la América española se vio ampliada con la llegada masiva de esclavos de origen africano a partir del siglo XVI. Aunque Isabel la Católica tuvo reparos en considerar esclavos a los indios que deberían ser sus súbditos, ya diezmos sus tradiciones no siempre fueron respetadas y su aculturación se mantuvo dentro o fuera de ciertos resguardos o sistemas de encomienda donde traían sus cosmovisiones. Por fortuna existieron voces como la de fray Antonio de Montesinos y fray Bartolomé de las Casas, que denunciaron los malos tratos dados ante Carlos V, por lo cual en 1537 se promulgó la bula *Sublimis Deus* del papa Pablo III, en la que se declaró a los indígenas como personas en todas sus capacidades. La raza negra pasaría en buena medida en todo el continente americano a ser mano de obra efectiva, importando sus cantos, danzas, deidades y creencias que profundizaron el indomable mestizaje.

El escalonado fin de la esclavitud llegaría en el siglo XIX, construido justamente bajo el arribo de la modernidad política, la filosofía liberal y la promesa de nacientes naciones igualitarias. El huracán revolucionario que arrasó la monarquía española, desatado finalmente por la invasión napoleónica a la península ibérica a partir de 1808 y que se extendería hacia 1830 en la forma de procesos de independencia, condensaría una suerte de descontento previo, desgaste de la Corona y vería emerger el liderazgo político en torno al hombre blanco americano que seguiría abrazando el catolicismo como un rasgo cultural predominante.

Republicanismo y nuevo constitucionalismo

Desde una perspectiva clásica, «el Estado de derecho es, ante todo, el gobierno de las leyes [...] donde el poder se ejerce únicamente por conducto de normas jurídicas» (Carreras, 1996: 3). Es una concepción del poder heredada de Aristóteles, donde el Estado de derecho ha evolucionado de una legitimidad divina o natural a una positiva, como lo advirtió Max Weber, que tiene como finalidad asegurar la libertad e igualdad de los hombres representada por los derechos fundamentales. Así la existencia del Estado se justifica fundamentalmente en que es el instrumento al servicio de la garantía de esos derechos, dentro del marco de la separación de poderes. Retomando la reflexión hermenéutica, ¿corresponde

la interpretación de la ley a una exclusiva interpretación cultural?

En 1992, cuando se cumplieron los 500 años del descubrimiento de América, se produjeron algunos de los más álgidos debates por las formas de segregación cultural, económica, simbólica y estructural de los pueblos originarios de América, y estos reclamos se hicieron extensivos a las comunidades afroamericanas. De esta forma, las minorías étnicas afirmaron, efectivamente, que el Estado de derecho acusaba una interpretación occidental exclusivista, donde sus derechos, entre ellos sus expresiones religiosas, no habían sido respetadas. En la coyuntura de entonces el republicanismo latinoamericano comenzó a intentar ponerse al día en medio de comisiones históricas, especialistas en estudios culturales¹ y derecho constitucional, para por fin intentar incluir a dichas minorías discursivamente.

Aunque existen historiadores que han señalado que los procesos de independencia de América Latina —hoy bicentenarios— significaron un paso no del todo reconocido en el reconocimiento de los derechos de los pueblos precolombinos, la tensión se mantuvo

1 Ejemplo lo constituye el concepto de *hibridación* acuñado por el académico argentino radicado en México, Nestor García Canclini, quien ha estudiado los procesos que diversas culturas atraviesan durante su transición de lo tradicional a la modernidad, o incluso en su supervivencia en la posmodernidad. García Canclini focalizó su esfuerzo metodológico en nuevos objetos y estrategias de investigación para entender las nuevas luchas que se producen entre la cultura y el poder, la lógica del mercado y la producción simbólica, la modernización y la democratización.

entre oleadas de movilizaciones sociales e intentos por capturar dichas reivindicaciones, incluso desde una perspectiva marxista. Pero, más allá del sujeto del proletariado, ¿el marxismo no es acaso otra interpretación ideológica ajena a las cosmovisiones precolombinas?

En aras de buscar una salida constitucional, como lo ha señalado Cabedo Mallol (2004), surge una polémica entre monismo y pluralismo jurídico. Es justamente desde esta última posición donde se puede analizar el reconocimiento progresivo en los Estados latinoamericanos, los ordenamientos jurídicos y la aplicación por jueces propios del derecho de las comunidades indígenas, y también de los afrodescendientes e incluso de otras minorías como el pueblo *rom* o gitano. Existen así en el ámbito regional desde países que tienen una regulación más amplia hasta aquellos que hacen una mínima referencia al problema del pluralismo jurídico. Ejemplos de progresismo, aun desde contextos políticos diferentes, son los preámbulos y principios de las Constituciones de Colombia (1991) y Bolivia (2009).

Colombia: Preámbulo

«El pueblo de Colombia, en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco

jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana, decreta, sanciona y promulga...».

Principios fundamentales

Artículo 7. «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana».

Bolivia: Preámbulo

«En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con princi-

pios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal.

Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia».

La pregunta sobre separación de la Iglesia y el Estado volvió a ponerse entonces sobre el tapete, un antiguo debate que ya desde los proyectos liberales de mitad del siglo XIX fue con-

testado con el pensamiento positivista que se prolongó hasta comienzos del siglo XX. Observamos como en el caso colombiano —aun cuando el país había dejado atrás el concordato entre el Estado y el Vaticano— en la Constitución de 1991 se admitió que la soberanía popular reside en el pueblo, pero en todo caso se apeló a la protección de Dios. ¿A cuál Dios? Al parecer, un guiño diplomático. Quien no fue diplomático fue el constituyente boliviano, que planteó un desafío político y económico bajo una seria intención reivindicacionista.

Con miras a un diálogo interreligioso podemos admitir que América Latina debe reconocer la diferencia y respetar las particularidades culturales, pero poner en duda el marco republicano que justamente ha cobijado el reconocimiento de los derechos es un contrasentido. Allí es posible aceptar que, aunque en menor proporción, el continente sigue siendo mayoritariamente católico. La elección de un papa argentino, de alguna forma lo corrobora. Respecto al caso colombiano, pero prolongable a la región entera, ante esta constatación Vicente Durán afirma:

Esto no significa, sin embargo, que el Estado no deba estructurarse en forma totalmente independiente de la religión católica, incluso siendo esta la de la mayoría. La misma Iglesia católica reconoce y afirma esa separación de competencias y funciones, y está lejos de pretender reclamar para sí privilegios que rompan el equilibrio de neutralidad que el Estado debe mantener respecto de

las diferentes religiones y credos. En ese sentido, puede decirse que la separación y distinción entre la Iglesia y el Estado debe ser no solo clara y transparente, sino reconocida y apoyada por todos. (Durán: 2012)

Hay que recordar que el diálogo interreligioso en clave humanista, democrática y constitucional depende del grado de tolerancia alcanzado en la práctica. Y este diálogo respetuoso, como lo señala el escritor Simón Sinclair, incluso debe garantizar los espacios y abarcar a quienes no creen en dios alguno. Esto lo incluyó en su *Teoría de la justicia* John Rawls (1921-2002), uno de los filósofos liberales más destacados del siglo pasado. Y por eso agrega Durán:

Pero no es lo mismo apoyar la separación entre Iglesia y Estado para garantizar la neutralidad del Estado que hacerlo por desprecio de la religión, de cualquier religión, como si las religiones fueran algo que debiera ser superado y olvidado. Lo que uno percibe en algunos medios de opinión, y que es la expresión de un liberalismo decimonónico a nuestro juicio bastante reaccionario, es precisamente que muchos de los que abogan por dicha separación en el fondo lo que quieren es prescindir de lo religioso como elemento importante de la vida humana, individual y socialmente considerada. Pareciera que están dispuestos a tolerar que la gente tenga sus creencias y sus valores religiosos, con tal de que estos se reduzcan a la esfera

« Un Estado incapaz de reconocer y valorar la dimensión humanizadora de las religiones estaría en posibilidad de destruir no solo el diálogo interreligioso sino la convivencia social »

privada, a la familia o a los templos. Pero ¡ay de que un funcionario exprese o haga visible en la vida pública cuáles son esas motivaciones personales profundas que lo llevan a actuar dentro de la ley!

Según esta posición es defendible una concepción laica y no confesional del Estado, pero no es lo mismo un Estado laico que valora la religión —o mejor: las religiones— a otro que las desprecia y reprime. Según Vicente Durán, ejemplos de esto serían el nacional-socialismo y el comunismo, contrarios en ideología, pero similares en su disposición para pisotear la dignidad humana. Un Estado incapaz de reconocer y valorar la dimensión humanizadora de las religiones estaría en posibilidad de destruir no solo el diálogo interreligioso sino la convivencia social.

Multiculturalismo e interculturalidad

El diálogo interreligioso, según Hans Küng condición para la paz, sería plausible también desde una perspectiva multicultural. La coexistencia de diferentes culturas en un mismo

espacio plantea escenarios positivos o negativos, donde se produce una verdadera convivencia o se silencian las diferencias. En cualquier caso el multiculturalismo invita a fomentar la comprensión de los fundamentos de las sociedades caracterizadas por una diversidad cultural, como sucede en torno a la reflexión de los procesos de migración del pasado o del presente.

La confusión frente a lo multicultural se puede apreciar en la confusión de sus términos, sea en la defensa de un *demos* unitario democrático estático o en el de la pluralidad de *ethos* reconocibles en el interior de los Estados o entre ellos. Vale la pena recordar, siguiendo a Javier de Lucas de la Universidad de Valencia, que si las sociedades multiculturales consisten en la presencia en un mismo espacio de soberanía de individuos y grupos que se reclaman de identidades culturales, religiones y lenguas diferentes, es evidente que existen muchas sociedades multiculturales, que se trata de fenómenos históricos y que no son considerables como idénticos. Así, aunque siempre haya existido la multiculturalidad, Europa, Estados Unidos o América Latina han tenido que aprender a gestionar esa abrumadora realidad a su manera. Lo que varía es la propuesta normativa, ideológica, ética, jurídica o política sobre cómo hacer frente a este fenómeno.

Podemos así tender a una multiculturalidad limitadora de su propia concepción plural, que diferencia en el interior de las democracias a distintos grupos que pueden ser contraproducentes a estas (como lo ha advertido el tardío Giovanni Sartori o condiciona-

do Samuel Huntington y se ha fortalecido en el debate frente al terrorismo). O más allá de esta atomización, sin perder el derecho al mantenimiento de la diversidad y la preservación de las sociedades de salida o llegada, promover la gestión democrática positiva de la sociedad multicultural en un modelo que no se agote con la justicia constitucional de cada Estado, sino que vincule la cooperación internacional, la integración (como lo despuntó el modelo europeo), la educación y —sobre todo— el respeto universal por los derechos humanos.

Si bien no se puede vivir exclusivamente del idealismo del gueto cultural diferenciador, o de una integración perfecta sobreidealizada, se requiere de la puesta a punto de los principios liberales en la realidad *posmoderna* que ajuste la teoría de la democracia a las necesidades de hoy (como ya lo han debatido cauces teóricos de autores incluso contradictorios como Habermas, Rawls, Kymlicka o Taylor, estos dos últimos incluso sobrecentrados desde su propia perspectiva de las minorías), sin tener que apelar al despotismo ilustrado proveniente de ese *choque de civilizaciones* o de una nueva guerra fría, esta culturalmente de opuestos, de *nosotros* frente a *ellos*, de demócratas frente a fundamentalistas... de ciudadanos frente a inmigrantes.

Así el abordaje correcto inclusivo, dialógico y argumentativo de lo multicultural sería un aprendizaje necesario de ciudadanos en un mundo moderno cada vez más complejo e interdependiente, y un genuino desafío político. De ajustar la vieja ecuación de siempre

para los 9.100 millones de personas que se espera habitarán el planeta en 2050: pluralidad-democracia. Tanto en países que expulsen flujos de población o no, como en los que los reciben. Y sobre todo al ejercicio de una democracia sin fracturas para todos frente a un sujeto político de mujeres y hombres ciertamente fragmentado, multicultural, pero que sigue siendo uno solo.

De esta forma ha tomado fuerza el concepto de *interculturalidad*, en que se pretende alcanzar una interacción entre distintos grupos culturales de modo horizontal y sinérgico. Se trataría de un modelo de comunicación donde las ideas y acciones de una persona o grupo cultural no esté por encima, favoreciendo el diálogo, la concertación, la integración y la convivencia enriquecida entre culturas. No obstante, en contextos críticos como los de América Latina, donde hay situaciones de violencia física o estructural, se ha hablado de avanzar desde un *enfoque diferencial*, como lo aclara Patrick Morales (2014: 5):

El enfoque diferencial debería de ser una herramienta, un camino para llegar a un ideal que es lo que podríamos llamar una sociedad intercultural. La sociedad intercultural no solo reconoce la diferencia sino que está validando la alteridad política de la persona. Yo creo que ahí está la diferencia con el enfoque diferencial. El enfoque diferencial es una metodología que nos lleva a un camino que debe ser el reconocimiento de sujetos políticos, de diálogo de iguales. Es decir, de iguales

« El abordaje correcto inclusivo, dialógico y argumentativo de lo multicultural sería un aprendizaje necesario de ciudadanos en un mundo moderno cada vez más complejo e interdependiente, y un genuino desafío político »

diferenciados, pero con iguales derechos, con derechos desde la equidad. El tema intercultural para mí es más un tema de reconocimiento, de alteridades y de sujetos políticos que son agentes de sus propios modelos de desarrollo. Es una sociedad que dialoga reconociendo la diferencia pero con los mismos derechos. (Morales, 2014: 5)

De aquí que sea posible pensar la construcción de políticas públicas que afecten positivamente un diálogo interreligioso. Por ejemplo, en el caso indígena a más de 300 grupos étnicos en América Latina que suman unos 20 millones de personas, variando proporcionalmente en países como Guatemala o Bolivia, haciéndose más minoritarios en Colombia o Brasil en tribus particulares. ¿Qué hacer cuando muchos de estos pueblos conquistados por españoles o portugueses fueron bautizados, por dominación colonial o en contextos de protección misional?

2 Véase por ejemplo la película *La misión* (1986), dirigida por Roland Joffé.



Huellas de la intolerancia
étnica y religiosa

Memoriales del genocidio armenio
y el holocausto judío en las costas
del Río de la Plata

Fotos: Martina Steffen

¿Qué hacer con los grupos que incluso dentro del nomadismo de la cuenca amazónica a lo largo de cinco siglos prácticamente no han tenido contacto con el hombre blanco? René Cardozo, provincial de Bolivia, lo ve así:

En los pueblos indígenas de cristianización temprana, pero con los traumas de haberla adoptado dentro del sistema colonial y después neocolonial, hay, por una parte, un proceso mucho más intenso de sincretismos no solo religioso

sino también en todos los demás aspectos de su vida. Su vida comunitaria y forma interna de gobierno, por ejemplo, incorpora y combina elementos propios ancestrales pero también muchos de Castilla. Sus expresiones de identidad comunal e indígena coinciden con frecuencia con celebraciones religiosas que reflejan aquella evangelización, pero reinterpretada en función de sus propias cosmovisiones ancestrales en toda una gama de sincretismos. Un ejemplo entre miles: en los Andes

es frecuente identificar a la Virgen María con la Madre Tierra o Pacha Mama. Pese a ello, una gran sombra sigue siendo la situación de subordinación y falta de aceptación de esos pueblos indígenas por parte tanto de la sociedad dominante como de muchos sectores de la iglesia. Muchos de estos pueblos han ido quedando expoliados de su territorio ancestral por terratenientes y el agronegocio o sufren un serio deterioro ambiental por explotaciones mineras, petroleras u otras. (Cardozo, 2013)

Epílogo

Podemos finalizar este recorrido recordando, como lo hace el padre Cardozo, dos orientaciones favorecidas por el Concilio Vaticano II que son de alcance mundial: una mayor conciencia pública sobre la necesidad de promover la justicia a los pueblos marginados y explotados, y la mayor apertura sobre su modo de ser y de creer distinto. Esto se incorporó en América Latina en la Conferencia de Obispos de Medellín (1968) y en la de Santo Domingo (1992). De esta forma en la interacción con sobrevivientes de grupos precolombinos, comunidades afroamericanas y otras minorías, la plenitud del diálogo interreligioso se encontraría entre seres distintos que no renuncian a su identidad ni pretenden en principio imponerla, pasando por la comprensión de una cultura, una lengua y una cosmovisión. La conciencia de este proceso es la que permitiría la hermenéutica para un verdadero diálogo.

Bibliografía

- AZURMENDI, Mikel (2002), *Todos somos nosotros*, Madrid, Taurus Pensamiento.
- CABEDO MALLOL, Vicente (2004), *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia.
- CARDOZO, René, S. J. (2013), *Diálogo inter-religioso y pueblos indígenas*, Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina (CPAL), disponible en <www.cpalsj.org/cpal/palabra-de-la-cpal/dialogo-inter-religioso-y-pueblos-indigenas>.
- CARRERAS, Francesc de (1996), *El Estado de derecho como sistema*, Cuadernos y debates, serie Minor 1, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia* (2009), disponible en Political Database of the Americas, <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>.
- Constitución política de la República de Colombia* (1991), disponible en Political Database of the Americas, <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html>>.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (2001), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 vols., México, Ciudad Real: Miguel Angel Porrúa / Universidad de Castilla-La Mancha.
- DÍAZ, Juan (1518), *Itinerario de la Armada*, disponible en Germán Vázquez Chamorro (2003), *La conquista de Tenochtitlan*, colección Crónicas de América, n.º 40, compilación de los cronistas J. Díaz, A. de Tapia, B. Vázquez, F. de Aguilar; El Itinerario, México, Dastil, S. L., pp. 31-35.

- DURÁN CASAS, Vicente, S. J. (2012), «Iglesia, Estado y religión», en periódico *El Tiempo* (Colombia), disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11513048>>.
- GADAMER, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca [1609], (2010), «Comentarios reales de los incas», en *Comentarios Reales de los Incas. Antología*, Biblioteca Imprescindibles Peruanos, Lima, Empresa Editora El Comercio S. A.
- HABERMAS, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de (Décadas de Herrera) (1601-1615), *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. Disponible en *Estudio de Mariano Cuesta Domingo* (1991), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993), «The Clash of Civilizations?», en *Foreign Affairs*, vol. 72, n.º 3.
- (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.
- KYMLICKA, Will (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- KÜNG, Hans (1993), *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1552), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, disponible en <<http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm>>.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco [1552], (2006), *Historia general de las Indias*, disponible en Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, prólogo y estudio preliminar de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa.
- LUCAS, Javier de (2012), *Los fundamentos de la igualdad y del reconocimiento de la inmigración. Sobre las políticas de integración de la Unión Europea*, Bilbao, Eurobask.
- LUCAS, Javier de, y Ángeles SOLANES (eds.) (2009), *La igualdad en los derechos: claves de la integración*, Madrid, Dykinson.
- MORALES Thomas, Patrick (2014), «¿Perspectiva intercultural o enfoque diferencial?», entrevista por Arturo Quispe Lázaro, disponible en revista electrónica *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, año 10, n.º 8/9, septiembre, Lima. Disponible en: <http://www.interculturalidad.org/numero08-09/pdf/Quispe_Lazaro_Entrevista_Patrick_Morales_Interculturalidad_o_enfoque_diferencial.pdf>.
- MUSSER, Donald W., D. Dixon Sutherland (2005), *War Or Words?: Interreligious Dialogue as an Instrument of Peace*, Ohio, Pilgrim Press.
- PANIAGUA, Eduardo (2009), *Tres culturas. Judíos, cristianos y mulsulmanes en la España medieval*, Madrid, Pneuma (CD).
- (2013), *Rosa de Sefarad, el tesoro soñado*, Madrid, Pneuma (CD).
- PANIAGUA, Eduardo, MÚSICA ANTIGUA

- (2005), *La conquista de Granada: Isabel la Católica siglos XV y XVI*, Madrid, Pneuma (CD).
- PANIAGUA, Eduardo, Omar METIOUI (2006), *Sufíes de Al-Andalus*, Madrid, Pneuma (CD).
- RAWLS, John (2006), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ FREYLE, Juan [1636-1638], (2003), *El carnero (Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del Mar Océano, y Fundación de la ciudad de Santafé de Bogotá, primera de este reino donde se fundó la Real Audiencia y Cancillería, siendo la cabeza se hizo su arzobispado)*, Bogotá, Panamericana.
- SAVALL, Jordi, HESPÈRION XX (1976), *Weltliche Musik im Christlichen und Jüdischen Spanien (1450-1550)*, *Court Music and Songs from the Age of the Discoverers 1492-1553 / Sephardic Romances from the Age before the Expulsion of the Jews from Spain 1492*. *Virgin Veritas*, (2 CD).
- (1992), *El cancionero de la Colombina, 1451-1506. Música en el tiempo de Cristóbal Colón*, Astrée (Naïve), «Música Ibérica», (CD).
- SAVALL, Jordi, HESPÈRION XX, LA CAPELLA REIAL DE CATALUNYA, MOINES DE L'ABBAYE DE CÎTEAUX (1996), *Religions du monde. Musiques et chants: catholicisme, islam, protestantisme... Tempo (Auvadis)*, (CD).
- SAVALL, Jordi, HESPÈRION XXI (1999), *Diáspora Sefardí. Romances & Música instrumental*, *Alia Vox*, (2 CD).
- SAVALL, Jordi, HESPÈRION XXI, LA CAPELLA REIAL DE CATALUNYA (2010), *Dinastia Borja (Dinastía Borgia/ The Borgia Dynasty) - Esglesia i poder al Renaixement (Church and Power in the Renaissance)*. *Alia Vox*, (4 CD).
- SAVALL, Jordi, HESPÈRION XXI, LA CAPELLA REIAL DE CATALUNYA, TEMBEMBE ENSAMBLE CONTINUO (2010), *El Nuevo Mundo. Folias Criolas*. *Alia Vox*, (CD).
- SARTORI, Giovanni (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- (1999), *A Catholic Modernity?* Oxford, Oxford University Press.
- (2002), *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- TORQUEMADA, Juan de [1615], (1975), *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- VÁZQUEZ DE TAPIA, Bernardino (1542), *Relación de méritos y servicios*, disponible en Germán Vázquez Chamorro (2003), *La conquista de Tenochtitlan*, colección Crónicas de América, compilación de los cronistas J. Díaz, A. de Tapia, B. Vázquez, F. de Aguilar, México, Dastil, S. L., pp.121-147.
- WEBER, Max (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, Mohr.

En tiempos de incredulidad y apatía moral

—» SUSANA MANGANA

Directora del Departamento de Negocios Internacionales e Integración de la Facultad de Ciencias Empresariales y responsable de la Cátedra de Islam en la Universidad Católica del Uruguay.

¿Cuántas veces se especuló con que la sociedad posmoderna del siglo XXI significaría el abandono de la fe o el fin de las creencias religiosas? En un mundo gobernado, al menos en esa parte del planeta que llamamos *desarrollado*, por el hiperconsumismo y el afán de riquezas superfluas, el hecho religioso es considerado como un factor residual de nuestras sociedades. Sin embargo, esa misma tendencia a sustituir bienes intangibles (amistades, familia o creencias) por otros de tipo material, produce en realidad un desasosiego casi generalizado que en muchos países hoy se traduce en una búsqueda desesperada por nuevas formas de religiosidad y espiritualidad.



