

José A. Morandé / Claude Pomerleau B.

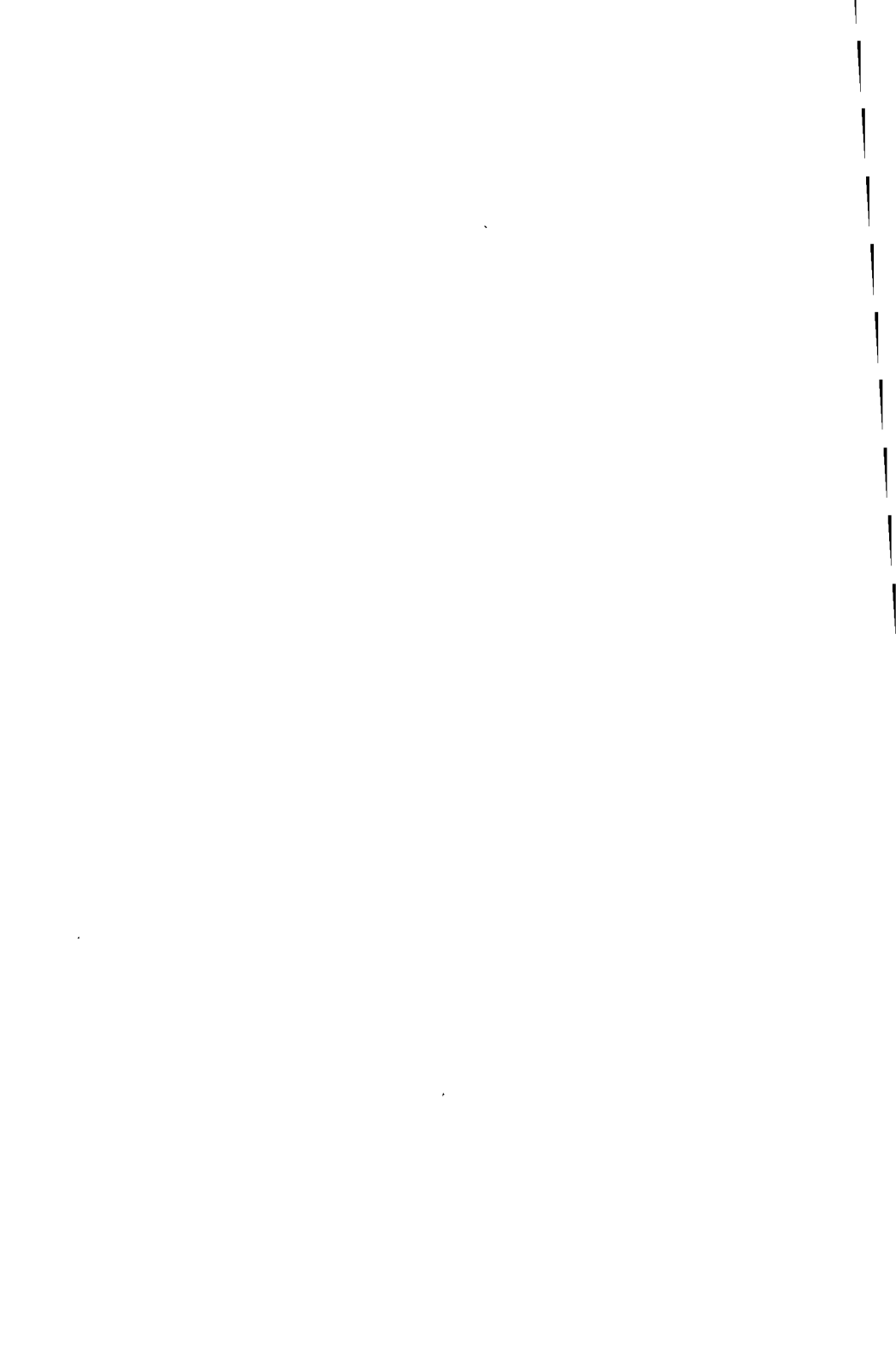
Globalización y Visiones Religiosas

Opciones por los Derechos Humanos
y el Medio Ambiente

Ensayo



 RIL
editores



GLOBALIZACIÓN Y VISIONES RELIGIOSAS



Globalización y Visiones Religiosas

**OPCIONES POR LOS DERECHOS HUMANOS
Y EL MEDIO AMBIENTE**

COMPILADORES

JOSÉ A. MORANDÉ

CLAUDE POMERLEAU B. CSC



Instituto de Estudios Internacionales
Universidad de Chile



290 Morandé, José.
M Globalización y visiones religiosas : opciones por los derechos humanos y el medio ambiente / José Morandé, Claude Pomerleau B., compiladores. -- [Santiago] : RIL editores, 2002.

247 p.

1 GLOBALIZACIÓN. 2 RELIGIONES. I. Morandé, José. II. Pomerleau B., Claude. III. t.



© Copyright 2002, by José Morandé

ISBN 956-284-212-6

RIL editores®

El Vergel 2882, of. 11, Providencia
Santiago de Chile

Tel. (56-2) 2238100 - Fax 2254269

ril@rileditores.com - www.rileditores.com

Oficina Distribución Buenos Aires:

Baldomero Fernández Moreno 1217

Tel. (54-11) 4432-2840

Composición e Impresión: RIL editores

Diseño de portada: Cristián Silva Labra

Diagramación: Marisol Frías Landeta

Impreso en Chile - *Printed in Chile*

Derechos reservados

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	11

Primera Parte: Tradición del globalismo religioso católico

Alcances de la Globalización Moderna en la Iglesia Católica Romana ÓSCAR A. PLAZA.....	23
Antecedentes del Transnacionalismo Católico: Franciscanos y Jesuitas GILBERTO ARANDA.....	41
La Experiencia Católica en América Latina WALTER SÁNCHEZ.....	65
El mundo árabe musulmán: Respuestas seculares y religiosas a la mundialización EUGENIO CHAHUÁN.....	93

Segunda Parte: Religión y derechos humanos

La Visión del Islam CARMELO PÉREZ BELTRÁN.....	115
---	-----

Trayectoria de la Iglesia Católica Norteamericana en Derechos Humanos	
JOSÉ A. MORANDÉ	129
La Vicaría de la Solidaridad: Una perspectiva transnacional	
GILBERTO ARANDA	153
Testimonios de líderes religiosos	
RABINO ÁNGEL KREIMAN	189
GRAN MAESTRO DE LA MASONERÍA JORGE CARVAJAL	191
DIÁCONO ENRIQUE PALET	195
OBISPO METODISTA NEFTALÍ ARAVENA	198

Tercera Parte: Perspectiva para una reflexión del medio ambiente

Valores y educación medioambiental	
JIMENA ABOGABIR	203
Aportes para una visión ético-religiosa	
CLAUDE POMERLEAU	223
Conclusiones: Dimensiones religiosas de la globalización	241
Reseñas personales de colaboradores	249

PRÓLOGO

Paul E. Sigmund

El impacto de la Globalización es un tema de gran interés en el mundo contemporáneo. Gran parte de la discusión que se ha generado sobre este fenómeno, sin embargo, se ha centrado en los efectos negativos de la economía mundial en las culturas nacionales y en sus estructuras políticas y económicas, especialmente con relación a sus efectos adversos en los sectores menos privilegiados. Lo que no ha llamado suficientemente la atención es el impacto positivo de la existencia de un mundo globalizado que está expandiendo los horizontes y elevando los niveles de conciencia acerca de los derechos y obligaciones de individuos y gobiernos hacia la humanidad como un todo. Igualmente, la nueva literatura sobre el impacto político de la Religión tiende a enfatizar sus aspectos negativos, como una fuente de fanatismo, violencia y conflicto en vez de resaltar sus efectos positivos en la promoción de la dignidad humana, la solidaridad y la ayuda mutua.

Este libro mira la otra cara de la moneda. En efecto, examina el papel de la Religión y cómo ésta provee apoyo organizacional y ético al desarrollo de los Derechos Humanos así como al respeto por el Medio Ambiente en un contexto mundial. Aun cuando la Iglesia Católica en las *Américas* recibe un tratamiento especial, tanto en sus aspectos históricos como contemporáneos, también se presentan en el libro discusiones muy útiles sobre el papel del Islam, Judaísmo, Masonería y, aun del Budismo, en la promoción de los Derechos Humanos y en una creciente preocupación por la necesidad de proteger el medio ambiente.

La *Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos* (1948) fue el primer documento internacional, entre muchos, que se refirió

al *overlapping consensus* de encontrar valores universales entre las tradiciones religiosas del mundo cimentadas en nuestra común humanidad. Desde entonces el movimiento por los Derechos Humanos ha crecido en recursos e influencia, alimentado, entre otras fuentes, desde orígenes religiosos en el apoyo organizacional y ético.

Con el Concilio Vaticano II y las Encíclicas del Papa Juan XXIII, el Catolicismo Romano empezó a tomar una presencia más vigorosa en el apoyo a los Derechos Humanos. En el caso latinoamericano, esto significó un momento oportuno, desde que la Iglesia Católica en el período de la represión militar, entre los años sesenta a los ochenta, en casi cada país latinoamericano llegó a ser un asilo para los perseguidos, una estructura para la ayuda internacional y un centro de documentación y acción que suministró informes objetivos sobre abusos y recursos para la resistencia a la opresión.

Las discusiones en este libro sobre el trabajo del Comité de Cooperación para la Paz y de la Vicaría de la Solidaridad en Chile aporta ejemplos útiles para el desarrollo de un sistema globalizado de fuentes de información y apoyo financiero que es inédito en las relaciones internacionales. El Comité de Cooperación para la Paz constituye también un ejemplo y precedente para la promoción de los Derechos Humanos sobre una base ecuménica.

El Islam es un nuevo comensal en el campo de la cooperación ecuménica. El capítulo sobre el Islam y Derechos Humanos provee información acerca de los movimientos y actividades en el mundo islámico que representan grandes posibilidades para el futuro, más notablemente en la evolución del pensamiento islámico hacia un mayor compromiso con los Derechos Humanos que se asemeja a los desarrollos previos en el Catolicismo.

Los organizadores de los encuentros y los autores de los trabajos publicados en este libro deben ser felicitados por producir una contribución significativa a nuestro entendimiento sobre importantes nuevos desarrollos en la globalización de la religión.

INTRODUCCIÓN

José A. Morandé y Claude Pomerleau B., CSC

El tema de la religión y la globalización, en el contexto de los derechos humanos y el medio ambiente, surgió de un proyecto de Investigación financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile, FONDECYT N° 1990690, sobre la Iglesia Católica Norteamericana como actor transnacional y sus políticas específicas respecto de los derechos humanos en Chile. Como resultado de este trabajo se organizó un conjunto de estudios que fueron presentados en conferencias en Chile y en el extranjero. En octubre de 2000 se examinaron los temas de religión y política durante la reunión anual de la Asociación de Estudios Internacionales del Oeste de Estados Unidos, ISA-W, cuya sede fue la Universidad de Portland, Oregón. Posteriormente en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile se realizaron dos talleres, el primero centrado en las dimensiones medioambientales en noviembre, y el segundo, efectuado en diciembre, abocado a explorar la temática de los derechos humanos.

Estas actividades nacieron de las inquietudes de un grupo de académicos del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile y del Departamento de Historia y Ciencia Política de la Universidad de Portland, quienes se abocaron al estudio del rol de los actores no gubernamentales en la formulación y protección de los derechos humanos en Chile y en los Estados Unidos. Posteriormente, y derivado de lo anterior, se incorporó al proyecto el tema del medio ambiente como una expresión específica de derechos humanos.

Nuestra perspectiva sobre esta materia, se sitúa dentro de la discusión de la globalización como un proceso que identifica las rela-

ciones internacionales de la última década. La palabra “globalización” se refiere al proceso de internacionalización de la economía (especialmente de la producción y las finanzas), de la ubicuidad y accesibilidad de la tecnología de las comunicaciones, y de una emergente cultura cívica que incluye los derechos humanos universales como los mínimos estándares de justicia y otros derechos que se poseen simplemente por el hecho de ser humano”¹.

En las últimas décadas, investigadores de los principales centros universitarios de Europa y de las Américas han tomado muy en serio el estudio de las religiones globales y su importancia para la disciplina de la Ciencia Política. Una de las más prestigiosas publicaciones en Ciencias Sociales, *Millenium, Journal of International Studies*, dedicó un número especial a esta temática intitulándola “Religión y Relaciones Internacionales”². Cómo enfatiza la revista referida, una de las características del proceso de globalización ha sido el renacimiento de la religión³ y su impacto sobre el área de la política que se relaciona con valores éticos, sociales y económicos.

En este contexto, cabe preguntarse qué papel se le asignó a la religión. Los enfoques clásicos de la naciente sociología, particularmente los aportes de Comte y Weber, previeron la progresiva extinción de las instituciones y comunidades religiosas conforme se asentara el proceso de modernización. Otra tradición, representada fundamentalmente por Durkheim, proyectó la transformación de la esfera religiosa antes que su desaparición. Aunque notablemente distintas en sus resultados, estas escuelas tuvieron notable influencia en el desarrollo de las teorías de la secularización.

¹ Rhoda E. Howard y Jack Donnelly, eds. *International Handbook of Human Rights*, (N.Y., Greenwood Press, 1987), pág. 1.

² *Millenium, Journal of International Studies*, London School of Economics, Vol. 29, Nº 3, 2000.

³ Casanova, José. “El revival político de lo religioso”, en Díaz-Salazar, Rafael *et al.*, *Formas modernas de religión*, (Madrid, Alianza Editorial, 1994).

Diversos autores contemporáneos han continuado la labor de los clásicos explorando el papel de lo religioso en el mundo actual.

En la década de los noventa, dos tipos de pronósticos surgieron sobre el futuro rol de la religión. El primero, basado sobre el pensamiento de Fukuyama anticipa el fin de las ideologías culturales por el perfeccionamiento de la democracia liberal. Su pensamiento neohegeliano establece la democracia liberal como el estado ideal. El triunfo de la libertad personal y del mercado libre significaría, desde esta lectura, el fin a las divisiones y luchas que favorecen los conflictos armados.

El segundo pronóstico está basado en el pensamiento de Huntington, quien presenta una nueva interpretación de la multipolaridad. Las fuerzas de las distintas civilizaciones llegarán a dominar el sistema global, es decir, las identidades religiosas-culturales constituyen el centro gravitante de la política global del futuro. Otro especialista, Fouad Ajami, retoma la reflexión de Huntington para insistir que las desigualdades materiales de un mundo multicultural, cruzado en su eje por la variable religiosa, provocarán nuevos conflicto⁴.

Si la presunción de Ajami es correcta, cada religión –comprendida como un sistema de creencias y valores– ofrecería soluciones muy diversas a los diferentes conflictos.

En todas estas explicaciones hay algo de verdad, sin embargo, se trata de visiones parciales y por esta razón, algo sesgadas de lo que está ocurriendo. Junto con estos especialistas, los autores de esta publicación advertimos el renacimiento de lo religioso en el mundo contemporáneo, aunque utilizamos otros enfoques para comprender este fenómeno. Desde la primera década de este siglo el mundo ha sido testigo de un resurgimiento notable de grandes sistemas religiosos de valores con sus visiones universales sobre el destino de la humanidad. También, el proceso de globalización ha dado una nue-

⁴ Ajami, Fouad. "The New Faith", *Foreign Policy*, Summer 2000, pág. 31.

va importancia a las tecnologías de participación popular en el mercado y, a través de ellas, un mayor papel a las organizaciones no gubernamentales. Por eso se está construyendo una nueva cultura global, con nuevos valores y nuevos roles para las religiones en la construcción de una sociedad civil mundial.

Por último y no menos importante, los atentados terroristas experimentados por Estados Unidos el 11 de septiembre del año recién pasado, han reafirmado esta tendencia. En efecto, en la discusión política y debate público *ex post* sobre el impacto doméstico y transnacional de estos dramáticos acontecimientos y sobre la base de supuestas percepciones y explicaciones culturales sobre los mismos, se ha puesto de manifiesto la necesidad de reflexionar seriamente en el plano intelectual acerca de la relación entre factores religiosos y la globalización de la sociedad internacional actual. Del mismo modo, el resurgimiento de fundamentalismos religiosos y eventualmente la justificación de algunos de éstos en acciones de terrorismo en la política mundial, plantea una urgencia adicional a las tendencias auspiciosas de diálogo permanente entre las distintas creencias y espiritualidades sobre temas que preocupan a la humanidad.

Como la define Óscar Plaza en el capítulo sobre la globalización moderna en la Iglesia Católica Romana, este fenómeno ha llegado a ser el paradigma unificador para la política desde el fin de la Guerra Fría. Además, es un proceso cultural que influye fuertemente en la organización y en la misión de la Iglesia Católica. De hecho, como aparece en gran parte de este libro, otras religiones universales han sido también tocadas por la globalización. Pero es la Iglesia Católica, entre todas las iglesias universales, la que más directamente ha explorado, comentado y evaluado la globalización como elemento importante para su misión y para la sociedad en general.

Los antecedentes históricos de esta relación entre globalización y la Iglesia Católica es abordada en el capítulo segundo del libro por Gilberto Aranda a partir de la temprana acción misionera de las

ordenes franciscanas y jesuitas. Siguiendo a Danièle Hervieu-Léger, el autor asume el concepto de “régimen religioso transnacional” en la explicación de la misión global del catolicismo. En otras palabras, este régimen es definido como:

“Cualquier sistema religioso cuya organización trasciende las fronteras y actúa más allá de las políticas nacionales y especificidades culturales, creando una red de comunidades ideológicamente vinculadas a un solo centro de gobierno”⁵.

No obstante la utilidad analítica de este concepto en la explicación y alcance del comportamiento de organizaciones religiosas del catolicismo moderno, Aranda concluye que el transnacionalismo religioso católico contemporáneo es muy anterior al nacimiento del sistema de estados naciones, inaugurado en Westfalia en 1648. Para ello sugiere que debiéramos remontarnos, al menos, a las empresas misioneras tardo medievales de las órdenes mendicantes y a la acción evangelizadora de los jesuitas del siglo XVI.

El desafío de la cultura católica para la globalización en América Latina es el tema del tercer capítulo de la primera parte del libro, abordado por Walter Sánchez. Desde esta perspectiva, Sánchez destaca seis amplias tendencias para explicar la relación entre la globalización y el catolicismo. Estas megatendencias nos ayudan a comprender la extensión y la profundidad de los cambios políticos, económicos y sociales en América Latina.

Dichas categorías son 1) el renacimiento de la religión en muchas partes del mundo, pero 2) especialmente en América Latina. También, las relaciones entre globalización y la religión dominante de América Latina incluyen otras reflexiones en torno a 3) la emergencia de una sociedad post-materialista, 4) la evolución y transformación de la Iglesia Católica en América Latina (después del Conci-

⁵ Hervieu-Léger, Danièle. “Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France”, in Hoerber, Sussane and Piscatore, James (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, (Boulder, Colorado, Wetview Press, 1997), pág. 123.

lio Vaticano II), 5) la personalización del rol de la Iglesia Católica por el liderazgo carismático de Juan Pablo II y 6) el nuevo papel de la religión en el mundo popular.

Sánchez arriba a la conclusión de que el resurgimiento religioso en muchos países de América Latina ha fortalecido y relegitimizado las transiciones a la democracia, así como también ha ayudado a profundizar una cultura civil mundial.

La primera parte finaliza con la aproximación de Chahuán a las diversas respuestas dadas por el Mundo árabe musulmán a los desafíos planteados por la hegemonía del paradigma político, económico y cultural de Occidente. Desde una óptica de larga duración, el autor se refiere a cuatro fases. La Nahda o renacimiento, caracterizado por el esfuerzo reformista; la lucha por la Independencia, que asume un internacionalismo ideológico y la típica división política occidental de derechas e izquierdas; la emergencia del nacionalismo socialista, con un fuerte componente panárabe, desde 1948; y las irrupciones del radicalismo con dos vertientes, una islamista y otra laicista revolucionaria, así como el desarrollismo, a partir de 1967. Todas estas tendencias han contenido la marca de la especificidad cultural que impone el currículo islámico.

En la segunda sección del libro se enfatiza la relación entre religión y derechos humanos, particularmente a través de reflexiones y experiencias de diferentes visiones religiosas. Carmelo Pérez Beltrán se refiere a la heterogeneidad islámica respecto de los derechos humanos. Con el fin de acotar el tema, el autor se concentra primeramente en el “decálogo oficial” de dichos derechos en el Islam reuniendo conclusiones de un conjunto de estudios a través de los cuales se establece que el propio sistema islámico garantiza una serie de los mismos, congruentes con la Declaración Universal de Derechos Humanos. En seguida se refiere a la especificidad y universalidad de la Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos, proclamada por UNESCO en 1981 en cuanto a que algunos de sus articulados, aunque orientados y le-

gitimados por las escrituras sagradas del Islam, están muy próximos a los principios universales consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas. No obstante, estas coincidencias, Pérez Beltrán advierte finalmente del carácter no oficial en el mundo islámico del documento proclamado en 1981 y señala el riesgo de las particularidades existentes en el pensamiento musulmán contemporáneo y que pueden convertirse en excusas para coartar los derechos y libertades fundamentales de los seres humanos. Esta diversidad islámica, concluye el autor, vuelve a plantear la necesidad de lograr un consenso básico universal sobre la materia con el fin de mejorar la justicia social, la libertad y la paz.

En los capítulos sobre la trayectoria de la Iglesia Católica Norteamericana en los derechos humanos y de la Vicaría de la Solidaridad (VS) en el contexto chileno, de José Morandé y Gilberto Aranda respectivamente, se destacan dos ejemplos distintos de los vínculos complejos que existen entre las iglesias nacionales y la defensa y promoción de los derechos humanos.

Para la Iglesia católica norteamericana, la defensa de los derechos humanos ha requerido un continuo equilibrio entre la autoridad global y la representación local de la iglesia (la autoridad del Vaticano y la responsabilidad de los obispos territoriales), entre los dogmas de la religión civil norteamericana y los dogmas propios del catolicismo. El capítulo de Morandé nos revela cómo los líderes de la Iglesia norteamericana han adaptado las orientaciones doctrinarias del Concilio Vaticano II, y del Papa, para la realidad norteamericana. En este contexto de predominancia de la religión civil en EE.UU., lo anterior redundó en actitudes más abiertas y participativas de los laicos, en comparación con otras iglesias nacionales. También, la preocupación de la Iglesia norteamericana en la profundización de su compromiso social ha permitido una fuerte vinculación fraternal con otras iglesias. Desde la perspectiva de Morandé, estos compromisos se expresaron en términos de solida-

ridad con iglesias latinoamericanas que asumían la defensa de los derechos humanos en sus respectivos países.

Un ejemplo específico de estos vínculos transnacionales y de solidaridad es el caso de la VS de la Iglesia Chilena de Gilberto Aranda. Dicho artículo pretende explorar cómo la Vicaría de la Solidaridad contribuyó a generar un lugar de interacción más allá del escenario nacional en un contexto de cierre compulsivo del espacio político, generando el tipo de desplazamiento que la Ciencia Política contemporánea ha tipificado como transnacionales.

Aranda sostiene que la Vicaría de la Solidaridad hizo parte de una red transnacional de derechos humanos que ayudó a difundir información a través de las fronteras, permitió una distribución de recursos para las víctimas físicas y sociales del gobierno autoritario, y proveyó acceso a la arena internacional de la causa. En este movimiento, la VS habría contribuido a la transnacionalización de la sociedad civil abocada a la protección de los derechos humanos.

Esta sección del libro concluye con una serie de testimonios de líderes espirituales, quienes nos aportan luces acerca del trabajo de denominaciones religiosas y fraternidades en la defensa y promoción de los derechos humanos en Chile.

La tercera parte del libro se centra en los temas del medio ambiente desde dos perspectivas: la ética religiosa y la educación. En primera instancia Claude Pomerleau CSC., propone un conjunto de bases conceptuales para abordar el desafío de la preservación del medio ambiente desde un prisma religioso. Este capítulo esboza un resumen de los principales hitos de la discusión sobre el papel de algunas religiones en el movimiento ecologista. Pomerleau enfatiza la complementariedad sobre la divergencia, entre las tradiciones religiosas, al momento de explorar temáticas de Medio Ambiente.

Enseguida Ximena Abogabir nos presenta la discusión contemporánea acerca de las diversas visiones ambientalistas. Según Abogabir, hoy se ha alcanzado un gran consenso respecto de la rele-

vancia del Medio Ambiente en el logro de un desarrollo sano y sustentable. Para ello propone la puesta en marcha de un proceso educativo que coloque el énfasis en el equilibrio del ser humano con su medio.

Finalmente, el trabajo concluye con una síntesis comprensiva de los compiladores a través de la cual se presentan en forma integrada los temas centrales abordados por los diferentes especialistas en el libro.

PRIMERA PARTE

TRADICIÓN DEL GLOBALISMO
RELIGIOSO CATÓLICO



ALCANCES DE LA GLOBALIZACIÓN MODERNA EN LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA

Óscar A. Plaza

INTRODUCCIÓN

La Globalización es el paradigma unificador de la política mundial después de la Guerra Fría, período hasta el cual los estados-naciones y sus correspondientes gobiernos fueron los principales actores de los asuntos internacionales. Hoy, la globalización incorpora otros actores a la arena internacional, acercando también a éstos a los asuntos mundiales. Estos agentes pertenecen a lo que la Ciencia Política denomina sociedad civil y en la política internacional han venido a llamarse organizaciones no gubernamentales. Entre ellos, se pueden identificar a las organizaciones religiosas y las iglesias, en particular.

Las fuerzas de la globalización provienen principalmente del desarrollo económico y tecnológico. Las expresiones políticas, ideológicas y espirituales han jugado un papel más bien reactivo en relación a la globalización. En este sentido, la Iglesia Católica Romana no es una excepción ya que habiendo finalmente aceptado la modernidad a regañadientes, de repente se enfrenta a un proceso de globalización manejado por fuerzas muy fuera de su ámbito de influencia.

No obstante, la Iglesia Católica Romana es un actor bastante especial dentro del escenario internacional. Su catolicidad ha sido uno de los valores más preciados por esta iglesia, lo que en términos políticos ha significado su aspiración a extenderse por el mundo entero con la correspondiente influencia cultural, social y política. Dados sus sorprendentes éxitos de siglos pasados, la Iglesia Católica todavía disfruta de una proyección amplia en el mundo y

de un *status* formal de estado-nación para su centro de decisiones en Ciudad del Vaticano.

¿Cómo está enfrentando la globalización la Iglesia Católica? Ésta es la pregunta central que explora este trabajo. En otras palabras, se intenta observar las señales de cómo la Iglesia se adapta a sí misma en este nuevo mundo. ¿De qué manera puede la Iglesia cumplir su misión? ¿Hasta qué punto la Iglesia puede desafiar algunos valores del proceso de globalización? ¿Qué elementos favorables puede ofrecer la globalización a la Iglesia? Dada la historia, organización y tipo de recursos de que dispone la Iglesia Católica Romana, esta institución es única entre las organizaciones no gubernamentales internacionales. Si estamos en lo cierto, hay muchos aspectos de los cuales se puede extraer lecciones y aprender acerca de la inserción de organizaciones religiosas en este nuevo mundo global.

LA GLOBALIZACIÓN ESTÁ AQUÍ PARA QUEDARSE

Nuestra primera premisa es que la globalización efectivamente está ocurriendo. Esto, no obstante que lo escrito acerca de este fenómeno presenta muchas debilidades, tales como la ausencia de conceptos claramente definidos e imprecisiones entre efectos causales y consecuencias. También existen mistificaciones en cuanto a lo que en general significa el proceso de globalización, tanto para la política mundial como para las relaciones económicas internacionales. Además, gran parte de la literatura sobre el particular es altamente ideológica¹. Pero, a pesar de la falta de una apropiada conceptualización, nos parece claro que los cambios tecnológicos y económicos de las últimas dos décadas están creando nuevas bases materiales fundacionales para la sociedad, las cuales, a su vez, están generando cambios sociales y culturales en el

¹ Por ejemplo, "La globalización como un mito al servicio de intereses específicos" en Michael Veseth, *Selling Globalization: The Myth of the Global Economy* (Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1998).

mundo entero. La segunda premisa de este trabajo es que estas nuevas pautas tecnológicas y económicas continuarán, a menos que un cambio cultural y social mayor genere finalmente una reacción política radical que fuerce a una tendencia diferente.

Conceptualmente, globalización es una palabra que encierra muchos conceptos sobrepuestos y entrelazados, muchos de los cuales pueden ser útiles, pero que también pueden crear dificultades al tomarlos en conjunto. En un contexto dado, conceptos como globalización pueden ser utilizados en forma precisa, pero sin indicadores de contexto, dichos conceptos son necesariamente ambiguos y engañosos. Así por ejemplo, la literatura existente hace una distinción entre globalización “histórica”² y “contemporánea”. Con esta diferenciación, autores y especialistas insinúan si se está pensando sobre la globalización como un proceso histórico³ de largo aliento o de un desarrollo “económico y tecnológico” reciente.

Cada disciplina académica se centra en un aspecto de la globalización y puede también vincular otros aspectos a ella. Por ejemplo, los economistas se concentran en la producción/consumo, el dinero y la distribución del capital como las variables claves⁴; los científicos políticos se centran en el ejercicio del poder, paz y conflicto, justicia y orden⁵; los antropólogos y sociólogos miran primeramente a las clases sociales y castas, estructuras y patologías sociales, comunida-

² Una visión histórica de la globalización es abordada por Kevin H. O’Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalization and History: The Evolution of Nineteenth-Century Atlantic Economy* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1999).

³ Hirst y Thompson comienzan con un análisis de la historia de la internacionalización económica y concluyen que el nivel de integración en la era presente no es inédito. Véase Paul Hirst y Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, (Cambridge, Mass., Polity Press, 1996).

⁴ A este respecto ver a Christopher Chase-Dunn, *GlobalFormation. Structures of the World Economy* (Lanhan, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 1998).

⁵ Un ejemplo de esta visión es la obra de Richard Friman y Peter Andreas, Editores, *The Illicit Global Economy and State Power*, (Lanhan, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 1999).

des y grupos⁶. Otros estudios de la globalización parten de supuestos ideológicos o paradigmas ontológicos. Por ejemplo, se discute si la globalización es una consecuencia o causa de los acontecimientos, en qué lugares y en qué actores del mundo debe centrarse el estudio, y si la unidad de análisis más apropiada son los individuos, grupos, regiones o todo el planeta. En general, todas estas visiones y posiciones se superponen y afectan unas a otras.

En un nivel tecnológico y económico, la globalización está generando simultáneamente una expansión y compresión del tiempo y espacio. Tiempo y espacio se expanden por la velocidad y la interconexión de las nuevas tecnologías de comunicación. Tiempo y espacio se comprimen en la simultaneidad de la comunicación mundial y en la miniaturización del almacenaje de la información.

En un nivel cultural, nivel de mucho interés para las instituciones religiosas, la globalización se muestra como un proceso que produce simultáneamente homogeneización y fragmentación del mundo⁷. La circulación de la información y la interconexión del sistema económico hacen del mundo el mismo en todas partes. Mas, paralelamente, existe una mayor fragmentación, especialmente política. Los grupos locales y étnicos se resisten a la homogeneización, se separan unos de otros, descubren identidades culturales y luchan entre ellos por territorios, recursos, y por sobre todo, reconocimiento⁸. En otras palabras, la gente no tiene la oportunidad de elegir ser parte o no de la globalización y, por tanto, ambiguamente la acepta y se rebela al mismo tiempo.

⁶ Véase lo escrito por Don Kalb, Marco van der Land, Richard Staring, Bart van Steenberghe y Nico Wilterdink en *The Ends of Globalization: Bringing Society Back In*, (Lanhan, Md., Rowman & Publishers, 2000).

⁷ Un completo análisis sobre la agitación global es la conocida obra de Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, (New York, N.Y., Simon & Schuster, 1996).

⁸ Un agudo análisis sobre el contra-movimiento a la globalización es el trabajo de James Mitelman, editor, *Globalization: Critical Reflections*, (Boulder, Colorado: LynnerRienner, 1996).

Es en esta nueva cultura globalizada que la Iglesia Católica Romana debe encontrar su espacio y camino. Esta Iglesia es una gran y antigua organización transnacional⁹. Como institución, consiste en un intrincado sistema organizacional que conecta su estructura desde la parroquia local hasta su sede central en el papado, con el Papa a la testera. Bajo la autoridad central de este último, la Iglesia se divide en diócesis¹⁰, teniendo como cabezas de ellas a los obispos, quienes actúan en el nombre y por la autoridad del Papa. No obstante, los obispos retienen una considerable libertad administrativa en el ámbito de sus jurisdicciones individuales. Adicionalmente, a lo largo de la organización diocesana e interactuando con ella, existe una cadena de órdenes religiosas, congregaciones y sociedades; todas ellas sujetas al Papa, pero sin ser directamente responsables ante el obispo como lo son las parroquias locales. Estas órdenes y organizaciones religiosas han evolucionado desde sus inicios bajo un marco o estructura transnacional.

Por otra parte, la Iglesia Católica Romana desarrolló el primer servicio diplomático de los tiempos modernos. Hacia el siglo XVI, partió con la instalación de Nunciaturas Apostólicas en diferentes lugares del mundo. Éstas se iniciaron con un intercambio de representantes entre gobiernos nacionales y el Vaticano, sede del papado. El Vaticano ejerce tanto un papel activo al enviar emisarios a otras naciones como el derecho pasivo de recibir a los representantes de estas últimas. Hoy en día, el Vaticano tiene además emisarios en organizaciones internacionales, incluyendo a las Naciones Unidas, y también en organismos internacionales no gubernamentales. Para

⁹ Un sugerente análisis sobre la organización de la Iglesia Católica con énfasis en su organización central es el libro de Thomas Reese, *Inside the Vatican: The Politics and Organization of the Catholic Church*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996).

¹⁰ Un estudio histórico de la autoridad supranacional del gobierno papal es la obra de Edmond Odescalchi, *The Third Crown: A Study in World Government Exercised by the Popes*, (Lanham, University Press of America, 1997).

prepararse, los futuros diplomáticos del papado reciben entrenamiento profesional en la Pontificia Academia Eclesiástica, fundada en 1701.

Sin embargo, sería un error interpretar la organización política de la Iglesia Católica Romana puramente en términos de un cuerpo organizacional. La Iglesia se entiende a sí misma responsable de la proclamación del mensaje de Dios a todos los seres humanos. En cumplimiento de esta misión, la Iglesia se involucra en la organización política de la sociedad como un todo y del estado en particular. Este papel la ha llevado a entrar en conflicto con el estado a lo largo de la historia. Con todo, las actividades políticas de los miembros de la iglesia no deben confundirse con la obligación política fundamental de la institución. Ésta proclama que la revelación de Dios le ha sido confiada y en consecuencia es su obligación dar a conocer el significado de esta revelación y de la consecuente ley moral a las naciones. Por lo tanto, la Iglesia debe procurar la constitución de un orden social y político en el cual pueda proclamar tanto la revelación como la ley moral.

La Iglesia Católica Romana posee conexiones ya sean internacionales como globales y estructuras orientadas hacia la justicia y servicios sociales. Sin embargo, dichas estructuras comenzaron a existir y se expandieron durante los tiempos en que la industrialización era el principal paradigma intelectual, teórico e ideológico. En ese contexto, la falta de previsión de la visión industrial era la justificación para la acción social. Actualmente, el escenario ha cambiado y es el momento propicio para reflexionar acerca del papel que, al servicio de la justicia, jugarán ahora las organizaciones sociales de la Iglesia de momento que la globalización es el nuevo paradigma y que ésta creando nuevos tipos de víctimas.

EL MAL DE LA GLOBALIZACIÓN

Como antes con la modernidad, la Iglesia Católica Romana ve a la globalización con sospecha. En muchos de sus círculos, la

globalización es acusada abiertamente de las injusticias de nuestro tiempo¹¹. Para estos grupos, siguiendo las pautas de la conquista colonial y explotación capitalista de Occidente, la globalización contemporánea es contraria a la universalidad y catolicidad de la Iglesia. Por lo tanto, el fenómeno de fragmentación que se observa en la sociedad contemporánea sería la resultante directa de la globalización.

Incluso sin adherir a posiciones radicales, es posible observar que el mayor problema con la globalización es que está creando un nuevo tipo de víctima. Hasta la era industrial, la explotación fue la principal acusada de la injusticia social; la explotación creó la víctima, creó la pobreza. Sin embargo, hoy asistimos a un cambio de paradigma en el cual la nueva víctima es quien queda fuera del proceso de globalización. Es más, hubo un tiempo cuando peor que ser explotado fue no serlo del todo¹². Pues bien, la globalización precisamente transforma esta posibilidad en una realidad para muchos. Lo peor que está sucediendo con la globalización es que a los pobres se les está diciendo de muchas maneras que no son deseados; que son cargas, que son, simplemente, redundantes. La lógica económica de la globalización, entonces, haría innecesaria la explotación, y la exclusión, en cambio, estaría en el centro mismo de este proceso. Por consiguiente, la exclusión sería el nuevo culpable de una nueva clase de víctima.

De acuerdo a lo anterior, las críticas de la Iglesia Católica apuntan a señalar que la lógica de la globalización económica está creando un progresivo eclipse de la conciencia social. Aquellos inmersos en la cultura de este fenómeno, estarían moviéndose hacia una

¹¹ Para visiones críticas sobre la materia, véase Gary Mac Eoin, editor, *The Papacy and the People of God*, (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1998). En especial el capítulo "The South will Judge the North. The Church between Globalization and Inculturation" de Pablo Richard.

¹² Un concepto desarrollado en los años 1930 por la economista marxista de origen norteamericano, Joan Robinson.

amnesia creciente de los pobres, ya que el atractivo que ejerce para todos el bienestar asociado al consumo de bienes ofrecido por la economía global actual es demasiado poderoso y difícil de resistir. En consecuencia, y conforme a las visiones más radicales, la verdadera prueba para la Iglesia es escoger entre los pobres y la globalización.

Según los sectores más críticos de la Iglesia Católica, la estructura ministerial de la Iglesia misma seguiría la lógica de la globalización. La práctica actual del sacerdocio y de la *intelligentsia* eclesial enfatizaría un tipo de preparación académica y cultural para la globalización. En otras palabras, más que para desafiar el proceso, se preparan para entender su lógica y poder así participar en él. Más concretamente, la globalización requiere un tipo particular de expertos y de orientación educacional. La tentación es demasiado grande, entonces, y a fin de recoger los beneficios de este proceso se adoptaría esta orientación educacional abasteciendo así las demandas específicas de expertos.

Como resultado, y siguiendo a los sectores más críticos, en el proceso de aprendizaje de globalización, la Iglesia Católica habría abandonado un espacio cultural. Este espacio, a su vez, habría pasado a ser un lugar privilegiado para las actividades de las sectas, los nuevos movimientos religiosos, y las iglesias libres. Es así como la presente estructura ministerial de la Iglesia sería incapaz de evangelizar los conglomerados suburbanos en las grandes ciudades y a la gente rural en los países en desarrollo. La moraleja sería que una Iglesia que sigue la lógica de la globalización no llegaría a los excluidos y marginados.

LA POLÍTICA DE LA GLOBALIZACIÓN

El fenómeno de la globalización ha generado una tensión entre la modernidad radical del mundo científico-tecnológico y la post-modernidad de las perspectivas culturales. Esta tensión es

muy alta en las organizaciones sociales y religiosas. Por un lado, la modernidad ha quebrado a los grupos tradicionales, incluyendo a la familia, promoviendo el individualismo, la iniciativa, la libertad, la movilidad y la competencia social. Por otra parte, enfrentado con el impersonal mundo científico-tecnológico, la gente busca nuevas identidades y relaciones humanas, encontrándolas en manifestaciones tales como la etnicidad y la religión. A través de participación múltiple en grupos de apoyo y solidaridad, la gente se aleja de controles religiosos institucionales y de certezas dogmáticas para experimentar la libertad de buscar y elegir comunidades y credo.

La tensión es completa y más aguda desde el momento en que las tendencias culturales post-modernas no están ofreciendo una visión alternativa de vida. Quienes postulan el post-modernismo están más preocupados en la deconstrucción de las sociedades modernas que en opciones diferentes a ellas. Nadie parece surgir con una visión alternativa¹³. Esto es cierto también en el caso de la Iglesia Católica Romana, la cual a pesar de hablar mucho sobre su misión en el mundo actual, parece carecer de una nueva y convincente visión que sea relevante para el mundo post-moderno.

Al despertar de la globalización, la interpretación de las formas políticas del mundo actual son materia de álgida discusión teórica y práctica. Dado este debate intelectual emergente, sólo nos permitimos puntualizar cuatro rasgos que están contribuyendo a crear un escenario político internacional diferente.

En primer término, el estado-nación tiene un poder disminuido en un mundo globalizado. Aunque los estados-naciones no tienden a desaparecer, sus límites son cada vez más nebulosos y eventos recientes están erosionando los acuerdos que desde el Tratado de

¹³ Sobre el papel de la religión en la configuración de la nueva visión sobre el mundo global ver el libro de Max L. Stackhouse y Don S. Browning, editors, *God and Globalization. Volume 2: The Spirit and the Modern Authorities*, (Harrisburg, Pa., Trinity Press, 2000).

Westfalia de 1648 los transformaron en los actores internacionales por excelencia¹⁴. En segundo lugar, hay nuevos actores internacionales. En el pasado reciente surgieron actores transnacionales que fueron parte de la estructura de poder de los imperios europeos contruidos a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Mas, la globalización ha sido la que ha provisto el ambiente y escenario propicio para el desarrollo de dos actores transnacionales claves: las corporaciones transnacionales o multinacionales, entidades básicas del capitalismo global y, las organizaciones no gubernamentales, entidades que se involucran en problemas y materias en que los estados-naciones tienen dificultades para decidir. El tercer rasgo de este modificado mapa político es el incremento de la violencia política. Esta nueva violencia es más intraestatal que entre los estados y proviene desde grupos que pretenden descubrir sus identidades étnicas hasta guerras perfiladas y motivadas a lo largo de líneas religiosas, como así también batallas o conflictos sobre recursos naturales. Finalmente, la cuarta fisonomía de este nuevo orden político dice relación con el papel actual que juega la religión. Más que esfumarse y alejarse, como lo pronosticó la lógica modernista, para bien o para mal, la religión ha experimentado un resurgimiento. Ésta se hace presente en una variedad de nuevas búsquedas religiosas, fundamentalismos, y en muchos casos hasta invocando la violencia intergrupala.

El papel actual de la religión en la política mundial es un fenómeno que está bajo mucho estudio. En gran parte de los trabajos escritos en Ciencia Política, el rol de la religión ha sido subvalorado o aun ignorado¹⁵. Por otra parte, el papel que efectivamente juega también ha sido sobrestimado. Como sea, la tensión de hoy no se debe a

¹⁴ Un completo recuento de este fenómeno se encuentra en "Continuity and Change in the Westphalian Order", *International Studies Review*, edición especial, Vol. 2, N° 2, Summer 2000.

¹⁵ Ver Cynthia Sampson y Douglas Johnston, *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*, (New York, N.Y. Oxford University Press, 1995).

que la gente perdió interés en la religión durante los tiempos modernos y ahora lo recuperó, sino a que la modernidad hizo de la religión oficialmente un asunto privado. Mas ahora, el choque de culturas del mundo global está trayendo de vuelta a la primera línea de conflicto social a los así llamados temas religiosos debido a que la religión está en el centro mismo de la cultura¹⁶.

La Iglesia Católica Romana no ha llegado todavía a un acuerdo con el pluralismo cultural y religioso del orden político moderno. Paradojalmente, una razón de esto es que la Iglesia misma, después de un doloroso y largo proceso, se ha comprometido con la modernidad de muchas maneras. La Iglesia permanece crítica de algunos aspectos de la cultura y economía de la modernidad, en especial respecto de la conquista comercial y colonial del mundo. Sin embargo, la Iglesia ha aceptado el mito modernista del progreso y agregado a él la dimensión sagrada de la salvación. Por tanto, la Iglesia se modernizó, pero trata de mantener su identidad cerrando filas alrededor de su estructura y credo ministerial.