Templo católico, México

La desprivatización de la religión y la pérdida del monopolio que la Iglesia católica sufrió en toda Latinoamérica desde la irrupción de otras Iglesias más jóvenes —como por ejemplo la pléthora de congregaciones evangélicas que abundan hoy desde Colombia a Chile— demuestra que, lejos de desaparecer, el hecho religioso aumenta y se diversifica. Por otra parte, la creciente pérdida de valores que aqueja a nuestras sociedades posmodernas, donde la familia y la iglesia han dejado su papel tradicional de instituciones garantes de la educación, nos obliga a replantearnos qué servicio o aporte esencial pueden brindar las religiones en general y en especial aquellas cuya influen-

cia y penetración ha sido importante en nuestro continente. Concretamente nos referimos a las religiones mono-teístas como la judía y cristiana que, a través de los conquistadores llegados de la vieja Europa, también se enraizaron en Latinoamérica, por supuesto entremezcladas con la espiritualidad autóctona e indígena en lo que luego ha sido un mestizaje religioso digno de mayor estudio y atención.

Aunque muy posteriormente y de forma casi sigilosa, la llegada del islam como tercera religión monoteísta a nuestro continente recupera hoy vitalidad e importancia a partir del arribo de nuevos migrantes a las zonas fronterizas y de puerto libre desde Iquique a Maicao pero también con el reasentamiento de refugiados y exiliados políticos de conflictos varios que asolan hoy Oriente Medio y el norte de África.

La percepción negativa y en clave de amenaza que persiste acerca de la fe musulmana ha desatado debates a distintos niveles en países como Uruguay, donde en el último año se produjo el arribo de un contingente por ahora pequeño de refugiados sirios desplazados de su país por la guerra civil que allí se libra desde 2011, y posteriormente llegaron seis exdetenidos de la prisión de Guantánamo, todos ciudadanos árabes y fieles del islam.

Para muchos ciudadanos uruguayos la mera presencia de estos fieles del islam en tierras gauchas supone un peligro o, cuando menos, la antesala de problemas como los que se vienen replicando en diversos países europeos que cuentan con una comunidad importante de musulmanes. Evidentemente no

se trata de un número significativo que constituya, ni siquiera en el largo plazo, una masa crítica que pueda plantear problemas serios de convivencia. Pero llegados a este punto parece oportuno plantearse, al menos como elemento para el debate más profundo y con argumentos más sólidos, qué respuesta cabe dar desde las otras dos religiones mono-teístas con fuerte arraigo en la sociedad uruguaya para aliviar tensiones, prever puntos de fricción y apoyar el diálogo interreligioso como un vehículo para el conocimiento mutuo y apoyo para una mejor integración de este colectivo.

La insistencia en los medios de comunicación tanto gráficos como visuales en las supuestas diferencias con los musulmanes en cuanto a tradiciones, cultura y rituales refiere, suele convenir a los más incrédulos o simplemente ciudadanos menos informados, de que aquellos y nosotros no compartimos un tronco común del credo como en los hechos dicta la tradición abrahámica.

En efecto, judíos, cristianos y posteriormente musulmanes se reconocen descendientes de Abraham, patriarca de las tres religiones y sus hijos Isaac e Ismael.

Surgidas en una zona geográfica muy próxima, en lo que hoy llamamos Cercano Oriente, y en un lapso de tiempo bastante próximo si tenemos en cuenta la historia de la humanidad, las tres religiones del libro comparten muchas creencias y rituales desde la adoración a un solo Dios, misericordioso y compasivo, creador de todas las cosas, profetas comunes desde Moisés, Zacarías o el propio Jesús hasta la promesa del cielo y el infierno tras el juicio final.

Estas y otras bases del credo mono-teísta debieran ser el punto de partida para un diálogo serio, profundo y rico que permitiera trazar una pauta para la convivencia de fieles, más o menos creyentes y practicantes, pertenecientes a las tres religiones. ¿Por qué la distinción entre creyente y practicante? Porque en los hechos no todos aquellos que se reconocen fieles de una fe practican de acuerdo al conjunto de mandamientos y preceptos de dicha fe. En el mejor de los casos se produce lo que algunos estudiosos denominan *práctica social de la fe*, es decir, se limita el cumplimiento de la fe y de sus rituales al ámbito social, participando de celebraciones religiosas solo en festividades y ocasiones puntuales (casamientos, bautismos, bar mitzva, etc.).

No obstante, las tensiones y rispideces que enfrentan hoy sociedades como la francesa o la belga, donde el número de musulmanes y fieles de otras creencias obliga a la mayoría de ciudadanos de esos países así como a las autoridades locales a replantearse temas que creíamos superados, como la discusión sobre la pertinencia o no de la división entre religión y Estado, pueden ser discutidas y contempladas en distintos foros donde prime el diálogo interreligioso, eso sí, desprovisto de enfoques y análisis maniqueos que solo buscan priorizar y ensalzar un supuesto credo frente a otro.

A lo largo de mi trayectoria como docente de estudios árabes e islámicos he podido desarrollar ejercicios prácticos donde el alumnado debe reflexionar y elaborar una lista de similitudes, diferencias y puntos de fricción entre

las tres religiones monoteístas. Es notorio cómo incluso aquellos que aseguran al inicio que la columna de diferencias será la más abultada, terminan reconociendo que son más las similitudes que falta de estas lo que separa a judíos, musulmanes y cristianos (sean de la denominación que sean). Desde las oraciones, existencia de escrituras sagradas y profetas, la creencia en el día del juicio final y en la salvación eterna hasta la noción de pecado, se repiten las similitudes entre estos tres credos. En cambio, en el apartado sobre puntos de fricción surgen las cuestiones más ríspidas. Pero en rigor se debe a la interpretación que el hombre, y por tanto la sociedad en su conjunto, da a los mandatos religiosos. Así, la muy manida discriminación y destrato que sufre la mujer musulmana en su sociedad no se puede achacar tanto a la fe sino a la interpretación e implementación misógina que se hace de las enseñanzas coránicas. El desapego y alejamiento que nuestra sociedad posmoderna ha alentado sobre las creencias religiosas, sean monoteístas o no, ha permitido, en parte, la promulgación de leyes que buscan por la vía del derecho positivo corregir desequilibrios en cuestiones de género que se vieron avaladas por la fe y acatadas durante siglos allí donde la Iglesia o la tradición judaica imperó. Pero en esencia las tres religiones cultivaron y aún lo hacen, unas en mayor medida que otras, una diferenciación y categorización de roles de género que nuestras sociedades y leyes del siglo XXI se resisten a aceptar.

Por otra parte, falsos supuestos, que no por repetidos hasta el cansan-

«Debiéramos ser más cuidadosos a la hora de acusar al islam de ser la fuente de todos los males que aquejan a la mujer en sociedades musulmanas»

cio en medios masivos como la televisión se convierten en realidades, como presuponer que una mujer que luce minifalda o fuma en público es más emancipada y moderna que otra que cubre su cuerpo, continúan nutriendo tópicos que desvirtúan realidades. Ni todas las mujeres musulmanas que cubren su cabello con el típico hiyab o pañoleta a tres puntas son ciudadanas ignoradas en su sociedad o en el seno de sus familias, ni todas las occidentales que muestran piel y ropas escuetas son mujeres que gocen de la tan reclamada equidad en nuestra sociedad.

Así como no se nos ocurre culpar a la religión por las elevadas tasas de violencia doméstica que existen en Uruguay o España, debiéramos ser más cuidadosos a la hora de acusar al islam de ser la fuente de todos los males que aquejan a la mujer en sociedades musulmanas. A lo largo de mis años de residencia y viajes en Oriente Medio he podido comprobar que es la interpretación interesada, tergiversada de la fe la que provoca discriminación y maltrato a la mujer en sociedades que catalogamos de musulmanas. En ese sentido, la mujer cristiana que reside en Líbano o Jordania padece muchas veces el mismo tipo de limitantes o prejuicios que erosionan su desarrollo personal y

profesional. Por ello, urge una acción mancomunada de las tres religiones monoteístas para evitar que se sigan nutriendo tópicos y un desconocimiento que solo revela una suerte de pereza o negligencia intelectual. Es inaudito que confesiones de fe que han convivido por siglos continúen ancladas en rencillas y resquemores del pasado, ignorando así la infinidad de situaciones en las que pueden y deben colaborar para evitar o aliviar padecimientos que tiranizan a pueblos enteros que hoy se desgarran ante el avance de la violencia, también religiosa, que instrumentaliza la fe para imponer el poder y el control político de poblaciones en Irak, Siria o República Centroafricana.

Expresiones de fe tan inspiradoras como siguen siendo las tres monoteístas aquí mencionadas tienen una tarea añadida en este primer cuarto de siglo arrollador, como es la de superar desavenencias y enfrentamientos del pasado que solo atenazan y que no permiten que personas nacidas en una misma tierra puedan disfrutar de un legado y patrimonio común, como ocurre hoy en países por donde transcurrieron grandes profetas y hombres de fe —Egipto, Siria, Palestina o Irak, por citar solo algunos de los países que sufren hoy conflictos donde la fe se ha vuelto un arma arrojada.

Han de incrementarse los esfuerzos de autoridades eclesiásticas y guías espirituales de las tres religiones, también en nuestro continente, para promover el conocimiento de aquellas similitudes que pueden constituir un punto de apoyo para apuntalar un diálogo que es necesario y no meramente nominal.

En un apunte de corte más personal, me encuentro al término de este artículo visitando mi localidad natal de Mondragón, en Guipúzcoa, donde se conmemora este año el centenario del padre José María Arizmendiarreta, fundador de la escuela empresarial que dio vida al cooperativismo que durante mucho tiempo constituyó un modelo a imitar a nivel industrial. Entre las numerosas enseñanzas que el legado de este cura visionario nos dejó, rescato esta frase: «la educación es el pilar natural sobre el que se sustenta el desarrollo de una sociedad». Sin que sea un pensamiento original o singular, vale la pena reflexionar cómo las tres religiones que han marcado la evolución de buena parte de las sociedades en Europa y América deben hoy buscar proactivamente espacios para interactuar, planificar y sembrar el germen de una convivencia más armónica y realista, que contemple las amenazas que se ciernen sobre nuestra sociedad posmoderna, a saber, descreimiento y apatía de los ciudadanos en un sistema político y económico que ha avasallado sus derechos cada vez que se ha producido una crisis financiera relevante, y que ayude a corregir inequidades que provocan resentimientos que algunos capitalizan para provocar ira, enfrentamientos y en última instancia una forma de violencia que podemos calificar de terrorismo. Este no discrimina entre justos y pecadores, sino que castiga a todos por igual, fieles y no fieles de una religión u otra; pues, en definitiva, somos todos la familia del libro: musulmanes, judíos y cristianos poseemos libros sagrados.

La imagen cristiana e islámica del ser humano

Por qué adhiero a la CDU¹ siendo musulmana²

—» CEMILE GIOUSOUF

Leverkusen, Alemania, 1978. En 2008 fue nombrada coordinadora en el Ministerio de Generaciones, Familia, Mujer e Integración del estado de Renania del Norte Westfalia. En 2013 ingresó como primera diputada musulmana al Parlamento alemán. Es delegada para asuntos de integración de bloque CDU-CSU.

Cuando decidí que la CDU sería mi patria política muchos de mis correligionarios pero también personas ajenas al partido me preguntaron si consideraba posible ser musulmana y simultáneamente estar afiliada a un partido de impronta cristiana. Formu-

1 CDU: Unión Demócrata Cristiana, partido gubernamental en Alemania.

2 La versión original de este artículo fue publicada en *Die Politische Meinung*, n.º 531, Berlín, mar.-abr. 2015, pp. 58-64.

laban la pregunta tanto personas con historia migratoria como otras que no la tenían. La sorpresa en mi distrito electoral fue grande, pese a que no era la primera musulmana en el partido, y mucho menos la única. Cada uno de mis correligionarios musulmanes tenía sus razones muy personales que lo impulsaron a decidirse por la Unión Demócrata Cristiana. En mi caso fue precisamente la C. Esta c cristiana me tendió el puente hacia la CDU, un partido que a mi juicio establece el mejor nexo entre mi actitud frente a la política y mi fe. No solo existen teológicamente muchos aspectos en común, sino también en lo que se refiere a la traducción de estos aspectos a la vida cotidiana. Existen múltiples valores compartidos como son el respeto por las convicciones religiosas, la libertad, la familia, la responsabilidad individual y la valoración de un patriotismo ilustrado. Pero también se trata muy concretamente de la tradicional imagen cristiana del hombre con su respeto por Dios, lo que hizo que me sintiera atraída por la CDU, ya que describe una posición intermedia entre un radical individualismo de mercado, por un lado, y un colectivismo forzoso, por el otro, que se condice con las necesidades del ser humano. Entre la imagen del ser humano del cristianismo y del islam existen importantes coincidencias, y su número podría ir en aumento. Del mismo modo que las doctrinas religiosas no han caído del cielo y son el producto de la respectiva revelación, también la imagen del ser humano nace de esa revelación y va evolucionando en función de su interpretación a lo largo del tiempo, idealmente a través del

diálogo entre las diferentes doctrinas. En todas las religiones que invocan al Dios de Abraham, tomar conciencia de eso y colaborar en su evolución es tarea expresa de todos los creyentes y no únicamente de los teólogos. Y precisamente la democracia cristiana demostró que un compromiso común interreligioso en un partido democrático despliega un efecto propio que llega hasta el interior de las Iglesias y comunidades religiosas. La «nova en el cielo partidario» (Hans Maier) incorporó conscientemente la c al nombre del partido. Un rasgo característico de la idea cristiana es la protección de minorías religiosas, por ejemplo en la escuela, donde se manifiesta sobre todo en la posibilidad de asistir a clases de religión de sus respectivos cultos. Algo similar rige en relación con el respeto por la circuncisión de los varones. Es significativo que las llamadas *fiestas del sol y de la luna* que van surgiendo con el pretexto de la sensibilidad cultural (como subrogado secular de la tradicional fiesta de San Martín) no son una exigencia de militantes islámicos, que sin duda existen, sino de sectores que de por sí quieren desterrar la religión de la vida pública. Nosotros, los demócratas cristianos de diferentes credos, elevamos nuestra voz juntos contra estos juegos pregoneros del olvido de las tradiciones.

Dignidad inalienable y Declaración de Derechos de Virginia

Lo primero que encontrará el lector que abra los escritos sobre la revela-

ción del cristianismo y del islam, esto es la Biblia y el Corán, son imágenes del hombre del pasado. Encontramos, por ejemplo, la aceptación de la esclavitud, la subordinación de la mujer al hombre y también la imposición de castigos corporales y la pena de muerte, que no se conciben con nuestra noción moderna de dignidad humana. Sin embargo, para nuestro regocijo estas tradiciones no marcan el punto final, sino el punto inicial de la evolución de las religiones monoteístas.

Tanto los textos bíblicos originales como los textos del Corán descartan la noción de castas o razas de diferente valor y le oponen la descendencia de todo ser humano de antepasados comunes. Tampoco refieren la palabra de Dios y el amor de Dios a colectivos anónimos, sino a personas denominadas específicamente. La Biblia incluso señala que el ser humano fue creado a *semejanza* de Dios, con lo que se establece la idea de la dignidad inalienable. En su anuncio del juicio final, Jesús interpreta el culto, el oficio divino, como servicio en beneficio de los necesitados, de los forasteros, de los enfermos y perseguidos. A partir de allí se inicia un proceso que perduró por milenios, no sin sufrir retrocesos y generar a menudo turbulencias en el seno mismo de las Iglesias. Es un proceso que aún no ha concluido.

«Cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿dónde estaba entonces el caballero?», así resistían los campesinos y eruditos valerosos las pretensiones de privilegios especiales que reivindicaba la nobleza. En países de tradición cristiana como Suiza y el Reino Unido se

desarrollaron contratos y formas de participación democrática que desembocaron finalmente en la primera declaración de derechos humanos, la Declaración de Derechos de Virginia de 1776, con enorme ascendencia sobre la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa. Proclamaba que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad, no pueden ser privados o postergados; en esencia, el gozo de la vida y la libertad, junto a los medios de adquirir y poseer propiedades, y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad».

Evolución de la concepción cristiana

Tan solo el hecho de que no pocos de los firmantes de estas declaraciones de derechos humanos, pertenecientes a diferentes Iglesias y movimientos cristianos, tenían a su vez esclavos y todavía no podía imaginarse un derecho electoral que otorgara igualdad de derechos a la mujer, ilustra al mismo tiempo que no que bastaba ni basta con una declaración de ideales. A menudo, los impulsos que permitieron ir desarrollando e internacionalizando la imagen cristiana del hombre no provenían en primer lugar de las instituciones de las grandes Iglesias, sino de las filas de movimientos más pequeños como los cuáqueros o los bautistas. Predicadores destacados y defensores de los derechos humanos como Martin

Luther King Jr. supieron poner al descubierto muchas de las contradicciones e injusticias de sus tiempos, invocando los textos originales.

La CDU y otros partidos demócrata cristianos cumplieron un papel destacado, hoy lamentablemente en parte olvidado, en la interpretación contemporánea de la imagen cristiana del hombre. Vencida la barbarie nazi favorecieron la cooperación ecuménica y la forma democrática del Estado, anticipándose así claramente a las grandes resoluciones del Segundo Concilio Vaticano. Que el Preámbulo de la Ley Fundamental alemana comience invocando «su responsabilidad ante Dios y los hombres» fue fundamentalmente el mérito de personalidades demócrata cristianas. La invocación también está dirigida a musulmanes, judíos y personas de otros credos e incluso a no creyentes que saben que la autorrestricción del ser humano es necesaria. Forma parte de la imagen cristiana del hombre ser consciente de que aquellos que prometieron *el cielo en la tierra* siempre generaron sistemas *infernales*. Los creyentes esperan la salvación y realización solo de Dios. Por eso pueden asumir por un lado responsabilidad en este mundo y, al mismo tiempo, desenmascarar y rechazar peligrosas fantasías de omnipotencia.

Diversidad religiosa a través de la responsabilidad compartida

La Unión Demócrata Cristiana diseñó durante décadas una exitosa política sobre la base de la imagen cristiana del

hombre sin caer por eso en el inmovilismo. Asumió responsabilidad e impulsó la reconciliación con el judaísmo y unió a la joven República Federal de Alemania a los valores de libertad y derechos humanos. Fue la CDU el partido que por primera vez en la historia alemana nominó exitosamente a sendas mujeres para ocupar el cargo de primer ministro y de ministra de Defensa, respectivamente. También la primera ministra musulmana en Alemania, Aygül Özkan, militaba en las filas de la CDU. Los entonces ministros del Interior Wolfgang Schäuble y ministro presidente de Baja Sajonia y posterior presidente de Alemania, Christian Wulff, fueron los primeros en reconocer al islam como parte de Alemania. En tanto que la primera ministra Angela Merkel reafirmó expresamente ese concepto, debería dar que pensar a hombres y mujeres musulmanes el hecho de que la mayor cantidad de objeciones a esa afirmación provino de la *izquierda* alemana.

También la capacidad de manejar la diversidad religiosa, la competencia política en temas religiosos, tiene sus raíces en la imagen cristiana del hombre. Se confirma aquí una experiencia que han hecho casi todos los musulmanes y musulmanas y es que el diálogo y la cooperación son particularmente exitosos con aquellos cristianos y judíos que asignan gran importancia a su identidad religiosa. La C no excluye a los no cristianos, los invita a descubrir coincidencias, no ya solo en un nivel teórico sino a practicar esas coincidencias y profundizarlas, asumiendo juntos una responsabilidad compartida.

El valor de la vida humana en el islam

El islam también reconoce al ser humano como creatura de Dios y su ascendencia común, a la vez que repudia los sistemas de castas y el racismo. La peregrinación hacia la Meca no se refiere solo a los padres comunes, Adán y Abraham, sino que también los ritos centrales se remiten fundamentalmente al primer libro de Moisés. Incluso hay una Sura que lleva el nombre de María, la madre de Jesús, que habla del nacimiento virginal del *al-mashi* (del mesías). El Corán denomina a Adán, y con ello al ser humano como tal, como *chalifa*, esto es lugarteniente y sucesor de Dios en la tierra. Se cuenta que, en similitud con las tradiciones judías, se produjo un conflicto entre Dios y algunos ángeles, y los *jinnns* (seres invisibles creados a partir del fuego), cuando estos últimos se negaron a tirarse a los pies del hombre (¡!) por orden de Dios. También en los contextos islámicos el hecho de que el género humano, pese a su origen material *inferior*, tiene derecho a la veneración de seres superiores, es considerado como demostración de una particular distinción y dignidad.

Es ampliamente conocido que en la Sura 5:32 se destaca con absoluta claridad el valor de la vida humana: «[...] Quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie, ni corrompido en la tierra, es como si hubiera matado a la humanidad entera. Y quien salvara una vida, es como si hubiera salvado a la humanidad entera».

No solo la ciencia religiosa comparada remite en este contexto a las

correspondencias con el Talmud judío —la otra interpretación del texto bíblico— sino que el Corán mismo lo hace, al introducir el verso citado con la frase previa de que «por esta razón, Dios prescribió a los hijos de Israel que[...]». Al margen de subrayarse aquí esta proximidad —con expresa referencia a la imagen del ser humano— se abre también una puerta al futuro: no solo obtiene validez el texto original respectivo, sino también las interpretaciones que le suceden. Por eso, la invitación del Corán al asesoramiento recíproco puede ser interpretada como una forma temprana de acción participativa, y los derechos de la mujer como un mandato progresista para aquella época y, por lo tanto, permanente para que continúe desarrollándose.

Una encarnizada lucha al interior del islam

Sin embargo —así como durante mucho tiempo ocurrió en el mundo cristiano—, muchas veces la potencialidad que encierra la imagen islámica del ser humano permaneció desaprovechada, se sucedieron los contramovimientos y los reveses. Es así que en tanto los primeros califas como sucesores del profeta llegaban a esa posición a través de un proceso electoral, más tarde volverían a imponerse hasta el pasado más reciente los sistemas dinásticos. Etapas de florecimiento cultural y científico tecnológico alternaron con otras de estancamiento e intolerancia.

Bajo los regímenes nacionalistas y socialistas del siglo xx, en la mayoría

de los países con impronta islámica la doctrina quedó confinada a la práctica de las tradiciones y con excesiva frecuencia sus representantes guardaron silencio en relación con los desafíos y las rupturas propias de la modernización y globalización, o adoptaron una posición manifiestamente sesgada. En los países occidentales a los que llegaron las corrientes migratorias, durante muchos años el islam apenas jugó un papel en la práctica religiosa, limitándose sus manifestaciones a los lugares de culto y a la prédica religiosa dentro de estos. La Conferencia Islámica de Alemania, las clases de religión islámica en escuelas alemanas y la creación de cátedras de teología islámica en las universidades fueron impulsadas fundamentalmente por ministras de Educación demócrata cristianas; fueron ellas las que apoyaron la vida islámica en Alemania concediéndole el espacio que merecían. El hecho de que estas medidas fueron iniciadas y realizadas por fuerzas demócrata cristianas es una prueba más de la profunda comprensión de las cuestiones religiosas que anida en el partido cristiano, aun cuando no se trate de cuestiones referidas a la propia religión.

Solo en épocas recientes —y en ese sentido Alemania juega un rol pionero— más y más mujeres y hombres musulmanes pueden replantear abiertamente cuestiones referidas a la imagen cristiana e islámica del ser humano. Incluso tesis discutibles y aventuradas referidas a la misericordia comprensiva de Dios o a las Suranas mecanas y medinenses sujetas a las circunstancias de diferentes épocas en el

Corán, son publicadas hoy por teólogos musulmanes y recogidas y discutidas por una opinión pública musulmana que se manifiesta con creciente aplomo. En tanto que los fundamentalistas religiosos se sirven de los medios de comunicación más modernos para difundir sus ideas, pero luego rechazan las ideas de libertad e intercambio que se relacionan con estos medios, en Alemania crece una nueva generación de profesores y estudiantes que construyen activamente puentes entre las tradiciones islámicas y los derechos fundamentales y humanos consagrados por la Constitución alemana. El hecho de que los tribunales en Arabia Saudita dicten sentencias con indignantes castigos corporales así como duras penas de multas y privación de la libertad contra el bloguero liberal Raif Badawi, o que extremistas islámicos en Nigeria se autodenominen *boko haram* (que traducido al español significa 'la educación occidental es pecado'), da testimonio de la encarnizada lucha desatada en el seno del islam en torno a la imagen de Dios y del ser humano. Tanto más importante es defender los valores comunes de las religiones monoteístas y de la comunidad de valores occidental, y no permitir que la potestad de la interpretación religiosa quede en manos de regímenes autoritarios y grupos terroristas.