La transición cultural desde la modernidad a la globalización podría abrir a la Iglesia una ventana de oportunidad para cumplir un papel político importante en la forma de una comunidad contracultura. Podría ser una comunidad que viviera y comunicara los valores centrales del mensaje cristiano, tales como trascendencia, vida, y pertenencia. Por consiguiente, pareciera que la misión de la Iglesia debería centrarse más en post-modernidad que en modernidad radical. Ello significa, por cierto, aceptar el pluralismo cultural y religioso de quienes tratan de romper la perspectiva monocorde de la modernidad radical. Aceptar también la libertad de las personas aun en la esfera de la religión, para lo cual se debería tolerar la libertad personal en la búsqueda de comunidades

¹⁶ Un ejemplo de este nuevo tipo de estudio es el libro *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*, Jeff Haynes, editor, (New York, N.Y. St. Martin Press, 1999).

asociativas y testimoniales que se mueven más allá de las estructuras religiosas tradicionales.

LA IGLESIA POST-MODERNA

El desafío de la globalización presenta una oportunidad para la misión religiosa, para una misión sin misioneros, al menos en el entendimiento tradicional del ser misionero¹⁷. Existe una oportunidad en la posibilidad de un diálogo de reconciliación entre la modernidad radical y la voz, quizá mejor voces, de la contracultura de la postmodernidad. La misión sería el facilitar e integrarse a un diálogo entre los jugadores de la estructura global tecno-económica y los no jugadores, los pobres, y las voces de descontento. En la reafirmación de esta nueva misión, existen dos áreas de acción en el caso de la Iglesia Católica Romana: la vida interna de la Iglesia y su vida en y con el mundo en toda su extensión.

La lucha por la preservación de la independencia del papado en medio del avance de la cultura y el orden político del mundo moderno requirió un fuerte control administrativo y político de la estructura universal de la Iglesia por parte del Vaticano. Paradojalmente, este proceso también modernizó al papado, inicialmente en la línea de lo que fue la ilustración de los monarcas absolutos, y finalmente preparando al papado para integrarse al mundo moderno mismo. Así es como el Papa de la modernidad ejerce de manera eficiente primacía tanto de naturaleza espiritual como jurisdiccional. La pregunta es cómo esta primacía debiera ser ejercida en un mundo global¹⁸.

¹⁷ Una discusión sobre la misión en el mundo contemporáneo se puede encontrar en Robert J. Schreiter, editor, *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing World*, (Maryknoll, N.Y., Orbis Boos, 1992).

¹⁸ Véase Hermann Pottmeyer, *Toward a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I and II*, (New York, N.Y. Croosroad Publishing Company, 1998).

Los esfuerzos del papado por incrementar la centralización en la búsqueda de la unidad de la Iglesia son un intento de responder al pluralismo y complejidad de la globalización. Sin embargo, estas tareas son difícilmente posibles en el largo plazo. El escepticismo sobre la materia se debe no sólo a razones técnico-administrativas o sociológicas asociadas a los impactos organizacionales de las nuevas tecnologías, sino también a razones teológicas. Históricamente, la catolicidad ha sido definida como la plenitud de fe y de presencia de la Iglesia en todas partes del mundo. A ello se debe agregar el elemento de comunicación entre las iglesias locales ya que una teología de comunión reconoce la integridad de las iglesias locales y atiende solícitamente al vínculo entre ellas¹⁹. Unidad en la uniformidad arriesga ininteligibilidad, incompreensión, y finalmente irrelevancia en un mundo pluralista. Por otro lado, la conectividad que ofrece la globalización facilita la formación de la unidad de la Iglesia alrededor del argumento básico de la catolicidad. Esta unidad reconoce la identidad e integridad de las iglesias locales y se preocupa especialmente de las formas de comunión.

El mundo global podría también abrir una puerta para una misión de la Iglesia Católica Romana dirigida al mundo entero. Existe esta posibilidad en una acción mediadora de lo trascendente en un mundo pluralista y posiblemente post-secular²⁰. La Iglesia difícilmente sería el único agente y/o agencia mediadora de lo trascendente en este mundo. Sin embargo, la capacidad de articulación de lo trascendente parece esencial a cualquiera autoridad que la Iglesia pueda tener en un mundo globalizado, tanto dentro como fuera de la

¹⁹ Para un debate sobre este marco teológico, ver Robert J. Schreiter, *The New Catholicity Theology between the Global and the Local*, (Maryknoll, N.Y. Orbis Books, 1997).

²⁰ Un ejemplo de esta clase de discusión se encuentra en Mark S. Burrows, "Globalization, Pluralism, and Ecumenics: The Old Question of Catholicity in a new Cultural Horizon", *Journal of Ecumenical Studies*, Volumen XXIX, Summer-Fall 1992, págs. 346-367.

Cristiandad. La expansión/compresión que trae la globalización permite dar a conocer figuras religiosas y acercarlas a la gente más estrechamente y permite también testimoniar valores religiosos ante grandes audiencias. Por lo tanto, el desafío para la Iglesia es llegar a la gente con trascendencia en medio de una cultura global multifacética.

La cultura contemporánea puede ser catalogada de post-secular en el sentido de que modernización y secularización, a diferencia del período de modernidad, no se manifiestan necesariamente como un movimiento uniforme e incluso siguen trayectorias separadas en muchos temas o lugares. La vida diaria de la gente común, por lo tanto, combina pre-modernidad, modernidad y post-modernidad. Además, algunas personas, en contextos culturales muy diferentes, desilusionadas por las promesas de la secularización, han encontrado su camino volviendo a la religión, muchas al fundamentalismo religioso. Interceder por lo sagrado en tal ambiente, significa prestar especial atención a las comunicaciones. Si se considera que la industria cultural global hace circular toda clase de mensajes, constructivos y destructivos y que la gente está inundada de información deseada y no deseada, no será fácil abrir espacio para lo trascendente en este medio. De esta forma, la cultura post-secular presenta un mundo ancho, pero ajeno a los agentes de la trascendencia. No obstante, la ventana de oportunidad estará abierta a quienes sean capaces de comunicar trascendencia en esta nueva cultura global de los medios de comunicación.

La misión contra-cultura de la Iglesia Católica significa involucrarse en la transformación del mundo presente, más precisamente de la cultura contemporánea. Su testimonio está enraizado en la historia y busca cambiar su curso, lo cual requiere de la participación de la Iglesia en los movimientos de la gente. Hoy en día, tales movimientos contra-cultura puede que no siempre lleven el rótulo de “cristianos”, pueden pertenecer a otras raíces religiosas, ser multi-religiosos, o simplemente de inspiración laica. Enfrentada al poder mundial de las nuevas tecnologías de las comunicacio-

nes invadiendo las culturas locales de valores globales, muchos de los cuales contradicen la enseñanza de la Iglesia, ésta podría buscar aliados en aquéllos comprometidos con valores culturales alternativos. Por ejemplo, hay muchos que están hablando de la necesidad de una ética global, pero esta dimensión ética, de algún modo, permanece meramente en el nivel secular. En consecuencia, al participar en los movimientos éticos y consentir en algunos valores humanos y éticos que se desean promover, la Iglesia puede ensanchar y profundizar la discusión. Al participar en estas discusiones, la Iglesia podría tener la oportunidad de alentar la exploración de una búsqueda global de espiritualidad, sostenida en la experiencia de lo trascendente. Los grupos religiosos en general, a pesar de sus diferencias y tensiones, podrían interactuar con un papel activo en esta búsqueda. Si hay un rol para la religión en la cultura global, ésta podría ser la creación de una atmósfera que tome seriamente lo que en términos religiosos se caracteriza como lo trascendente.

Sin embargo, para que la Iglesia Católica Romana pueda ser efectiva en el mundo global, ésta, más que antes, necesita reconocer la autonomía de las realidades temporales. En estos tiempos, la realidad temporal básica es la globalización de la vida humana en el planeta. La infraestructura comunicacional de la globalización es más evidente en la economía y en la cultura. Hoy en día, aunque con variantes, prevalece en el mundo un sistema económico único en virtud del cual el capitalismo de mercado que lo sustenta utiliza las tecnologías de información para interconectar casi cualquier lugar del orbe, penetrando y cruzando las fronteras políticas. Estas mismas vías están diseminando valores y visiones culturales a través del mundo entero. Por cierto, esto implica cambios revolucionarios en las conductas organizacionales porque el propio tejido social básico de las sociedades está siendo afectado.

La globalización está logrando en términos materiales lo que fue una empresa espiritual para la Iglesia Católica: universalidad.

El ideal de una Iglesia Universal pertenece a la esencia básica de la auto imagen de la Iglesia Católica Romana. Pues bien, se puede argüir que la globalización no necesariamente significa rivalidad o distorsión del ideal de universalidad, puesto que en nuestro tiempo, la infraestructura global de comunicaciones está brindando a la Iglesia la posibilidad de vivir de acuerdo a las expectativas del catolicismo. El cumplimiento de la catolicidad fue pensado durante siglos en un marco conceptual imperial. Fue así como la universalidad del orden socio-político, al menos la universalidad de principios sociales si no de las instituciones políticas mismas, fue pensado como condición necesaria para la catolicidad. Hoy, debido a la globalización, lo universal es una realidad y depende de la Iglesia usar esta estructura material como una base para cumplir con su misión de catolicidad.

Se puede afirmar que la globalización es un logro material universal. No obstante, no opera a través de la acumulación de capital material, ni tampoco significa la universalización de la era industrial. Más bien, globalización es la universalización de la era de la información, de la economía del conocimiento. En otras palabras, la globalización está exitosamente administrando capital intangible. Esta peculiaridad también podría trabajar a favor de la Iglesia, pues los movimientos religiosos exitosos lo han sido gracias a su habilidad en administrar capital intangible. La materia prima de una religión son las palabras, la Palabra, el texto sagrado, en lenguaje religioso. Pues bien, de acuerdo a los expertos, maestría en información y comunicaciones son poder en el mundo global²¹. Todos los grupos o movimientos religiosos tendrían entonces una magnífica oportunidad de usar sus competencias en capital intangible en una cultura globalizada.

²¹ Para una crítica y cuestionamiento del uso de modernas tecnologías de comunicaciones, véase Michael Budde *The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries*, (Boulder, Co., Westview, 1997).

Los avances en la comunicación electrónica han quebrado las barreras de las distancias y, en gran medida, la barrera del tiempo, a través de la asociatividad y el desarrollo de redes. La distinción entre ambas dimensiones descansa en cómo la información es transmitida y aplicada. Los socios trabajan unos para otros y todos los grupos contribuyen y reciben información. Las redes trabajan en secuencia, un grupo da y el otro recibe información. La asociatividad requiere colaboración en un proyecto común, en cambio para el funcionamiento de la red es suficiente la intercomunicación. En la práctica, grupos o personas se asocian e integran a redes simultáneamente. Tanto la asociatividad como las redes no son recientes. Lo que es nuevo es la comprensión de que la creciente inundación de conocimiento está forzando el uso simultáneo de dos formas de comunicación diferente.

Cuando los proyectos se complicaron y la vida se complejizó durante la era industrial, el énfasis comunicacional se puso en la dirección administrativa. Fue la época de oro de una burocracia diseñada para lograr máxima eficacia organizando a la gente a través de directivas. La Iglesia Católica Romana fue un buen alumno y alcanzó un alto grado de efectiva sofisticación en el mundo burocrático moderno. En la actualidad, la globalización está extendiendo el conocimiento humano en espacio y tiempo a un nivel donde su administración requiere del predominio de la conferencia y el diálogo. El dominio del paradigma asociatividad/red es crítico en este ambiente conferencia/diálogo. Por lo tanto, la naturaleza dialogal del nuevo ambiente comunicacional podría servir muy bien a la misión evangélica de la Iglesia; los movimientos religiosos en general, son supuestamente expertos en el anuncio de las buenas noticias. Para ser efectivo, este diálogo no se debería limitar a la conversación educada y formal, sino que involucrarse en acción común en defensa de la trascendencia, de la afirmación de la vida, y de la comunidad.

CONCLUSIONES

Justo después de alcanzar la paz con la modernidad, la Iglesia Católica Romana se encuentra a sí misma desafiada por la post-modernidad. Pero, la post-modernidad es sólo la manifestación cultural de un mundo profundamente transformado en su infraestructura material por las fuerzas del capitalismo maduro. El capitalismo, expresión material de la modernidad, ha evolucionado desde la manipulación social de la materia a la manipulación social de la información. La información, como una propiedad intangible, fue tradicionalmente la materia prima de la *intelligentsia*, en especial de los políticos y los clérigos. La nueva acumulación de capital no es en la forma de materia, sino en la forma de conocimiento. Por lo tanto, las instituciones políticas y religiosas están siendo desafiadas por las fuerzas tecno-económicas en la administración de la información, en último término en la administración de visiones.

La Iglesia Católica aprendió bien, aunque con tardanza, las lecciones en burocracia racional de la cultura moderna y del capitalismo. Mas, no hay garantía de que un buen estudiante sea igualmente exitoso cuando se aventura en nuevas disciplinas. Las mismas habilidades políticas internas y externas que la Iglesia Católica aprendió tan bien de la modernidad están atrasando el aprendizaje de nuevas habilidades. La Iglesia siente y sabe que valores que le son muy caros y espacios que le fueron una vez reservados son ahora desafiados por la cultura de un mundo global. Aún más, la Iglesia no sabe como enfrentar el desafío de la globalización. Los sectores más radicales de la Iglesia desean demonizar a este proceso sin más. Los grupos católicos más tecnológicamente conscientes entienden las fuerzas subyacentes detrás de la globalización y hasta pueden ver ventajas para la Iglesia en el mundo global, pero sin embargo, no encuentran una visión clara y convincente que compatibilize los nuevos valores de la globalización con la enseñanza tradicional de la Iglesia. En consecuencia, la tensión que vive la Iglesia Católica Romana es un importante caso de estudio porque permite entender el proceso de adaptación de las instituciones más tradicionales al mundo global contemporáneo.

ANTECEDENTES DEL TRANSNACIONALISMO CATÓLICO: FRANCISCANOS Y JESUITAS*

Gilberto Aranda B.

MARCO INTRODUCTORIO CONCEPTUAL

La aproximación a la Iglesia Católica Romana como actor transnacional no es de reciente data. Sin embargo, aunque varias investigaciones han enfatizado este carácter¹ todavía el enfoque puede resultar algo novedoso para quienes observan la dimensión transnacional como propio de las organizaciones económicas con fines de lucro, con un centro decisonal y varias subsidiarias, que dividen la cadena de producción en las filiales radicadas en diversos países como parte de una estrategia para reducir costos y maximizar beneficios. Las Relaciones Internacionales una disciplina proveniente de la Ciencia Política ha reservado para estas organizaciones el nombre de Multinacionales, un tipo de actor transnacional que en ningún caso agota en sí mismo este ámbito.

Existen también diversos acercamientos a las relaciones transnacionales. Mientras algunas las reservan a las interacciones a través de las fronteras nacionales, cuando a lo menos un actor es un

* Este artículo es parte del proyecto de investigación N° 1990690 financiado por FONDECYT-Chile.

¹ Véase Casanova, José. "Globalizing Catholicism and the return to a Universal Church" en Hoerber, Susane and Piscatore, James, *Transnational Religions and Fading States*, (Boulder, Colorado, 1997); Cfr. Smith, Brian. *The Church and Politics in Chile. Challenges to modern catholicism*, (Princeton University Press, 1982). Falta Vallier, Ivan. "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor", en Keohane, Robert and Nye; *Transnational Relation and World Politics*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981).

agente no estatal o no opera de acuerdo a las políticas de un gobierno nacional o una organización intergubernamental², otras en cambio colocan menos requisitos, como Skjelsbaek quien los reduce a dos a propósito de las organizaciones transnacionales. A lo menos dos países diferentes deben estar representados en una organización y uno de los representantes debe no ser un agente gubernamental³.

En definitiva, una gran parte de los internacionalistas utilizan la categoría de las relaciones internacionales para las interacciones entre estados-naciones, mientras que se refieren a las relaciones transnacionales como interacciones en que participan no sólo estados-naciones, sino que además otras organizaciones cuyo radio de acción sobrepasa las fronteras nacionales y las estructuras estatales.

Desde este punto de vista podemos referirnos a la Iglesia Católica Romana como el más longevo régimen religioso transnacional si entendemos por ello lo que el profesor Danièle Hervieu-Leger definió como: "Cualquier sistema religioso cuya organización trasciende las fronteras y actúa más allá de las políticas nacionales y especificidades culturales, creando una red de comunidades ideológicamente vinculadas a un solo centro de gobierno. El catolicismo es un ejemplo de religión transnacional con la capacidad de rivalizar con las estructuras de poder"⁴.

Este trabajo presenta algunos de los antecedentes de la transnacionalización en el ámbito religioso a partir de un actor: la

² Risse-Kappen; "Bringing transnational relations back in: Introduction", en Risse-Kappen, Thomas Bringing, *Transnational Relations Back In. Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions*, (Cambridge, N.Y., Cambridge University Press, 1995).

³ Skjelsbaek, Kjell. "The Growth of International Nongovernmental Organization in the Twentieth Century", en Keohane, Robert y Nye, Joseph, *Transnational Relation and World Politics*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997).

⁴ Danièle Hervieu-Léger; "Faces of Catholic Transnationalism. In a Beyond France"; Hoerber, Susane y Piscatore, James (eds); *Transnational Religions and Fading States*; Westview Press; 1997; p. 123.

Iglesia Católica Romana, organización que tiene en su matriz un germen transnacional⁵ al estar presente con sus delegados en las distintas unidades políticas que hoy conocemos como estados. Los rasgos transnacionales de esta institución pueden quedar sibilinos si nos referimos al carácter jurídico contemporáneo del centro decisional de esta institución, el Vaticano. El Derecho Internacional le reconoce soberanía en un minúsculo territorio que alberga a la Santa Sede, por lo que es técnicamente inexacto aludir al Vaticano como un actor que no es estado⁶. De ahí que desde el campo interdisciplinario de los Estudios Internacionales, algunos consideremos pertinente que para explorar la bidimensión estatal-transnacional de la Iglesia tengamos que acudir a la última etapa formativa occidental denominada Edad Media. No se puede olvidar sin embargo, que otros estudios sugieren que el carácter transnacional de la Iglesia sólo puede ser pesquisado a partir de la emergencia del moderno sistema de estados inaugurado en Westfalia en 1648⁷.

Este trabajo postula que antes de la formación de las unidades conocidas como estados-naciones modernas, e incluso antes de la gestación de la idea de nación, ya se encuentran los antecedentes del transnacionalismo de la Iglesia Católica. Es decir, intentamos indagar aquellos rasgos que hacen de la Iglesia una institución que trascendió las fronteras políticas y culturales, y que adopta rasgos (dis)funcionales respecto de la autoridad política, dependiendo de sus objetivos. Incluso, en el momento en que la idea del estado moderno comienza a gravitar en la órbita de Europa Occidental, subordinando la religión al poder político lo que resume en la máxima *cuius*

⁵ Véase Casanova, José. *Op. cit.* y Valier, Ivan. *Op. cit.*

⁶ Respecto a la dimensión estatal del Vaticano véase comentarios de Atkins, Pope, *América Latina en el Sistema Político Internacional*, (Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 199), pág. 186. *Cfrs.* con Cleary, Edward, *The Struggle for Human Rights in Latin America*, (Connecticut-London, Praeger, Westport, 1997), pág. 72.

⁷ Casanova, José. *Op. cit.*, pág. 121.

regius, eius religio, aún existirán grupos al interior de la Iglesia que favorezcan la primacía de la autoridad supra-nacional del papado en el orden moral⁸, uno de cuyos grupos más notables corresponde a los jesuitas, establecidos en los albores del primer sistema de naciones-estados y en la antesala de la razón de estado.

Tantos los casos medievales, así como el caso de los primitivos jesuitas, preceden a la instauración de Westfalia, por lo que la afirmación de cierto carácter transnacional en la Iglesia puede mover a sorpresa. Ello por la estrecha vinculación entre la Iglesia y el Estado durante el Medioevo. Si retrocedemos antes de esta alianza encontramos una Iglesia primitiva que se había definido por su relación con Dios, es decir en un plano trascendente, concentrándose en la salvación del alma humana a través de la penetración del tejido social. Su vínculo con el estado romano fue de respeto a la autoridad desde tiempos de San Pablo a pesar de sufrir persecuciones de la misma.

No obstante, las relaciones entre los poderes espiritual y temporal cambiaron con la reconciliación entre Constantino *el Grande* y la Iglesia simbolizada en la entrega del Palacio Lateranense al obispo romano en el 312. Al año siguiente, mediante el Edicto de Milán se autorizó a los cristianos a practicar sus ritos. Enseguida, en el año 325 encontramos a Constantino presidiendo el Concilio de Nicea, una reunión de obispos en que discutió la herejía arriana, inaugurando oficialmente el *Cesaropapismo*. Posteriormente un edicto de Teodosio después del 391 del cristianismo la religión oficial del Imperio Romano. Desde ese momento parte de la historia del cristianismo estuvo unida a ciertas temporalidades que pueden ser condensadas en una metáfora con un gran poder explicativo: la unión del trono y el altar.

⁸ Para el estudio del concepto de autoridad global de carácter supranacional del papado medieval véase Odescalchi, Edmond. *The Third Crown. A Study in World Government Exercised by the Popes*, (New York, University Press of America, Lanham, 1997), págs. 1-7.

Poco después, en el curso del siglo V, el pontífice comenzó a edificar su hegemonía temporal sobre la ciudad de Roma, comenzándose a gestar los principales elementos de su futuro poder. Tres procesos políticos posteriores determinaron este desarrollo⁹:

1. La conquista del norte de Italia y las amenazas al Imperio Bizantino desde el este en la segunda mitad del siglo VI, crearon condiciones geopolíticas propicias para el desarrollo de soberanía papal sobre la Italia bizantina en el centro y sur de la península. Su reclamo era que sólo con soberanía territorial se podría preservar la autonomía espiritual.
2. La Alianza entre los Obispos de Roma y el Imperio Carolingio en la segunda mitad del siglo VIII posibilitaron la emancipación del papado del Imperio Bizantino, la liberación de la amenaza lombarda y la expansión de la autoridad papal al norte de Italia y Europa transalpina.
3. La romanización del occidente cristiano y el triunfo parcial de la supremacía papal durante la querrela de las investiduras en los siglos XI y XII; en que la cabeza del sacro imperio romano germánico disputó sin éxito al Papa la autoridad para designar a obispos, la reforma espiritual y eclesiástica inspirada en el movimiento monacal llevó a Roma a una mayor centralización del gobierno papal.

A pesar de que mediante la doctrina de “las dos espadas”, atribuida al Papa Gelasio, la autoridad estuvo dividida en un poder temporal y otro espiritual, la conquista del cristianismo y de la Iglesia de ese entonces de la estructura de poder significó la imposición de los valores cristianos en el quehacer político, el que se manifestó en ocasiones coercitivamente respecto a minorías religiosas heterodoxas o no cristianas. Sin embargo, esta alianza entre el trono y el altar no

⁹ Casanova, José. *Op cit.*, pág. 123.

llegó a establecer un sistema teocrático sobre la Cristiandad Occidental, manteniéndose cierta autonomía de esferas. Ya en los albores de la Edad Media Inocencio I, León *el Grande* y Gelasio I trabajaron por la libertad de la Iglesia respecto del Estado¹⁰ lo que introdujo algunos matices entre la cristiandad encabezada por el Papa latino y aquella cristiandad pastoreada por los patriarcas orientales: Alejandría, Antioquía, Bizancio y Jerusalén, los que fueron más intervenidos que el Papa por el lugarteniente de Dios en la Tierra: el emperador de Bizancio¹¹.

El temprano delineamiento de autoridades en Occidente flexibilizó la estructura eclesiástica y con ésta sus organizaciones religiosas dependientes, lo que explica en parte su adaptación:

“Pocas instituciones en toda la historia han mostrado una capacidad igual de sobrevivencia. Su historia es el relato de la forma como la iglesia llegó a entendimientos con los diferentes medios en los que se instaló: el Imperio Romano, los reinos Romanos Germánicos de la temprana Edad Media, los Estados Naciones que se erigieron en el siglo XV, e incluso hoy en el “Tercer Mundo” de Asia y África. Es característica de la Iglesia, cuya finalidad última no está en este mundo, el que nunca llega irrevocablemente a identificarse a sí misma con ningún sistema social y político existente”¹².

Todos estos elementos posicionaron a la Iglesia, y particularmente ciertos segmentos de ella como una institución de vocación transnacional la que entendemos básicamente según Skjelsbaek como:

¹⁰ Rahner, Hugo. *Church and State in Early Christianity*, (San Francisco, Ignatius Press, 1992), págs. 133-134.

¹¹ El internacionalista Huntington sitúa la separación entre autoridad temporal y espiritual como dualidad representativa de la especificidad occidental, sólo presente en la civilización india. Véase Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the remaking of the World Order*, (New York, Simon and Schuster, 1996), pág. 70. Respecto a la singularidad de la Cristiandad Oriental, cuyo primer baluarte fue Bizancio véase Runciman, Steven. *The Byzantine Teocracy*, (Cambridge University Press, 1977).

¹² Barraclough, Geoffrey; Harcourt, Brace and World Inc., 1970.

“El movimiento de cuestiones tangibles o intangibles a través de las fronteras estatales, cuando al menos un actor no es un agente gubernamental ni intergubernamental. Correspondientemente, una organización transnacional puede ser definida como una interacción transnacional institucionalizada. Así, pueden haber múltiples razones por las cuales los participantes en interacciones transnacionales pueden encontrar esto conveniente para encontrar una organización permanente y para ponerse bajo cierto grado de autoridad para coordinar sus acciones”¹³.

Desde esta definición podríamos preguntarnos cuáles son los tangibles e intangibles que llevaron a la Iglesia a traspasar fronteras de señoríos, reinos e imperios. La respuesta es que la Iglesia se especializa en la (re)producción de valores los que son transferidos en virtud de una de sus actividades esenciales: La Misión. Esta tiene por fundamento el mandato evangélico que Cristo dejó a sus discípulos de ir y evangelizar a todas las naciones para la salvación de todas las almas del mundo. Sobre las actividades misionales específicas el decreto del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia *Ad Gente* las define como: “Esos modos de comenzar que usan los pregoneros evangélicos enviados por la Iglesia, los que van a todo el mundo a realizar el encargo de predicar el Evangelio y de implantar la Iglesia entre los pueblos que aún no creen en Cristo, se llaman comúnmente misiones, las cuales se llevan a cabo por medios característicos “misionales” y en territorios señalados para tal labor por la Santa Sede”.

En lenguaje Weberiano podemos especificar que mediante la cristianización de una sociedad, la Iglesia mueve y administra unos particulares bienes simbólicos, “los bienes de salvación”, labor encomendada al cuerpo de especialistas del oficio religioso: los sacerdotes seculares y los regulares¹⁴, siendo estos últimos representantes de organizaciones religiosas. La jerarquizada y centralista organización de la Igle-

¹³ Skjelsbaek, Kjell. *Op. cit.*, pág. 70.

¹⁴ Weber, Max. *Sociología de la Religión*, (Madrid, Editorial Istmo, 1997), pág. 106.

sia reconoció, ya desde el medioevo, el *status* especial de estas organizaciones religiosas. A lo largo de la clásica organización diocesana, e interactuando con ésta, había una cadena de institutos religiosos con márgenes de autonomía relativa respecto de la clásica organización diocesana de la Iglesia. De esta manera la Edad Media Tardía nos brinda ya señales claras de asociaciones de personas directamente sujetas al Papa, sin pasar necesariamente por la autoridad de obispos y párrocos. A esto se refiere Plaza cuando argumenta que las órdenes religiosas fueron creadas desde un principio bajo un marco transnacional¹⁵.

Sin embargo existen dificultades para referirse francamente al transnacionalismo de las organizaciones medievales de la Iglesia. Hay que recordar que hacia la Baja Edad Media aun no adquiriría plena consistencia la idea de nación. Desde el siglo XIV comienza a periclitarse el uso del término *Gens* y comienza a esbozarse la voz *natio*, a su vez emparentada con el latinazgo *natura* que derivaba del vocablo *nasci*. Algún tiempo después los conceptos de *natio* y *nationes* llegarían a designar la identidad de un determinado *populus* que sobre la base de su origen reconocido como común, más una lengua y unas costumbres compartidas aspira a constituir una identidad natural¹⁶.

Por lo anterior conviene referirse a antecedentes del transnacionalismo religioso de la Iglesia Católica, el que se basa en el mandato evangélico de la Misión. Ésta designa aquella vocación universal de la Iglesia de anunciar el Evangelio, procurando la conversión de los pueblos de todo el mundo. Una de las implicancias de la vocación universal es la aparición de organizaciones religiosas que ubicadas en diferentes puntos geográficos, intentarán formar una

¹⁵ Plaza, Óscar. "The Effect of globalization on the Roman Catholic Church", (Washburn University, Mimeo, mayo de 2000), pág. 3.

¹⁶ Para un análisis etimológico conceptual véase Ullman, Walter. "Principios de Gobierno y Política en la Edad Media", editorial, *Revista de Occidente*, Madrid, 1997, págs. 250; 260. Véase además Ramos, Ramón; "La formación Histórica del Estado Nacional"; en Benedicto, Jorge y Moran, María Luz, editores, *Sociedad y Política*, (Madrid, Alianza Editorial, 1995).

comunidad de fe. Sobre esta base, representada por una dinámica de dispersión geográfica y cohesión institucional jerarquizada, se asentaron los fundamentos de los referidos.

EL EXTRA-NACIONALISMO DE LA VIDA RELIGIOSA

Las organizaciones religiosas medievales católicas, entre otros canónigos regulares, monjes y clérigos regulares, particularmente las órdenes mendicantes, formaban parte de una Iglesia en estrecha relación con los tronos europeos, a la vez dotada de márgenes de autonomía del poder secular, base de las características que más tarde decantarían en el transnacionalismo. Este tipo de antecedentes lo comprendemos como asociaciones que sin esquivar necesariamente al ordenamiento político en el que se originaron presentan cierta autonomía relativa del poder político, no necesariamente en sus fines los que pueden ser coincidentes con la autoridad temporal (como en el caso de la evangelización a pueblos considerados paganos), sino que más bien en su capacidad de establecer relaciones independientes con autoridades e instituciones totalmente ajenas al ámbito de autoridad política en que dicha organización tiene su asiento primigenio. Dichas organizaciones tratan establecer redes institucionales en el territorio en que están presentes, vinculadas a sus centros decisionales¹⁷.

¹⁷ Autores como Levine y Stoll en el contexto de la conquista de América Latina en el siglo XVI se refieren a las órdenes misioneras como los franciscanos directamente como organizaciones religiosas transnacionales destacando el breve lapso que demoraron en “implantar una red de misiones, iglesias, escuelas e instituciones eclesiásticas (incluyendo la Inquisición), atacando las prácticas religiosas indígenas y expandiendo agresivamente el Evangelio”. Véase Daniel Levine y David Stoll. “Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America”, en Hoerber, Susane and Piscatore, James, *Transnational Religion and Fading States*, (Boulder Co., Westview Press, 1997), pág. 68. Aunque nuestro trabajo ha optado por matizar el concepto de organizaciones religiosas transnacionales, dado que el período que aborda es anterior a la emergencia del sistema de estado del siglo XVII, reconoce que parte de su análisis se inspira en el análisis de Levine y Stoll.

El origen de las primitivas organizaciones de religiosos regulares estuvo en la base social de la cristiandad oriental, para posteriormente arraigarse en la cristiandad latina. Nos referimos al monacato, germen de las futuras órdenes y congregaciones religiosas¹⁸. Postulamos que sobre la base de una Iglesia medieval que, aunque formalmente no representaba al poder temporal, sí estaba en la práctica vinculada a éste, el movimiento monástico ofrece las características de un movimiento social que traspasa las fronteras culturales de la época, aunque favorecido por el poder temporal. En este punto se hace necesario recurrir nuevamente a Skjelbaek para diferenciar ciertas características:

“La independencia del control gubernamental puede ser denotada como extranacionalismo. El extranacionalismo difiere del transnacionalismo, el cual es definido en términos de actividad a través de las fronteras de los estados por actores no gubernamentales y supranacionalismo, el cual implica que las organizaciones tienen alguna autoridad formal sobre los gobiernos (...) Los actores extranacionales pueden tener autoridad de hecho en campos gubernamentales que rara vez se regulan a sí mismos”¹⁹.

De esta manera podemos argumentar que la Iglesia se constituye tempranamente como una institución supranacional al ser reconocida su cabeza, el Papa, por Occidente, como jefe espiritual de la cristiandad, mientras que postulamos que el primitivo movimiento monástico era del tipo extranacional.

Surgido en los desiertos orientales del Imperio, el monaquismo nació como un movimiento no gregario en tanto que los monjes

¹⁸ Para el tema del monacato oriental véase Zernov, Nicolás, *Cristianismo Oriental*, (Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962), Colección Historia de las Religiones. Para el caso de monacato en occidente véase Colombas, García. *El Monacato Primitivo*, tomo I, (Madrid, Editorial Católica, 1974), Biblioteca de Autores Cristianos. Comby, Jean, *La Historia de la Iglesia desde sus orígenes al siglo XV*, (Navarra, Editorial Verbo Divino, 1990).

¹⁹ Skjelsbaek, Kjell. *Op. cit.*, pág. 86.

primigenios propugnaban un retiro del mundo a través de la vida eremítica. A pesar que este modelo tuvo diversas variantes que no corresponde precisar ahora, el monacato dio un giro esencial con la fundación en el Alto Nilo de la *koinonía* por San Pacomio cuyo modelo era el cenobitismo, es decir la vida en común de los monjes, y su ideal la continencia. Este primer monasterio dio origen a varios otros interconectados entre sí. Este modelo tuvo su expresión occidental con la regla benedictina de Montecassino. La Edad Media vio eclosionar la vida religiosa, sobre la base de la asociación voluntaria de personas provenientes de diversos segmentos sociales. Entre otros cabe mencionar a los monasterios irlandeses, clunysenses, y cistercienses, así como a las órdenes militares de caballería como los Templarios. Cada uno de estos eran más que grupos aislados de monjes. Se trataba de organizaciones virtualmente centralizadas bajo el control superior de un líder espiritual. Por lo tanto, la fundación de monasterios y casas en diferentes regiones (dispersión geográfica) presentaba la forma de una estructura cohesionada bajo los designios del Abad o Gran Maestre superior (cohesión institucional jerarquizada).

Las fronteras culturales entre la Cristiandad Occidental, la Ortodoxia Oriental (bizantina-rusa) y el Islam fueron sobrepasadas por los religiosos occidentales que siguieron a la expansión de Europa conocida como Cruzada. Sin embargo para retratar el extra-nacionalismo de la Iglesia hemos escogido el caso de una orden mendicante surgida en el siglo XIII, los Franciscanos. Dicha orden iría más allá de las culturas orientales vecinas a la Europa Occidental, representando una de las primeras experiencias colectivas de intento de vínculo con las culturas del Lejano Oriente.

FRANCISCANOS EN EL LEJANO ORIENTE

En este último caso, el de las Órdenes Mendicantes, y particularmente los Franciscanos, desarrollaron en diferentes escalas lo que Wapner

identifica como “un conjunto de redes interconectadas”²⁰. Precisamente el celo misionero de estas órdenes, que propiciaban una reforma dentro de la Iglesia, dio forma al más importante de los asuntos públicos de esa época: la evangelización de los pueblos considerados paganos.

El caso de las órdenes mendicantes del siglo XIII renovó el celo misionero de los apóstoles. Ello llevó a los Franciscanos a emprender misiones más allá de los confines europeos. Primero África del Norte, el Levante, luego Nubia y Etiopía, para internarse también el Oriente Medio y el Lejano. Es en esta etapa que la Iglesia establece tempranos precedentes de su futuro transnacionalismo. Durante los años de emergencia de los frailes menores Europa exhibía fragmentación política y unidad valórica espiritual, lo que nos permite hablar del Sistema Europeo de la Cristiandad Medieval o simplemente de la Cristiandad Occidental. Paralelamente otras entidades culturales constituían sistemas culturales diferenciados de la Cristiandad Occidental tales como los casos del Cristianismo Oriental, cuyo centro era Bizancio, y el Islam²¹. Los Dominicos y particularmente los Franciscanos, que es el caso que nos ocupa, penetraron las fronteras de otros sistemas permeando su tejido social a través de la acción misionera, lo que nos permite hablar de interacción más allá de fronteras sistémicas. Para ello debieron establecer contacto con las autoridades pertinentes de las organizaciones políticas no occidentales de rai-gambre cultural no cristiana. Este era el caso del Imperio Mongol.

Hacia 1253 los franciscanos llegaron a la sede del Gran Khan, pudiéndose verificar documentalmente desde finales de siglo XIII la primera misión permanente en China. Particularmente la segunda parte de esta misión, encabezada por Fray Juan de Monte Corvino, intentó implantar una red de Iglesias-misiones en los vastos dominios

²⁰ Wapner, Paul, “Governance in Global Civil Society”, en Young, Oran, ed., *Global Governance. Drawing Insights from the Environmental Experience*, (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997), pág. 66.

²¹ Una publicación que resume las distintas propuestas de historiadores y científicos sociales respecto a las civilizaciones comprendidas en tanto sistemas culturales en Huntington, Samuel. *Op. cit.*, págs. 40-48.

mongoles como parte de una estrategia para expandir el evangelio de manera organizada²². Esto en un contexto en gran parte extraño al cristianismo, aunque no del todo, dada la presencia de cristianos nestorianos y un pequeño núcleo de inmigrantes de rito griego.

Antes de este soberbio proyecto fueron necesarias dos misiones de carácter casi exploratorio²³, movidas por la sorpresa europea ante la aparición de nuevas hordas nómades esteparias hacia 1241. Se necesitaba saber con certeza los planes de los mongoles y su disposición frente al cristianismo. Las primeras expediciones misioneras oficiales fueron despachadas, estando los frailes menores a cargo de los contactos con el Asia central y Oriental.

El primer grupo estuvo liderado por Juan de Piano Carmine, enviado por Inocencio IV a los tártaros el 15 de marzo de 1245. El fraile y su cohorte pasó por Bratislava y atravesó Ucrania, llegando hasta el campamento de Batu a orillas del Volga. Éste lo despachó hasta el campamento del Gran Kan donde estaba reunida una asamblea de príncipes para proclamar a Guyuk el 22 de julio de 1246. Fue recibido por Guyuk el 24 de agosto de 1246, comenzando su viaje de regreso a Europa en noviembre de ese mismo año. Un año después el fraile estaba en Lyon.

El relato de este viaje nos ha sido legado por el propio Juan de Piano Carmine en su *Ystoria Mongolarum*. Del Piano Carmine afirmó de sí mismo ser “nuncio de la Sede Apostólica ante los Tártaros y otras naciones de Oriente”²⁴. La primera vez que se encuentra con

²² Como más tarde, de hecho, sería llevado a cabo en América. Véase Levine, Daniel y Stoll, David. *Op. cit.*, pág. 68.

²³ Nos referiremos a las que efectivamente llegaron a China y no aquellas que se detuvieron en el periplo.

²⁴ Fray del Piano Carmine, *Ystoria Mongalarum*; Ed de A. Van Den Wingaert; 27, 1; en Sanchez Herrero, José, “Precedentes Franciscanos del Descubrimiento en América. Los viajes de los Franciscanos a Extremo Oriente y China”, en *Actas del I Congreso Internacional Sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, (Madrid, Editorial DEIMOS, 1985), pág. 62. Cfr. con Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo IV, (Barcelona, Editorial Herder, 1973), pág. 625. En la interpretación de dicho historiador la misión del fraile tuvo un sello diplomático al intentar exhortar la paz.

los tártaros, al ser consultado acerca de su origen señala: “A lo que respondimos, que éramos nuncios del Papa, que era el padre y señor de los cristianos, quien nos mandaba tanto al rey como ante los príncipes y ante todos los tártaros”²⁵. Dicha fórmula será repetida en presencia de diversas autoridades mongolas.

La siguiente misión estuvo a cargo de un franciscano flamenco, Guillermo de Rubruc. Este había acompañado al rey Luis IX de Francia a los Santos Lugares. Hacia 1253 el futuro San Luis, instigado por el espíritu apostólico del franciscano lo dejó partir.

El I Congreso Internacional de Franciscanos realizado en 1985 concluyó que la misión de Rubruc no tuvo un carácter oficial, dado que Luis IX no le entregó “otras credenciales que una carta dirigida al príncipe cristiano Sartaq, hijo de Batu, con el sólo ruego que permitiera al fraile predicar y asistir espiritualmente a los cristianos”²⁶.

Las fuentes documentales respaldan esta tesis. El mismo Rubruc en su *Itinerarium* explica que cuando estuvo por primera vez frente a los tártaros: “Ellos diligentemente nos preguntaron si íbamos de nuestra voluntad o nos enviaban. Respondí que nadie me obligaba a ir, y que no iba sino porque quería, por lo tanto que iba de mi propia voluntad y de la de mi superior”²⁷.

Estas últimas palabras son decidoras, dado que afirman que el viaje de Fray Guillermo estaba en conocimiento y tenía el beneplácito de la orden franciscana, lo que es plausible argumentar que su empresa evangelizadora contaba con algún grado de “institucionalización”. Ello se confirmó más tarde cuando la orden de San Francisco optó por dividir los nuevos territorios misionales en seis vicariatos dependientes del superior general

²⁵ Juan del Piano Carpini, *Ystoria Mongalorum*, Ed. De A. Van Den Wyngaert; 105, 7 y 8; en Sánchez Herrero, José. *Op. cit.*, pág. 63.

²⁶ Sánchez Herrero, José, “Precedentes Franciscanos...”, *Op. cit.*, pág. 40. Véase también Jedin, Hubert. *Op. cit.*, pág. 626.

²⁷ Guillermo de Rubruc, *Itinerarium*, Ed. De A. Van Den Wyngaert; 168, 6; en Sánchez Herrero, José. *Op. cit.*, pág. 64.

de la orden, los cuales eran “*Tartarie Aquilonaris, Orientis y Cathai* que comprendían el dominio de los mongoles, la *Vicaria Marochii*, de África del Norte, y las *Bosniae y Russiae*, las misiones del sur y este de Europa”²⁸.

Pero además hay otro testimonio del viaje de Fray Guillermo. Antes que el franciscano abandonara Catai insistió ante el Gran Khan en que su calidad no correspondía a la de un embajador sino que la de un misionero. “Ellos (los funcionarios mongoles) primeramente nos llamaban nuncio, pues bien, le dije al Kan que no somos nuncio del rey Luis... Yo les pedí que quitaran el nombre y nos llamaran monje o sacerdote”²⁹.

De esta manera podemos afirmar que Rubruc no era ciertamente un embajador oficial, ni un nuncio pontificio. Su viaje responde a su celo misionero privado, animado por el espíritu y el consentimiento de su orden religiosa. La evangelización de los habitantes de todo el imperio era la razón última, mediatizada por la conversión de la dinastía gengiskanida, tal como se desprende de una de las pláticas que sostuvo Rubruc con un habitante de la ciudad mongola de Karakorum:

“Hermano muy agradablemente le pediré (al Khan) que se haga cristiano, para esto he venido, de modo que lo pueda predicar a todos”³⁰.

La misión franciscana comenzó a echar raíces. Se dispone de documentación que acredita la existencia de conventos de los frailes menores en Crimea y Sarai, logrando a conversión naturales y jefes locales³¹. Mientras tanto la misión en el corazón del Asia Lejana se afirmó con el ya mencionado Fray del Monte Corvino. Reconoció como fundador de la misión de China, antes de partir al Lejano

²⁸ Jedín, Huber. *Op. cit.*, pág. 626.

²⁹ Guillermo de Rubruc. *Op. cit.*, en Sánchez Herrero, José. *Op. cit.*, pág. 64.

³⁰ Guillermo de Rubruc, *Itinerarium*, Ed. De A. Van Den Wyngaert; 203, 1; en Sánchez Herrero, José. *Op. cit.*, pág. 66.

³¹ Jedín, Hubert. *Op. cit.*, pág. 627.