Si bien considero que los discursos teológicos en el mundo islámico son muy importantes, no creo que como demócratas debamos esperar sus resultados. Así como fue correcto que los primeros hombres y mujeres demócrata cristianos se pusieran al frente del

movimiento ecuménico, brindando el ejemplo de la cooperación democrática y programática, también nosotros podemos y debemos comprometernos juntos como cristianos, musulmanes, judíos, creyentes de otras religiones y no creyentes.

Avanzar juntos con pragmatismo

Forma parte de este compromiso el reconocimiento de minorías pacíficas que en la vida diaria conviven como colegas y vecinos, como amigos y socios, al igual que el rechazo conjunto del extremismo y de las teorías conspirativas, aun en aquellos casos en los que no nos afectan directamente a nosotros. Siempre allí donde esta cooperación y solidaridad es exitosa no solo gana la sociedad en su conjunto, sino que también llegan nuevos impulsos revitalizadores a las comunidades religiosas e Iglesias. Luego de etapas de terribles confusiones, la imagen cristiana moderna del hombre ha cobrado nueva fuerza y profundidad a partir del diálogo con el judaísmo. Como alemana

«En Alemania crece una nueva generación de profesores y estudiantes que construyen activamente puentes entre las tradiciones islámicas y los derechos fundamentales y humanos consagrados por la Constitución alemana»

musulmana veo oportunidades similares de cooperación para mi religión. En el aprecio recíproco, pero sobre todo en la cooperación diaria podemos confluir y crecer en las imágenes del ser humano que tenemos. Valga citar la apreciación siempre vigente de su santidad el papa Juan Pablo II, en la Jornada Mundial de Oración por la Paz, en Asís, 1986: «Con los creyentes de otras religiones transitamos una ruta fraterna a través de la cual marchamos acompañándonos los unos a los otros hacia la meta trascendente que Dios nos ha señalado».

Testimonios

En un 2015 de aniversarios dolorosos dedicamos nuestro dossier al diálogo interreligioso. Presentamos aquí un resumen de entrevistas testimoniales que recogen reflexiones de personas vinculadas a diferentes ámbitos de la religión, la cultura y la política, con la intención de contribuir a la construcción de la convivencia y del diálogo.

Los videos correspondientes pueden ser consultados en las páginas web de DIÁLOGO POLÍTICO y del Programa Regional Partidos Políticos y Democracia en América Latina, *fanpage* de la KAS, oficina Montevideo y en nuestro canal de Youtube.



Las entrevistas fueron realizadas por
MANFRED STEFFEN Y AGUSTINA CARRIQUIRY



Tenemos que salir a hablar con el otro. El cerrarse en sí mismos no sirve

El diálogo entre religiones nació en Argentina como algo espontáneo. Al principio eran los españoles y a partir de finales del siglo XIX hubo una política migratoria para tratar de traer la cultura europea a Argentina. El denominador común de los inmigrantes era haber dejado Europa, haber dejado los hogares paternos. [...] No se podía escuchar más la voz de los seres queridos —ni que hablar de verlos— y solamente los más pudientes podían viajar a Europa para visitarlos. Entonces, esto hizo que gente de distintas religiones conviviese, se ayudase y, de alguna manera, dialogase. Eso surgió del pueblo. No es que Argentina promovió. Luego de la Segunda Guerra Mundial hubo gente, judíos y no judíos, líderes religiosos que,



ABRAHAM SKORKA
Rabino de la comunidad Benei Tikva,
de Buenos Aires.

por lo que pasó en Europa, en vez de encerrarse en sí mismos, dijeron: «Tenemos que salir a hablar con el otro. Porque el cerrarse en sí mismos no sirve. Tenemos que hablar, sea como fuere».

No hagas el mal. Ninguna religión recomienda hacer el mal



ABDUL KADER BARADEI
Directivo del Centro Islámico
de la República Argentina

El otro día hablábamos con el Sheik, y me decía: «Mira, Dios hace referencia en el Corán a que aquellos que están prometidos con el paraíso, con el no castigo, son aquellos creyentes que han hecho el bien, que han tenido paciencia. Hay varias situaciones. Dios se refiere a aquellos y aquellas que han sido buenos, que han dado ayuda a los demás, que no han hecho el mal. En ningún momento dice que sean musulmanes. Dice a las creyentes y a los creyentes. Y si hay un cristiano creyente, ¿vale? Y si es un judío creyente, ¿vale? Y si es una persona atea, o pertenece a una de las religiones, cultos o religiones que no son abrahámicas, y es buena persona, ¿vale? [...] Yo te doy el ABC de cómo hacerlo. ¿Tenés otra manera? Hacelo. También es tu responsabilidad, pero no hagas el mal. Ninguna religión recomienda hacer el mal». Y ese es el diálogo interreligioso: el entender entre todos cómo es el otro; realmente respetarlo, por más que piense diferente.

En la educación y en el ámbito familiar hay que promover el respeto



CAROLINA REBOLLO
Miembro del Movimiento Catholic Voices

En la educación y en el ámbito familiar hay que promover el respeto. Respetar el estilo de forma integral de vivir, las costumbres que vive una persona al profesar una religión. Hay que enseñar a respetar que hay distintas maneras de creer, y que si todos estamos trabajando por la construcción de la paz y una comunicación entre nosotros, cada quien puede hacerlo de una manera distinta.

Hay una analogía que me gusta mucho, que dice que antes la religión era el opio del pueblo y ahora la religión es el tabaco del

pueblo. El tabaco es un vicio que te respetamos y te toleramos, siempre y cuando lo vivas en la privacidad en tu casa y no le afecte a nadie. Entonces, ahora la religión es así: te respetamos y te toleramos siempre y cuando no lo vivas públicamente y no le afecte a nadie. Pero como para mí la religión no es un conjunto de creencias sino un estilo de vida, yo no puedo remitirlo a la privacidad porque vivo en un mundo social. Soy católica y tengo que serlo afuera porque es un estilo de vida que tengo.

La vida humana, no importa de que religión, es sagrada

El diálogo interreligioso es fundamental porque la religión es parte de la condición humana. Donde el ser humano encuentra límites, fronteras, y tiene necesidades o dolores, de alguna forma va a encontrar la expresión religiosa, si entendemos religión como algo más amplio que lo eclesialístico. [...] tenemos que llegar a un consenso de que hay valores, ideas fundamentales de la condición humana que son inalienables, que no las podemos perder. [...] es mucho más ofensivo ver un muerto, un cadáver, que ver una caricatura. La caricatura, a la semana, estará envolviendo pescado. En cambio, un cadáver es una tragedia. Detrás hay familias, hay sociedades, hay culturas. Hay un espectro donde esa muerte impacta, y eso es mucho más ofensivo que una caricatura. A mí no me ofende una caricatura



CARLOS DUARTE
Pastor presidente de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata

ridiculizándome; me ofendería si invocando el nombre de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) se sale a matar gente. En el diálogo interreligioso este punto tiene que estar clarísimo: la vida humana, no importa de qué religión, es sagrada.

Marcar esa identidad nacional del ser ciudadano, me parece que es positivo



VERÓNICA ALONSO
Senadora por el Partido Nacional, Uruguay

Es bueno reforzar la identidad, en tanto ello no implique radicalizarse. Es difícil saber qué es lo mejor, cuál es la medida. Soy partidaria del equilibrio. Marcar esa identidad nacional del ser ciudadano, de formar parte y sentirse comprometido con el origen que uno tiene como oriental, de formar parte de la República Oriental del Uruguay, me parece positivo. Eso no tendría que ir en desmedro de reivindicar aquello en lo que uno cree, o el origen que uno trae, o la identidad que nos han legado nuestros antepasados. Una cosa no debería ser excluyente de la otra. ¿Qué debe primar más? Mientras no se generen radicalismos, que porque el otro está en la vereda de enfrente tengo que matarlo, porque es mi enemigo. En la medida en que entendamos que no hay enemigos, que cada uno puede tener libertad de creencias, y creer que lo de uno es mejor sin desmerecer al otro, vamos a poder convivir mejor.

Debemos apoyar estas instancias donde cada uno conoce al otro



SERGIO GORZY
Periodista deportivo.
Presidente del Comité Central
Israelita del Uruguay

[El diálogo interreligioso] es muy importante, y en este momento estamos en la mejor época del mundo católico con el mundo judío. Con el papa Francisco, con el cardenal Sturla, todo esto se ha potenciado impresionantemente, dentro y fuera de fronteras. Para nosotros eso es muy importante, no solo con los católicos sino con otras vertientes del cristianismo. Tenemos una excelente relación con la comunidad árabe en Uruguay.

No tenemos conflicto con ningún musulmán. [...] Hay un grupo pequeño que está en el Chuy, más del lado brasileño que del lado uruguayo. Como dato anecdótico, el equipo de fútbol del Chuy, Central Palestino, juega sus partidos en el estadio Samuel Priliac, que es un judío que generó el fútbol y el comercio en el Chuy. Que yo sepa, a nadie se le ocurrió cambiarle el nombre al estadio, ni el nombre al club, y todos son felices y se puede convivir.

Para entender un poco la historia tenemos que conocer las distintas religiones



JULIO CÉSAR ELIZAGA
Sacerdote católico.
Párroco de Belén, Montevideo

No podemos ignorar el hecho religioso, está presente a lo largo de toda la historia y actualmente en todas las civilizaciones del mundo. [...] Algunos rechazan ciertas cosas porque no las conocen, las entienden mal o las interpretan mal. Inclusive para entender un poco la historia tenemos que conocer las distintas religiones. Toda nuestra cultura está impregnada de ellas. [...] Es importante conocerlas. No digo ya de profesar o de practicar pero sí conocer y respetar los grandes valores que ha aportado el cristianismo a la sociedad.

Cuando uno viene de una historia de persecución, lleva en su ADN el mandato ético de salir a defender a cualquier perseguido



SILVINA CHEMEN
Rabina en la comunidad Bet El, de Buenos Aires

En otros países no nos creen lo que pasa en Argentina, en Latinoamérica. Somos países que nacieron dialogando. [...] Todos nosotros, que hemos venido de abuelos y bisabuelos inmigrantes, nacimos dialogando porque nos necesitábamos unos a otros, porque cada uno vino desde sus adversidades y estas tierras nos ofrecieron la bendición de vivir en paz nuevamente. [...] Mis abuelos y los paisanos que hablaban en árabe, se

encontraban a fumar narguile en la calle. Yo no sabía que el vecino de mi abuelo era musulmán. Hablaba en árabe, comía igual que yo, y hablaba en el mismo tono de voz que yo. Después nos dimos cuenta de las diferencias. Estos paisanos que se sentaban juntos nos enseñaron a convivir. Cuando uno viene de una historia de persecución, lleva en su ADN el mandato ético de salir a defender a cualquier perseguido.

Los ámbitos educativos del Estado deben ser integradores e inclusivos



HUGO ARMAND PILÓN
Pastor valdense, presidente de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay

En Uruguay tenemos un Estado laico y, desde la llegada de los valdenses en 1858, siempre respaldamos el Estado laico. Es decir, la posibilidad de que toda religión pueda manifestarse en la sociedad pero conservando laico al Estado.

Una de las cualidades de la escuela laica en el Estado uruguayo es precisamente haber integrado a la población en un ámbito común. Creo que eso lo debe mantener. No hay ninguna duda de que los ámbitos educativos del Estado deben ser integradores e inclusivos.

Hoy sabemos que el ciudadano no es un ser ideal, sino que depende de una comunidad, de un entorno, de una etnia, de una religión que le da la identidad previamente. Se debe avanzar en el reconocimiento de esa realidad pero a partir de espacios comunes donde todo se pone sobre la mesa. Y es la ciudadanía la que sigue decidiendo sobre esos espacios.

En el mundo occidental tenemos que hacer un esfuerzo muy grande por tratar de comprender

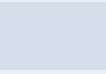
Después de los atentados terribles de París a comienzos de este año contra la revista *Charlie Hebdo* se hizo patente más que nunca la necesidad de ese diálogo. Yo creo que de lado y lado, porque el mundo del islam en algunos países —en algunos sectores, no en todos—, no comprende al mundo occidental y a la cultura de París ejemplificada en esta revista, que es muy dura con los temas religiosos, irrespetuosa en muchos campos. Al mismo tiempo, el mundo occidental no comprende las razones que llevan a muchas personas del islam a tomar actitudes como las que toman, que son reprobables, condenables, criminales, no

hay duda. Pero decir eso y señalarlo, no es suficiente. Creo que en el mundo occidental tenemos que hacer un esfuerzo muy grande por tratar de comprender por qué eso sucede. Mientras no tengamos esa actitud, el diálogo interreligioso va a ser muy difícil. [...] Todas las religiones tienen algo muy positivo en la vida humana y eso es lo que hay que comunicar, estudiar, profundizar. No las caricaturas que se hacen de las religiones, de todas.



VICENTE DURÁN CASAS
Sacerdote jesuita.
Decano de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

EUROPA Y EL MUNDO



Los próximos temas de la agenda internacional

La evolución global desde la perspectiva de la Fundación Konrad Adenauer¹

—» DR. GERHARD WAHLERS

Münster, Alemania, 1959.
Secretario general adjunto y director del Área de Cooperación Europea e Internacional de la Fundación Konrad Adenauer.

El año 2014 se vio caracterizado por la conmemoración de importantes hechos históricos: se cumplieron cien años desde el estallido de la Primera Guerra Mundial y 75 años desde el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, hace 25 años caía el Muro de Berlín y diez años atrás se incorporaban los Estados de Europa Central a la Unión Europea. El 2014 estuvo, además, determinado por acontecimientos cuyas repercusiones difícilmente pueden subestimarse. Por primera vez desde la Segunda Guerra Mundial Rusia modificó las fronteras

¹ La versión original de este artículo fue publicada en *Die Politische Meinung*, n.º 529, Berlín, nov.-dic. 2014, pp. 47-52.

en Europa mediante un acto de agresión al anexionar Crimea y desestabilizar la región de Ucrania oriental. En Siria e Irak, las formaciones terroristas islamistas desafían a la comunidad internacional ante las puertas mismas de Europa de una manera tal que obliga a hablar de una nueva entidad que abarca desplazamientos motivados por razones étnicas y religiosas, y evidencia incluso tendencias genocidas. Estados frágiles situados al sur del Mediterráneo transportan masivas oleadas de refugiados, a la vez que desestabilizan la región con armamentos que hace tiempo llegan a manos no idóneas. En el Mar de la China Oriental y Meridional, pero también en otras regiones, asistimos a conflictos territoriales que son intentos por ganar influencia y asegurarse el poder exclusivo sobre ciertas regiones con el fin de aprovechar sus materias primas. Por otra parte, epidemias como el brote de ébola en África occidental le recuerdan al mundo su vulnerabilidad ante estas pandemias.

La enumeración podría ampliarse sin problemas y plantea interrogantes sobre el futuro. ¿Podrían reaparecer hoy aquellos *sonámbulos* de los que habla Christopher Clark en su libro homónimo que llevan a sus Estados a guerras y conflictos de gran escala y consecuencias imprevisibles? ¿Los actuales mecanismos de resolución de conflictos y cooperación internacional realmente están mejor dotados para actuar en forma temprana y lograr una desescalada y distensión de los conflictos? ¿Los patrones propios de la guerra fría efectivamente forman parte del pasado en vista de que las grandes potencias tanto tradicionales como emergentes recurren a mecanismos de poder clásicos? ¿Puede *Occidente*, en la medida en que podamos seguir hablando de Occidente, ofrecer respuestas contundentes, basadas en valores, que le permitan asegurar su lugar en la competencia internacional entre los sistemas, y tiene la voluntad de hacerlo? ¿Están la política alemana y europea a la altura de los desafíos que enfrentan? ¿Cuentan con estrategias creíbles? Y finalmente: ¿de qué manera puede realizar un aporte una organización como la Fundación Konrad Adenauer?

«¿Los actuales mecanismos de resolución de conflictos y cooperación internacional realmente están mejor dotados para actuar en forma temprana y lograr una desescalada y distensión de los conflictos?»

EM

Más Europa allí donde aporte valor agregado

El año 2015 presenta hitos que pueden ser orientadores en la búsqueda de respuestas a los demás interrogantes. Alemania asumió en la

Cumbre de Bruselas en junio de 2014 la presidencia del G7. El país tiene ahora la posibilidad de influir en la agenda de la organización. Es de suponer que en la Cumbre 2015 en Elmau, Alemania, prevalecerá nuevamente la gestión de las crisis actuales, sobresaliendo la búsqueda de respuestas conjuntas de los países occidentales líderes en ausencia de Rusia. Por otra parte, el gobierno alemán identificó como especialmente importantes cuestiones relacionadas con una economía y un crecimiento sostenibles, además de fijar ambiciosas prioridades referidas a la política del cambio climático y de desarrollo. Cabe suponer que su doble estrategia tendrá dos polos: en el corto plazo buscará contribuir a superar las crisis actuales en el marco de sus posibilidades, en tanto que en el mediano y largo plazo tratará de instalar una prevención de crisis eficaz.

La nueva Comisión Europea se apresta a asumir sus funciones. Junto con el Parlamento y el Consejo deberá demostrar que sabe distinguir lo importante de lo accesorio y poner el acento en los temas adecuados. Una buena idea rectora parece ser ir por más Europa allí donde ello aporte valor agregado y reclamar más responsabilidad subsidiaria de las regiones y los Estados nacionales allí donde la intervención de la Unión no sume valor. Esta política también es importante con vistas a la cohesión interior de la Unión y a escenarios como el que se presenta en el Reino Unido. En cualquier caso será inevitable profundizar la política exterior y de seguridad europea, aun cuando las señales que emiten los Estados nacionales denotan una particular renuencia en este tema.

En un mundo multipolar, solo una Europa unida será un actor que pueda hacerse oír, un actor que es tenido en cuenta y que hace la diferencia. Para que ello sea una realidad es importante no dar por sentada la armonía interior: la forma en la que se condujo la última campaña electoral europea en algunas regiones disparó todas las alarmas. Una buena elección es invertir en la amistad franco-alemana, pero también en la amistad con Italia y otros países en el sur de la Unión Europea.

Preocupación por un *free riding* europeo

Europa deberá contar con una política de seguridad, en particular para su entorno inmediato, del que Estados Unidos tiende a retirarse. La creciente independencia energética del socio trasatlántico y el conflicto con Rusia les recuerdan a los europeos una vez más su vulnerabilidad. Un interés vital de los Estados miembros de la Unión Europea que dependen de sus exportaciones, como Alemania, es preservar la seguridad de las vías marítimas, incluidas aquellas que atraviesan regiones

inseguras. En ese sentido, el pilar europeo de la OTAN no transmite una impresión de particular solidez. Lo que se sabe sobre el equipamiento y la capacidad de entrar en acción de las fuerzas armadas nacionales y de los componentes defensivos de la alianza es motivo de preocupación. El gesto adusto del otro lado del Atlántico es justificado, considerando que en reiteradas oportunidades los socios de la OTAN han fracasado en el intento de alcanzar el objetivo presupuestario del 2 % y que existe la preocupación de un *free riding* europeo. Naturalmente, la acción militar fuera del área de la Alianza será siempre el último recurso, pero cada vez es más difícil descartarlo por completo: catástrofes humanitarias como las que se viven en el interior de África constituyen un desafío; el interés directo de los europeos en la seguridad ante sus propias puertas es otro. La presencia en Afganistán —la misión ISAF llega a su fin y será reemplazada por la operación Resolute Support ‘apoyo decidido’, sin que se haya aclarado en qué condiciones se dará por concluida esta nueva misión—, no ha contribuido precisamente a fortalecer un futuro compromiso. Incluso es altamente impopular, como revelan encuestas realizadas en Alemania. Precisamente por eso debe darse un debate nacional que opere un cambio de conciencia en la ciudadanía, que se considera *rodeada de amigos* y por eso se muestra renuente a tomar nota de posibles amenazas. Esclarecer a la opinión pública es responsabilidad de la conducción política y de la formación política.

Las relaciones trasatlánticas y la estrecha amistad con Estados Unidos deben recobrar su antiguo valor, al margen de temas coyunturales que puedan ser una carga circunstancial para esta relación. La conclusión exitosa de las negociaciones sobre una Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión (ATCI) podría ser la señal que se necesita para dar nuevos impulsos a estas relaciones basadas en valores comunes, y mostrarle al resto del mundo que aquí existe una alianza fuerte, capaz de imprimir su sello a la política y a la economía mundial. Es necesario difundir esa función de la alianza. La única forma de contrarrestar una creciente alienación, fruto en parte del desconocimiento y de cierto sentimiento de superioridad poco diferenciado, es intensificando los contactos entre ambas partes. Una actitud solidaria entre europeos y norteamericanos también sería una fuerte señal geoestratégica. No debemos olvidar que los tiempos que se avecinan estarán determinados por la competencia entre Estados Unidos y China. En esas circunstancias no es aconsejable que Alemania y Europa intenten posicionarse como caminantes entre dos mundos.

« En un mundo multipolar, solo una Europa unida será un actor que pueda hacerse oír, un actor que sea tenido en cuenta y que haga la diferencia »

La política de desarrollo y los Objetivos de Desarrollo del Milenio

El 2015 también será un año especialmente importante en relación con cuestiones que hacen a la política para el desarrollo. Entre los temas a ser tratados figuran las decisiones sobre la agenda pos 2015 y el inventario correspondiente a los Objetivos de Desarrollo del Milenio. En este caso deberá hacerse hincapié en la importancia que reviste un marco propicio para el desarrollo. El desarrollo no es un problema técnico. Guarda estrecha relación con la voluntad política y la predisposición de las dirigencias. Ejercer los principios de buena gobernanza, transparencia, imperio de la ley, prevención de la corrupción y condiciones económicas adecuadas permite desarrollar las potencialidades de la población y generar el marco necesario para atraer inversiones e industrias nacionales y extranjeras.

Estos aspectos adquieren relevancia especial cuando a raíz de un cambio de régimen violento, incluidos los casos que reciben apoyo desde el exterior, se produce un vacío que no puede ser llenado en forma directa por actores locales legitimados, idóneos y adecuadamente preparados. Los instrumentos propios de la política para el desarrollo tienen un efecto de mediano y largo plazo, pero aquí se trata de generar, una vez alcanzada la estabilización, las condiciones que son necesarias para que sus actores puedan desenvolverse con eficacia. La política de cooperación económica y desarrollo no puede lograr ese objetivo por sí sola. Sabemos que el concepto de *seguridad en red* no siempre goza de simpatía. No obstante, indica la dirección correcta y debe seguir desarrollándose. Para hacerlo se necesita la buena predisposición de las partes, incluidos todos los ministerios involucrados, para que entre todos se puedan perfeccionar los instrumentos existentes y aprender de la experiencia.

Gerhard Müller, ministro alemán de Cooperación Económica y Desarrollo, tiene razones suficientemente válidas para focalizar su atención en África. Las iniciativas especiales contra el hambre y el combate de las causas que provocan desplazamientos poblacionales masivos contribuyen a estabilizar a este continente que es importante para Europa central. Igual objetivo persiguen las iniciativas en favor de los países en transición que también están en el foco del Ministerio de Relaciones Exteriores y en las que Fundación Konrad Adenauer participa activamente. Europa tiene el deber de ayudar a África del Norte, y allí en especial a la República Tunecina —único *faro* remanente de lo que fuera la *primavera* democrática en el espacio norafricano y árabe—, a desarrollarse en condiciones de libertad, tolerancia y prosperi-

dad económica. Repetir una vez más que *los problemas irresueltos en otras regiones terminan por afectarnos a nosotros* puede sonar trillado, pero no por eso deja de tener vigencia.