Oriente misionó en Persia. En 1289 el Rey de Persia le encomendó una embajada ante el Sumo Pontífice. Una vez ante el Papa Nicolás IV fue enviado por éste junto a otros cuatro frailes con cartas para los reyes y príncipes de Persia, Armenia, Georgia, Turkestán, Etiopía, los patriarcas de Antioquía, Georgia y el Khan de China. Su recorrido contempló Antioquía, Armenia, Siria, Irán. Se embarcó en Ormuz en 1291 llegando hasta la India donde estuvo poco más de un año.

Una vez en Kambaliq, la entonces capital mongol y actual Beijing, fue recibido por el Khan Temur. Una de sus primeras iniciativas fue invitar al soberano a unirse a la fe católica, esperando con ello que todo el pueblo entrase con él, lo cual no logró. Sin embargo, se le permitió predicar el evangelio y llegó a tener éxito con un príncipe nestoriano de nombre Georgio. Lo mismo ocurrió entre los miembros de la comitiva imperial de rito griego. El franciscano afirmó haber bautizado “cerca de seis mil personas” en un lapso de una década. Por sus propios relatos se puede ver que se trata de no chinos, es decir extranjeros al servicio de los mongoles e inmigrantes³².

La segunda parte de su misión, comienza cuando Roma eleva a Fray Juan de Monte Corvino a la dignidad arzobispal con asiento en Kambaliq y jurisdicción en todo el Imperio Mongol. Ello es parte de un proyecto que acariciaba la idea de evangelizar gran parte del territorio que se le encomendó, a través de la delegación episcopal a otros frailes.

Después de haber recibido noticias de Fray Juan en 1307, Clemente V, a la sazón obispo de Roma, consagró a siete franciscanos que viajaron a Catai con poderes para investir arzobispo a Monte Corvino³³.

En 1309 y luego de un largo viaje, tres alcanzan Kambaliq, consagrandolo a Fray Juan. Posteriormente se envió a los obispos francis-

³² Juan de Montecorvino; *Epistolae II*, Ed. De A. Van Den Wyngaert; 341,2; En Sanchez Herrero; *Op. Cit.*; p. 46.

³³ Jedín, Hubert; *Op. Cit.*; p. 629.

canos a puntos estratégicos, ciudades de ruta a Catai y puertos, como cabezas religiosas, entre otras a la ciudad portuaria de Zaitón cuyo primer obispo católico fue Fray Gerardo Albuini sucedido por Fray Pregrino de Castello. Fray Juan en la capital china trabajó entre los armenios y los cristianos de rito griego. Posteriormente fueron enviados por el papa tres nuevos franciscanos para colaborar con Fray Juan Monte Corvino.

El primer arzobispo católico en China murió entre 1328 y 1330. Su cátedra episcopal permaneció vacía por varios años. Sólo en 1342 arribó Fray Juan de Marignolli en calidad de nuncio pontificio, quien se quedó en Kambaliq hasta 1345. Hacia 1370 la diócesis china católica ya no era floreciente, la tolerancia de los Yuan mongoles había sido reemplazada por el nacionalismo Ming entronizado en 1368. El último arzobispo fue nombrado en 1410, Juan de Sultaniyeh, título honorífico, dado que el miembro de la Orden de los Predicadores presumiblemente estaba muerto hacia esa fecha³⁴.

LOS SACERDOTES PEREGRINOS

Otro caso que grafica el extra-nacionalismo de la Iglesia Católica corresponde a la Sociedad de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola y otros 9 religiosos. Resulta sorprendente que hacia la época en que el estado moderno comienza a tomar forma entre algunas de las más importantes monarquías de Europa Occidental, emerja un instituto religioso que declara entre sus votos una irrestricta obediencia al romano pontífice. De la lectura de la resolución votada el 24 de junio de 1539, que corresponde a un esbozo de la futura Constitución oficial, se observa la voluntad del grupo primigenio de traspasar las fronteras políticas de la época conforme a la voluntad papal. En el artículo segundo se lee:

³⁴ Sánchez Herrero, José. *Op. cit.*, pág. 60. Véase también Jedin, Hubert, *Op. cit.*, pág. 631.

“Por él los Hermanos se comprometen a realizar inmediatamente, sin dilaciones ni pretextos, cuanto Su Santidad les ordenare tocante a la salvación de las almas y a la propagación de la Fe, sea que los envíe a tierra de turcos o al Nuevo Mundo, sea que los mande a otros lugares de infieles o de Católicos... Y para que no surja entre nosotros ambición alguna ni repugnancia por cometidos o por territorios de esa índole, cada uno prometerá que jamás ha de tratar, directa o indirectamente, con el Papa acerca de tales materias, sino que todo lo dejará en las manos de Dios, en las de su Vicario en la tierra y en las del Superior de la Compañía”³⁵.

Este último corresponde a la figura de un Prepósito General, llamado a marcar aspectos centrales de la vida de la orden jesuita. De carácter único y vitalicio para toda la Compañía, este líder representa el centro decisonal de todo jesuita en cualquier lugar del orbe, cuya autoridad sólo estaba sujeta a la de Roma. No obstante, reputados historiadores jesuitas han contradicho cualquier versión acerca de un “programa vaticanista” de la primitiva sociedad, inclinándose más bien a pensar que ante la imposibilidad de realizar el primigenio sueño de Ignacio de Loyola, esto es la radicación en Tierra Santa, los fundadores habrían optado por colocarse bajo la férula del Sucesor de Pedro en Roma, el cual decidiría acerca de sus misiones³⁶.

Esto es de vital importancia si se piensa que ya en la primera generación de jesuitas institucionalizados, en plena Reforma, encontramos misioneros que se internaron más allá de los límites de la Cristiandad Católica. Poco después de aprobada la Compañía por Paulo III, el 27 de septiembre de 1540, mediante la Bula *Regiminis Militantis Ecclesiae*, algunos de los fundadores partían hacia sus destinaciones. El francés Pedro Fabró se encaminó a tierras luteranas en Alemania, mientras los españoles Francisco Javier y Simón

³⁵ Brodrick, James, *El origen y la evolución de los jesuitas*, (Madrid, Editorial Pegaso, 1953-55), pág. 72.

³⁶ Esta tesis es presentada por Jean Lacourtire. Véase Lacourtire, Jean, *Los Jesuitas. Los conquistadores*, (España, Editorial Paideia, 1993), pág. 122.

Rodríguez partirán en dirección a Asia, al naciente imperio comercial ultramarino Europeo. El sitio escogido la India, específicamente el puerto de Goa que poco después pasó a ser el segundo cuartel general jesuita fuera de Roma³⁷.

Empapado de un espíritu universal, Francisco Javier se convirtió en 1549 en el primer occidental en arribar a la tierra del Sol Naciente donde permaneció un trienio. Antes de acabar el siglo XVI, lo que supone precedencia a la emergencia del moderno sistema de estados, encontramos misiones jesuitas afincadas en cuatro continentes: Africa, América, Asia y Europa.

En Portugal la orden de la Sociedad de Jesús fue decididamente favorecida por el rey Juan III que permitió a los sacerdotes regulares no sólo establecerse en la mencionada India, sino que también tempranamente en el Brasil. En 1549 arribaron los primeros seis misioneros jesuitas al Brasil, dedicándose particularmente al trabajo misionero entre los indígenas lo que supuso conflictos con los bandeirantes. Entre sus obras destaca la fundación de Sao Paulo.

El caso de la América española fue más tardío. El Consejo de Indias, órgano consultivo del Rey respecto de su gobierno en América, mantuvo durante largo tiempo el criterio de que para la labor de evangelización de naturales bastaban las cuatro ordenes autorizadas originalmente: franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. El Rey Felipe II accedió en 1565 a permitir que un grupo de jesuitas se reuniera en calidad de capellanes con la expedición encargada de desalojar a los hugonotes franceses de La Florida. Ello allanó el camino para que el Consejo de Indias incluyera al año siguiente a los jesuitas entre las órdenes admitidas en América. En 1568 se radicaron en Lima, propagándose desde ese punto a Chile, Ecuador y Colombia. En 1572 arribaron los primeros 16 jesuitas a Ciudad de

³⁷ Parry, John, *Europa y la Expansión del Mundo*, (México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1986). La explicación para esta elección puede basarse en la temprana radicación en la India de la sociedad de Jesús, así como en el número de cristianos nestorianos en dicha región.

México. La llegada a los territorios de La Plata se produjo en 1586, fundando una residencia en Córdoba.

Pero no sólo el nuevo mundo fue terreno de misión jesuita. La misión del jesuita Oviedo al reino de Etiopía data de 1557. En tanto que la misión del celeste imperio chino había sido trazada en diciembre de 1552 por la agonizante mano de Francisco Javier en la isla de Sanchón, cerca de las costas de China Meridional. Hacia 1582 correspondió al padre Matteo Ricci romper el hermetismo Ming que confinaba la presencia de misioneros cristianos a Macao. Como resultado de ello la Compañía continuó enviando religiosos a China.

De este cuadro resaltan dos rasgos, comunicación con los superiores y establecimiento de vínculos con la autoridad local. Mediante el primero, el gobierno central de la Compañía en Roma recibía informes en forma constante y permanente de los misioneros, bajo la forma de *Epistulae Annua* y *Cartas Informes*.

Respecto de los vínculos con los poderes del mundo, los misioneros jesuitas se dirigían a la autoridad política en sus territorios misionales. Como seguidores de Ignacio de Loyola, creían fuertemente que el éxito de la evangelización dependía de la decisión de quién detentaba el poder, aunque cuando dichas relaciones fueran en ciertas ocasiones cooperativas y en otras conflictuales. El fundador había sentado las bases de la cooperación con los poderes del mundo en el escenario europeo, y ya Francisco Javier en Japón trataba de establecer colaboración en un ambiente políticamente fraccionado. Ello también implicaba que el poder político tratara de sacar ventajas, como lo retrata el historiador Konetzke cuando afirma que en la América Hispana desde un principio las autoridades coloniales se valieron del “celo misionero de los jesuitas para someter a tribus indómitas y tomar posesión efectiva de regiones apartadas”³⁸.

³⁸ Konetzke, Richard, *América Latina: II La Época Colonial*, (México, Editorial Siglo XXI, 1972), pág. 251.

Pero la cooperación de los jesuitas era “con” los soberanos no “bajo” estos, al menos en el espíritu, reconociéndose sólo “sobre” la compañía la autoridad pontificia. Lo anterior ha sido interpretado como cierta desconfianza en los poderes temporales³⁹. Ello explica las disputas de los jesuitas con las autoridades que enfatizaban el patronazgo regio sobre la Iglesia. Fue el caso de su conflicto con el Virrey Toledo en el Perú, a lo que los jesuitas opusieron el derecho canónico y la autonomía eclesiástica; o el caso de las rencillas con los bandeirantes portugueses por el sistema esclavista que estos conquistadores propiciaban en el Brasil, lo que también significó entrar en conflicto con la autoridad colonial.

Tanto por su diáspora en contacto permanente con los superiores y de acuerdo con los principios de la Sociedad, como por el tipo de relación que los jesuitas entablaron con los poderes locales, se pueden deducir algunas de las características de esta organización religiosa: extra-nacionalismo, transnacionalismo centralizado en el prepósito y obediencia a la autoridad supranacional del papado. Estos rasgos se desarrollaron en un contexto en que el concepto moderno de nación aún se estaba gestando, y la noción de estado moderno se acrisolaba en las unidades más centralizadas de Europa Occidental: Francia, España e Inglaterra.

La Sociedad de Jesús había nacido en un ambiente romano e imperial “en que el señor de las tierras y el señor de los espíritus (esas dos mitades de Dios) intentaba todavía mantener una común hegemonía ajena a las fronteras”⁴⁰. Por lo tanto su actividad misional hizo caso omiso de las fronteras intra-europeas, a pesar que sobre los límites patrimoniales del siglo XVI pronto se comenzaron a superponer las fronteras políticas del estado. Sin embargo, los jesuitas fueron más lejos de este tipo de fronteras traspasando los márgenes culturales de diferentes civilizaciones en el orbe, alentados por la

³⁹ Lacourture, Jean. *Op. cit.*, 1993; pág. 553.

⁴⁰ Lacourture, Jean. *Op. cit.*, pág. 593.

expansión de la Europa Occidental, pero guiados por una vocación universalista, lo que explica ciertas experiencias de aculturación en lugares como Japón, China y América.

Corrientemente se ha descrito a la Sociedad de Jesús como cuerpo internacional, ultramontano y transnacional. Sin embargo, dada la connotación estatal de la primera acepción hemos optado por inclinarnos por los dos últimos conceptos, particularmente el que hace relación a su carácter transnacional, con una precisión. En un período en que la idea de nación aún no está en forma, y acepciones como *populus* y sus derivados lingüísticos siguen vigentes, conviene referirse al carácter transnacional de tal organización en términos de antecedente. Proponemos que el germen de dicho fenómeno, que caracterizará a la Iglesia desde el siglo XVII hasta el presente, se encuentra antes de la emergencia del sistema westfaliano de estados. En consecuencia, las bases del transnacionalismo católico, se encuentran en la experiencia de la autoridad supranacional del papado medieval, así como en los casos de las órdenes misioneras presentadas.

REFLEXIONES FINALES

Si revisamos la labor pastoral de los franciscanos en el Lejano Oriente, particularmente la misión de Monte Corvino, podemos afirmar que se trataba de iniciativas patrocinadas fundamentalmente por la orden de los frailes menores y el papado. A su vez se pueden pesquisar los contactos, aunque no regulares, entre el Papa y la misión de Juan de Monte Corvino, a través de sus peticiones al Vaticano y el envío de frailes para asistirle en su trabajo y en la organización de la Iglesia Católica China. Nuestra conclusión es que la misión emprendida por Fray Juan a los dominios del Gran Khan alcanzó el grado de interacción institucional que pasa más allá del abismo cultural existente entre la cristiandad occidental y el imperio mongol y sus particulares formas de organización política. Se trataría, por tanto, de contactos extra-nacionales en que la

orden franciscana estableció vínculos con la autoridad política de sociedades no cristianas y con ciertos segmentos de dichas sociedades relativamente abiertas a la evangelización.

Podemos argumentar que la Iglesia en tanto institución cuyo fin trascendente es la “redención” de la humanidad, lo que se traduce en una acción sobre el nivel del individuo en tanto propiciar su “salvación personal” en un plano metafísico, buscó las mejores condiciones para cumplir su misión: en la Cristiandad Occidental la Iglesia procuró asegurarse el respaldo del poder secular encarnado en diferentes niveles (imperial, regio y señorial) para conseguir este fin. Sin embargo, las órdenes mendicantes y los jesuitas necesitaron cierta autonomía relativa cuando se trató de evangelizar a la base social de sociedades no cristianas, lo que no significó no establecer relaciones con los depositarios del poder: el Khan en el imperio Mongol o el emperador Ming, por ejemplo.

Durante su evangelización tanto en la base social como con las autoridades se intentó vincular a los potenciales neófitos con el centro decisional de la Iglesia Occidental, el papado, en su calidad de *Vicarius Filii Dei*.

La llegada del renacimiento, la gradual afirmación del *stato* en Europa Occidental y las pugnas religiosas surgidas de la reforma alterarían parte de este cuadro. Aun cuando la labor misionera en Indias Occidentales dan cuenta de una red de misiones vinculadas transnacionalmente, la alianza entre el trono y el altar se decidirá temporalmente a favor de la corona. El patronazgo hace del rey la cabeza de la Iglesia en América. La tendencia será reafirmada con la emergencia del primer sistema de estados naciones consagrada en Westfalia en 1638. La religión del Pueblo será la del gobernante y en los países católicos ello se traducirá en un poder pontificio residual.

Aún así se pueden observar tendencias diversas como el caso de los jesuitas que con su cuarto voto establecen un vínculo directo con el Romano Pontífice. Su dependencia directa del Preósito en Roma y del Papa les permitió retener cierta vocación de autonomía, tradu-

cida en la formalización de un repertorio misionero regular que incluyó el asentamiento sistemático en territorios aún no evangelizados, Lo que pasó por el entendimiento con la autoridad política de dichos lugares. Lo anterior fortaleció el establecimiento de redes institucionales en cuya base se pueden contar la cesión de tierras, establecimientos en territorios en que la congregación misionera ejercía el gobierno efectivo y la provisión de transferencias regulares y sistemáticas de recursos humanos y materiales en el caso de la corona española y sus reinos ultramarinos⁴¹.

Aunque desde la afirmación en el siglo XVII del sistema de estados naciones es posible observar propiamente la actividad transnacional de las organizaciones religiosas católicas, dicho principio socavó la autoridad e influencia pontificia. Habrá que esperar todavía la pérdida del último remanente de poder temporal del Papa, con la unificación italiana en 1861, para que paralelamente se inicie un proceso conducente a la recentralización de la autoridad del obispo de Roma sobre su grey, simbolizada en el dogma de la infalibilidad pontificia sancionado durante el Concilio Vaticano I en 1871.

No obstante, el origen del transnacionalismo religioso contemporáneo se encuentra muy temprano en la historia de occidente, mucho antes incluso que el nacimiento del sistema de estados naciones, durante las empresas misioneras tardo medievales de las órdenes mendicantes y en la acción evangelizadora de los jesuitas del siglo XVI.

⁴¹ Lo anterior según la opinión de Levine y Stoll. Véase Daniel Levine y David Stoll, "Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America", en Hoerber, Susane and Piscatore, James, *Transnational Religion and Fading States*, (Boulder Co., Westview Press, 1997), pág. 68. Un tema futuro a investigar es si acaso dichas transferencias de capital económico, humano y social también estuvieron presentes en las misiones jesuitas de Asia.

LA EXPERIENCIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA*

Walter Sánchez G.

INTRODUCCIÓN

La religión es un factor político-cultural importante y aparece como un elemento crítico para entender la configuración de la cultura política hacia el próximo Milenio.

En Iberoamérica la religión y el catolicismo son llaves maestras para entender el desarrollo cultural y político de la región. Esta realidad se ha hecho más notoria en los albores del Tercer Milenio. Los cambios que ocurrieron a fines del siglo XX han sido de fondo y de forma. Se trata de “un cambio de época tan vertiginoso y radical como el nuestro, ha traído también un cambio de paradigmas. Es decir, un cambio en los referentes de vida. Todo ser humano tiene algún punto de referencia ético... Por esta razón la cuestión ética será cada vez más relevante y lo que llamamos, temas valóricos exigirán la mayor atención”¹.

La Conferencia Episcopal Chilena es uno de los voceros líderes de los cambios en la Iglesia Católica de América Latina y su testimonio que reconoce la profundidad del cambio histórico es un argumento importante en esta presentación. Pocas veces un órgano colegiado

* Este artículo tiene el patrocinio del Proyecto de Investigación de FONDECYT N° 1990690 “Actores Transnacionales y Política Exterior: La Iglesia Católica Norteamericana y los Derechos Humanos en Chile” del cual soy co-investigador junto al Prof. José A. Morandé, Investigador responsable del mismo. Agradezco la colaboración de Prof. Rev. Claude Pomerleau de la Universidad de Portland, en la preparación de este trabajo.

¹ Conferencia Episcopal de Chile, *Orientaciones Pastorales 2001-2005*, párr. 55, 24 septiembre de 2000.

nacional reconoce que las dudas abundan entre los creyentes y no creyentes y las respuestas del pasado deben revisarse para enfrentar los desafíos del presente y el futuro. Lejos del dogmatismo existe en estas orientaciones una nueva actitud, una mirada dialogante antes que condenatoria o dogmática acerca del devenir del mundo, en particular sobre las implicaciones del paradigma de la globalización.

En el escenario de post guerra fría y en un mundo pluralista, las dudas aumentan y no hay respuestas para enfrentar las grandes transformaciones en las creencias básicas de los seres humanos.

Este fenómeno religioso ha sido destacado por los analistas como otra veta para el análisis de la política mundial. Se ilustra esta idea central en recientes publicaciones de la disciplina, por ejemplo, según la revista *Sais Review*, “en los años recientes el activismo religioso ha presentado serios desafíos políticos e intelectuales a las normas y valores vigentes en el orden global”².

Luego, en las páginas del *Journal of International Affairs*, se señaló: “La Religión puede aparecer como un tópico inusual para una revista de asuntos internacionales... es una sorpresa dolorosa que los académicos, en su mayoría, lo han ignorado”³. La portada de *Foreign Policy* se refirió precisamente al tema religioso y a la influencia del *lobby* de Dios en la política exterior de EE.UU.

Otros especialistas como Susanne Hoeber y James Piscatori, han dado cuenta de esta dinámica global cuya dirección apunta hacia el declinar del estado-nación, el fin de las utopías de la modernidad, al surgimiento de la religión y de los paradigmas de desarrollo postmaterialistas⁴.

A continuación se propone un análisis de la influencia política del fenómeno religioso en América Latina, y de las megatendencias que se observan en la interrelación entre globalización y catolicismo. Esta

² Nasr, Vali, *Religion and global affairs*, *Sais Review*, 1998, pág. 32.

³ *Ibid.*, pág. 15.

⁴ Hoeber, Susanne & Piscaroti, James (eds), *Transnational Religion and Fading States*, (Westview Press, 1997).

tarea se ha intentado no por una moda intelectual o por haber sido una variable olvidada, sino porque en sí mismo existe una estrecha relación entre religión y política. De hecho este artículo es parte de una investigación más amplia que da cuenta de ese fenómeno.

EN IBEROAMÉRICA LA RELIGIÓN COMO FUENTE DE LEGITIMIDAD SOCIAL

Para los observadores agnósticos, lo religioso es parte del mundo de la ficción, casi como un opio alucinante que enturbia la noción de sí mismo y del mundo. En cambio, la mayoría de ciudadanos que adhieren conscientes o no a la tradición política Iberoamericana, su imaginario colectivo ha sido empapado de visiones religiosas. Si no se presta atención al impacto de la religión y a las relaciones que de hecho, se generan entre Iglesia y política, el análisis del poder omite una variable que es estratégica.

En la actualidad, se ilustra la relevancia del tema cuando se observa que al nivel regional, las protestas populares y de las minorías reprimidas que alegan contra los costos sociales de la globalización, a menudo se encubren y se legitiman en Iglesias de barrios populares y en las alejadas Comunidades Eclesiales de Base. En su fase de acción pública a veces reciben la ayuda de los organismos transnacionales relacionados a las Iglesias hasta que finalmente los medios se hacen cargo de sus demandas.

Lo cierto es que en la medida que ha desaparecido el estado benefactor y privatizado lo público, el único lugar de los desheredados de la tierra son organizaciones de tipo cristiano, las que desde los sesenta, hicieron parte de su doctrina “la opción por los pobres”.

Frente a este nuevo escenario, una primera conjetura que se presenta en este trabajo es si: ¿están o no preparados los ciudadanos, los gobiernos, los partidos e incluso las iglesias para adaptarse a estas tendencias globales y a estos movimientos regionales?

Para iniciar el debate conviene acotar estas conjeturas y definir lo que es una religión transnacional: “se refiere a cualquier sistema religio-

so cuyas organizaciones trascienden las fronteras y teje por sobre las especificidades políticas nacionales y culturales una red de comunidades ideológicamente vinculadas a una autoridad central de gobierno. El Catolicismo Romano representa ese tipo de religión internacional con capacidad para rivalizar con las estructuras de poder de los estados”⁵.

La presencia religiosa del cristianismo, aún con dificultades se mantiene en el viejo mundo cuna de la modernidad y con una cultura más secularizada en comparación con América Latina. Esa presencia, es imposible negar con sus implicancias socio-políticas en el nuevo mundo donde todavía no se asume la modernidad en plenitud. Por ello, lejos de ser una ficción pasajera el fenómeno religioso coexiste en una estrecha vinculación con la política y la cultura de las sociedades iberoamericanas.

En medio de los procesos de modernización de la región el tema es crucial por cuanto, desde el punto de vista de la creación del capital social su misión es clave. Éste es un intangible que es una condición *sine qua non* del desarrollo económico. Por estos motivos su *ethos sociales* lo anhelan los estados, gobiernos, partidos, organismos transnacionales y los actores de la sociedad civil interesados en los valores que proclama la Iglesia: la solidaridad, la opción por el pobre, la dignidad e inviolabilidad de la persona y de sus derechos humanos, la democracia, los valores de la paz y la ecología. Estos valores que son parte de la herencia cultural del cristianismo encuentran en el factor religioso, un aliado estratégico.

HOLLYWOOD: ¿LOS USOS Y ABUSOS DEL PASADO?

¿La épica multimillonaria “Titanic” dice la verdad acerca de la Historia o no? Las películas “Amistad”, “Historia Oficial”, “Juana de Arco” o “Missing” ¿son fidedignas acerca de lo ocurrido en el pasado?

⁵ Hervieu-Leger, Danielle, “Faces of Catholic Transnationalism in and beyond France”. En Hoerber, Susanne & Piscatori, James (eds), *Transnational Religion and fading States*, (Westview Press, 1997), pág. 104.

Según el crítico de cine Robert Brent, en su obra "Hollywood: The Use and Abuse of the American past" (1996) todos gustan la Historia, pero normalmente preferimos tomar sus lecciones en una forma dramática. Señala que "evidentemente, muchos americanos... obtienen sus impresiones acerca del pasado de ideas sacadas de novelas y películas. A través de personajes ficticios como *Jack and Rose*, en el caso de los protagonistas de "Titanic", ellos deducen lecciones acerca del pasado. Guste o disguste, las ficciones históricas sirven como un fuerte estímulo para aumentar su interés en la historia"⁶.

En el caso del conocimiento histórico y la gran cantidad de mitos difundidos sobre América Latina la situación es deplorable. Muchos observadores extranjeros e incluso los de origen latinoamericano perciben a la región a través de los típicos personajes del "realismo mágico" y de otras corrientes literarias o ficciones creadas por la industria de los medios de comunicaciones. La política de la región es para la visión Hollywoodense, una secuencia de -dictaduras perfectas- con soporte indirecto del opio de los pueblos como lo señalaron sus críticos y que ayudan a preparar volcanes sociales que estallan sin previo aviso.

El periodismo, la novela y el cine retratan la realidad con afanes publicitarios y comerciales, encargándose de ridiculizar a veces el fanatismo sanguinario de algunos grupos de intransigentes y lo hacen con la misma distracción de como representan la barbarie de los nativos junto a la intocable belleza natural del Amazona o del Sur del mundo. Los medios de comunicación llegan hasta esa barrera cultural y su interés por estudiar a fondo los temas de la región es mucho menor.

En este sentido, es irónico que los Estudios Latinoamericanos tengan más infraestructura y tradición en el mundo anglosajón y por

⁶ Brentt, Robert, "Hollywood: The Use and Abuse of the American Past", *Perspectives*, vol. 36, N° 3, march 1998.

lo mismo, la visión y forma como los intelectuales del Norte interpretan lo que aquí ocurre es muy decisiva, porque esa es la imagen predominante de ese mundo, la cual es adoptada sin criticismo entre los extranjeros y por muchas de nuestras élites intelectuales.

No se pretende negar un pasado Iberoamericano repleto de errores e injusticias. Incluso la Iglesia ha pedido perdón oficialmente por las aberraciones históricas. Es efectivo que en algunos casos, ciertos sectores de la Iglesia abandonaron a las minorías, apoyando con su silencio a dictadores, no denunciaron ni se opusieron a los golpes militares, a las intervenciones de las embajadas norteamericanas y a los legados autoritarios que a veces superaron la narrativa regional. Esos errores y horrores no se desconocen y han jugado un papel crucial en la historia latinoamericana. (Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, Editorial San Pablo, marzo de 2000).

No obstante, desde una perspectiva comparativa, la historia del descubrimiento, conquista y colonización de las Indias fue más benevolente que algunos expansionismos europeos y orientales en Asia y Africa.

Terminado el largo período de la colonización durante la gesta de la Independencia, la Iglesia se funde con los albores de la República y los valores de la cultura cristiana se expanden por los ámbitos y diferentes territorios en el siglo XIX.

Las grandes guerras demostraron que los excesos de la violencia ideológica pueden poner en jaque la paz mundial y la libertad religiosa. La división del mundo entre Este y Oeste, la dolorosa tragedia de las Iglesias del silencio reprimidas por el estalinismo ateo, colocó el mensaje del Catolicismo en la trinchera opuesta al marxismo-leninismo. Esa división ideológica afectó a algunas Iglesias latinoamericanas cuyos dirigentes en nombre del anticomunismo defendieron regímenes que violaron los ideales del propio Evangelio. Otros grupos de signo opuesto, abrazaron las categorías del marxismo para aplicarlas a las enseñanzas del Evangelio, con lo cual en

algunos casos propiciaron la violencia y la lucha armada entre las clases sociales.

Durante la postguerra la región creció desde el punto de vista económico, no hubo enfrentamientos bélicos de magnitud, las reformas democráticas y el mercado se instalaron con la excepción de Cuba. A diferencia de los años anteriores a fines de los noventa, ahora con Estados Unidos no hay ningún conflicto tan radical como en el pasado⁷. La convocatoria de la utopía marxista entre los cristianos perdió su capacidad de reclutamiento de creyentes y en general, la Iglesia retornó a sus valores más tradicionales

Como producto de estos cambios socio-económicos en la actualidad, tanto los mercados como las sociedades se han privatizado y esta es la esfera donde la Religión nada como pez en el agua. Es en esta esfera de la vida donde la Religión jugará un papel crucial en el futuro de la democracia en América Latina⁸.

A veces debido a la insensibilidad de Estados Unidos y de otros países del Norte predominan todavía los prejuicios y las visiones negativas que no comprenden los aspectos positivos de este renacimiento religioso, de este verdadero *–spiritual revivalism–* en los países del Sur, y por ello no descubren lo que ocurre debajo de la superficie de la realidad social. Para recuperar el capital social que se ha desperdiciado por errores políticos internos y por los impactos de la presión externa, es necesario hacer un escrutinio de lo que ha ocurrido en los imaginarios colectivos en el Norte y el Sur de las Américas y ver en que áreas existen espacios de entendimiento y cooperación.

Como se ha escrito, “Para ser aceptados como líderes estas potencias que son los dueños del poder y de los medios de comunica-

⁷ Sánchez, Walter, “América Latina sin Fronteras: La Reforma Económica y los desafíos de la Globalización”. En Sánchez, W. y Lever, G (eds), “Reforma Económica en América Latina”, *Perspectivas 2000*, (Santiago, Edit. Cámara de Santiago, I.E.I., Universidad de Chile, 1998).

⁸ Smith, Brian H, *The Church and Politics in Chile. Challenges to modern Catholicism*, (Princeton, Princeton University Press, 1982).

ción deberían abandonar su ceguera y descubrir estas realidades tal como son, así como el propio Tercer Mundo también debe reconocer sus propias limitaciones. Ese descubrimiento puede colocar las bases para promover un diálogo constructivo entre el Norte y el Sur, para desarrollar un *modus vivendi* más realista”⁹.

GLOBALIZACIÓN Y CATOLICISMO: MEGATENDENCIAS

Las siguientes seis megatendencias centrales se han logrado detectar y es necesario comprenderlas en una estrecha interrelación entre globalización y catolicismo:

1. El renacer de la Religión en el Sur no es amenaza ni menos ficción y por tal motivo se necesita un enfoque diferente para entender el papel de la Religión en América Latina.
2. La emergencia de la sociedad post materialista y el síndrome del Tercer Milenio son un aliciente para el florecimiento de la religiosidad en especial en el mundo popular.
3. La influencia de la Iglesia en América Latina en la post guerra ha evolucionado por diversas etapas de mayor a menor influencia, pero todavía su presencia es real sobre todo en el mundo popular.
4. De la globalización y su impacto en las acciones de los creyentes del Norte y Sur.
5. El Renacimiento de la Religión en el Tercer Milenio.
6. La acción de Juan Pablo II en América y el nuevo papel de la Religión en el mundo popular.

1. El renacer de la Religión en el Sur.

Con un enfoque diferente se podrá entender el papel de la Religión en América.

⁹ Pomerlau, Claude C.S.C. y Sánchez, Walter, “Religion and Politics retain strong bonds”, *The Oregonian*, monday, march 23, 1998.

La politización de la religión es un antiguo signo de los tiempos, lo que ocurre es que en una sociedad pluralista para muchos la convivencia entre creyentes y no creyentes es una situación inédita y compleja.

La religión no es una ilusión positiva como lo escribió Dmitri Tymoczko en su artículo aparecido en *Boston Review*¹⁰. Históricamente, cuando se examinaba el tema de la religión se estigmatizaba por ser una herramienta de los poderosos o, una ficción típica de mentes débiles. Otros con ironía y cinismo hacen comentarios más benévolos señalando a ese fenómeno como una “ilusión positiva”.

Esta visión no ayuda a entender el papel que históricamente ha jugado en Iberoamérica la interacción entre el Catolicismo y las tradiciones nacionales. Esta interacción ha sido y será intensa. La historia reciente de ciertos países como Chile ha probado que existe de hecho una relación estrecha entre las tradiciones del Cristianismo (Catolicismo) con la solución de las crisis políticas y los cambios sociales en el país. De hecho, Chile ha sido una de las transiciones más pacíficas del mundo.

En este contexto SS Juan Pablo II dolido por los atentados en el Medio Oriente y los provocados por la ETA señaló como un valor esencial de la cuaresma del 2001 el camino de la “purificación de la memoria como una renovada confesión de la misericordia Divina, una confesión que la Iglesia está llamada constantemente a hacer propia con renovada convicción”¹¹. Es la propia Iglesia que dio testimonio público y suplicó perdón por los horrores y errores del pasado. Un gesto de humildad esperado por todos los que una vez fueron ofendidos en nombre de la fe católica.

Una nueva mirada esta abierta a las propuestas religiosas como una fuente de inspiración que ayuda a pedir perdón y a la promoción de los valores más queridos de la humanidad. En un mundo donde la violencia y las guerras se han trasladado al seno de las naciones y las luchas intestinas desangran a la humanidad. Los muertos son en su

¹⁰ Tymoczko, Dmitri, “What Good is Religion: an atheist’s case for the value of religious diversity”, *Boston Review*, vol. 22, dec.-jan., 1997-98.

¹¹ Juan Pablo II, Mensaje de Cuaresma, 7 de enero de 2001.

mayoría civiles, sobretodo, niños e inocentes. En esos ambientes de extrema división y violencia el camino de la paz aparece como un sembrado de bombas caza bobos, pero también como una nueva oportunidad para re-crear las relaciones de confianza entre ciudadanos que no se relacionan como hermanos sino casi como enemigos.

Ese reconocimiento de los errores tuvo un valor purificador de la memoria histórica y entregó una lección universal. De esta manera, el Pontífice agrega: “En nuestro tiempo el perdón aparece principalmente como una dimensión necesaria para una auténtica renovación social y para la consolidación de la paz en el mundo. La Iglesia anunciando el perdón y el amor a los enemigos, es consciente de introducir en el patrimonio espiritual de toda la humanidad una nueva forma de relacionarse con los demás, una forma ciertamente fatigosa, pero rica en esperanza”¹².

En países donde las fracturas sociales han provocado y destruido los lazos más elementales de una sociedad civilizada, este mensaje ofrece una Ética Social capaz de ser aceptada por todos los creyentes y no creyentes.

Desde el Vaticano estas palabras se irradian hacia lugares como Cuba, la selva Colombiana y los tribunales chilenos, con los intentos de hacer justicia por encontrar a los “desaparecidos”.

Esta lectura del fenómeno religioso transnacional no supone adoptar dogmas ajenos sino abrirse a un diálogo con un nuevo *Ethos* Social, cuyos beneficiarios serán los ciudadanos cuyas conductas buscan significaciones que trasciendan el natural deseo de venganza o la autocompasión.

2. *La emergencia de una sociedad postmaterialista ha aumentado el papel de la religión.*

Este fenómeno puede ser un socio privilegiado para la gobernabilidad y desarrollo de la región, reconociendo que es la religiosidad una parte de la solución, no del problema.

¹² *Ibid.*

Si los ciudadanos pierden la confianza entre sí y hacia sus instituciones, los días de la democracia están contados. Esta es una verdad que se ha hecho palpable en la crisis política chilena. Por ejemplo, al referirse a los méritos de la Mesa de Diálogo un mecanismo creado por el gobierno para mitigar el problema de los detenidos desaparecidos, el Arzobispo de Santiago en su Homilía del 18 de septiembre de 1999, valoró esa instancia como un espacio para buscar la verdad y la justicia. Pidió a cada uno de sus miembros e instituciones representadas que actuaran abandonando sus legítimos intereses corporativos, y los convocó para que actúen “a favor de todos, en bien de las personas y las instituciones, porque así trabajarán por el bien de Chile. Que propongan condiciones favorables al encuentro del destino de las personas desaparecidas, como también al reencuentro con los caminos que apartan de la violencia y conducen a la concordia. Y que no le teman al reconocimiento de errores e injusticias... tenemos que mirar de frente nuestra Historia... Chile necesita al inicio del tercer milenio un gran acuerdo sobre las enseñanzas del pasado”¹³.

Así como en el plano social la Iglesia ha sido el principal lubricante de la paz social en Chile, desde el punto de vista económico también es un elemento de apoyo. A diferencia de lo que algunos creen, la religión Católica y el contenido del socialcristianismo no son obstáculos para la racionalidad y la modernización como ocurre con algunos fundamentalismos en el Medio Oriente y de cuyas escenas se informa por CNN a toda hora del día.

Es sabido que, no todos los chilenos son perezosos, reacios a competir, o desconocen la lógica del mercado. Es irónico que siendo Chile el país más católico de la región es donde se instaló con más legitimidad social el modelo neoliberal como estrategia para superar la pobreza. Cuba es lo contrario y es donde menos se acepta el mercado y la apertura a la globalización.

¹³ Separata Iglesia de Santiago, N° 88, septiembre de 1998.

El capital social aparece hoy día como un prerrequisito para los organismos financieros mundiales. Sin niveles de confianza mínima entre los ciudadanos y entre éstos y los gobiernos no puede haber desarrollo económico. Y en esta esfera la Religión es la que une de nuevo (re-ligar) los puentes que se han roto en una sociedad y cura sus fracturas sociales.

3. *La religión desde la herencia colonial hasta la postguerra.*

El papel que juega todavía la religión en la política de nuestras sociedades es un dato básico, cuyo origen se remonta a la colonia.

Ese legado Colonial de España señala que el poder político tiene una dimensión sagrada y por lo tanto sus dignatarios y quienes lo ejercen son seres superiores. Incluso más, la madre naturaleza –*la pacha mama*– tiene alma y es una expresión de la belleza de Dios. En este sentido la religión en Hispanoamérica ha sido la fuente de legitimidad tradicional de las estructuras políticas y sociales¹⁴.

Desde sus orígenes en el Nuevo Mundo el catolicismo como cultura social y religiosa jugó un papel crucial en el proceso de construcción de la nación y del estado.

Esta realidad provee de una capacidad heurística para explicar los procesos de encubrimiento y descubrimiento, entre los americanos y los europeos.

Durante el siglo XIX este legado religioso fue protagonista de las grandes luchas ideológicas entre el liberalismo y el conservantismo. Proporcionó los símbolos emocionales para ser usados por los líderes y los movimientos nacionalistas en la región y para unir a los pueblos contra la agresión extranjera. Sirvió a muchos para ejercer su hegemonía social, pero también

¹⁴ Clearly, Edward, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*, (N. York, Orbis Book, 1985).

fomentó la toma de conciencia para cambiar esas estructuras de pecado social.

Después de las grandes guerras, el enfrentamiento ideológico se intensificó y a fines del siglo XX los así denominados perdedores de la globalización se congregaron en movimientos religiosos y espirituales como su última tabla de salvación.

En la actualidad, el empoderamiento de hombres y mujeres que se organizan para defenderse a sí mismos de las olas globalizadoras, que todo arrastran y de los efectos negativos de los planes neoliberales, se inspira a menudo en círculos y redes sociales de tipo religioso, bajo la lógica del Sermón de la Montaña que es muy diferente a la racionalidad del mercado.

Las celebraciones del jubileo fueron marcadas por el signo del perdón. Mas aún, en la historia entera de la Iglesia no se encuentran precedentes de peticiones de perdón y la esperanza relativas a las culpas del pasado, que hayan sido formuladas por el Magisterio¹⁵.

En el amanecer del siglo XXI hay algo nuevo de esa herencia y que es importante recordar para sacar lecciones renovadoras de ese legado histórico. Las dolorosas memorias históricas son asumidas por la Iglesia. La Santa Sede buscó asumir con conciencia mas viva el pecado de sus hijos y buscó un año jubilar para una purificación de la memoria de la Iglesia de todas las formas de contratestimonio y de escándalo sucedidas en el milenio pasado. Incluso se pidió perdón por los errores de ese legado, en especial los métodos de violencia y de intolerancia utilizados en el pasado para evangelizar¹⁶.

En la medida que la autonomía del estado, la economía y la política de la Religión fueron creciendo, se aclararon las posiciones y se separó definitivamente la Iglesia del poder político; y de una sociedad cerrada se transitó a otra pluralista y secularizada. Este cambio

¹⁵ Comisión Teológica Internacional, *Memoria y Reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, (Santiago, Edit. San Pablo, marzo de 2000).

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 7.

de paradigmas ha transformado para bien la relación entre política y religión, y ese legado debe valorarse sin sus errores cuya memoria debería ser purificada.

4. *La globalización de las acciones que promueven los creyentes e iglesias, del Norte y del Sur.*

Una de las Organizaciones Internacionales típicamente ecuménicas y globales es la Iglesia Católica y ello se refleja en su sistema político. El arcoiris de etnias, culturas, idiomas y colores de un cónclave cardenalicio no es imaginable en ninguna otra organización internacional. Incluso, el principio un hombre un voto se mantiene en dicho cuerpo colegiado cuando estos son convocados a elegir al sucesor del Santo Padre. Esta situación, ni siquiera ocurre en la estructura de poder de Naciones Unidas o la Unión Europea donde el poder nuclear y la riqueza se refleja en el peso de los votos, y donde el realismo geopolítico orienta a la larga sus decisiones finales.

Esta fuerza de irradiación es global y globalizante, es una presencia, universal de la Iglesia que se ha potenciado gracias a la gestión de un líder como Juan Pablo II cuya vitalidad lo hace casi omnipresente y con un carisma sobresaliente. Su figura y lo extenso de su mandato han logrado opacar a los hombres más connotados del siglo. En este sentido, Levine y Stoll señalaron: “Las transformaciones hacia un nuevo activismo fundado en un conocimiento de las religiones y nuevos usos de las instituciones de religión representa un dramático cambio con consecuencias mucho más allá de las fronteras de América Latina... Las religiones comprometidas en términos de la creación y transmisión a lo largo del tiempo del capital social de destrezas sociales y experiencias cooperativas que alteran el escenario básico de la política creando la propagación de confianza como un escenario social”¹⁷.

¹⁷ Daniel H. Levine and David Stoll, “Bridging the gap between empowerment and power in Latin America”, en *Transnational Religion...*, *op. cit.*, pág. 65.

La experiencia de la Iglesia como Madre y Maestra de la Humanidad se traduce en la diseminación de habilidades sociales en sociedades que han sufrido separaciones y heridas. En este sentido se puede comprobar que el horizonte de la acción pastoral ya dejó de ser local. Por ejemplo, el documento que iluminó las Orientaciones Pastorales de las Iglesias en las Américas fue producido en “Ecclesia in America” el año 1997 realizado en Roma bajo la presidencia de Juan Pablo II y este Sínodo señaló los rumbos a las comunidades locales para el siglo XXI, como se compruebe al examinar las OO. PP. de la Conferencia episcopal de Chile. Como lo señalaron los pastores en el preámbulo del éste documento “Hoy queremos entrar al nuevo milenio con otra mirada inspirada especialmente en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*”.

La acción del ciudadano creyente ahora es local y global y por cierto surgen nuevas formas de hacer política. La década de los noventa es la que ha permitido abrir rumbos a aquellos que intencionalmente quieren pensar globalmente y actuar localmente abriendo rutas que jamás existieron antes en la historia reciente. En el fondo de las sociedades civiles y al margen de los gobiernos y partidos se tejen redes de confianza sociales que unen transversalmente a muchos hombres y mujeres creyentes o no, a través de obras sociales, de ayuda humanitaria, por necesidades de trabajo y diversión mediante el uso creciente de grupos de ciudadanos organizados en función de bienes colectivos.