Importancia similar reviste el espacio árabe en el que el cese de los conflictos armados es la condición previa para que los instrumentos de la cooperación económica y el desarrollo puedan surtir efecto y permitan brindar a las personas una nueva perspectiva. En lo inmediato urgen las iniciativas de diálogo interreligioso e intercultural, al igual que la ayuda humanitaria para millones de refugiados. Una Europa identificada con sus valores no puede negarse a brindar tal ayuda. Por otro lado, no puede ser tampoco el reparador omnipresente que ayuda a corregir los fracasos de la política interior de los Estados de la región, considerando que sus dirigencias tienden a desatender su responsabilidad moral. La reaparición y el apoyo de sistemas autoritarios no es la respuesta indicada a las expectativas y las esperanzas de los ciudadanos del espacio árabe. No todo lo que promete estabilidad en el corto plazo la brinda también a mediano y largo plazo.

«Sin la participación de los países emergentes será cada vez más difícil solucionar cuestiones internacionales fundamentales»

Potencias emergentes y concepto tradicional de responsabilidad

Los debates servirán para esclarecer si las potencias emergentes, cada día más importantes, están dispuestas a sentirse obligadas por sus conclusiones y a ratificar los estándares alcanzados en los correspondientes memorandos de intención. En el futuro inmediato y mediano se deberá prestar especial atención a estos países y a su evolución. Sin la participación de los emergentes será cada vez más difícil solucionar cuestiones internacionales fundamentales. Una primera cuestión es el papel de China en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, una segunda el rol de India en la OMC y una tercera, aunque no la última, es la especial responsabilidad que les cabe a países como Brasil e Indonesia en la conservación de los bosques tropicales, de importancia fundamental para el clima global. La reforma de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional deberá asegurarles una participación adecuada. Sin embargo, no podrá haber participación si no está acompañada por una cuota de responsabilidad por la gobernanza global y los bienes globales. Los países vecinos más chicos no son los únicos que se preguntan si las nuevas potencias emergentes están

dispuestas a atenerse a reglas pacíficas y de consenso para la solución de los conflictos y utilizar los procedimientos establecidos en la materia, o si recurrirán al método clásico del derecho del más fuerte.

Un ejemplo de la virulencia que adquiere esta cuestión es la política del cambio climático. En 2015 se celebrará en París la «gran» cumbre climática que tiene en su agenda la elaboración de un documento vinculatorio que sustituya al Protocolo de Kyoto. En tiempos más recientes Europa parece jugar un rol secundario en este tema; actores importantes en la política del cambio climático siguen otros caminos y se muestran reticentes a contraer obligaciones. Europa necesitará demostrar que una política climática comprometida no impide el éxito económico. De lo contrario, los países emergentes no se alinearán con la política climática europea. Además de la necesidad de fortalecer el sentimiento de responsabilidad común es importante que los BRICS, el G20 y los Próximos Once (N11) acepten compartir las cargas internacionales y se avengan a un *burden sharing* internacional. Alemania y Europa harán bien en preocuparse por asociarse con países que comparten sus valores y, al mismo tiempo, no descuidar sus buenas relaciones. En ese sentido son prioritarios los países latinoamericanos, pese a toda la virulencia de los problemas en África y toda la dinámica económica de la región asiática.

En suma, Europa solo podrá proyectarse hacia afuera en la medida en que logre superar sus problemas internos. La Unión Europea —así lo demuestran las miradas anhelantes de los (todavía) no miembros— sigue ejerciendo gran atracción sobre otros países. El deseo de adhesión a la UE sigue siendo un motor fuerte para impulsar reformas entre los candidatos. No obstante, una vez que un país ha logrado ingresar al *club*, puede pasar que su voluntad de reforma pierda fuerza. Es evidente que los actuales instrumentos de la Unión Europea no bastan para contrarrestar esta tendencia. En ese sentido, es conveniente avanzar en un debate más profundo sobre la futura naturaleza de la Unión Europea, que incluya analizar la mejor manera de compatibilizar la profundización con la ampliación de la UE, discutir las posibilidades que existen para recuperar la dinámica económica y estudiar las estructuras que permitan alcanzar la cohesión duradera de una unión monetaria exitosa y proveerla de la necesaria legitimidad ante los ciudadanos. La Unión Europea tiene deberes que hacer, pero solo una Europa fuerte y unida podrá encarar a nivel global con éxito las cuestiones que hemos planteado.

Democracia y populismo: la encrucijada española

—» ENRIQUE
SAN MIGUEL PÉREZ

Torrelavega, España, 1964.
Doctor en Historia, Universidad
de Cantabria. Doctor en
Derecho, Universidad Rey
Juan Carlos. Catedrático de
Historia del Derecho y de las
Instituciones, Universidad Rey
Juan Carlos.

«Este país nunca será nada».
La democracia española

El 4 de enero de 1964 el gran escritor catalán Josep Pla volaba desde Lisboa a Barcelona, de regreso tras una de sus estancias en Buenos Aires. Devastadas sus ilusiones por la guerra civil, recluso en el Bajo Ampurdán, en su *Mas Pla*, a punto de dar forma definitiva a su obra cumbre, *El quadern gris*, el genio de Palafrugell contempló desde la ventanilla del avión el interior de España y sentenció: «Este país nunca será nada» (Pla, 2014: 206).

Mientras Pla sobrevolaba España, en la iglesia parroquial de San Esteban de Cudón, un pequeño pueblo cántabro de pescadores, obreros y ganaderos que se levanta sobre la ría de Requejada y mirando hacia el mar Cantábrico, en pleno paisaje de la —tardía— revolución industrial del áspero norte español, contraían matrimonio dos jóvenes nacidos en Torrelavega y Cudón: Conchi y Enrique. Mis padres.

Desde que leí la anotación de mi muy admirado Pla, me sentí directamente aludido. Por no decir desafiado. Pla reiteró la maldición española de sucesivas generaciones de nuestros más grandes escritores. El «Oh España, Oh Luna muerta sobre la piedra fría», de Federico García Lorca (García Lorca en Neruda y Cunard, 2010: 43); el «España dices, un nombre/ España ha muerto», de Luis Cernuda (Cernuda, 1984: 110); el «Y que decir de España/ este país de todos los demonios», o «De todas las historias de la historia, sin duda la más triste es la de/ España, porque termina mal», de Jaime Gil de Biedma (Gil de Biedma, 1982: 82-83). Pero, desde 1975, finalizada la siniestra dictadura franquista, los españoles nos empeñamos en desmentir a nuestros siempre queridos y admirados maestros del idioma. Es decir: en acudir a nuestra cita con la historia, y responder positivamente a la secreta esperanza que anidaba en su explícita provocación a la responsabilidad de las generaciones venideras.

Transcurridas cuatro décadas desde la superación de la dictadura, la encrucijada electoral española de 2015 parece reproducir, esta vez en términos políticos, el desafío de Pla. Asediada por una profunda crisis económica y de empleo, por la corrupción instalada en algunos de los más vitales tejidos de las fuerzas partidarias que han desempeñado la acción de gobierno, e incluso en las más altas instituciones del Estado, pero también cuestionada en sus propias bases constitucionales por una alternativa populista cuya génesis se conecta explícitamente con regímenes neautoritarios como el chavista, la democracia española parecería condenada, como mínimo, a un muy problemático escenario de futuro. Y, sin embargo, acudiendo a los indicadores más objetivos que puede ofrecer el funcionamiento de un Estado de derecho, las conclusiones tenderían más bien a lo contrario.

Un comportamiento electoral bipartidista

Entre 1977 y 2011, los españoles votaron en once ocasiones en elecciones generales. El peor resultado conjunto de los dos principales partidos, en 1977 y 1979 la Unión de Centro Democrático (UCD) y el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), y desde 1982 Coalición Popular/ Alianza Popular (AP) y Partido Popular (PP) y PSOE, fue el 63,76 % de 1977 (respectivamente 34,44 y 29,32), y el mejor el 83,81 % de 2008 (PSOE 43,87 y PP 39,94). En 2011, PP y PSOE sumaron el 73,39 % (44,63 frente a 28,76).

En España, desde 1979, los dos partidos de gobierno siempre superaron, en conjunto, el 65 %. Y desde 1982, con la única excepción de 1989, siempre rebasaron el 70 %.

Ningún gran Estado democrático, y no digamos con un régimen parlamentario y un sistema electoral proporcional, alberga un sistema político tan contumaz en su bipartidismo. Es verdad que en las pasadas elecciones europeas del 25 de mayo de 2014, el 26,06 % obtenido por el PP y el 23 % del PSOE no rebasaron la barrera del 50 %, y descendieron más de 30 puntos porcentuales respecto al 80,9 % de 2009 (42,12 % frente al 38,78 %). Pero la alternativa populista al denominado *régimen*, la candidatura electoral Podemos, después convertida en partido político, no rebasó el 8 % del voto. Y en las pasadas elecciones andaluzas del 22 de marzo de 2015, PSOE y PP rebasaban el 62 %, con 35,43 % y 26,76 % respectivamente. Es verdad que lejos del 80,18 % de 2012 (39,52 % y 40,66 %). Sin embargo, Podemos no superaba la cota del 15 %.

Si examinamos los resultados electorales recientes de los restantes cuatro grandes Estados articuladores de la Unión Europea, en el Reino Unido —con un sistema uninominal mayoritario— la suma de los dos principales partidos, conservadores y laboristas, fue de 65,4 % (36,4 % de los *tories* frente al 29 % del *Labour*) en 2010; el 56,47 % en Francia (29,35 % de los socialistas frente al 27,12 % de la Unión por un Movimiento Popular, UMP) en 2012; 58,6 % en Italia (29,5 % del Partido Democrático y aliados frente al 29,1 % del Polo de la Libertad) en 2013; y 67,2 % en Alemania (41,5 % de la Unión Cristiano Demócrata-Unión Cristiano Social, CDU-CSU, frente al 25,7 % del Partido Social Demócrata, SPD) en 2013. Por cierto, en los cinco supuestos, contando España, socialdemocracia y Partido Democrático, con la excepción alemana, se sitúan en el entorno del 29 %, no superando nunca el 30 %.

Son datos que permiten afirmar un significativo desgaste político y electoral de los grandes partidos europeos, y los españoles no son una excepción. Pero en modo alguno parece que en España nos estemos enfrentando a la voladura del sistema partidario, o a la irrupción de una nueva fuerza política y social de contenido hegemónico. El electorado está enviando un severo mensaje de desaprobación a los grandes partidos retirándoles en modo significativo su confianza. Igualmente, la ciudadanía ha decidido explorar otras posibilidades políticas, abandonando el esquema de entregar una mayoría absoluta a favor de un partido como mecanismo para la realización de grandes reformas electorales o la regeneración del sistema.

« El electorado está enviando un severo mensaje de desaprobación a los grandes partidos retirándoles en modo significativo su confianza »

EM

La crisis de confianza política es notable, y la ciudadanía quiere que sus representantes dialoguen. Pero ni el Estado de derecho, ni sus valores sustentantes, ni el histórico proyecto de la España constitucional de 1978 se encuentra en riesgo de sucumbir a una presunta avalancha populista. En todo caso, los ciudadanos que otorgaron su confianza a un populismo que afirma querer la *centralidad*, que aplaude en el Parlamento Europeo al papa Francisco, y que regala las cuatro primeras temporadas de la serie *Juego de Tronos* al rey Felipe VI, son también ciudadanos que promueven la fidelidad a la plenitud del proyecto de Estado social y democrático de derecho masivamente aprobado por los españoles en 1978. Los mismos ciudadanos que durante doce convocatorias electorales de carácter general apostaron por la estabilidad y la alternancia en las tareas de gobierno.

El valor de la estabilidad en el sistema institucional

De hecho, en los últimos casi cuarenta años de la historia de España, los gobiernos no caen y los presidentes no dimiten. El único supuesto de un presidente constitucional que dimitió de sus responsabilidades y no concluyó su mandato fue Adolfo Suárez en 1981. En el mismo lapso temporal, por ejemplo, en el Reino Unido, abandonaron sus tareas por voluntad propia Margaret Thatcher (1990) y Tony Blair (2007). En Italia, y solo en los últimos años, en 2011 dimitió Silvio Berlusconi y se convirtió en primer ministro Mario Monti, quien no había liderado a ningún partido en las elecciones parlamentarias precedentes. Y, tras las elecciones de 2013, dimitió Enrico Letta en 2014 para dar paso a Matteo Renzi. Cuatro primeros ministros, dos de ellos dimisionarios, en cuatro años.

España ha contado con seis presidentes del Consejo de Ministros desde 1977: Adolfo Suárez (1976-1981), Leopoldo Calvo Sotelo (1981-1982), Felipe González (1982-1996), José María Aznar (1996-2004), José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2011), y Mariano Rajoy (2011-...). Todos los que se presentaron a la reelección (es decir, todos excepto Leopoldo Calvo Sotelo) fueron reelegidos para, al menos, un segundo mandato presidencial. Contando el año predemocrático de Suárez, el promedio en el cargo se acercaría a los siete años. En Italia, entre 1945 y 1994 hubo veinte primeros ministros —dieciséis de ellos democristianos: De Gasperi, Pella, Fanfani, Scelba, Segni, Zoli, Tambroni, Leone, Moro, Rumor, Colombo, Andreotti, Cossiga, Forlani, Gorla y De Mita— y 55 gobiernos en 49 años. Y entre 1994 y 2015, ocho primeros ministros —cuatro antiguos democristianos: Prodi, Monti, Letta y Renzi— y once gobiernos. En la Francia de la V República, desde 1958, hubo siete presidentes de la República y veintidós jefes de gobierno. En Gran Bretaña, desde 1945, hubo trece primeros ministros y catorce gobiernos. Solo en

Alemania, en donde, desde 1949, se sucedieron ocho cancilleres —cinco democristianos: Adenauer, Erhard, Kiesinger, Kohl y Merkel—, el promedio de estabilidad gubernamental y de liderazgo vendría a arrojar resultados más prolongados que en España.

Naturalmente, hay que poner de relieve que la estabilidad política y partidaria, o la prolongación en el tiempo de las funciones de liderazgo político, no necesariamente presuponen la calidad y profundidad de un sistema institucional, o lo contrario. La Italia en donde solo De Gasperi entre 1945 y 1953 y Aldo Moro entre 1963 y 1968 protagonizaron mandatos iguales o superiores a los cinco años ininterrumpidos —el gobierno Moro que se inició en 1963 es, de hecho, conocido por la historia como el *gobierno largo*— se convirtió en fundadora de la Alianza Atlántica, de las Comunidades Europeas y del G-7, y es hoy uno de los más grandes actores democráticos internacionales. Winston Churchill es justamente recordado como uno de los grandes líderes democráticos de Gran Bretaña, por no decir del mundo, en el siglo xx, y perdió dos de las tres elecciones en las que encabezó la candidatura conservadora —en 1945 (después de ganar la guerra) y en 1950—, y solo prevaleció en 1951. En la propia España, Adolfo Suárez no llegó a cumplir dos años en su primer y único mandato presidencial tras la entrada en vigor de la Constitución de 1978, entre marzo de 1979 y febrero de 1981, y abandonó la política activa tras los modestos resultados obtenidos por su Centro Democrático y Social (CDS) en las elecciones municipales de 1991.

La grandeza política no es consecuencia del éxito. Tampoco el liderazgo. La grandeza y el liderazgo se miden con la historia. Y la historia acoge a ganadores y perdedores porque, además de rostros, examina corazones. La historia es la ciencia del cambio. Y siempre concede un espacio excepcional a quienes supieron pensar, como decía De Gasperi de los estadistas, «en las próximas generaciones y no en las próximas elecciones». Un gran democristiano como Joaquín Ruiz Giménez, que al frente de la Federación de la Democracia Cristiana (FDC) no obtuvo ni un solo diputado en 1977, fue siempre reconocido como uno de los grandes precursores de la reconciliación nacional y de la construcción de una democracia generosa y amplia desde su acción al frente de *Cuadernos para el Diálogo*. Y, cuando la democracia española ha sabido ser fiel a ese mandato histórico integral e integrador, ha sido, sin duda, una gran democracia.

Un profundo deterioro de los criterios éticos

Pero el malestar de la ciudadanía española es muy profundo. Decía Julián Marías que el español es un pueblo al que se puede *convocar*, es

decir, al que se le puede llamar a la asunción de sus responsabilidades ante la historia (Marías, 1978: 180 ss.). Un pueblo viejo que no siente vértigo ante la historia, que sabe interpretar la relevancia de sus encrucijadas y responder a sus desafíos.

La transición política se desarrolló en medio de unas coordenadas estructurales muy desfavorables, en plenas consecuencias de la crisis económica y energética de 1973, a la que se unió la segunda crisis energética de 1979, y también en plena crisis industrial, que a partir de 1983 desembocaría en un terrible proceso de reconversión del sector. Si a ellos unimos la violencia terrorista y los riesgos de involución golpista, finalmente materializados en la intentona de 23 de febrero de 1981, podemos concluir que las circunstancias a las que hubo de hacer frente la joven democracia española no pudieron ser peores. Pero la fuerza motivadora del proyecto democrático, la ilusión por establecer y consolidar un régimen de libertades y la conciencia de la dimensión histórica de un proyecto compartido de convivencia y de concordia, superador de las discordias civiles, era más fuerte que cualquier obstáculo. Y una magnífica clase política, imbuida de un profundo y honesto sentido de la responsabilidad y, sobre todo, profundamente conocedora de la historia y, por lo tanto, de la genuina naturaleza de su misión, supo estar a la altura del pueblo español y liderar el proceso.

España no fue ni es —no ha sido nunca— la Arcadia feliz, y sus dirigentes políticos no eran ni son los apacibles pastores en la Arcadia del cuadro de Poussin (Panofsky, 1987: 323 ss.) Pero nadie dudó nunca de la honestidad de Adolfo Suárez, de Manuel Fraga, de Joaquín Ruiz Giménez, de Santiago Carrillo, de Enrique Tierno Galván... Cuando fallecieron, el respeto y la gratitud de la nación les acompañaron. Porque nada hace tanto bien como la buena política. Es decir, ningún ser humano hace tanto bien como el buen político. Y no digamos una generación de buenos políticos.

Decía Raskolnikov en *Crimen y castigo* que él no creía haber matado a una persona, sino únicamente un principio, antes de descubrir que, en efecto, mató tanto a una persona como a un principio, y que uno y otro crimen son el mismo horrendo asesinato (Dostoievski, 2013: 616). En *The way we were* (en España estrenada como *Tal como éramos*) de Sydney Pollack, cuando en medio de la *caza de brujas* Hubbell (Robert Redford) y Katie (Barbra Streisand) discuten acerca de las personas y de los principios, y Hubbell sostiene que están primero las personas que sus principios, Katie le recuerda que «las personas son sus principios». En España, la corrupción ha erosionado profundamente la relación de confianza entre ciudadanía y política. Se ha lesionado gravemente la amistad cívica, es decir, se ha lesionado a las personas y a

sus principios. Las heridas no son superficiales. Son heridas en el alma. Y eso, en política, como en la vida, es terrible.

Pero la crisis que padece España no comenzó en 2007 o 2008. Y tampoco se circunscribe a la clase política. Los políticos no llegan nunca a la tierra en platillo volante. En enero del año 2000, un estudio de la Comisión Europea revelaba que el 33 % de los adultos y el 46 % de los jóvenes eran adictos al consumo. Adictos (María i Serrano, 2004: 39). La inversión del modelo de relación entre personas y bienes creado por la civilización occidental, bajo la directa influencia del cristianismo, y en donde los bienes estaban al servicio de las personas, para transitar a un nuevo esquema en donde solo existen mercancías y, por lo tanto, todo se vende y se compra, no es consecuencia de la actuación de los políticos. El comportamiento de algunos políticos es la expresión de los patrones sociales dominantes.

El despilfarro, el lujo, la ostentación, el consumismo, el gasto irracional, y sus inevitables consecuencias, la arrogancia, la prepotencia, la insolencia, y la torpeza del nuevo rico, del hortera, se convirtieron en rasgos característicos de la vida española. Rasgos, por otra parte, muy difícilmente asimilables para un pueblo ancestralmente instalado en la austeridad, generoso y hospitalario, como todo pueblo acostumbrado a la exigencia cotidiana, a la carencia de recursos y a una existencia áspera, pero por esa misma razón también un pueblo aferrado a la honestidad y a la sencillez cristianas como criterios de vida. La colisión entre la ética cristiana tradicional y la «ética» del becerro de oro afectó profundamente a la propia configuración de la sociedad española.

Tras casi una década de profunda crisis, el resultado es una España sufriente, en donde una clase media deshecha y doliente iba diariamente conociendo sucesivos escándalos de corrupción en sus estamentos dirigentes, y pasando de la decepción y la tristeza inicial a una cólera profunda. Unas condiciones inmejorables para la aparición de una alternativa mesiánica que acertara a traducir la frustración, y la desazón, y la impotencia, en una fuerza política de gobierno.

«La crisis que padece España no comenzó en 2007 o 2008. Y tampoco se circunscribe a la clase política. Los políticos no llegan nunca a la tierra en platillo volante»

«Jesucristo habría estado en Podemos».
El populismo se instala en España

Porque, como si de nuevos soberanos merovingios se tratara, regresaron los *reyes taumaturgos*, los mismos a los que sus súbditos adjudicaban

facultades mágicas, sanadoras de todos los males, los del cuerpo, pero sobre todo los del espíritu de la nación. Y muchos españoles parecieron creer en sus facultades redentoras. Como en la película *Fantasia*, de Walt Disney, mientras suena *El aprendiz de brujo* de Paul Dukas, el ratón Mickey, que ha recibido la orden de limpiar los aposentos de un mago, decide recurrir a un conjuro para que su escoba comience a reproducirse de manera mágica, con objeto de acabar con la suciedad, mientras él opta por descansar confiado. Pero, cuando despierta, las escobas son incontrolables, y Mickey se encuentra con el agua al cuello. O, como decía Hugo von Hofmanstahl: «si convocamos a las fuerzas de las profundidades, normalmente, aparecen».

Y, además, se comportan con indudable inteligencia. El 15 de agosto de 2014, la festividad de la Virgen en media España (Torrelavega incluida, La Patrona), una entrevista a Pablo Iglesias ocupaba toda la contraportada del diario de circulación nacional *El Mundo*. El titular no podía ser más espectacular: «Jesucristo habría estado en Podemos». Ni la Federación de la Democracia Cristiana en la transición a la democracia se había atrevido a realizar una afirmación semejante. Mejor dicho: se había cuidado mucho, por cristiana, de realizar afirmaciones semejantes. Pero, tras su éxito en las elecciones europeas, un Iglesias procedente de la extrema izquierda del sistema (Timermans, 2014: 19 ss.) irrumpía con audacia en un espacio de creencias y de convicciones, es decir, en un territorio de sentimientos, muy sensible a todo proyecto de regeneración ética basado en el afán de justicia social, y en la opción por los pobres, los frágiles y los vulnerables. Un espacio decisivamente vertebrado, en España, por la identidad cristiana. Y un espacio *central*, por todos los conceptos, de la vida pública española.

Lo viejo y lo nuevo

Porque la primera pretensión de la alternativa populista es dejar de serlo. Alternativa y populista. El populismo quiere instalarse en la institucionalidad. El populismo quiere el poder. Por eso, el populismo no acepta la convención política, ni quiere un debate de ideas que conduzca a un análisis histórico y político de su aplicación a las tareas de gobierno en cualquier contexto. En el caso español, el deseo de separarse de cualquier referente no europeo, como Venezuela o Irán, es muy visible desde el día siguiente a las pasadas elecciones europeas de 2014. El populismo no quiere hablar de *izquierda* y de *derecha*, sino de lo *viejo* y lo *nuevo*, entre lo existente y el *cambio*. En lo viejo cabe todo lo anterior a su aparición, dictadura y democracia, PP y PSOE. Es la misma vieja historia. Y lo *nuevo* son ellos. El *cambio* son ellos. Exclusivamente.