Desde abajo hacia arriba viene subiendo la marea de la participación y por ende quiebra los patrones rutinarios de intermediación y representación política¹⁸. Estos procesos apoyados con el Internet crearán redes de intercambio de doble tránsito entre creyentes y ciudadanos de diversos mundos.

Una consecuencia inmediata de estos procesos es que el reclutamiento de las instituciones transnacionales en especial las Iglesias en

¹⁸ Lopez, George, *The Global Wave*, (Univ. of Notre Dame, 1997).

el Norte y Sur aumentará sus feligresías y la variedad de origen de su membresía¹⁹.

Un caso evidente de estas interconexiones, fue la visita de SS Juan Pablo II a Cuba, la cual sirvió en lo local para ayudar a una transición y apertura interna de la Isla y a su vez para que el mundo se abriera a la realidad de Cuba.

Tiempo después de esa histórica visita del Santo Padre a Fidel, varios congresistas de E.E.UU., entre ellos algunos vinculados a la Iglesia Católica como el Senador Patrick Leahy, fueron pioneros en el debate para levantar el embargo a Cuba. Las Iglesias tendrán mas facilidades en la isla y sus familiares podrán enviar apoyos desde Miami. Este flujo de recursos permitirá que la acción de las Iglesias locales sea más eficiente contra la agresión sistemática del régimen Castrista²⁰.

Hay otros ejemplos que apuntan en esta dirección. En África la lucha contra el *apartheid* fue globalmente pensada y ejecutada y desde Alemania, el pacifismo y los verdes se expanden gracias a Green Peace. La causa de los derechos humanos tiene mártires y defensores en Beijing, en Kosovo, Irak y Santiago de Chile. Estos ejemplos ilustran como las reuniones entre la política y la religión en una era de globalización están cambiando en las formas y el fondo.

5. El Renacimiento de la Religión en el Tercer Milenio.

Otra consecuencia de estos fenómenos es que se puede predecir un nuevo renacimiento del activismo religioso y espiritual con un sabor y estilo latino²¹. Ahora los dos hemisferios gracias a la globalización del planeta son semejantes a hermanos gemelos porque nin-

¹⁹ Clearly, Edward L. and Stewart-Gambino, Hannah (eds), *Conflict and competition: The Latin American Church in a changing Environment*, (London, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1992).

²⁰ *Time*, enero de 1998.

²¹ Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal, *Ecclesia in America*, 22 de enero de 1999.

guno puede prescindir del otro. Las enfermedades de uno afectan al otro, su crisis ecológica la sufren ambos. Los dos tienen problemas comunes y no pueden resolverlos ignorando o explotando al otro.

Esta creciente interdependencia ha obligado a buscar una cultura para globalizar dicha solidaridad, con medios legítimos para la reducción de los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico y la pérdida de los valores de las culturas locales a favor de una mal entendida homogeneización²².

En este sentido la creciente interacción entre las Iglesias de EE.UU. y América Latina, junto con reconocer sus diferencias ahora han aprendido a valorar sus similitudes. Las preferencias electorales de los creyentes en las Américas son tomadas en cuenta por los medios de comunicación y por cierto por los políticos de turno.

Quizás las sociedades han escuchado el consejo del autor ateo mencionado anteriormente, en el sentido de que la religión no solamente debería ser tolerada sino protegida y a menudo apoyada por su admirable misión en las sociedades secularizadas²³.

La Iglesia seguirá enfrentando al capitalismo y al estatismo salvajes, sufrirá las enemistades de fuerzas progresistas, agresivamente secularistas y de grupos cultoritarios o, de otros pseudo demócratas. Según lo escribió Atilio Boron, los retrocesos autoritarios pueden producirse en las nuevas democracias. "Cada paso democrático hacia delante ha acarreado consigo una amenaza de regresión autoritaria. Ahora la mayor amenaza para la democracia es más sutil, más interna y quizás más formidable: una potencial pérdida de la confianza ciudadana en la democracia en sí misma"²⁴.

Esta crisis de desafección democrática y de credibilidad y de confianza aumenta si se pierde la guerra contra la pobreza y el des-

²² Conferencia Episcopal de Chile, párr. 145.

²³ Tymoczko, Dmitri. *Op. cit.*

²⁴ *Boston Review*, 1996.

empleo. En el logro de estas metas, los actores tradicionales ya no son tan protagónicos y los actores informales tienen cada día más influencia. En este sentido, la Religión continúa siendo una fuerza capaz de humanizar el capitalismo en Occidente y América Latina. Incluso se habla de un nuevo tipo de conservantismo social que prioriza lo social en nombre de creencias religiosas. Un nuevo conservantismo social preocupado de practicar la compasión aparece en sectores tildados de conservadores. Incluso esas propuestas electorales ganan terreno a las tradicionales visiones más vinculadas a la izquierda latinoamericana.

El Síndrome del Tercer Milenio significó que hubo un renacer de la espiritualidad no para volver a la Edad Media sino para desmentir lo que muchos pronosticaron, el fin de la religión. Se produjo un cambio, se descentralizó y se desreguló el mundo de lo religioso: “El cambio de un catolicismo regulado desde una iglesia burocratizada a un catolicismo desregulado que se apoya en la difusión de comunidades emocionales y grupos de afinidad”²⁵. Estos grupos globales y locales representan nuevos intereses. “Las formaciones religiosas y los movimientos que habitan las sociedades transnacionales se compromete en la persuasión y en acciones colectivas de la política mundial”²⁶.

Este renacimiento espiritual en el Sur, no es igual al *spiritual revivalism* de EE.UU., porque en América Latina sus líderes tienen una propuesta social, ecológica y de vida. Sus instituciones juegan papeles de árbitros y así se lo piden los políticos. Esta diferencia es importante porque la fe en la región supone compromisos por los cambios sociales.

Por ejemplo, el Presidente Lagos señaló en la recepción al nuevo Cardenal chileno: “El desencuentro de los chilenos no es responsabilidad de un grupo o sector. Fuimos todos los que en un momento

²⁵ *Ibid.*, pág. 116.

²⁶ *Ibid.*, pág. 11.

de desvarío no supimos entender los hilos conductores de una convivencia adecuada en el amplio sentido democrático...” y concluyó “todos esperamos mucho de usted cardenal Errázuriz, de su visión de los grandes temas que enfrentamos como nación. Sabemos que contamos con usted para sanar las profundas heridas de un pasado que finalmente creemos estamos solucionando”²⁷.

Este papel de mediación para crear espacios de diálogo es algo que Chile necesitaba para recuperar la confianza perdida a causa de las “heridas que aún sangran” y que dividen a los diferentes actores sociales y políticos. A su vez, las palabras del purpurado se ajustaron al Mensaje de Cuaresma de la Santa Sede y se abogó que el único camino hacia la paz es el perdón.

El Síndrome del Tercer Milenio ha significado también un mayor respeto de los líderes espirituales por el mundo secular, por el tema de la paz, el medio ambiente, la ciencia, la auténtica tolerancia religiosa y la calidad de vida²⁸.

Así como la religión fue funcional para humanizar el capitalismo, ahora que éste ha cambiado, esa misma fuerza religiosa sigue siendo un fermento de humanización para Occidente y sus valores. En particular, ofrece un Hogar para los desheredados de la globalización y del postmodernismo, porque muchos de ellos perdieron el calor de Hogar.

No se puede negar que en nombre de los fundamentalismos se predica y practica la violencia. Por ejemplo “A fines del siglo XX cada una de las tradiciones de Abraham –judaísmo, cristiandad e islam– generaron fundamentalismo entre una minoría destacada de sus adherentes. Las tres religiones son ricas en recursos para el fundamentalismo”²⁹. Esas minorías fanáticas desprestigian lo más valioso de la Religión, su misión pacificadora. El odio no es un valor

²⁷ *El Mercurio*, Santiago de Chile, 6 de marzo de 2001.

²⁸ Pomerlau, Claude, C.S.C. *Society, Market, Security and Morality Perspectives for Understanding Environmental Politics*. ISA Convention. Minneapolis, March, 1998.

²⁹ Scott, Appleby R., “Religion’s role in world affairs: the challenge for the US”, *Great Decisions*, 1998, págs. 86-96.

religioso ni menos la violencia. Estos fundamentalismos se enfrentan con la acción modernizadora y secularizante de Occidente, rechazar al liberalismo e incluso al marxismo. Lo más grave de la actual coyuntura es que al parecer en la actualidad no hay opción entre la modernización secular o la religitimación de lo político por la religión. Incluso se sostiene que no habrá democracia sin democratización de la política y este es un principio esencial de la religión católica, aceptar la autonomía de lo político. “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”³⁰. Esta visión rechaza los fundamentalismos e integracionismos de izquierda o derecha de Oriente o de Occidente y reconoce que cada esfera de lo humano tiene su propia autonomía y lo que importa es conciliar los valores del progreso material y espiritual.

Como se sabe, varios aspectos del *New Age* llegaron hace tiempo a la región, y ese fue el comienzo de la postmodernidad en un continente donde la modernización tardía, no ha terminado.

El viejo paradigma progresista, positivista ya no entusiasma a los postmodernos. La legitimidad del comunismo, también se evaporó y el viejo capitalismo fue arrasado por la “nueva economía” y la Tercera Vía.

Sobre este tema es interesante la opinión de Donald E. Smith: “La secularización de la política es en muchos aspectos un prerrequisito para un cambio social significativo. Para el hindú tradicional, musulmán y en alguna extensión para el sistema político religioso del catolicismo, la ley fue entendida como una orden Divina. Debe recordarse que la política tradicional no era un estado legislativo. Como veremos, la ley de matrimonio, divorcio y materias relacionadas, permanecen como el último bastión de los conceptos religiosos de la ley”³¹. Según dicho autor, “Estas nuevas

³⁰ Mt. 22, 21.

³¹ Rubinstein, Alvin Z. And Smith, Donald E., *Anti-Americanism in The Third World: Implications for U.S., Foreign Policy* 1985, Praeger Pub Text.

manifestaciones de conciencia religiosa juegan ahora un importante papel en la política transicional, pero sus prospectos para el futuro parecen difusos. Las políticas tienen sus propias leyes y objetivos, y generan sus propias motivaciones. Mientras la religión, un fenómeno de masas en las sociedades tradicionales, puede jugar un papel útil en hacer políticas con significado para las masas apolíticas de las sociedades transicionales, las fuerzas generales de secularización de la cultura y la sociedad, también van a erosionar la efectividad política en el largo plazo”³². Aún más, el proceso de participación política puede erosionar el papel de la religión sobre las creencias de las gentes.

Lo que ha ocurrido en América Latina, contra las predicciones del autor mencionado, es un proceso en la dirección opuesta. Curiosamente el proceso de secularización corre a la misma velocidad que la re-sacralización de lo político. Como señaló Tymoczko “No hay tal futuro difuso para la influencia de la religión en la política. El proceso de secularización está creciendo a la misma velocidad que la resacralización de la política en forma contraria a las expectativas de la ilustración, tanto la religión como el ateísmo continúan floreciendo”³³. Esta realidad global demuestra que en el mundo compiten las fuerzas del ateísmo y de la religión pero la *pool position* la lleva la religión en América Latina.

6. *La acción de Juan Pablo II y el nuevo papel de la religión en el mundo popular.*

En los años sesenta el Magisterio hizo una fuerte crítica social a los modelos ideológicos dominantes. La Doctrina Social de la Iglesia se preocupó de los asuntos sociales (Levine, D., 1980) y de esta manera, al final de la década se hizo una opción preferencial por los

³² *Ibid.*

³³ Tymoczko, Dmitri. *Op. cit.*

pobres. Desde esa mirada todo el papel de la religión se transformó en América Latina. La Iglesia se inclinó hacia los marginados sin dejar su influencia entre los sectores poderosos. La señal del cambio la dio S.S. Juan XXIII y su convocatoria al Concilio Vaticano II. Ese giro histórico de la Iglesia tuvo profundas consecuencias en el acercamiento de la Iglesia al mundo popular. Hace más de cuarenta años que han visto florecer las semillas de un Concilio que acercó al mundo de los trabajadores la misión de la Iglesia y el catolicismo.

Disidentes como Camilo Torres rompieron con las autoridades eclesiásticas el año 1967 y el Papa Paulo VI escribió “Acerca del Desarrollo de los Pueblos” donde criticó las injusticias sociales³⁴.

La Teología de la Liberación proliferó en los sectores populares, como respuesta a la Doctrina de Seguridad Nacional a pesar de las críticas del Vaticano.

En los setenta el péndulo se movió hacia el otro sector en Chile y muchos líderes católicos apoyaron y colaboraron en el régimen de Pinochet. En Argentina la jerarquía de la Iglesia a diferencia de la chilena, colaboró con los militares. Como escribió Levine “La Teología de la liberación y las CEB –comunidades eclesiales de base- tomaron un significado político adicional desde la coyuntura de las cuales ellas emergieron. Cada una aumentó la participación y el activismo...”³⁵.

En Chile, Brasil y América Central, las Iglesias jugaron papeles muy importantes en la lucha para defender a los perseguidos. Sin embargo, en otros lugares, algunos de sus obispos se unieron a las fuerzas anticomunistas y silenciaron su desaparición.

La muerte del Obispo Romero en el Salvador dramatizó el fracaso de la intervención militar de EE.UU., y marcó el clímax de la violencia en la región. Estos hechos, más la violación y asesinato de

³⁴ Serbin, Kenneth P., “Church-State Reciprocity in Contemporary Brazil. The Convening of the International Eucharistic Congress of 1955 in Rio de Janeiro”, University of Notre Dame, Kellog Institute, *Working Papers*, 229, 1996.

³⁵ Levine, Daniel, in Roderic Ai Camp, *Democracy in Latin America*, 1996, pág. 161.

varias religiosas provocó una ola de cooperación entre los católicos de EE.UU. a favor de las Iglesias en América Latina y en las denuncias a su propio gobierno³⁶.

Desde el punto de vista de la cultura cívica, América Latina no es Europa. Nadie devuelve el poder sin negociar y las transiciones a la democracia fueron verdaderas transacciones con apoyos internos y externos.

Por ejemplo, en Chile ganó Frei Montalva como la alternativa a la vía violenta de Fidel Castro. La Guerra Fría se trasladó a la región y los bandos locales se enfrentaron a menudo con el apoyo e intervención de las dos grandes potencias.

La influencia social de la Iglesia y la DC fueron claves en el triunfo de Frei Montalva y después en la crisis del gobierno de Allende. El jesuita, Roger Vekemans, fue un promotor de los cambios en libertad y uno de los ideólogos de la DC³⁷. Su *slogan* fue –No a la colaboración con los comunistas–. “Posteriormente, con Frei Ruiz Tagle ese partido cambió de aliado y gobernó con sus ex rivales socialistas. La Embajada de EE.UU. y la CIA por un lado, el Castrismo y la URSS por otro, junto a otros actores extranjeros y locales intervinieron en la política chilena. Así se fue preparando el camino para la elección de Allende, su posterior fracaso y la aparición de un gobierno militar durante 17 años.

La mayor parte de los gobiernos militares y del retorno a la democracia, coincidieron con la gestión de SS Juan Pablo II. Desde Puebla, México, 1979, envió un Mensaje al Vaticano para señalar que sería un Papa viajero y preocupado por el futuro de los pobres de la región. En el año 1992, en la Declaración de Santo Domingo auspiciada por la Santa Sede se aumentaron las denuncias sociales, debido a la falta de desarrollo y democracia en la región.

³⁶ Pelton, Robert S. CSC, “Inter American Church Relations: gift and challenger”, *Reprint Series*, 10: PR:14, University of Notre Dame, 1996.

³⁷ Huerta, María A. y Pacheco, Luis, *La Iglesia Chilena y los Cambios Socio-Políticos*, (Santiago, Pehuén, CISOC-Bellarmino, 1985).

La visita del Papa a Chile así como lo ocurrido en otros países, abrieron espacios para la transición y en cada país que visitó, repitió su clamor “los pobres no pueden esperar”.

La visita a Cuba fue inesperada y como lo señaló la revista *Times*, “En su vigor moral, el Papa también es una fuerza revolucionaria... Un resurgimiento modesto tanto religioso como de oposición está en desarrollo bajo la Cuba de Castro... La Iglesia apela más a un santuario espiritual que a un foco de rebelión política. Pero de una manera lenta y sostenida, la gente está absorbiendo las ideas cristianas a cerca del valor del individuo y de los derechos humanos”³⁸. Años antes en el caso chileno, su accionar sirvió para unir a los opositores, eliminar el clima de violencia y preparar el camino a una transición pactada y con un esfuerzo de reconciliación.

Chile, Cuba y México no fueron iguales después de la visita de SS Juan Pablo II. Pero su accionar no sólo fueron visitas esporádicas, sino se preocupó de unir a los obispos de las Américas del Norte y Sur para hacer con ellos una carta de navegación de la Iglesia, para el siglo XXI, lo cual se realizó en el Sínodo de las Américas el año 1992³⁹.

Las reformas económicas en América Latina se iniciaron como respuesta a la década perdida y a fines de los noventa casi todos los países adoptaron el mercado y la democracia. Nuevamente, como se expresó con anterioridad, la Iglesia levantó su voz en defensa de los que quedaron al margen de la globalización y los beneficios de las Reformas Económicas.

COMENTARIOS FINALES

La interacción entre Religión y Política con el apoyo de la globalización como proceso de control a distancia, seguirá siendo in-

³⁸ *Time*, jan. 26, 1998.

³⁹ Exhortación Apostólica, *Ecclesia in America*.

tensa. La interdependencia entre el Catolicismo y los Movimientos Sociales Cristianos crecerá y con ello la presión por los cambios aumentará.

Como lo ilustran las tipologías que se anexan los niveles de influencia de la religión varía entre los países y según los temas, pero casi siempre está presente.

Cinco siglos de influencia no serán borrados por la secularización y la globalización. El mensaje de doctrinas como la liberal y la marxista perdieron su anterior capacidad de convocatoria. Esos ideales no son paradigmas y Cuba murió como referente de la izquierda latinoamericana. Las Reformas Económicas y las transiciones se ven amenazadas por retornos al populismo y al autoritarismo. El camino de consolidación del mercado y la democracia es un terreno minado y peligroso.

En este contexto el re-nacimiento de la sociedad postmaterialista en el mundo puede ser una oportunidad más que una amenaza. Es el comienzo de una nueva sociedad civil mundial, en cuyas profundidades, la Religión nada como pez en el agua. Es en ese nivel donde el Norte y el Sur pueden encontrarse y cooperar como si fueran hermanos gemelos.

En ese proceso de globalización, el Catolicismo y la Política se renuevan respetando sus autonomías y a su vez se re-religitiman. Los países siguen más modernos, pero no por ello pierden sus valores propios. Es la hora en que los grandes y pequeños reconocen sus limitaciones y las potencias ya no tratan de imponer a la fuerza sus modelos a los más débiles a cualquier precio.

La religión crea espacios de expresión y confianza para un ciudadano que es cada vez más desconfiado de sus autoridades y como se vio, ese es el enemigo peor de las democracias. En una sociedad pluralista la Iglesia acompaña a los pueblos respetando las distintas preferencias de los ciudadanos.

Si la religión recrea lazos de confianza entre los gobernados y entre éstos y los gobernantes su aporte al capital social de la socie-

dad bien vale su protección y respeto. Pueden abrirse bajo el alero de los valores espirituales nuevas avenidas de cooperación entre actores dispersos y desunidos que se unen en nombre de los ideales comunes a la Humanidad. La Religión y el renacer de los valores espirituales, es parte de la solución y no es una amenaza.

ANEXO

Issues	Ecología	Paz	Calidad de Vida	Población
Actores				
Mercado	+	0	+	++
Estado	+	0	+	+++
Sociedad	+	++	++	+

NIVELES DE SECULARIZACIÓN

	Estado	Sociedad	Iglesia
Regiones			
Europa Central	alta	de alta a baja	alta
América Latina	de alta a baja	muy alta	alta

Países

EE.UU.	nula	alta	muy alta
Alemania	muy alta	alta	muy alta
Israel	muy alta	alta	alta
Chile	de alta a baja	muy alta	muy alta
Polonia	de alta a baja	muy alta	alta
México	nula	alta	baja
EE.UU.	nula	alta	muy alta
		de baja a alta	

EL MUNDO ÁRABE MUSULMÁN: RESPUESTAS SECULARES Y RELIGIOSAS A LA MUNDIALIZACIÓN

Eugenio Chahuán

Los atentados del 11 de septiembre han potenciado de manera sustantiva un debate cultural muy profundo y sensible, cuando se descubre incluso que la primera potencia es vulnerable. Todo se tambalea y parece que se anticipa un proceso que ya había sido anunciado por algunos analistas sociales, que el siglo XXI se abriría bajo el signo del diálogo-choque de religiones, culturas, civilizaciones. Se organizan por doquier foros, seminarios y cursillos; las editoriales compiten por publicar obras con títulos tales como *La espada, Al oeste de aláh* o *El fundamentalismo islámico*. Los periódicos de las grandes capitales e incluso los de más reducida circulación incluyen artículos, notas y reportajes sobre el gran tema: El Islam. Todo se ha precipitado. Contra lo que muchos pensaron, la religión no tiene trazos de desaparecer, sino que rebrota con renovados bríos en todas las latitudes del globo, mostrando una impresionante capacidad de movilización y de conseguir cambios que parecían imposibles. Ahí están los casos tan diversos como los de Irán, Polonia, Filipinas, Afganistán, Palestina, Arabia Saudita, Irlanda, los Balcanes, Chechenia, entre otros.

El lenguaje, fiel testigo de nuestro tiempo, da cuenta del hecho. Los líderes políticos asumen una fraseología apocalíptica, justicia infinita, lucha contra el mal, guerra santa, todos hablan en nombre de Dios, los Cruzados y Muyahedines afilan sus espadas para imponer la ley y el imperio del bien; todos son pueblos elegidos. Cabría preguntarse, ¿dónde está Dios en este debate? Saramago, en un artículo recientemente publicado en el diario *El País*, afirmó: “Dios no

es más que un nombre”; Garaudy reactualiza su obra *Guerra de religiones*; Habermas, en una conferencia reciente, señala que los atentados “han hecho estallar de diversa manera la tensión entre sociedad secular y religión”.