Y para el ciudadano, no hay más elección que ellos o cualquier materialización de lo viejo.

Por eso aparecen conceptos como *centralidad* o *transversalidad*. Las únicas referencias que se rescatan son el 2 de mayo de 1808, el levantamiento del pueblo español contra la ocupación francesa, y el nacimiento de España como nación de ciudadanos, es decir, la España liberal clásica, por no decir jacobina, y el 14 de abril de 1931, la proclamación de la II República, o la ampliación de la base popular de esa España de ciudadanos. Desaparece toda referencia al 15M. El objetivo no es permanecer eternamente en la calle. El objetivo es ocupar los despachos.

La conquista del poder y la victoria como ideologías

La estrategia del populismo es una suerte de *Blitzkrieg*, de incursión audaz que conduce directamente hacia el poder. Con todas las cautelas y matices que pueden y deben realizarse a la hora de proceder al análisis simultáneo de supuestos históricos del populismo, hay que recordar que Mussolini alcanzó el poder en Italia en 1922 con 35 de los 530 diputados de la Cámara de Diputados, y cuando Hitler fue nombrado canciller de Alemania el 30 de enero de 1933 contaba con un 32,85 % de los votos en las elecciones parlamentarias precedentes, las de noviembre de 1932. Y la Italia fascista fue el primer Estado del mundo en reconocer a la URSS y Hitler no atacó Polonia hasta nueve días después de repartírsela con Stalin, y con ella los países bálticos restantes. Fascismo y nazismo son variantes diferentes del mismo populismo totalitario de entreguerras. Y necesitaron muy poco para llegar, democráticamente, a las responsabilidades de gobierno. Tanto Mussolini como Hitler, por cierto, vestidos de civiles, como respetables primeros ministros burgueses.

En definitiva, el populismo necesita la victoria, el éxito y su mágica aureola aglutinadora de voluntades, adhesiones y simpatías. No piensa en servir, sino en ganar. No aspira a construir, sino a dominar. No quiere compartir, sino hegemonizar. No tiene ideología, a no ser que el éxito pueda considerarse una ideología. Al día siguiente de las pasadas elecciones europeas se realizó en España una encuesta de recuerdo de voto en donde un 16 % de los encuestados decía haber otorgado su sufragio a Podemos. Es decir: exactamente el doble de los que realmente lo hicieron decía acudir en auxilio del vencedor.

Y el populismo necesita el poder para quebrar una ley básica del comportamiento democrático: la reversibilidad del voto, la posibilidad

« [El populismo] no piensa en servir, sino en ganar. No aspira a construir, sino a dominar. No quiere compartir, sino hegemonizar »

EM

cívica de elegir, la capacidad del ciudadano de examinar la acción de gobierno y adoptar decisiones cambiantes (Marías, 1977: 115). En democracia, los servidores públicos están permanentemente sometidos al examen crítico de sus conciudadanos. Sus actos no son impunes, su presencia no es eterna, sus decisiones no son inapelables. Nada tan saludablemente efímero como una victoria electoral, nada tan felizmente fugaz como una mayoría de gobierno.

Nada tan coyuntural en democracia como el éxito. Pero, para el populismo, el éxito de un día es la premisa de la tiranía de siempre. Y, en tiempos de confusión política, y no digamos si esa confusión es alimentada por un populismo que se distingue por su pánico al debate de las ideas, al examen de propuestas y de estilos, un populismo cuyo ecosistema es la crisis y el conflicto, el poder debe ser como el interés: eterno.

La destrucción del viejo orden

Como en el extraordinario mural del gran Diego Rivera que está en la «Prepa», en el antiguo Colegio de San Ildefonso de México D. F., el proyecto político es proceder a la destrucción del viejo orden. Ese *viejo orden* incluye, por supuesto, al Estado de derecho, pero el relato populista lo incardina dentro de una amalgama política e institucional que hunde sus raíces en la dictadura de Franco, y proyecta así hacia el pasado una interpretación de la historia que procede a una deliberada manipulación que se basa en:

—**La invalidación del proceso de transición a la democracia.** El populismo se basa en que la Transición parte de presupuestos falsos para desembocar en un mito que avala un sistema corrupto y decadente. La falsedad afecta a la propia naturaleza del proceso, que no sería la consecuencia de la voluntad de reconciliación nacional y de concordia entre españoles de diversas generaciones, ideas y sensibilidades que decidieron apostar por una solución pacífica para construir el Estado democrático y un régimen avanzado de libertades y de convivencia, sino una solución despótica impuesta para evitar la ruptura democrática, perpetuar la monarquía y garantizar la hegemonía de los poderes fácticos. El mito resultante, avalado por todas las fuerzas a sueldo del sistema, comenzando por los propios partidos políticos, explicaría el presunto secuestro de una democracia inexistente. De hecho, uno de los rótulos más frecuentes en las demostraciones públicas populistas es el «Democracia real, ¡ya!». Supongo que en recuerdo del modelo estalinista del «socialismo real». En donde, como decía nada menos que Rudi Dutschke, «todo era real, menos el socialismo».

—**La deslegitimación de la Constitución como *candado*.** De acuerdo con esta reinterpretación «creativa» de la historia, la Constitución española de 1978 no es consecuencia de la voluntad popular, libremente expresada, ni su oportunidad se ha visto refrendada por casi cuatro décadas de aplicación, y por su amplitud y generosidad, siendo una Constitución con la que han podido gobernar, y gobiernan, en todos los niveles de las Administraciones públicas, y sin mayores dificultades y estridencias, PP, PSOE, CDS, Izquierda Unida (IU), *Convergència i Unió* (CiU), *Esquerra Republicana de Catalunya* (ERC), Partido Nacionalista Vasco (PNV), *Bildu*, Unión del Pueblo Navarro (UPN), Coalición Canaria (CC), Bloque Nacionalista Galego (BNG), Partido Aragonés (PAR), o la *Chunta Aragonesista* (CHA), y antes UCD, AP, Partido Comunista de España (PCE), Partido Andalucista (PA), *Herri Batasuna* (HB), *Eusko Alkartasuna* (EA), *Coalición Galega* (CG)...

La obsesión constitucional de un populismo que, allí donde alcanza las tareas de gobierno, jura por una Constitución «moribunda» para iniciar un nuevo período constituyente, se corresponde en España con un concepto, el de *candado*, que quiere simbolizar la cerrazón de un sistema hostil a toda posibilidad de reforma y de cambio. La ley no se convierte en la expresión de la voluntad de los ciudadanos. Y el derecho deja de ser *libertad*, como decía Jaime Guasp, o la *lucha por el derecho* la metáfora del propio itinerario de emancipación de los seres humanos, inolvidable planteamiento y libro de Rudolf von Ihering, cuando sostenía que la lucha por el derecho era un deber que los seres humanos teníamos antes nosotros mismos; pero, sobre todo, teníamos ante nuestra sociedad y ante la historia (Von Ihering, s. f.: 84). Defender el orden constitucional es el primer mandato del demócrata ante sus conciudadanos, ante su conciencia y ante la historia. Al populismo, es evidente, le molestan las Constituciones democráticas. Como la española de 1978.

—**La descalificación de las elecciones como circo *turnista*.** Partiendo de ambos presupuestos, el histórico y el constitucional, resta un tercer escenario para la demolición del Estado de derecho: la propia fiesta de la democracia y del civismo, las elecciones. Porque, de acuerdo con el imaginario político populista, en España no se celebrarían procesos electorales libres y competitivos, que tienden a deparar la alternancia en las responsabilidades de gobierno de ámbito nacional de dos grandes fuerzas, pero en el escenario autonómico y local originan resultados muy significativamente diversos y plurales en cuanto a la posibilidad de desempeño de la acción ejecutiva por otros partidos: en España se produce un *turnismo* entre PP y PSOE impulsado y facilitado por oscuras fuerzas económicas y fácticas que determinan la sucesión

en las tareas ejecutivas del denominado *PPSOE*, es decir, de dos versiones cosméticas de una misma confabulación de poder.

Obviamente, al populismo le incomodan los partidos capaces de ganar elecciones. El populismo no considera las opciones libremente adoptadas por la ciudadanía española en los procesos electorales. No entiende la pluralidad, ni el respeto por la identidad, ni la necesaria existencia del *otro* como premisa de la existencia plena. No entiende la diferencia, ni la complementariedad, ni la diversidad. Ya dijo en Madrid su líder, Pablo Iglesias, en el congreso constituyente de Podemos como partido, el 18 de octubre de 2014, que «el cielo no se toma por consenso, sino por asalto».

Conclusiones

Frente al despótico «*We are the makers of manners*», algunos optamos por la democrática «Madre y maestra mía, triste, espaciosa España».

No fue la *casta* el concepto más reiterado en la campaña electoral de las pasadas elecciones europeas por Pablo Iglesias, sino *Dios*. O, más concretamente, la expresión «y viven como Dios». Es decir, viven como a Pablo Iglesias y a su auditorio les gustaría vivir, o al menos como a Pablo Iglesias le parece que le gustaría vivir a su auditorio; lo que ofrece, para empezar, adecuada impresión del concepto que a Pablo Iglesias le merecemos sus conciudadanos, y concretamente sus potenciales electorales, como personas cuyas motivaciones son exclusivamente el afán por el lujo y el bienestar material o la envidia por quienes disfrutan ya de ese estilo de vida, con el consiguiente resentimiento movilizador del voto.

Podemos, en acción, no denuncia precisamente un estilo de vida. No denuncia la corrupción, el consumismo, la falta de ética o el despilfarro. De hecho, algunos de sus dirigentes no han vacilado en recibir a través de sociedades unipersonales instrumentales más de 425.000 euros de Venezuela y después no han tributado como persona física, haciéndolo una vez descubiertos, es decir, admitiendo haber sido descubiertos en la irregularidad; tampoco han vacilado en cobrar becas sin haber acudido a trabajar al centro de trabajo, universitario estatal, que procedía a su abono mensual. Por consiguiente, el populismo no propone un estilo. Y no digamos un estilo basado en la voluntad de ejemplaridad y en la práctica de virtudes públicas como la vocación de servicio, la austeridad, la sencillez o la humildad. El populismo proviene de la torre de marfil universitaria, de la reinención del elitismo pedante y cursi, de la actualización del modelo oligárquico de los casi-

nos de provincias. El populismo reinventa el despotismo ilustrado. O el despotismo, sin adjetivos.

El populismo español rinde culto al éxito y al poder. Piensa que, llegado al poder, el propio poder será el estilo. Es el mismo concepto del *Enrique V* de Shakespeare cuando, en el final de la obra, el joven rey nacido en Monmouth y vencedor en Azincourt le impone a Carlos VI de Francia el tratado de Troyes, y su boda con su hija Catalina, estipulándose que el primogénito de ambos, el futuro Enrique VI, será el heredero de los reinos de Inglaterra y Francia. Cuando Enrique V y Catalina de Valois se conocen, y el rey pretende besar a su prometida, ella huye aduciendo «que no es costumbre en Francia que los prometidos besen a sus futuras esposas». Es entonces cuando el rey Harry, el guerrero galés, con céltico humor, le responde que «las grandes costumbres ceden antes los grandes reyes», y que «nosotros somos los hacedores de las formas» (Keen, 1993: 183 ss.; San Miguel Pérez, 2004: 111 ss.). Como un moderno Enrique V de Shakespeare, hijo del Enrique IV que le usurpó el trono a Enrique II, originando la contienda dinástica de las Dos Rosas, el populismo no cree en la victoria legítima, sino en que la victoria legítima.

A los ciudadanos españoles les corresponderá dictar sentencia. En «El mañana efímero», el maravilloso poema que compuso Antonio Machado en 1913, la esperanza en una «España de la rabia y de la idea» que se levantaba contra la rancia España del atraso y la intolerancia prevalecía sobre las manifestaciones más siniestras de una historia siempre apasionante (Machado, 1980: 218). Más de un siglo después, en 2015, la España de la rabia y de la idea, del pluralismo y la diversidad, de la convivencia y la tolerancia, de la voluntad de progreso y justicia social, sigue estando indisolublemente vinculada con el amplísimo consenso constitucional de 1978.

Y, por tanto, con los valores de paz, perdón, reconciliación y concordia que, sobre la base de un entendimiento integral de la democracia como forma de gobierno, pero también como sistema ordenado en valores y principios, y como ejercicio de estilo, propugnaron fuerzas como la democracia cristiana. La España de la intolerancia, y la doctrina única, y el afán hegemónico, y la persecución de toda forma de disidencia, la España de las derivas autoritarias, y de la mezquindad y el egoísmo, la España mediocre, arrogante y llena de pretensiones, se identifica hoy con el discurso populista. Algunos preferimos a la «madre y maestra mía, triste, espaciosa España» de Blas de Otero. Sospecho que prevaleceremos.

Bibliografía

- CERNUDA, L. (1984), *Las nubes. Desolación de la quimera*, edición de L. A. de Villena, Madrid, Cátedra.
- DOSTOIEVSKI, F. (2013), *Crimen y castigo*, Barcelona, Debolsillo.
- GIL DE BIEDMA, J. (1982), *Las personas del verbo*, Barcelona, Seix Barral.
- IHERING, R. VON (s. a.), *La lucha por el derecho*, Buenos Aires, Tor.
- KEEN, M. (1993), «Diplomacy», en G. L. HARRIS (ed.), *Henry V. The Practice of Kingship*, Bath, Alan Sutton, pp. 181-200.
- MACHADO, A. (1980), *Poesías completas*, Madrid, Austral.
- MARÍA I SERRANO, J. F. (2004), «El consumo y sus patologías en tiempos de globalización», en *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad. Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad*, n.º 109, enero-marzo, pp. 29-56, Madrid, Cáritas Española.
- MARÍAS, J. (1977), *La España real*. Madrid. Espasa Calpe.
- (1978), *España en nuestras manos*, Madrid, Espasa Calpe.
- NERUDA, P., y N. CUNARD (2010), *Los poetas del mundo defienden al pueblo español (París 1937)*, Sevilla, Renacimiento.
- OTERO, B. DE (1981), *Pido la Paz y la Palabra*, Barcelona, El Bardo.
- PANOFSKY, E. (1987), *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza.
- PLA, J. (2014), *La vida lenta. Notas para tres diarios (1956, 1857 y 1964)*, edición y prólogo de Xavier Pla, Barcelona, Destino.
- SAN MIGUEL PÉREZ, E. (2004), *Abogacía, justicia y derecho en Shakespeare*, Madrid, Ilustre Colegio de Abogados de Madrid.
- TIMERMANS, A. (2014), *¿Podemos?*, Madrid, Última Línea.

AGENDA POLÍTICA

ODCA, un proyecto compartido en valores y principios

Jorge Ocejo, presidente de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), conversó con DIÁLOGO POLÍTICO, en el marco de la reunión del Parlamento ODCA realizada en mayo de 2015 en Panamá.

DIÁLOGO POLÍTICO: Para alguien que no conoce ODCA, ¿cómo la caracterizaría?

JORGE OCEJO: La Organización Demócrata Cristiana de América, que por su sigla denominamos ODCA, es una organización de partidos políticos que pertenecemos a la familia que tiene como principio las bases de la doctrina social cristiana, somos los socialcristianos. A esa familia política de partidos políticos la agrupamos en ODCA. Esta regional de América Latina nos permite tener una relación entre todos los que pensamos igual, que tenemos un proyecto político igual. Somos 24 partidos de pleno derecho y 17 observadores.

—*¿Cuáles son los objetivos de ODCA para América Latina?*

—Nuestro objetivo principal es estar comunicados, integrados, coordinados, para tener proyectos comunes que podamos ofrecer en nuestros países dentro de la filosofía política que tenemos establecida. En reuniones, seminarios, foros, discutimos los temas, coyunturales o de largo alcance, en los que todos los dirigentes de los partidos políti-



Jorge Ocejo en el Encuentro ParlaODCA 2015, en Panamá
Foto: Francisco Jara

cos que asisten —a veces incluso grupos más amplios— pueden hacer propuestas que después podemos llevar a la parte legislativa, pero también a las políticas públicas en aquellos países en los que tenemos alcaldes, gobernadores o incluso la presidencia. Ese es el trabajo de ODCA: tener integrado un solo proyecto político que compartimos totalmente en cuanto a valores y principios.

—Recién utilizaba la palabra legislación. ¿Qué aportan los legisladores de ODCA al Parlatino?

—Precisamente, en esta ocasión estamos reactivando una instancia del Parlatino que se llama Parlamento de ODCA. Existen muchos Parlamentos de carácter regional, como el Parlatino, el Parlacen, el Parlandino, el Parlasur. Nuestros partidos de la región reactivamos el Parlamento de ODCA, invitamos a ciertos parlamentarios de nuestros partidos a venir aquí, para tener un proyecto común y que podamos compartir esa visión de lo que queremos como fuerza política, nuestro proyecto político en los diversos Parlamentos, sean regionales o locales. Para poder

tener una concepción mucho más clara, precisa, pero también muy coordinada en aquellas leyes en que a veces es muy difícil tener ciertas posiciones. Porque aunque se da total libertad a los parlamentarios para que ejerzan su función, obviamente como familia política, como socialcristianos, tenemos que ver que se vayan dando las condiciones para que estén en las leyes aquellos puntos en los que hay conflictos con otras fuerzas políticas de otras corrientes de pensamiento, que a veces son contrarias a la nuestra; para lograr tener con nuestros parlamentarios la suficiente influencia en los parlamentos locales y regionales y que se vayan dando las leyes tal como pensamos que deben darse.

—*¿Cuál considera que es la agenda política latinoamericana, lo más destacable de esa agenda actualmente?*

—En los últimos diez años ha renacido un populismo verdaderamente absurdo, que nuevamente ofrece todo a cambio de nada y que después no puede cumplir. Desafortunadamente, prácticamente en todos los países de América Latina tenemos situaciones de gente que no ha sido bien atendida por los gobiernos que han gobernado, a la que no se le ha dado las facilidades para que se supere, para que vaya a más. Entonces, muchas de estas personas adhieren a estas corrientes de carácter populista que les ofrecen todo a cambio de nada y que después no les cumplen. Sin embargo, ya se fueron hacia esa definición de estos populistas, que han llegado al grado, como en Venezuela o en Bolivia, de querer repetir en el poder. Y lo hacen.

Se hacen nuevas Constituciones en las que se dan poderes discrecionales al Ejecutivo, se echan los poderes del Legislativo y a veces también se influye en el Poder Judicial. Ellos son quienes nombran magistrados, jueces, etcétera, por el poder tan grande que adquieren al hacer reformas constitucionales, que han llamado nuevas Constituciones, que les dan un poder prácticamente dictatorial.

Es el caso de Cuba, democracia que tiene más de cincuenta años con el mismo gobernante, Fidel Castro. Y no sé por qué pero ahora se heredan los cargos, ahora se lo hereda a su hermano Raúl Castro. Y tenemos a un Chávez que prácticamente le da una herencia a uno de sus más cercanos, como es Maduro. Y ahora Maduro quiere que ya no haya toda la claridad que debe haber en las elecciones, quiere tener poderes discrecionales e incluso la capacidad de legislar él en lugar de respetar al Poder Legislativo.

Han absorbido los cuerpos electorales. En muchos países ya habíamos logrado que las autoridades supremas de estos consejos electorales fuesen independientes de los partidos políticos, y ahora vuelven a ser totalmente controlados por algunos de ellos. Esto ha sido así porque

desafortunadamente tenemos muchas diferencias y hay gente de muy bajos recursos que no ha sido atendida con la creación de empleos, en las posibilidades de desarrollo, y entonces se va a esas corrientes. Y una vez que se fueron, sucede lo que he comentado: se hacen nuevas Constituciones y se toma el poder de una forma que ya no es democrática.

—*América Latina y Europa tienen vínculos históricos y culturales muy importantes. ¿Qué debemos atender, qué no podemos olvidar en nuestra agenda de diálogo y de trabajo conjunto, de cooperación entre Europa y América Latina?*

—He tenido la oportunidad de participar en algunas instancias de relación con Europa, fui vicepresidente del Parlatino por México y ahí fui nombrado para participar en la Asamblea Parlamentaria Euro-latinoamericana, el llamado Eurolat. Lo que percibo es que todavía no hemos logrado la tan ansiada integración de nuestros países en una consolidación de carácter político, económico, pero sobre todo en la parte política, para que se respeten las reglas democráticas.

Ellos han avanzado enormemente en la consolidación de una Europa en la que hoy no están todos iguales, hay autonomías que se respetan —en España y también en otros países—. Las zonas y las personas, con sus proyectos, las formas de ser de ellos se respetan pero *dentro* de los Estados nacionales, en el que se tienen fines comunes, legislaciones comunes. Creo que todo eso es muy atendible. Aquí tenemos el Parlamento Latinoamericano. Si tuviéramos el interés, en el futuro, podría llegar a ser como el europeo. Pero para esto se requiere no solamente un Parlamento, se requiere la decisión de los gobernantes para hacer algunos acuerdos comunes que nos permitan avanzar en la posibilidad de una integración.

—*Una última reflexión respecto al diálogo interreligioso. El problema entre las religiones, la intolerancia entre los diferentes grupos, lamentablemente parece ser muy fuerte en este mundo. ¿Qué podemos aportar en ese sentido?*

—Como nuestra denominación lo dice, la Organización Demócrata Cristiana de América promueve los valores que están en la doctrina social de la Iglesia, la solidaridad, la búsqueda del bien común, el respeto al derecho de la persona, la democracia, la pluralidad. En la pluralidad somos totalmente respetuosos de cualquier etnia y de cualquier credo. Respetamos a la totalidad de quienes tienen ciertas creencias. Políticamente los dirigentes de esas otras configuraciones que tienen otras creencias de

» En los últimos diez años ha renacido un populismo verdaderamente absurdo, que nuevamente ofrece todo a cambio de nada y que después no puede cumplir «



Francisco Jara, secretario ejecutivo de ODCA; Jorge Ocejo, presidente de ODCA; Milton Henríquez, ministro de Gobierno de Panamá

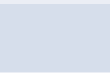
carácter religioso no necesariamente van a estar con nosotros, pero los respetamos totalmente, mientras se respete entre nosotros el que tú tienes la libertad de asumir tu creencia religiosa, que es algo del interior de la persona, lo que ella tiene como concepción de vida, sus obligaciones, etcétera. Cada uno puede tener estas creencias, pero no tenemos por qué enfrentarnos en la vida política por nuestras creencias religiosas. Hay que separar las cosas.

La ODCA también agrupa a otras confesiones de carácter cristiano como las diversas confesiones protestantes. Eso se da mucho en Europa; allí los demócratas cristianos tenemos representantes y jefes en algunos países que son de la Iglesia luterana o de alguna otra iglesia. Y los respetamos, tenemos un mismo tronco común. Y a otros que tienen otro tronco común, también los respetamos.

Lo que se debe dar es el diálogo interreligioso. Es decir, analicemos lo que cada quien está pensando y veamos qué diferencias tenemos en la concepción de la conducción de un país, por ejemplo, cuando tenemos en ese país diferentes confesiones religiosas cuyos militantes participan en la vida política y tenemos que respetarlos. Por eso es importante, cuando se ha estado hablando últimamente de un diálogo interreligioso, ir viendo juntos en qué términos hacerlo. Se da mucho en la legislación que tenemos que ver cuántas coincidencias llegamos a tener, sobre todo en algunos temas muy delicados, como el de la vida, el de la familia, etcétera. En muchos momentos pueden incluso coincidir representantes políticos que tienen otras confesiones religiosas con representantes políticos, como nosotros, que tenemos esta confesión religiosa.

Entrevista realizada por Agustina Carriquiry y Manfred Steffen

IDEAS
Y DEBATES



Hacia una autoridad política de alcance universal

Doctrina social de la Iglesia y bien común global¹

—» RODRIGO GUERRA LÓPEZ

Introducción

Ciudad de México, 1966.
Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Director general del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV).

La publicación¹ de la encíclica *Caritas in veritate* del papa Benedicto XVI ha significado un momento no solo de continuidad en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia sino una verdadera progresión. El término *progresión* lo utilizamos para indicar que esta encíclica significa una reflexión que,

¹ Presentado en la xxvii Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio Justicia y Paz, Roma, 4 de diciembre de 2012.

suponiendo el magisterio precedente, no repite simplemente lo ya sabido sino que lo profundiza de modo original al momento de acoger la interpelación del complejo momento presente y de la perenne novedad de la fe.

En efecto, el escenario social y político del mundo contemporáneo es sumamente dinámico. Como todo proceso que involucra la interacción de innumerables libertades no puede ser jamás considerado como una mera consecuencia lineal de lo vivido en otro momento histórico. Esta elemental observación nos libra de cualquier determinismo y nos permite mirar que la realidad del mundo considerada en la doctrina social de la Iglesia implica siempre la emergencia de una *cierta* novedad. Sin embargo, al mirar no solo el escenario social sino al reconocer a la propia fe como certeza basada en un hecho que irrumpe en la historia de manera totalmente gratuita, podemos entender que ella implica siempre una *radical* novedad. Cuando Benedicto XVI ha señalado que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un *acontecimiento*»,² es fácil pasar por alto el uso de la palabra *acontecimiento* (*Ereignis*).³ Esta palabra posee un significado preciso que nos permite afirmar sin titubeos que el contenido de la fe es precisamente la irrupción de una presencia personal e irreductible, imposible de derivar desde la lógica interna del mundo creado y por ello algo enteramente *nuevo* en el sentido más estricto del término.⁴

Este hecho se constituye no solo como un evento del pasado sino como una experiencia presente que permite mirar la realidad de una manera peculiar. En otras palabras, *la fe es método de conocimiento*. Y el conocimiento que surge de ella no solo expande el horizonte de la razón sino que permite descubrir el significado de la realidad desde una perspectiva verdaderamente sapiencial. Esto se realiza de una manera particular justamente en la doctrina social de la Iglesia, que al realizar una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en sociedad y en el contexto internacional, lo hace a la luz de la fe y de la tradición eclesial que se nos comparte como don.⁵

2 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 1. (El subrayado es nuestro).

3 El texto alemán utiliza esta noción que en castellano de repente puede parecer superflua o meramente retórica: «Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis».

4 Cuando leemos el inicio del evangelio de San Juan, encontramos que dice: «Verbum caro factum est» (Jn 1, 14) y más adelante: «gratia et veritas per Iesum Christum facta est» (Jn 1, 17). En griego se lee: *ἐγένετο*. Esto quiere decir que el evangelio nos dice: 'la gracia y la verdad acontecieron por Jesucristo'. De este modo, la verdad, en sentido bíblico, es un *acontecimiento*, y un acontecimiento que revela algo: el carácter personalista y encarnado de la piedad que Dios ha tenido con nosotros. Cf. I. De La Potterie SJ, «Verdad», en R. Latourelle-R. Fisichella, S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 2002, pp. 1609-1616; ídem, «La verdad como acontecimiento», en *30 días en la Iglesia y el mundo*, año VII, n.º 65, 1993.

5 Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n.º 41.

Recordar esta perspectiva, que de manera sucinta hemos apuntado, permite en nuestra opinión superar algunas objeciones formuladas a *Caritas in veritate*. Sobre todo aquellas referentes a una supuesta ruptura con la tradición precedente de la Iglesia,⁶ a la existencia de dos tradiciones contradictorias en la enseñanza pontificia⁷ o a una supuesta falta de apertura ecuménica de Benedicto XVI.⁸

Así mismo, esta perspectiva es fundamental para el tema que nos ocupa: la necesidad de que exista una *autoridad política de alcance universal*. Este delicado asunto es ridiculizado y caricaturizado por algunos de los críticos neoconservadores de la enseñanza del papa⁹ y hasta interpretado en clave de algunas teorías de la conspiración bastante convencionales y con escasa base científico-social.¹⁰ Dejando de lado las aproximaciones ideológicas y sin fundamento racional estricto, la cuestión de fondo es: ¿qué razones ofrece la doctrina social de la Iglesia contemporánea para considerar esta posibilidad? ¿Es la idea de una *autoridad política de alcance universal* una mera *fantasía* del papa Benedicto XVI o del Consejo Pontificio Justicia y Paz que con cierto candor colocan esta propuesta en el corazón primero de un documento pontificio y posteriormente en el documento *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal*?

A continuación exploraremos la noción de *autoridad política de alcance universal* tratando de evidenciar su racionalidad interna y su continuidad-progresión en la doctrina social de la Iglesia.

6 Cf. D. Christensen, «Metaphysics and Society: A commentary on *Caritas in veritate*», en *Theological Studies*, n.º 71, marzo 2010, pp. 3-28.

7 Esta es la postura que afirma que existe una tradición que va de *Rerum novarum* a *Centesimus annus* y otra que procede de *Populorum progressio*, pasa por *Sollicitudo rei socialis* y alcanza a *Caritas in veritate*. Cf. G. Weigel, «*Caritas in veritate* in Gold and Red», en *National Review Online*, 7.7.2009.

8 Cf. D. Nirenberg, «Love and Capitalism», en *The New Republic*, 23.9.2009.

9 Este es el caso de George Weigel en el ya citado artículo «*Caritas in veritate* in Gold and Red».

10 En algunos sectores de la sociedad e incluso al interior de ambientes católicos han sido populares las teorías sobre la existencia de diversos planes secretos para la dominación mundial a lo largo de la historia. En muchas ocasiones, estas teorías corren a la par de ciertas convicciones antisemitas y de simplificaciones ideológicas de la creciente complejidad mundial. En particular, la invitación de Benedicto XVI a pensar en la posibilidad de una autoridad política de alcance universal ha sido vinculada con la teoría conspirativa sobre el *nuevo orden mundial*, por ejemplo en: L. PENN, *The Religious Face of the New World Order: From the Vatican to the White House to the United Religions Initiative*, Owings, Americas Survival Inc., 2010. Disponible en: http://www.usasurvival.org/docs/Global_Religion.pdf.

La búsqueda de la unidad de las naciones

Antes de ingresar directamente en el *corpus* de la doctrina social de la Iglesia, conviene ubicar que la intuición sobre la importancia de una autoridad política de alcance universal fue iniciada por Pío XII en el contexto de un tema en cierto sentido mayor: me refiero a la reflexión pontificia sobre la *comunidad mundial* o la *sociedad de Estados*, como gustaban decir Benedicto XV y Pío XI. A su vez estos conceptos nacieron de una preocupación intelectual mucho más antigua poseedora de raíces tanto precristianas como cristianas.

Los estoicos descubrieron la unidad del género humano tras las diversas formas culturales que caracterizan a los pueblos. Para Epicteto y Marco Aurelio existe una hermandad universal entre todos los seres humanos.¹¹ En la antigüedad, la humanidad fue concebida en algunas ocasiones como un cuerpo único (*Körper*) dentro del gran cuerpo cósmico de Zeus (*Leib*). Esto dio lugar, por una parte, a la idea de una ciudadanía universal que se coloca con primacía sobre las comunidades políticas y que serviría a los cristianos posteriormente para defender su libertad delante de la autoridad estatal. Por otro lado, la idea sobre la unidad de todos los hombres sirvió como plataforma para una filosofía política que justificara un reino que abarcara toda la humanidad conocida.¹² Esta intuición evolucionaría hacia la conceptualización del *princeps* y de la *Pax romana*. La unidad de la humanidad será buscada a través del poder del *princeps* y posteriormente este concepto se hibridará con ideas provenientes de la fe bíblica.

Sin embargo, surgirá una diferencia entre la unidad buscada por el Imperio y la unidad intuita por la cultura judeocristiana:¹³ la unidad humana en la mente romana proviene de un planteamiento panteísta. La humanidad está como sumergida en la unidad divina. Por ello, el emperador se considera ejecutor de ese poder cósmico y funge como mediador entre Dios y los hombres. Por su parte, para el Antiguo Testamento, los seres humanos por su pecado viven dispersos en innumerables pueblos y lenguas (Gen 11, 1-10) y su unidad no podrá surgir de sus propias fuerzas. Se anhela la unidad pero se sabe que esta es más bien parte de la esperanza escatológica cuya realización compete a Dios principalmente.

11 Véase, entre otros: B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

12 Cf. W. W. TARN, *Alexander the Great*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

13 Véase para todo este tema: J. Ratzinger, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, Madrid, Fax, 1972.

En la cosmovisión que ofrece el Nuevo Testamento la humanidad representada en Adán se encuentra acompañada por un nuevo Adán (Rom 5, 12-21 y I Cor 15, 45-49), es decir, gracias a Jesucristo ha comenzado una nueva humanidad y se ha constituido una nueva comunidad basada en él. De esta manera, la Iglesia se propone como la nueva cosmópolis. La unidad del género humano que se añoraba como promesa escatológica puede comenzar a vivirse ya gracias a la pertenencia a la Iglesia.

En el pensamiento de San Agustín estas intuiciones madurarán. Las comunidades políticas son y seguirán siendo *ciudades terrenas* mientras que la Iglesia existirá en medio de ellas como extranjera. Para Agustín hacerse cristiano significa ir de la dispersión a la unidad, de Babel a Pentecostés, de las muchas naciones a la unidad de la humanidad.¹⁴ El Estado no se torna Iglesia ni la Iglesia se vuelve Estado. La novedad cristiana consiste en implantar en el cuerpo de Cristo «la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres, como elemento de transformación cuya imagen total será realizada por el propio Dios cuando esta historia haya alcanzado su meta»¹⁵. De esta manera, la unidad de la comunidad política es relativizada a aquel que puede realmente lograr la unidad plena de todo el género humano de una manera sacramental y escatológica. Esto posee innumerables consecuencias de entre las que destaca que Agustín no puede ser señalado *padre* de ninguna cosmovisión teocrático-ecclesial o de las diversas formas adoptadas por el denominado *agustinismo político* a través de la historia.¹⁶ San Agustín más bien muestra la importancia del aporte cristiano para que la unidad en el orden político pueda lograrse. La comunidad política, sobre todo desde el punto de vista de su secreto anhelo de unidad, requiere de fuerzas y realidades que ella misma no se puede dar.¹⁷

14 Cf. J. Ratzinger, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 2012.

15 J. Ratzinger, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, p. 74.

16 «Los herederos de su doctrina [la de Agustín] no heredaron su talento. A menudo empobrecieron y simplificaron sus concepciones, en particular en materia político-religiosa». (H.-X. Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 36).

17 Deliberadamente insinuamos con este aserto el antecedente que encontramos en SAN AGUSTÍN del importante tema sobre los fundamentos prepolíticos del Estado democrático tal y como lo propone Ernst-Wolfgang Böckenförde, *State, Society, and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, Nueva York, Berg, 1991; y más recientemente J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, BAC, 1987, pp. 223-242; y el célebre diálogo tenido en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004: J. Habermas-J. Ratzinger, *Dialéctica*

Estos elementos nos ayudarán a entender que la Iglesia no ha buscado el establecimiento de una comunidad de Estados movida por el anhelo de un organismo que provea de control político a escala global a modo de un super Estado totalitario, sino más bien animada por la misión de afirmar la unidad y hermandad de todo el género humano y de contribuir desde su especificidad a la custodia y promoción del bien común global.

Una comunidad jurídica supranacional

La comprensión cristiana de la comunidad mundial contemporánea tiene antecedentes en Benedicto XV¹⁸ y Pío XI.¹⁹ Pero será Pío XII quien sistematice un poco más su naturaleza e importancia. Este último papa, teniendo en cuenta las dificultades de la posguerra, no duda en señalar que es preciso aspirar a una comunidad jurídica supranacional:

En esta labor de ampliación las comunidades de los Estados y de los pueblos, ora existan ya, ora no representen todavía más que un fin por conseguir y por realizar, tienen, naturalmente, una particular importancia. Existen comunidades en las cuales Estados soberanos, es decir, no subordinados a ningún otro Estado, se unen en una comunidad jurídica para la consecución de determinados fines jurídicos. Sería dar una falsa idea de esas comunidades jurídicas si se quisiera parangonarlas con imperios mundiales del pasado o de nuestro tiempo, en los que razas, pueblos y Estados quedan fundidos, de grado o por fuerza, en un único conjunto estatal. En el caso presente, por el contrario, los Estados, permaneciendo soberanos, se unen libremente en una comunidad jurídica.²⁰

Más aún, Pío XII exhorta a que seamos precisamente los católicos quienes nos comprometamos en este esfuerzo aun cuando al inicio los resultados sean modestos:

El cristiano católico, convencido de que todo hombre es su prójimo y de que todo pueblo es miembro, con iguales derechos, de la familia de las naciones, se asocia de todo corazón a aquellos generosos

de la secularización. Sobre la razón y la religión, Madrid, Encuentro, 2006.

18 *Pacem Dei*, n.º 13: AAS 12 [1920] 215.

19 *Ubi Arcano*, n.º 37-38: AAS 14 [1922] 689.

20 Pío XII, *Ci riesce* 3-4; AAS 45[1953] 794-795.

esfuerzos, cuyos primeros resultados pueden ser bien modestos y cuyas manifestaciones chocan frecuentemente con fuertes oposiciones y obstáculos, pero que tienden a sacar a cada uno de los Estados de las estrecheces de una mentalidad egocéntrica; mentalidad que ha tenido una parte preponderante en la responsabilidad de los conflictos del pasado y que si no fuese finalmente vencida o a lo menos refrenada podría conducir a nuevas conflagraciones, tal vez mortales para la civilización humana.²¹

Ahora bien, para que esto pueda lograrse es preciso entender que no basta la mera voluntad asociacionista de los Estados, sino que es la vigencia del derecho natural la que invita a reconsiderar la necesidad de un *derecho de gentes* que le dé viabilidad tanto ética como pragmática a este tipo de esfuerzos. Si esto sucede, se exhibe que la soberanía política de los Estados está precedida por la soberanía de la persona humana a causa de su dignidad y de sus legítimos derechos y obligaciones. Pío XII, de esta manera, hace una crítica valiosa para el momento histórico al que atiende y sumamente pertinente de cara al nuevo mundo global:

El derecho a la existencia, el derecho al respeto y al buen nombre, el derecho a una manera de ser y a una cultura propias, el derecho al propio desenvolvimiento, el derecho a la observancia de los tratados internacionales, y otros derechos equivalentes, son exigencias del derecho de gentes dictado por la naturaleza. [...] De esta forma, el Estado no es ya —ni lo ha sido en realidad nunca— *soberano* en el sentido de una ausencia total de límites. *Soberanía* en el verdadero sentido de la palabra, significa autarquía y exclusiva competencia con relación a las cosas y al espacio, según la sustancia y la forma de la actividad, aunque dentro del ámbito del derecho internacional, pero sin dependencia del ordenamiento jurídico propio de cualquier otro Estado. Todo Estado está sujeto de manera inmediata al derecho internacional. [...] La soberanía no es la divinización o la omnipotencia del Estado, en el sentido de Hegel o a la manera de un positivismo jurídico absoluto.²²

El papa Pío XII estaba convencido de que la formación de una comunidad de Estados se encuentra plagada de dificultades prácticas. Sin embargo, señala un principio teórico para no cejar, para no dejar de trabajar por este ideal:

21 Pío XII, *Gravi* 19-20; AAS 41 [1949] 10.

22 Pío XII, *Ci riesce* 5-6; AAS 45[1953] 795-796.

Dentro de los límites de lo posible y de lo lícito, promover lo que facilita y hace más eficaz la unión; rechazar lo que la perturba; sopor-tar a veces lo que no es posible allanar y en gracia de lo cual, por otra parte, no se podría dejar naufragar a la Comunidad de los pueblos, en razón precisamente del bien superior que de esta se espera.²³

¿A qué bien superior se refiere el papa? Al bien común mundial. Es el bien común el que exige la construcción de una comunidad mundial inédita.²⁴ Pocos años después, en 1963, el papa Juan XXIII refrendará esta idea y abiertamente planteará la necesidad de una autoridad pública de alcance universal:

Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general.²⁵

Una autoridad pública para todas las naciones

Juan XXIII explicará con claridad cómo las autoridades políticas nacionales resultan insuficientes para mantener el bien común supranacional. Su razonamiento muestra una penetrante comprensión de la nueva dinámica mundial y de la dificultad para mantener la paz y la seguridad globales:

En otro tiempo, los jefes de los Estados pudieron, al parecer, velar suficientemente por el bien común universal; para ello se valían del sistema de las embajadas, las reuniones y conversaciones de sus políticos más eminentes, los pactos y convenios internacionales. En una palabra, usaban los métodos y procedimientos que señalaban el derecho natural, el derecho de gentes o el derecho internacional común. En nuestros días, las relaciones internacionales han sufrido grandes cambios. Porque, de una parte, el bien común de todos los pueblos

23 Pío XII, *Ci riesce* 9; AAS 45 [1953] 797.

24 Cf. Pío XII, *Benignitas et humanitas* 33; AAS 37 [1945] 19; *Très sensible* 11; AAS 43 [1951] 280.

25 Juan XXIII, *Pacem in terris*, n.º 137.

plantea problemas de suma gravedad, difíciles y que exigen inmediata solución, sobre todo en lo referente a la seguridad y la paz del mundo entero; de otra, los gobernantes de los diferentes Estados, como gozan de igual derecho, por más que multipliquen las reuniones y los esfuerzos para encontrar medios jurídicos más aptos, no lo logran en grado suficiente, no porque les falten voluntad y entusiasmo, sino porque su autoridad carece del poder necesario. Por consiguiente, en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los Estados como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos.²⁶

En el Concilio Vaticano II, nuevamente, esta conciencia emergió con claridad. Para prohibir la guerra «se requiere el establecimiento de una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos».²⁷ Esta protección de los derechos la puede realizar la propia autoridad mundial por sí misma o creando un ambiente propicio dentro del cual los gobernantes de los diversos Estados puedan cumplir funciones en este campo con mayor facilidad. Por ello, cuando la Iglesia plantea la pertinencia de una autoridad política de alcance universal lo hace consciente de la validez también en este orden del principio de subsidiariedad:

No corresponde a esta autoridad mundial limitar la esfera de acción o invadir la competencia propia de la autoridad pública de cada Estado. Por el contrario, la autoridad mundial debe procurar que en todo el mundo se cree un ambiente dentro del cual no solo los poderes públicos de cada nación, sino también los individuos y los grupos intermedios, puedan con mayor seguridad realizar sus funciones, cumplir sus deberes y defender sus derechos.²⁸

El papa Pablo VI, por su parte, insistirá en que la nueva colaboración internacional entre los pueblos para promover su desarrollo

requiere unas instituciones que la preparen, la coordinen y la rijan hasta construir un orden jurídico universalmente reconocido. De todo corazón, Nos alentamos las organizaciones que han puesto mano en

²⁶ Juan XXIII, *Pacem in terris*, n.º 132-135.

²⁷ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n.º 82.

²⁸ Juan XXIII, *Pacem in terris*, n.º 141.

esta colaboración para el desarrollo, y deseamos que crezca su autoridad. «Vuestra vocación —dijimos a los representantes de la Naciones Unidas en Nueva York— es la de hacer fraternizar, no solamente a algunos pueblos sino a todos los pueblos. [...] ¿Quién no ve la necesidad de llegar así progresivamente a instaurar una autoridad mundial que pueda actuar eficazmente en el terreno jurídico y en el de la política?»²⁹

Juan Pablo II apreciaba enormemente el magisterio de sus predecesores en estos temas. En el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, explica:

No sorprende que Juan XXIII mirara con gran esperanza hacia la Organización de las Naciones Unidas, constituida el 26 de junio de 1945. En ella veía un instrumento válido para mantener y reforzar la paz en el mundo. Justamente por esto expresó un particular aprecio por la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de 1948, considerándola «un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo». En efecto, en dicha *Declaración* se habían fijado los fundamentos morales sobre los que se habría podido basar la edificación de un mundo caracterizado por el orden en vez del desorden, por el diálogo en vez de la fuerza. Con esta perspectiva, el papa dejaba entender que la defensa de los derechos humanos por parte de la Organización de las Naciones Unidas era el presupuesto indispensable para el desarrollo de la capacidad de la Organización misma para promover y defender la seguridad internacional. La visión precursora del papa, es decir, la propuesta de una autoridad pública internacional al servicio de los derechos humanos, de la libertad y de la paz, no solo no se ha logrado aún completamente, sino que se debe constatar, por desgracia, la frecuente indecisión de la comunidad internacional sobre el deber de respetar y aplicar los derechos humanos. Este deber atañe a *todos* los derechos fundamentales y no permite decisiones arbitrarias que acabarían en formas de discriminación e injusticia.³⁰

Por ello, en este mismo mensaje y desarrollando su propio pensamiento expresa con dramática urgencia:

¿No es este quizás el tiempo en el que todos deben colaborar en la constitución de *una nueva organización de toda la familia humana*,

²⁹ Pablo VI, *Populorum progressio*, n.º 78.

³⁰ Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, n.º 5.

para asegurar la paz y la armonía entre los pueblos, y promover juntos su progreso integral? Es importante evitar tergiversaciones: aquí no se quiere aludir a la constitución de un super Estado global. Más bien se piensa subrayar la urgencia de acelerar los procesos ya en acto para responder a la casi universal pregunta sobre *modos democráticos en el ejercicio de la autoridad política, sea nacional que internacional*, como también a la exigencia de *transparencia y credibilidad a cualquier nivel de la vida pública*. Confiando en la bondad presente en el corazón de cada persona, el papa Juan XXIII quiso valerse de la misma e invitó al mundo entero hacia una visión más noble de la vida pública y del ejercicio de la autoridad pública. Con audacia, animó al mundo a proyectarse más allá del propio estado de desorden actual y a imaginar nuevas formas de orden internacional que estuviesen de acuerdo con la dignidad humana.³¹

Ciertamente, Juan Pablo II no excluía la posibilidad de que la propia Organización de las Naciones Unidas pudiera reformularse de tal manera que permitiera una nueva gobernabilidad global para las naciones. Él pensaba en:

Una reforma que capacite a la Organización de las Naciones Unidas para funcionar eficazmente en la consecución de sus propios objetivos estatutarios, todavía válidos: «la humanidad, enfrentada a una etapa nueva y más difícil de su auténtico desarrollo, necesita hoy un *grado superior de ordenamiento internacional*». Los Estados deben considerar este objetivo como una precisa obligación moral y política, que requiere prudencia y determinación.³²

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* publicado en el año 2004, ha resumido los elementos esenciales de toda esta enseñanza en el capítulo IX dedicado a la reflexión sobre la *comunidad internacional*.³³ Si miramos esta síntesis original de la doctrina social de la Iglesia junto con los *Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz* de los últimos años del pontificado de Juan Pablo II y que culminan en el año 2005 con una amplia reflexión sobre las exigencias del bien común mundial basado en una renovada gramática de la acción,³⁴ nos parece

31 *Ibidem*, n.º 6.

32 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n.º 7.

33 Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, México, Librería Editrice Vaticana-CEM, 2004, n.º 428-450.

34 Para una reconsideración filosófica de la ley natural como gramática de la acción, véase: R. Guerra López, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, México, CNDH, 2003.

que el papa Juan Pablo II se encontraba preparando justamente una reconsideración completa sobre las condiciones éticas y pragmáticas para un nuevo orden mundial que permita darle gobernabilidad a la globalización con base en las exigencias de la persona humana como sujeto afirmable por sí mismo. En el texto que podría ser considerado su testamento en materia de magisterio social, Juan Pablo II claramente apunta en una dirección precisa:

En el mundo de hoy, tan afectado por el fenómeno de la globalización, son cada vez más numerosos los bienes públicos que tienen un carácter global y, consecuentemente, aumentan también de día en día los *intereses comunes*. Baste pensar en la lucha contra la pobreza, la búsqueda de la paz y la seguridad, la preocupación por los cambios climáticos, el control de la difusión de las enfermedades. La comunidad internacional tiene que responder a estos intereses con una red cada vez más amplia de acuerdos jurídicos que *reglamenten el uso de los bienes públicos*, inspirándose en los principios universales de la equidad y la solidaridad.³⁵

Quisiera subrayar la importancia de este último mensaje para mostrar que precisamente Benedicto XVI en *Caritas in veritate* continúa y expande esta perspectiva afrontando los desafíos que se visualizan para la segunda década del nuevo milenio.

Gobernar la globalización

La dinámica de las naciones en el contexto de la globalización y la globalización como fenómeno en sí mismo considerado han sido objeto de múltiples reflexiones en los últimos años.³⁶ De entre la abundante

35 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2005*.

36 La bibliografía es inmensa. Apuntamos algunas obras realizadas desde diversas premisas intelectuales y políticas y que pueden resultar interesantes: A. Touraine, ¿Podremos vivir juntos?, México, FCE, 1998; J. Thesing, «Globalización, Europa y el siglo XXI», en *Boletín ocasional*, México, Konrad Adenauer Stiftung, 1998; N. García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires, Paidós, 1999; Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*, Barcelona, Paidós, 1998; U. Beck, ¿Qué es la globalización?, Barcelona, Paidós, 1998; J. Gray, *Falso amanecer*, Barcelona, Paidós, 2000; Grupo de Expertos «Economía mundial y ética social», *Las muchas caras de la globalización*, Bonn, Comisión Alemana de Justicia y Paz, 2000; G. Crepaldi, *Globalización. Una perspectiva cristiana*, México, Imdosoc, 2009; J. A. Scholte, *Globalization. A critical introduction*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2005; F. J. Lechner, *Globalization. The Making of World So-*

bibliografía social cristiana sobre estos asuntos recuerdo la reflexión que Reinhard Marx y Helge Wulsdorf hacían en su libro *Ética social cristiana*: la globalización es un fenómeno que presenta una cierta debilidad política y una suerte de primacía económica, informática y comunicacional en el momento presente. «Esto se debe esencialmente a que se constata actualmente en muchos aspectos un vacío político a nivel mundial».³⁷ Los Estados no se encuentran suficientemente preparados para responder a las exigencias contemporáneas a través de sus instrumentos de regulación. En esta misma línea pero avanzando en las implicaciones eclesiales y pastorales de la globalización como en los elementos analíticos de diagnóstico de la nueva complejidad mundial también vale la pena recordar una amplia reflexión colectiva del Consejo Episcopal Latinoamericano por demás importante: *Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe*. En esta obra se señala con gran claridad:

Lo que se requiere es un sistema de nivel internacional de instituciones, movimientos, estructuras de cooperación, de coordinación y quizás de soberanía compartida, construidas o reestructuradas con prácticas de participación de la sociedad civil, que en su conjunto garanticen la orientación y gestión del proceso global. Es a este sistema al que se conoce hoy con el nombre de gobernanza (*governance*, en inglés y francés), para distinguirlo del gobierno como instancia y sede del poder político. Sus funciones son las de velar y dirigir la economía hacia el bien común y lograr la realización de aquellos bienes de interés público global que la economía no puede producir. Este conjunto de elementos debe proveer la capacidad de toma de decisiones políticas, efectivas y legítimas, en el nivel global, que conduzcan hacia una sociedad internacional integrada y sostenible.³⁸

La situación unipolar en la que se encuentra el orden internacional actual, dentro de la cual una superpotencia está en condiciones de imponer unilateralmente decisiones en materia política, económica e incluso militar, agudiza aún más la necesidad de un sistema de gobernanza global. Dicho unilateralismo amenaza en particular el funcionamiento eficiente de los organismos y tratados multilaterales.³⁹

ciety, Hong Kong, Wiley-Blackwell, 2009; E. Ottone, *Gobernar la globalización*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2011.

37 R. Marx-H. Wulsdorf, *Ética social cristiana. Doctrina social de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 2005, p. 394.

38 Consejo Episcopal Latinoamericano, *Globalización y nueva evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Bogotá, CELAM, 2003, n.º 137.

39 *Ibidem*, n.º 141.

Tengo la impresión que este tipo de observaciones y otras análogas han ayudado a preparar la toma de postura del papa en su enseñanza sobre la necesidad de una autoridad política de alcance universal. En *Caritas in veritate*, Benedicto XVI aborda nuestro tema en primer lugar en el párrafo 57. En él se afirma vigorosamente el principio de subsidiaridad y su fundamento antropológico:

La subsidiaridad es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades. La subsidiaridad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. La subsidiaridad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista.⁴⁰

E inmediatamente después, el papa exhibe que está consciente tanto de la debilidad de las soluciones puramente político-gubernamentales para la promoción del desarrollo y la paz globales como del fenómeno que se caracteriza bajo la categoría *gobernanza*.⁴¹ Si hay que darle gobierno a la globalización esto se logrará solo con la participación de múltiples actores en distintos niveles y con la aparición de una autoridad mundial con profunda vocación subsidiaria:

[La subsidiaridad] puede dar razón tanto de la múltiple articulación de los niveles y, por ello, de la pluralidad de los sujetos, como de su coordinación. Por tanto, es un principio particularmente adecuado para gobernar la globalización y orientarla hacia un verdadero desarrollo humano. Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, *el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario*, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar

40 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n.º 57.

41 Para una ampliación de la reflexión en torno a la noción de *gobernanza*, véase: F. PORRAS, *Orden, bien público y gobernanza: el Derecho de gentes según Francisco de Vitoria*, México, Fundación Konrad Adenauer - Fundación Rafael Preciado, 2009.

organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz.⁴²

El segundo párrafo en donde el papa Benedicto XVI habla de el tema que nos ocupa es el número 67. En él se señala un doble aspecto profundamente interconectado: reformar la Organización de las Naciones Unidas y la arquitectura económica y financiera internacional:

Ante el imparable aumento de la interdependencia mundial, y también en presencia de una recesión de alcance global, se siente mucho la urgencia de la reforma tanto de la *Organización de las Naciones Unidas* como de la *arquitectura económica y financiera internacional*, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones. Y se siente la urgencia de encontrar formas innovadoras para poner en práctica el principio de la *responsabilidad de proteger* y dar también una voz eficaz en las decisiones comunes a las naciones más pobres. Esto aparece necesario precisamente con vistas a un ordenamiento político, jurídico y económico que incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos. Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi predecesor, el beato Juan XXIII. Esta Autoridad deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común, *comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad*. Dicha Autoridad, además, deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Obviamente, debe tener la facultad de hacer respetar sus propias decisiones a las diversas partes, así como las medidas de coordinación adoptadas en los diferentes foros internacionales. En efecto, cuando esto falta, el derecho internacional, no obstante los grandes progresos alcanzados en los diversos campos, correría el riesgo de estar condicionado por los equilibrios de poder entre los más fuertes. El desarrollo integral de los

42. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n.º 57.

pueblos y la colaboración internacional exigen el establecimiento de un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el gobierno de la globalización, que se lleve a cabo finalmente un orden social conforme al orden moral, así como esa relación entre esfera moral y social, entre política y mundo económico y civil, ya previsto en el Estatuto de las Naciones Unidas⁴³.

A modo de conclusión: hacer posible lo que es necesario

De una manera equilibrada, y sin pretender agotar en ningún sentido la materia en sus aspectos más técnicos, el papa habla de «un grado superior de ordenamiento internacional de tipo subsidiario para el gobierno de la globalización». Un *grado superior* me parece significa al menos tres cosas:

- GOVERNMENT & GOVERNANCE: ninguna solución que pretenda un mínimo de realismo práctico puede prescindir de los recursos tanto de gobierno como de gobernanza: «tal como en el caso de las sociedades nacionales, en el nivel internacional no todo puede ser dejado en manos de las tendencias autoorganizadas que producen hetarquías, sino que se requiere también la presencia de las jerarquías y los mercados».⁴⁴ La palabra *gobierno* la tenemos muy asociada a nuestra experiencia histórica en Estados más o menos democráticos y poseedores de una Constitución. De inmediato pensamos en un *presidente*, un *primer ministro*, un Parlamento, un tribunal, un paquete de políticas públicas o en figuras análogas. No quiero negar que una autoridad política de alcance universal no requiera de responsabilidades en algunos aspectos parecidas a las anteriores. Al contrario. Sin embargo, lo sustantivo me parece debería estar colocado en recuperar una comprensión ética y no meramente funcional de una *república* en la que Estados con soberanía política participan de una realidad mayor en colaboración recíproca y con regulación equitativa que asegure no solo igualdad sino relaciones subsidiarias y solidarias efectivas. Dicho de otra manera, la experiencia de *governance* que tradicionalmente se suele calificar como una dinámica de colaboración horizontal debe de vivificar en buena medida las responsabilidades del *Government* que implicaría una autoridad *super partes*.

⁴³ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n.º 67.

⁴⁴ F. Porras, *Orden, bien público y gobernanza: el derecho de gentes según Francisco de Vitoria*, p. 57.

- UN RENOVADO *DERECHO DE GENTES*: es preciso repensar las modalidades argumentativas y políticas para vincular de manera efectiva los problemas fundamentales de la comunidad global con un referente normativo que no sea un mero resultado de intereses de poder en conflicto sino que principalmente responda a la común condición humana, a su dignidad inalienable y a los bienes esenciales que el ser humano requiere como persona, es decir, como sujeto afirmable por sí mismo.⁴⁵ Para ello, no basta la declaración retórica de lo que se *debe* hacer. Es preciso un camino educativo y cultural que haga viable un lenguaje común, con un conjunto de significados comunes, que vehiculen exigencias de justicia y llamados a la responsabilidad recíproca a partir de la dignidad de la persona humana. Si volver la mirada a la persona y su dignidad no está acompañado de una gramática para la acción, se tenderá a resolver cualquier problema o desafío como un asunto puramente técnico al margen de sus exigencias antropológico-éticas.⁴⁶ Esto no pretende ser un reclamo moralista sino simplemente una llamada de atención ante una urgencia ética y pragmática que permita que los seres humanos, en especial, los más vulnerables y marginados, no sean una vez más sacrificados en nombre de la eficiencia y la funcionalidad sistémica.
- GRADUALIDAD, PACIENCIA Y PERSEVERANCIA EN EL RUMBO FUNDAMENTAL: es imposible pensar en lograr los consensos previos requeridos para la construcción de una autoridad política de alcance universal de manera rápida. La globalización está acompañada y como conformada por procesos peculiares de fragmentación, por múltiples factores que introducen sus lógicas particulares en procesos más amplios y que hacen de las interacciones macro realidades altamente complejas. Por ello, sin perder la dirección es preciso llenarse de paciencia y emprender un camino gradual para la configuración de iniciativas internacionales regionales conducentes a una comunidad mundial de naciones con autoridad universal que promueva activamente la subsidiaridad y la solidaridad globales. Algunos autores piensan que un nuevo orden mundial debe seguir cualquiera de los siguientes paradigmas de acción colectiva o una combinación de ellos:⁴⁷

45 Cf. A. Gómez-Lobo, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2006.

46 Cf. R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Madrid, Caparrós, 2002.

47 Seguimos a G. Thompson, «Has Global Governance a Future?», ponencia presentada en la Hallsworth Conference 'Opening up Governance', Manchester

- + *El proyecto hegemónico*: con el liderazgo de algunos países o bloques de países se organiza el consentimiento a través de la negociación y el compromiso.
- + *El multilateralismo*: dando igualdad formal a los miembros para hacer posible que entre ellos se establezcan arreglos autorreguladores o de *self-policing*.
- + *El desorden durable*: las limitadas funciones del Estado como se conoce significan una mayor relevancia de los actores locales. El significado general de esta ruta es un movimiento de disminución —desde el Estado— de la autoridad y la gobernabilidad a regiones subnacionales, localidades y grupos sociales, mientras que las formas supranacionales de gestión son modestas en cantidad y en responsabilidades. Esto último sucede en buena medida porque las autoridades políticas experimentan una peculiar dependencia de estos actores locales, sin los cuales no es posible en términos fácticos gobernar y promover el desarrollo.

Tenemos la impresión que es precisamente una combinación de estos tres elementos lo que puede darle viabilidad a un nuevo orden mundial. Si se leen con atención, este esfuerzo tridimensional podría ser una modalidad de *nuevo medievalismo* aun cuando este término está asociado principalmente al último aspecto anotado.⁴⁸ Estos tres elementos me parece que están en buena medida incluidos en algún grado en las consideraciones realizadas por el Consejo Pontificio Justicia y Paz dando continuidad a las intuiciones de Benedicto XVI sobre estas materias y publicadas bajo el título *Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal*.⁴⁹ Sin embargo, nos atrevemos a destacarlos para señalar la necesidad de algunos ulteriores desarrollos.

« Si volver la mirada a la persona y su dignidad no está acompañado de una gramática para la acción, se tenderá a resolver cualquier problema o desafío como un asunto puramente técnico al margen de sus exigencias antropológico-éticas »

ID

University, Inglaterra, 16-17 de marzo 2006, citado en F. Porras, o. cit., p. 132. Así mismo, también usamos: B. Hettne, «El nuevo regionalismo y el retorno a lo político», en *Comercio Exterior*, vol. 52, n.º 11, noviembre 2002.

48 P. G. Cerny, «Neomedievalism, Civil War and the New Security Dilemma: Globalization as Durable Disorder», *Civil Wars*, vol. 1, núm. 1, 1998, pp. 36-64, y A. Gamble, «Regional Blocs, World Order and the New Medievalism», en M. Telo (ed.), *European Union and the New Regionalism*, Ashgate, Alderhot, 2001.

49 Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

Cuando George Weigel criticó el pensamiento del papa Benedicto XVI expresado en *Caritas in veritate* atribuyó al Consejo Pontificio Justicia y Paz la responsabilidad de las ideas que él no comparte desde su singular ideología neoconservadora. En particular, la creación de una *autoridad política mundial* le parece una idea que se sostiene «sin mayor comprensión acerca de cómo tal autoridad mundial operaría que la típica de ese fideísmo curial sobre la inherente superioridad de la *governance transnacional*». ⁵⁰ Luego, dirá además que este «es uno de los misterios perdurables de la Iglesia católica por qué la Curia Romana pone semejante confianza en esta fantasía de una “autoridad pública mundial”, considerando la experiencia de la Santa Sede en la lucha por la vida, la libertad religiosa y la decencia elemental en las Naciones Unidas. Pero así es como piensan en Justicia y Paz, donde la evidencia, la experiencia y los cánones del realismo cristiano a veces parecen contar poco». ⁵¹

Tomando en cuenta lo que hemos expuesto podemos decir al menos dos cosas, finalmente, sobre este y otros juicios críticos similares:

- a. No es una ocurrencia repentina plantear la necesidad de una autoridad política de alcance universal. Es una constante en la doctrina social de la Iglesia y que ha ido ampliándose conforme los escenarios se han tornado más complejos y la comprensión sobre la propia fe ha madurado bajo la guía del magisterio eclesial;
- b. Es fácil descalificar cualquier esfuerzo que verse sobre un *bonum arduum*, sobre un bien difícil de obtener. Apelar a un supuesto *realismo cristiano* para desautorizar las afirmaciones del papa Benedicto XVI, y con él de varios pontífices que le han precedido, nos parece, al menos, poco realista. Decir esto no pretende ser una ironía pseudoargumentativa. El realismo específicamente cristiano no renuncia a trabajar por la unidad de todos los hombres y de todas las naciones, aun en las difíciles condiciones que ofrece el nuevo mundo global y las organizaciones e instituciones internacionales realmente existentes y operantes en el escenario actual. Esto se debe a que el realismo cristiano parte justamente de la acogida racional y cordial de que el mal, la división, el antagonismo y otros vicios similares no tienen la última palabra en la historia ya que han sido vencidos realmente a través de un acontecimiento histórico preciso sin el cual nuestra fe sería vana (cf. I Cor 15, 14). Esta victoria ofre-

⁵⁰ G. Weigel, «*Caritas in veritate* in Gold and Red», en *National Review Online*, 7.7.2009.

⁵¹ *Ibidem*.

ce esperanza, no solo para la vida futura sino también para las luchas terrenas.

Desde el punto de vista de un realismo cristiano que no suspenda metodológicamente la esperanza y su incidencia intrahistórica,⁵² nos parece mucho más confiable el juicio que nos ofrece Jacques Maritain cuando en la Ciudad de México reflexionaba precisamente sobre cuestiones muy similares a las que hoy hemos revisado. Maritain no piensa que una autoridad mundial y una nueva forma de comunidad internacional sean parte de las promesas mesiánicas o cosa parecida. Lo que piensa es que, como buen cristiano, es preciso trabajar por una realidad que se percibe necesaria para promover el bien común, aunque sea difícil de realizar:

Actualmente, una organización mundial verdaderamente supranacional está fuera de la esfera de las posibilidades. Con todo, un filósofo dejaría de cumplir con su deber si no agregara que eso, que hoy es imposible, es sin embargo necesario, y que sin tal organización no puede concebirse el establecimiento de una paz justa y duradera. Síguese de ello que la primera obligación que incumbe a los hombres de hoy es trabajar con todas sus fuerzas para hacer posible lo que es necesario.⁵³

Estoy convencido de que estas palabras pueden tener vigencia también hoy. La pobreza de nuestros medios y las dificultades en el camino no suprimirán jamás la necesidad y la urgencia de hacer todo lo que sea necesario para que el bien común mundial sea promovido y preservado, por el bien de las personas, en especial de los más pobres y vulnerables.

ID

52 «La acción del hombre sobre la tierra, cuando está inspirada y sustentada por la caridad, contribuye a la edificación de esa *ciudad de Dios* universal hacia la cual avanza la historia de la familia humana. En una sociedad en vías de globalización, el bien común y el esfuerzo por él, han de abarcar necesariamente a toda la familia humana, es decir, a la comunidad de los pueblos y naciones, dando así forma de unidad y de paz a la *ciudad del hombre*, y haciéndola en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras». (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n.º 7).

53 J. Maritain, «El camino de la paz. Posibilidades de cooperación en un mundo dividido», Mensaje inaugural a la II Conferencia Internacional de la UNESCO, Ciudad de México, 6 de noviembre de 1947.

En busca del *núcleo duro* del electorado

¿Cómo deberían reaccionar los partidos ante una sociedad individualista?¹

—» NICO LANGE

Berlín, 1975. Director adjunto del Departamento de Política y Asesoramiento y director del Departamento de Política Interior de la Fundación Konrad Adenauer.

Resumen

Los votantes están demostrando conductas de voto inestables, y la identificación con los partidos está declinando. Estos son solo dos de los cambios que se derivan de una sociedad más individualista.

¹ Artículo publicado en «www.springerlink.com», en 2015, bajo licencia de acceso abierto Creative Commons.

Los partidos enfrentan estos cambios y deben encontrar una forma de seguir resultando atractivos para el electorado. Este artículo ilustra los desafíos que encuentran los partidos y recomienda medidas para el mantenimiento de la estabilidad política.

Introducción

La sociedad está cambiando. Hay una fuerte tendencia a la particularización. Esto se refleja en diversos cambios, y entre los más significativos están los que se observan en el comportamiento electoral y en el propio electorado. Este artículo ilustra las razones de estos cambios y ofrece consejos sobre algunas posibles soluciones.

El núcleo duro de votantes: ¿un sueño romántico?

Es el día de las elecciones. El padre, la madre, el hijo y la hija toman el desayuno vestidos con sus mejores atuendos. Después de leer los diarios, salen juntos hacia la iglesia. Luego se dirigen a pie desde la iglesia hasta la mesa de votación, y en el camino se encuentran con algunos vecinos. Conversan sobre las noticias del periódico y los programas de televisión que cada familia vio el sábado de noche. Generalmente votan a alguno de los partidos populares. Más tarde, la madre y el padre se van a pasar la tarde en reuniones sindicales, trabajo parroquial o actividades en el club. Y las hijas y los hijos se divierten juntos.

Esta imagen romántica de un domingo de elecciones prácticamente no resulta aplicable a Europa en la actualidad. Muchos de los jubilados, las familias, las madres o los padres solteros, las personas solteras, las familias formadas por personas divorciadas y los inmigrantes habrían votado por correo antes del día de las elecciones. En lugar de mirar juntos algún programa de entretenimiento para familias en la televisión, cada uno de ellos habría elegido un canal digital diferente en el cable o usado un servicio de transmisión en tiempo real para mirar la televisión. Muchos posiblemente habrían navegado en Internet con sus tabletas al mismo tiempo. Si hubieran deseado enterarse de las noticias, lo habrían hecho por los medios de comunicación informáticos y la televisión, que en buena medida no se superponen. Los vecinos casi no se conocen, y hay pocos puntos de referencia comunes que fomenten la conversación. El trabajo voluntario en iglesias, sindicatos y clubes también se caracteriza cada vez más por los compromisos temporales y la participación en función de proyectos.

El electorado transformado

Existe una clara comprensión de los cambios sociales de largo plazo que han producido modificaciones fundamentales en los votantes, y por tanto en el comportamiento electoral, en las décadas recientes. En el sistema político partidario, esta transformación social se manifiesta especialmente en la pérdida de la lealtad partidaria de largo plazo y su capacidad de influir sobre el comportamiento de las personas. Del mismo modo que para los sindicatos y las iglesias, la afiliación partidaria está disminuyendo, los dirigentes están envejeciendo y los miembros nuevos son escasos. Desde la transformación democrática, en los países de Europa Central y Oriental los niveles de lealtad partidaria han sido bajos. Parecería que los sistemas de partidos de los nuevos Estados miembros de la Unión Europea (UE), dinámicos y frecuentemente fragmentados, marcan cada vez más las tendencias de desarrollo político en los Estados miembros más antiguos.

En este marco resulta sorprendente que las posturas tradicionales continúen desempeñando un papel tan importante en los análisis y debates sobre los resultados electorales y el comportamiento de los votantes. Hasta el momento no se cuenta con abordajes interpretativos que permitan lograr un panorama cierto de las transformaciones del electorado y sus consecuencias en los resultados electorales y el panorama partidario. Por mucho tiempo, las sociedades de toda Europa han estado experimentando cambios notorios que han socavado las certezas anteriormente existentes con relación a los votantes, las razones subyacentes del comportamiento de los votantes, los cambios en los sistemas de partidos y en la composición de los gobiernos. A pesar de esto, muchos comentaristas y analistas siguen centrándose en tratar de identificar al *núcleo duro de votantes*, las *facciones* y los *entornos*.

Los nuevos partidos aparecen y desaparecen

Los analistas y planificadores políticos que todavía trabajan con el concepto de un núcleo duro de votantes con motivación ideológica hacen caso omiso al hecho de que en Europa aparecen y desaparecen partidos nuevos, que los partidos recién formados logran buenos resultados electorales en cuestión de semanas, y que incluso en el rígido sistema multipartidario británico hace un tiempo ya que hay un gobierno de coalición y una cantidad creciente de partidos importantes. En muchos Estados miembros de la UE, los partidos populares de centroderecha y centroizquierda hoy en día reciben el apoyo de menos de la mitad del

electorado. El Parlamento Europeo también se ha formado con extremos más amplios y un centro más estrecho en las últimas elecciones europeas. Muchos analistas políticos corren el riesgo de trabajar sobre la base de un modelo anticuado de las sociedades europeas, el cual ha dejado de coincidir con la realidad en muchos aspectos. Esto se refleja en los esfuerzos que todavía hacen los actores políticos y los analistas por encasillar en función de criterios de derecha e izquierda a los nuevos fenómenos como el Movimiento Cinco Estrellas italiano, el Partido Moderno del Centro de Eslovenia, el Partido Pirata o la Alternativa de Alemania.

También en el seno de los partidos, el típico domingo de elecciones que describimos, y que pudo haber existido en la década de 1970, parece seguir siendo un ideal generalmente aceptado o, por lo menos, un concepto romántico. En toda Europa, en muchos debates entre afiliados y dirigentes, con frecuencia se sigue pidiendo a los partidos que hagan mayores esfuerzos para volver a los conceptos de eficacia comprobada de partidos con afiliados y una clara orientación ideológica.

Al estudiar los resultados electorales, muchos representantes de los partidos suponen, equivocadamente, que los votantes *les pertenecen*. Desde esa perspectiva, entonces, con frecuencia se interpreta que las pérdidas significan que los votantes que *pertenecen* al partido se habían simplemente *alejado* y que se puede lograr que *vuelvan al redil* si el partido asume una nueva postura con relación a ciertos asuntos. La libertad de los ciudadanos para decidir su voto queda fuera de la ecuación.

En contraste con este punto de vista, la continuación de las tendencias de largo plazo hacia la amplia particularización de la sociedad, que son visibles en la UE, sugiere claramente que hay otras fuerzas en movimiento. La identificación permanente con un determinado partido está disminuyendo continuamente o ha dejado de existir. El panorama se caracteriza por la indecisión de los votantes, la baja concurrencia a las urnas y una cada vez mayor disposición de los votantes a probar algo nuevo.

¿Dónde está el núcleo duro del electorado?

El electorado y el sistema de partidos están experimentando cambios cada vez mayores. Durante las elecciones nacionales, la mayoría de los votantes europeos vota a un partido distinto al de la elección anterior. Muchos votantes no deciden a cuál partido apoyarán hasta muy cerca del día de las elecciones. Hay grandes desplazamientos en las preferencias de los votantes y las condiciones favorecen la aparición brusca de nuevos partidos. Estos movimientos producen grandes incertidumbres

y riesgos en Europa, y se espera que jueguen un papel aún más importante en las futuras elecciones.

Suponiendo que las tendencias actuales continuarán, parece probable que el logro de buenos resultados electorales dependerá menos de los esfuerzos de los partidos para atraer a quienes consideran erróneamente su núcleo duro de votantes. En cambio, lo importante en cada ocasión será volver a convencer a los votantes indecisos. Esto significa que todas las campañas serán una competencia para atraer a todos los votantes.

En las sociedades individualistas que en gran medida están desprovistas de ideologías, los logros de las medidas gubernamentales en la resolución de problemas serán el modo principal de convencer a los votantes. Los votantes modernos desean que los partidos solucionen sus problemas individuales, no que les expliquen el mundo. En estas circunstancias, la toma de posturas en el debate político en función de ideologías corre el riesgo de fragmentación. Aunque solo sea por el desarrollo demográfico, los partidos deberán hacer esfuerzos para atraer nuevos votantes simplemente para mantener los mismos resultados electorales. Los grandes triunfos y los fracasos desastrosos a menudo están muy cercanos, debido a la volatilidad de los electorados.

Los numerosos nuevos partidos creados en Europa en los últimos años demuestran que la menor identificación con los partidos, la indecisión de los votantes y el debilitamiento de la orientación ideológica significan que cada vez es más fácil fundar un nuevo partido en Europa y lograr buenos resultados en poco tiempo. Basta con observar el rápido crecimiento y caída del Partido Pirata en Alemania. Por desgracia, las elecciones europeas a menudo cumplen la función de incubadora, pues la lealtad partidaria generalmente es menos importante en ese contexto y la concurrencia de votantes a las urnas es más baja en estas elecciones que se consideran de segundo orden. En muchos países, un electorado volátil fomenta la llegada y partida de nuevos partidos políticos, muchos de los cuales se resisten a la clasificación tradicional en el espectro de izquierda a derecha.

Este escenario descubre una verdad para la planificación política. Si el surgimiento de nuevos partidos políticos es sobre todo una consecuencia de la volatilidad, la cada vez mayor falta de alineación y la alta heterogeneidad de los electorados, entonces la creencia de los partidos tradicionales de que pueden *reconquistar* a los votantes que los abandonaron por partidos más nuevos mediante la adopción de determinadas posturas en el espectro de izquierda a derecha es una ilusión que se funda en el desempeño anterior. En cambio, las tendencias de largo plazo indican que es muy probable que sigan apareciendo

nuevos partidos, y desapareciendo rápidamente, porque los votantes individualistas, no ideológicos, fluctuarán cada vez más entre partidos y estarán dispuestos a probar lo que es votar diferentes partidos. Contra el telón de fondo de un electorado sumamente heterogéneo, la adopción de posturas intransigentes con relación a ciertos asuntos probablemente fomentará la fragmentación en lugar de la estabilización. En estas circunstancias, los partidos populares deberán tomar posturas políticas integradoras en lugar de antagónicas. Dadas las condiciones de una sociedad individualista, las frecuentemente citadas actitudes de *línea dura* o rígidamente ideológicas probablemente llevarán a la fragmentación, el fundamentalismo y la marginación.

Las personalidades y la resolución de problemas son más importantes que la ideología del partido

Sin embargo, a pesar de la tendencia a largo plazo hacia una rápida particularización de la sociedad, parece ser posible que un partido atraiga y represente a toda la sociedad, incluso en su diversidad. Esto ha sido ilustrado, por ejemplo, por los resultados electorales de la CDU/CSU² en Alemania y el hecho de que su índice de aprobación se ha mantenido en más del 40 % por muchos años (Wolfram, 2015a, 2015b). Pero los partidos populares obviamente deberán experimentar grandes cambios para alcanzar este objetivo. La receta para el éxito no parece ser una vuelta a las viejas tradiciones sino el comienzo de algo nuevo. Lograr un resultado electoral del 41,5 % en la sociedad de 2013 (Wolfram, 2015a) es un desafío totalmente distinto a lo que era lograr un resultado similar en 1976 (Wolfram, 2015b). La CDU/CSU no obtuvo el 41,5 % de los votos en las elecciones federales porque volvieron a aplicar las viejas recetas sino porque con la conducción de Angela Merkel hicieron algo nuevo.

Las alianzas de largo plazo y la orientación ideológica son menos importantes para los partidos en las sociedades individualistas que el impacto de las personalidades y la demostración de la capacidad concreta de resolver problemas. En las nuevas y todavía cambiantes circunstancias, esto último también sugiere que las medidas exitosas de un partido de gobierno son la mejor forma de fortalecer la reputación de los partidos populares.

² Christlich Demokratische Union Deutschlands/Christlich-Soziale Union in Bayern (Unión Demócrata Cristiana de Alemania/Unión Social Cristiana de Baviera).

Parece que los efectos de la personalización de la política, sobre todo, tienen la capacidad de estabilizar a los partidos que se enfrentan a un electorado volátil. Los líderes integradores, que pueden convencer a los propios miembros del partido y a la vez tienen un carisma que impresiona a los segmentos heterodoxos de toda la sociedad, puedan ayudar a los partidos a atraer a más votantes. Los partidos exitosos del futuro no dejarán el desarrollo de este tipo de líderes al azar. La identificación temprana de individuos talentosos, los esfuerzos para fomentar sus talentos y su desarrollo, así como el asignarles responsabilidades se están volviendo importantes para la supervivencia de los partidos políticos. Este concepto de un desarrollo intencionado del personal con frecuencia se contradice con los actuales procesos de selección y toma de decisiones en los partidos.

Lo que se aplica al personal también se aplica a los asuntos políticos. En el futuro, los partidos deberán aumentar sus esfuerzos para encontrar procesos que permitan la adopción de posturas y la toma de decisiones no solo teniendo en cuenta a los afiliados homogéneos del partido sino también a la sociedad cada vez más heterogénea. Los partidos modernos probablemente se distinguirán por esfuerzos para llegar a las personas no afiliadas, que incluirán desde encuestas regulares dirigidas hasta procesos de decisión compartida. La realidad de los partidos políticos también comprenderá cada vez más el uso de listas abiertas, elecciones primarias, audiencias públicas de los candidatos y foros abiertos sobre asuntos concretos.

Las capacidades de resolución de problemas solo pueden demostrarse cuando los partidos logran asir los problemas que son importantes para sus muy diversos votantes y diseñar abordajes para solucionar esos problemas. Si los partidos populares en especial quieren evitar quedar rezagados con relación a los cambios sociales, deben ser capaces de extender su alcance a todos los segmentos de la sociedad individualista. Aquí es donde enfrentan un problema grave. Mientras que la sociedad cambia a un ritmo cada vez más rápido, el ritmo de cambio en el plano organizativo de los partidos políticos se ha quedado atrás. Esto se aplica también a las iglesias, los sindicatos y otras importantes organizaciones. Hasta la fecha, los partidos en Europa no han cambiado lo suficiente como para reflejar fenómenos tales como los rápidos cambios en las prácticas laborales, la creciente digitalización de las actividades cotidianas, y los cambios en las expectativas con relación a la participación social. La inyección de sangre nueva entre los afiliados y la plantilla de dirigentes de los partidos no está siguiendo el ritmo de los cambios sociales. Al mismo tiempo, las formas de organización y participación de los partidos políticos de Europa, que en

muchos casos no se han modificado en décadas, no han permitido a los partidos adaptar su oferta a los afiliados con demandas muy diferentes, así como con diferentes calendarios, interés diferente en los asuntos y diferentes cualificaciones y competencias. En general sigue habiendo un único modelo de participación para todos.

Conclusión

Los partidos exitosos del futuro deberán ofrecer a sus afiliados diferentes modelos de afiliación. Pueden variar desde la afiliación pasiva y la participación clásica en la asociación local a la participación en función solamente de los asuntos y estructuras de asociación virtual, y a la participación temporal en proyectos individuales. La mentoría dirigida para los nuevos afiliados, los dirigentes para nuevos afiliados en los partidos, las afiliaciones de prueba y especiales pronto serán la norma.

Los partidos europeos establecidos deberían tener la prudencia de reconocer los partidos antipartidistas de los populistas, la falta de popularidad de los partidos políticos y el comportamiento de protesta de muchos votantes como indicaciones de que los cambios sociales acelerados imponen la necesidad de considerar las consecuencias de sus formas internas de organización y participación. Esto coloca a los partidos en una situación paradójica. Afirman estar participando en la determinación de los cambios sociales pero los propios partidos son impulsados por cambios sociales que no pueden conducir ni revertir.

La capacidad de los partidos políticos de Europa, en especial los partidos populares, de alcanzar un éxito considerable dependerá en gran medida de su capacidad de seguir adaptándose a los desarrollos sociales. La flexibilidad de los partidos con relación a los asuntos, la organización y la participación se está volviendo cada vez más un factor decisivo para lograr la estabilidad política.

Referencias

- WOLFRAM, N. (2015a), *Parties and elections in Europe: Germany*, <www.parties-and-elections.eu/germany.html>, [consulta: 11.5.2015].
- (2015b), *Parties and elections in Europe: Germany*, <www.parties-and-elections.eu/germany2.html>, [consulta: 12.5.2015].

DE LA CASA



Dra. Kristin Wesemann y el periodista Gerardo Sotelo

Montevideo, 23-24 de marzo de 2015

Coloquio «Libertad de prensa en América Latina»

En simultáneo con la reunión del equipo de *Diálogo Político* se realizó este coloquio en la sede de la Fundación Konrad Adenauer de Montevideo. Fue moderado por el periodista de radio y tv local Gerardo Sotelo, con la participación de Fernando Ruiz, titular del Foro de Periodismo de Argentina (FOPEA), Tomás Linn, columnista de la revista uruguaya *Búsqueda*, la senadora Norma Morandini (Generación para un Encuentro NAcional, GEN) y la diputada Cornelia Schmidt-Liermann (Propuesta Republicana, PRO), ambas de Argentina.

Más tarde, en una actividad abierta al público en general, se dio lectura a las conclusiones del coloquio. Las mencionadas legisladoras, junto a los locales diputados del Partido Nacional Jaime Trobo y Pablo Iturralde y el director de la oficina oficial Uruguay XXI, Antonio Carámbula Sagasti, opinaron sobre la nueva ley de medios votada en la Argentina y la que se debatía en Uruguay. Antes del brindis de rigor, hubo un picante intercambio de opiniones entre los referentes locales en torno a la libertad de expresión en Uruguay respecto de otros países de la región.

Conclusiones del coloquio «Libertad de prensa en América Latina»

Con la participación de las legisladoras argentinas Norma Morandini (senadora) y Cornelia Schmidt-Liermann (diputada), el titular del Foro de Periodismo de ese país (FOPEA), Fernando Ruiz, el columnista de la revista uruguaya *Búsqueda*, Tomás Linn, y la conducción del periodista local Gerardo Sotelo, este coloquio procuró evaluar la situación de la libertad con la que trabajan los periodistas y los medios de comunicación en la región y detectar problemas comunes así como líneas de trabajo a futuro. Se discutió en torno a los siguientes ejes temáticos:

- La aparición de un nuevo modo de comunicar de algunos presidentes latinoamericanos, independientemente de su orientación político-partidaria, que busca eliminar a los medios de comunicación, el abuso de la publicidad oficial para premiar o castigar mensajes críticos o amigables con el Gobierno. Se destacaron mecanismos como el venezolano, donde no hay modificaciones formales contra la libertad de prensa aunque se puso en marcha un despenadero por marcos regulatorios hostiles, cercos periodísticos o comerciales a los medios.
- Se coincidió en que varios países viven una situación desfavorable para el ejercicio profesional e independiente, registrándose casos de autocensura para evitar sanciones reales o potenciales y la reducción de espacios destinados a temáticas polémicas en los medios. Del mismo modo, las audiencias entienden que existe una puja de intereses entre el poder político y los propietarios de los medios. Esto favorece la expresión ciudadana mediante las redes sociales, donde se expresan tanto los ciudadanos como las asociaciones civiles, pero resintiendo la calidad informativa.
- También se observó que la popularidad de algunos gobernantes lleva a que el

periodismo sea seducido por sus estilos y se resienta el rigor profesional, lo que va acompañado de un público que no quiere saber todo lo que pasa, si lo que pasa va en contra de sus líderes.

- La prensa es y ha sido un eje articulador de la democracia; por eso debe defenderse al periodismo profesional como un elemento clave en la promoción de los valores republicanos. En contextos críticos y de conflicto armado, como Colombia y México, han muerto más periodistas en el ejercicio de su profesión.
- En la mayoría de los países la alternancia en el poder de partidos de la más diversa ideología no parece haber significado una mejora en la utilización de los medios públicos con fines propagandísticos.
- Las principales fuentes de agresión al trabajo de los periodistas se encuentran en la esfera de lo político, particularmente en los abusos de las autoridades y funcionarios públicos; en los dueños de los medios, que establecen limitaciones o no combaten la autocensura y en el crimen organizado, como el narcotráfico, la trata de personas y el contrabando.

A modo de conclusión, se aboga por un mundo con periodistas profesionales e independientes, por el más amplio acceso a la información para todos los ciudadanos, para que las autoridades públicas y los actores sociales se manifiesten abiertos a rendir cuentas a la sociedad; en este caso a través de los medios, mediante la realización de conferencias de prensa y entrevistas a agenda abierta. Finalmente, también se destacó la importancia de la capacitación continua de los periodistas y demás profesionales de la comunicación social, como voceros gubernamentales, empresariales, gremiales y de todos los actores sociales.

DC

Reunión de la Red de Institutos



Parte de los representantes de la Red de Institutos

El Programa Regional Partidos Políticos y Democracia en América Latina organizó la primera reunión anual de la Red de Institutos en la oficina en Montevideo de la FKA. Tuvo entre sus objetivos principales la preparación de diplomados complementarios al de Teoría Política y Gestión Pública que se realiza en Santiago de Chile y que cumplió con éxito en enero de 2015 su 12.ª edición. Se acordó la organización de un diplomado introductorio a la política, en Guatemala, y otro avanzado, con énfasis en la competencia política, en México. Ambas instancias se organizarán en coordinación con ODCA. Hubo importantes coincidencias en cuanto a objetivos de la persona como centro de la atención de las actividades, el bien común como centro de la estrategia, la capacitación, en particular de jóvenes, y el fortalecimiento de la cultura política como forma de fortalecimiento de la institucionalidad.

Participaron representantes de la Universidad Miguel de Cervantes y del Centro Democracia y Comunidad (CDC) de Chile, la Asociación Civil Estudios Populares (ACEP) de Argentina, el Instituto Centroamericano de Estudios Políticos (INCEP) de Guatemala y la Fundación Rafael Preciado Hernández de México.

Montevideo, 25 de marzo de 2015

La presencia de los expertos de los institutos fue aprovechada también en sendos talleres sobre los nuevos desafíos a los partidos políticos, el rol de los institutos de formación y la comunicación política, dirigidos a la Juventud y el Directorio del Partido Nacional y al Partido Demócrata Cristiano del Uruguay.

Reunión de consultores políticos

En el marco de las elecciones primarias de la ciudad de Buenos Aires, realizadas el domingo 26 de abril, los consultores de OCPLA se reunieron para trabajar sobre las nuevas pautas para el funcionamiento de OCPLA, los informes de las consultorías realizadas, el panorama político de cada país y las perspectivas de trabajo.

Taller de corresponsales IDD-Lat en México



Equipo de corresponsales de IDD-Lat

México D. F.,
8-10 de febrero de 2015

El equipo de corresponsales del **ÍNDICE DE DESARROLLO DEMOCRÁTICO LATINOAMERICANO (IDD-Lat)** se reunió por primera vez en México D. F. con el objetivo de reflexionar sobre criterios comunes de calidad de este estudio anual.



Nico Lange, director adjunto del Departamento de Política y Asesoramiento y director del Departamento de Política Interior de la FKA

Taller PRO-PN en Buenos Aires

Montevideo,
2-3 de marzo de 2015

En ocasión de la visita de Nico Lange, director adjunto del Departamento de Política y Asesoramiento y director del Departamento de Política Interior de la FKA, y de Bertil Wenger, director del Departamento de Relaciones Exteriores de la Oficina Federal de la CDU, se realizó un taller binacional con políticos del Partido Nacional de Uruguay y de Propuesta Republicana (PRO) de Argentina.



Bertil Wenger, director del Departamento de Relaciones Exteriores de la Oficina Federal de la CDU

Reunión ParlaODCA en Panamá



Miembros del ParlaODCA en la sede del Parlamento Latinoamericano en Panamá

Panamá, 14 de mayo de 2015

Los parlamentarios participantes del Parlatino miembros de los partidos políticos miembros de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) realizaron un taller sobre una «Agenda legislativa humanista latinoamericana». Se designaron coordinadores para la acción conjunta en los Parlamentos regionales: Parlatino, Parlasur, Parlacen y Parlandino.

DC

Comité Directivo de ODCA

En la primera reunión del Comité Directivo de la organización continental en 2015 se discutió el informe político de su Presidencia, así como la cooperación con la Fundación Konrad Adenauer.

Posteriormente, los dirigentes de ODCA asistieron al III Encuentro Oswaldo Payá «Reflexiones sobre la vigencia del pensamiento humanista cristiano». En el marco del encuentro se realizó una jornada en honor del expresidente Eduardo Frei Montalva en el ex Congreso Nacional de Chile.

Santiago de Chile, 8 de enero de 2015



Miembros de ODCA junto a Ximena Rincón, entonces Secretaria General de la Presidencia y actual ministra de Trabajo y Previsión Social de Chile

Taller «La política y los desafíos ambientales»



Los conflictos por el agotamiento de los recursos naturales presentan desafíos ineludibles para las instituciones del Estado de derecho y, por lo tanto, para la política. Con la finalidad de sensibilizar y capacitar a jóvenes políticos sobre estos problemas, se realizó un taller binacional. El foco estuvo en el manejo de la costa que constituye una fuente de recursos fundamental para la localidad. Por tratarse de una zona cercana a Buenos Aires, está sometida a numerosas actividades recreativas y turísticas que exigen una cons-

Colonia del Sacramento, Uruguay
17-18 de abril de 2015

tante ampliación de la infraestructura. Esto tiene como consecuencia la afectación de delicados ecosistemas costeros y conflictos entre grupos de usuarios.

Participaron jóvenes del Partido Nacional (oposición) y del Partido Demócrata Cristiano (parte de la coalición de gobierno) de Uruguay. De Argentina participaron jóvenes de Propuesta Republicana (PRO, oposición) así como de la Asociación Civil Estudios Populares (ACEP). La parte académica estuvo a cargo del Ing. Daniel García Trovero, director de Vivienda, Medio Ambiente y Ordenamiento Territorial de la Intendencia de Colonia, y del Prof. Dr. Néstor Mazzeo y la Lic. Paula Bianchi, del Centro Universitario Este de la Universidad de la República y el Instituto SARAS.

Santiago de Chile, 6-13 de enero de 2015

XII Diplomado Internacional en Teoría Política y Gestión Pública

Treinta y cinco jóvenes políticos de trece países participaron en la nueva edición de este diplomado, que se realiza anualmente con el objetivo de difundir el pensamiento humanista cristiano. A los temas tradicionales de teoría política contemporánea y experiencias en la gestión pública este año se les agregaron la gestión de los conflictos ambientales y los nuevos desafíos para la seguridad.

El evento busca fortalecer las redes entre los participantes y las organizaciones políticas y sociales a las que pertenecen. Comprende numerosas conferencias y el trabajo en equipo con la presentación de un trabajo escrito.



Holger Haibach, representante de la FKA en Chile; Felipe Calderón, expresidente de México; Kathrin Schneider, coordinadora de proyectos de la FKA en Chile



Estudiantes con el entonces presidente del PDC de Chile, Ignacio Walker

Equipo de redacción de DIÁLOGO POLÍTICO



Parte del equipo de redacción internacional de DIÁLOGO POLÍTICO se reunió en la ciudad de Montevideo con el equipo de redacción residente en esta ciudad, para evaluar lo realizado hasta el momento y continuar avanzando con el proyecto. Durante los dos días de trabajo se presentaron y comentaron los informes de cada redactor sobre la situación de su país y de su propio desempeño. Se intercambió sobre contenidos temáticos para los próximos números y se ajustaron diferentes procesos de trabajo y protocolos de publicación, tanto para la plataforma digital como para la versión impresa.

Montevideo, 24-25 de marzo de 2015

DC

Actualidad latinoamericana

La polifonía toma el continente. Nuevas voces en el escenario

Catalina Jiménez

El desafío es progresar con inclusión

Entrevista con Milton Henríquez

Comunicación y campañas

Por la positiva

Daniel Supervielle

Dossier: Diálogo interreligioso

El diálogo interreligioso como indicador de la calidad democrática

Entrevista con Néstor Da Costa

La alternativa humanista hacia el siglo XXI

Carlos Castillo

Desde la América Latina precolombina.

Algunas pistas en torno a un desafío inconcluso

José Cepeda

En tiempos de incredulidad y apatía moral

Susana Mangana

La imagen cristiana e islámica del ser humano.

Por qué adhiero a la CDU siendo musulmana

Cemile Giousouf

Testimonios

Europa y el mundo

Los próximos temas de la agenda internacional.

La evolución global desde la perspectiva de la Fundación Konrad Adenauer

Dr. Gerhard Wahlers

Democracia y populismo. La encrucijada española

Enrique San Miguel

Agenda política

ODCA, un proyecto compartido en valores y principios

Entrevista con Jorge Ocejo

Ideas y debates

Hacia una autoridad política de alcance universal.

Doctrina social de la Iglesia y bien común global

Rodrigo Guerra

En busca del *núcleo duro* del electorado.

¿Cómo deberían reaccionar los partidos ante una sociedad individualista?

Nico Lange

De la casa