En este breve ensayo intentaremos dar cuenta, someramente, del extenso y rico debate realizado por la *intelligentsia* árabe-islámica a partir del siglo XIX cuando se instalan en el área las potencias europeas¹, lo que según Arkoun “introduce a la región a una nueva dialéctica social, política y económica que implica todas las tensiones descritas por M. Weber entre grupos comunitarios/grupos societarios, autoridad carismática/sultán, jefes de cofradías/autoridad burocrática, organización religiosa/organización secular, derecho consuetudinario/derecho racional, cultura mítica y mitológica/cultura positiva y positivista, economía de subsistencia/economía de producción, etc. Lejos de calmar dichas tensiones, las independencias políticas recientemente recobradas tienden más bien a exacerbarlas. Es esto lo que autoriza a hablar de una continuidad epistémica del pensamiento árabe desde el siglo XIX hasta nuestros días”².

Podemos distinguir cuatro fases en el desarrollo de la crisis. La Nahda, o Renacimiento, de 1850 a 1914, que estuvo definida por el esfuerzo reformista; la Lucha por la Independencia, caracterizada por la introducción del internacionalismo ideológico y el surgimiento de los partidos políticos de izquierdas y derechas³; la crisis de Palestina, 1948, consolidación del nacionalismo y el socialismo

¹ Francia ocupa Egipto en 1798 y Argelia en 1830, Gran Bretaña el Golfo de Adén en 1839 y Egipto en 1882.

² Arkoun, Muhammad, *El Pensamiento Árabe*, (Barcelona, Paidós, 1992), pág. 111.

³ Importantes partidos políticos fueron el Wafd, los Hermanos Musulmanes, Joven Egipto y el Movimiento de los Oficiales Libres en Egipto. Los Partidos Hizo Ash Shaab, el Baath, el Partido Nacional Socialista Sirio, el Partido de Defensa Palestino, las Falanges Libanesas, en el Levante. Partidos Comunistas y Socialistas en ambas regiones.

árabe conducidos por Nasser y el Partido Baath; la crisis de 1967, que marca el inicio del fin del discurso nacionalista en el panorama ideológico del mundo árabe, por el surgimiento del radicalismo en su vertiente islamista y laicista revolucionaria y la opción desarrollista que impulsan a partir de entonces sucesivamente los gobiernos árabes, iniciando como siempre esta nueva fase Egipto, con la política del Infitah⁴, implementada por Anwar As-Sadat. Sin embargo antes de abordar cada una de estas etapas es necesario hacer algunas precisiones.

La visión actual del Islam, aun la de algunos observadores bien intencionados, incurre casi siempre en errores de perspectiva, debido a su apego a postulados etnocentristas y al traslado mecánico de conceptos propios a un campo cultural en el que éstos no tienen cabida. La tarea de liberar el Islam y su mensaje espiritual de la amalgama de prejuicios, estereotipos, fantasías y errores que lo envuelve, obliga a evocar, a quien la emprende, una serie de hechos y conceptos básicos tocante a su dimensión cultural y religiosa, pero asimismo social y política.

La palabra sagrada surgida del corazón del mundo árabe que, en menos de un siglo, se propaga a vastas comunidades de orígenes y culturas diversas y que hoy cobija a más de mil millones de almas, rehúsa, ante todo, cualquier discriminación fundada en motivos de raza o de lengua; no impone la existencia de una iglesia ni de una autoridad pontifical; tolera en su ámbito, en condiciones específicas, las demás religiones del Libro; no admite un cuerpo sacerdotal que se interponga entre el creyente y Dios. La certeza de su doctrina –creencia en un dios único, cuya Palabra, revelada a Muhammad, cierra el ciclo histórico de la profecía–, su apertura a todas las clases y razas de hombres que, postrados conforme a Al-Quibla, elevan sus preces en la lengua en la que fue revelada, la práctica de los Arkân Ad-Din o Pilares del Is-

⁴ Apertura económica hacia el sector privado.

lam⁵, que identifica y une a la comunidad de los fieles, explican su cohesión interna y difusión constante, independientemente de las vicisitudes políticas, a lo largo de catorce siglos. Cabe señalar que hace más de mil años, un árabe musulmán, Al-Zubaidi (m. 989), preceptor del Califa cordobés Al-Hákam II Al-Mustansir (m. 976), ya hablaba de una globalización bien entendida: “Todas las tierras, en su diversidad, son una. Y los hombres todos son vecinos y hermanos”.

Se puede ser otro en la era global? El estudio del impacto de la mundialización y de la emergencia de la sociedad de la información en la evolución de las culturas del mundo todavía está en sus comienzos. Sin embargo, observamos el inicio de grandes tendencias que, con el tiempo, pueden alterar la configuración geocultural del planeta. Y es que en algunos de sus aspectos podemos caracterizarla por la integración progresiva de una amplia franja de elites mundiales a una misma cultura global, dominada por las problemáticas y los valores de las sociedades más avanzadas, que produce el desmembramiento de muchas culturas nacionales, y deja en un total vacío de sentido a vastos sectores de las sociedades humanas.

Por otra parte, paralelamente al ascenso del papel de la cultura y de la industria cultural en la formación de las fuerzas y la potencia de las naciones, se desarrolla una nueva ideología llamada “choque de civilizaciones”. En oposición a las teorías marxistas y liberales clásicas que ponían el acento en los factores económicos o en los factores políticos, ésta afirma que la diferencia cultural es, por sí misma, fuente de tensión y de contradicción. Asimismo, es productora de conflictos que sólo pueden resolverse con la desaparición de una u otra cultura.

Así, los conflictos no se desarrollan en torno a asuntos materiales o políticos que pueden definirse y determinarse de modo claro y objetivo, sino en torno a asuntos simbólicos. La guerra de las cultu-

⁵ El Islam supone como toda fe creencias y actos de devoción. Los Pilares del Islam son los actos de devoción que dan testimonio de la fe: Profesión de fe, Oración, Ayuno, Limosna y Peregrinación.

ras es una guerra sin salida, a no ser la despersonalización del otro, es decir, su eliminación pura y simple como identidad cultural, y por consiguiente, como la correspondiente entidad política. La guerra de las culturas conduce pues directamente a la purificación étnica, o más bien al contrario, la justifica, le da sentido y razón.

Sobre esta base de análisis, ciertos especialistas americanos y europeos en relaciones internacionales han desencadenado una Guerra Fría que supone la confrontación ineluctable (en gran parte imaginaria, pero posteriormente real), entre occidente y el mundo musulmán. Este último se asocia, en la opinión pública occidental, pero también en las elites sociales dominantes de todo el mundo, al terrorismo, al integrismo, a la guerra y a la ausencia total de cualidades morales o políticas.

El Islam es una de las tres grandes religiones monoteístas; plantea una cosmovisión, una lógica, una ética, una moral, una doctrina religiosa, representa una forma de vida, una aprehensión de realidad divina y humana cuyos valores son seguidos por una gran diversidad de pueblos y culturas, árabes, iraníes, turcomanos, malasio, indonesios, entre otros. Los árabes sólo representan el dieciocho por ciento de los creyentes. En Estados Unidos hay siete millones de musulmanes, en Europa veinte millones. En la actualidad es la segunda religión en Francia, y la comunidad religiosa con mayor crecimiento demográfico en el mundo (alrededor de un tres por ciento anual). Desde 1967 el resurgimiento del Islam político es una de las variables ideológicas con mayor dinamismo en la comunidad islámica, como resultante del fracaso sucesivo de los diferentes modelos de desarrollo y modernización que han puesto en práctica los diferentes gobiernos y sociedades árabes e islámicas, desde el inicio de una crisis que se mantiene desde hace dos siglos.

Los procesos políticos que se desarrollan en el mundo árabe a partir del siglo XIX y durante el siglo XX, están condicionados, en gran medida, por la caída del Imperio Otomano y la consolidación política, económica y militar de Gran Bretaña y Francia en el área, y por el

ingreso de los árabes al complejo sistema de relaciones internacionales, resultantes de los nuevos equilibrios de poder que se generan en Occidente. Este nuevo escenario confrontará el tiempo agrario o el tiempo genealógico de las sociedades patriarcales pastoriles con el tiempo económico impuesto a partir de la revolución industrial en Europa. Es evidente que el impacto de Occidente en las sociedades árabes e islámicas precipitó la crisis del sistema próximo oriental en todos sus órdenes –económico, social, cultural y político–. Esta nueva confrontación, diferente a otras anteriores –expansión islámica a partir del siglo VII, las Cruzadas, caída del Reino de Granada, expansión otomana– equivale a una ruptura del equilibrio que durante muchos siglos se había mantenido, puesto que Occidente –Europa– se presenta en un plano de absoluta superioridad material. Tal impacto va a agudizar la crisis histórica de la sociedad por la desestructuración nacida de la confrontación con el capitalismo occidental moderno. En el plano ideológico se impondrá, a partir de entonces, el debate en torno a las relaciones que hay entre autenticidad (Asala) y contemporaneidad (Mu'asara). Los salafíes se opusieron a los liberales, los hermanos musulmanes al nacionalismo y a los comunistas, los socialistas árabes a los socialistas científicos, los islamistas a los desarrollistas. Las respuestas que se dan suponen un gigantesco esfuerzo por parte de la inteligencia regional para encontrar soluciones a las necesidades planteadas por el desafío impuesto por Occidente a estas sociedades.

Los árabes y el Islam despiertan a las realidades de Occidente y su modernidad en forma violenta y traumática. La campaña de Napoleón en 1798 a Egipto y Palestina enfrenta dos mundos: uno en plena fase decadente y de descomposición, y otro en la cima de su desarrollo económico y expansión colonial. Para Albert Hourani, los tres paradigmas principales que se hallaban implícitos en la estructura del Imperio Otomano –supremacía política del Islam sobre la cristiandad, existencia de una ortodoxia islámica que le incumbe defender al sultán, primacía de las lealtades religiosas sobre las políticas– se tensionan entre la estructura en descomposición imperial y

el surgimiento de la tendencia nacionalista. La primera reacción contra la ortodoxia islámica sustentada por el poder del sultán la constituye el movimiento wahhabi en el siglo XVIII. Fue en la Península Arábiga donde emerge Mohammad Abdel Wahhab (1703-1792) quien, inspirado en la obra *El libro de la unicidad* del filósofo Ibn Taymiyya (siglo XIII) y basado en la escuela jurídica sunni hanbalí⁶, exige la vuelta a las fuentes primarias y canónicas de la Sharia, es decir, Corán y Sunna. Se trató de recuperar la vitalidad del Islam clásico. La doctrina wahhabi responde a un análisis simplista y elemental de la situación del Islam. Simple por su claridad, porque en el fondo de este esquema y de este análisis laten concepciones teológico-legales bastante más profundas y duraderas de las que su breve formulación aquí puede dejar suponer.

A pesar de todo lo criticado que ha sido el movimiento wahhabi por sus aspectos de puritanismo y fanatismo, hay que insistir en el carácter social de su programa y en el trasfondo ideológico reformista que le anima y que será heredado por los movimientos reformistas islámicos de los siglos XIX y XX. La influencia del movimiento wahhabi se hizo presente en toda la diversidad islámica desde los movimientos indios del Shajj Ahmad o del Sha Whali-Allah hasta los movimientos sanusí en el norte del África y el mahdi del Sudán. Hoy recobra mucho interés la revisión de la doctrina wahhabi por su vinculación ideológica con el régimen talibán recientemente caído en Afganistán y otros integristas vigentes en el Próximo Oriente.

Las ideologías que actúan en la región a partir del siglo XX y –como el otomanismo, el panislamismo, el nacionalismo y el internacionalismo– tendrán claramente la marca de la especificidad cultural que impone el currículo islámico. Es así como la primera tendencia que se va a imponer como modelo de desarrollo y a su vez como un paso de estas sociedades para ingresar al tiempo histórico será principalmente el reformismo islá-

⁶ El Islam ortodoxo sunnita reconoce cuatro escuelas de interpretación de la jurisprudencia islámica: Hanafí, Malikí, Shafí y Hanbalí.

mico que plantea una interpretación pragmática de las fuentes de la Sharia. A partir de entonces hay que hablar de un Neoislam cuya preocupación central será la contemporaneidad.

Hasta el inicio del siglo XIX la religión dominaba completamente las sociedades musulmanas. Sin hablar de la vida espiritual y religiosa en el sentido estricto, del Islam dependía la constitución de todos los elementos necesarios a la organización social: los cuadros institucionales, los conceptos y los valores; tanto la educación como la formación científica, tanto el funcionamiento del sistema judicial como la legitimación del poder y de la política, tanto la organización de las redes de intercambio comerciales como la de las comunicaciones culturales entre sociedades muy alejadas.

El liderazgo de la institución religiosa lo ejercían los ulemas, ocupándose de la formalización del cuerpo del Estado –la gestión de lo sagrado, la enseñanza, la educación y la jurisprudencia–; los jeques de las órdenes místicas, verdaderos Estados dentro del Estado, imperaban sobre extensas redes subterráneas, llegando a lo más profundo del espíritu de estas sociedades. Todo el edificio social, tanto los fundamentos morales como sus instituciones, descansaba en la religión o se empapaba de su atmósfera.

En las postrimerías del Imperio Otomano, por una parte se inician una serie de reformas, “Tanzimat”⁷, que comienzan con el establecimiento de un nuevo orden militar en Estambul, desarticulando la influencia de los ulemas en todas las funciones que eran la base de su poder –enseñanza, educación, jurisdicción social y política–; y por otra, algunos ulemas progresistas establecen un acuerdo con el gobierno y, en nombre de la fe, preconizan la Reforma. Este proceso se va a profundizar bajo la ideología planteada por el pensador Yamal Al-Din Al-Afgani y recibirá el nombre de Islah o Salafiyya y constituirá la primera respuesta, desde el punto de vista ideológico, a la situación impuesta por las nuevas condiciones internacionales.

⁷ Grandes reformas políticas y administrativas otomanas: 1839 y 1876.

El proceso de modernización y, como consecuencia, el proceso de secularización de las sociedades musulmanas, se refleja en la dominación sucesiva de las tres grandes ideologías modernistas que cubren las tres principales fases del cambio. La primera, alentada por los ulemas modernistas y reformistas, se plantea contra las corrientes conservadoras y las cofradías sufíes y, en alianza con el poder político, dará pie al reformismo islámico, constituyendo la primera versión de la fecundación del patrimonio jurídico-teológico musulmán por el racionalismo moderno; la ideología modernista afirma la primacía de la razón y de la interpretación tradicional de los textos sagrados, recuperando la fuente de interpretación jurídica islámica del *Iyihad* toda su plenitud, es decir, se buscaba claramente la adaptación del pensamiento clásico a los valores y técnicas modernas.

Será en Egipto donde estas reformas, bajo la conducción de Muhammad Alí, encontrarán su mejor expresión (1805-1848), convirtiendo a Egipto en una de las potencias más activas del Mediterráneo. Le lleva incluso a acariciar el sueño de arribar a la Sublime Puerta y atacarla en su capital, llegando a construir un verdadero imperio a sus expensas. El Cairo es, desde la segunda mitad del siglo XIX, el foco de un gran renacimiento cultural que atrae a los elementos más activos de las elites árabes y de todo el Mundo Musulmán.

Los acontecimientos del siglo XIX habrían de producir cambios no sólo en la situación política, sino también en la cultural, de modo que la modernización de la burocracia encontraría eco en los nuevos estilos literarios y en el florecimiento de nuevas ramas de conocimiento. Las misiones culturales de Muhammad Ali en el extranjero y sus nuevas escuelas introducirían a una pequeña elite en el pensamiento occidental, pero hasta el reinado de Ismail no se estableció la educación secular moderna, con escuelas primarias y secundarias. Durante su reinado aumentaron los periódicos en número y variedad, y el teatro fue por primera vez verdaderamente fo-

mentado con la construcción de dos locales ad hoc, uno en El Cairo y otro en Alejandría.

La modernización, fuertemente fomentada por Ismail, produjo nuevas formas en el arte. Así, la difusión de la actividad periodística fomentó un nuevo estilo literario, el ensayo, que había de culminar en los artículos de Mustafá Kamel, Lufti Al-Sayyid, Muhammad Husayn Haikal y Taha Husayn, de modo que cualquier hombre con ambiciones políticas o literarias encontró, desde 1890 en adelante, un foro en la prensa. Ésta fue también el vehículo de introducción de las traducciones de obras extranjeras, tanto científicas como literarias. Así, la revista *Al-Muqtataf*, fundada en 1885 por dos refugiados sirio-libaneses, Fuad Sarruf y Faris Nimr, se dedicaba a la divulgación científica. *Al-Hilal* ("La media luna"), fundada en 1892 por otro levantino, Yuryi Zaidan, era más ecléctica; introdujo en el mundo árabe la novela histórica, con una serie que él mismo escribió, utilizando personajes del pasado árabe como protagonistas, reactualizando en sus héroes los mitos fundacionales de la Nación Árabe.

Esta época se caracterizó por el desarrollo del pensamiento árabe, dinamizado por la tensión político-social. Este pensamiento se encauzó preferentemente por dos canales: el religioso y el de la ideología política. El primero de ellos es el panislamismo, es decir, la tentativa de consecución de otra unidad superior, más restringida, pero de más amplio alcance político y de mayor fundamento histórico, lingüístico y cultural, que unifique en una gran nación a los países en que lo árabe es elemento predominante. Dos movimientos que pueden parecer fácilmente asimilables, pero que de hecho no lo son ya que, aunque presenten evidentes puntos de contacto y se traslapen, irían evidenciando asimismo en su desarrollo no sólo fórmulas y objetivos diferentes, sino también –en ocasiones– hasta difícilmente compaginables, provocándose con ello, ocasional o constantemente, tensos problemas de fricción interna que singularizan aún más el desarrollo del mundo árabe moderno.

Uno de los primeros reformadores modernos del Islam, Yamal Ad-Din Al-Afghani, subrayó ante los movimientos democráticos persas, turcos y árabes, la necesidad de renovar el Islam para resistir a Occidente, aun asimilando su aporte científico y cultural. Su discípulo Abdu sentó en Egipto las primeras bases de esta educación popular, emprendiendo la reforma de la Universidad religiosa de Al-Azahr, de la cual fue rector. “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene”. Haciendo suyo este versículo coránico, Al-Afghani y sus sucesores de El Cairo iniciarán la reforma islámica. Hacía falta desmontarlo todo, y reconstruirlo todo. La Reforma tenía que referirse a todas las instancias de la existencia árabe musulmana. De la política y la sociedad al lenguaje y a las mentalidades. De esta manera la corriente neoislámic (salafi) consideraba y postulaba que la Umma, la Nación, sólo se reformaría volviendo a los orígenes puros del Islam, abriendo la posibilidad del *Iyihad*⁸ para dar un nuevo significado a los textos antiguos y hacer que éstos correspondiesen con los nuevos avatares de la historia. A Al-Afghani le sedujeron las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, el lema de la Revolución Francesa que incitaba a la gente a rebelarse contra la injusticia y el despotismo. Por esta razón expresó una gran admiración hacia el sistema constitucional e incluso hacia una cierta idea de socialismo.

Lo que mejor caracteriza la personalidad de Al-Afghani es su afán por desvelar los efectos colonizadores de Europa. Los artículos que publicó con su compañero y discípulo Muhammad Abduh en la revista *Al-Urwa Al Wuthqa (el Lazo Indisoluble)*, París, 1884) eran en su totalidad una clara denuncia de la política británica en la India y el Sudán. Esta revista, que sigue siendo una de las referencias básicas de las ideas de Al-Afghani y de Muhammad Abduh, forjó uno de los

⁸ Esfuerzo personal de reflexión para interpretar las fuentes de la ley islámica y que a principios del siglo X se había clausurado, lo que llevaría al anquilosamiento del derecho y la consecuente decadencia del sistema jurídico islámico hasta fines del siglo XIX.

grandes principios orientadores de las elites musulmanas, la relación entre la colonización y la decadencia de los musulmanes. Toda la acción y todos los escritos de Al-Afghani se centraron, o en el peligro de la presencia colonial para el Islam, o en las causas de su decadencia. Dos grandes interrogantes fueron la preocupación de los reformistas islámicos: ¿Cuál es el origen de la decadencia de la Nación Musulmana? y ¿cómo se explica la superioridad de Europa? Los argumentos apuntan a señalar que la decadencia no está en el Islam, en tanto sistema de valores, sino que se debe principalmente a la aplicación errónea de sus principios.

Paralelamente, otros intelectuales, impregnados por ciertas corrientes del pensamiento europeo, veían en la Reforma únicamente la posibilidad de pasar cuentas con el pasado, particularmente en sus aspectos teológicos, y construir otra forma de ver las cosas más compatible con los tiempos actuales.

Estas dos actitudes, salafi y liberal, no eran extrañas a las condiciones históricas y políticas existentes. En el fondo, el retorno a un Islam puro no es más que una reacción contra la hegemonía occidental y su voluntad de alterar los fundamentos constitutivos árabe-musulmanes, mientras que la posición liberal árabe expresaba el momento de ruptura impuesto por la dominación extranjera y una reacción emocional rebelde contra un cierto sentimiento de inferioridad.

La reforma tenía como fin último recuperar el atraso histórico que caracterizaba la situación árabe-musulmana. Estas reformas se veían posibles desde un punto de vista que admitía la posibilidad de conciliar el progreso científico y político europeo y la fe musulmana. Desde esta óptica, el Islam no era responsable del retraso histórico árabe. De hecho, el Islam puro y auténtico, gracias a su concepción global del mundo, gracias a la perfecta armonía que predica entre lo religioso y lo temporal y gracias a sus valores humanistas, justos y progresistas, constituye la única alternativa a la decadencia y a los retos impuestos por Occidente. Ésos fueron los principios que postularon los reformadores árabes, especialmente los que tu-

vieron contacto directo con Europa, como Taha Hussein, Al-Tahtawi y Al-Tunisi.

En definitiva, se trató de una crisis identitaria donde el cambio parte de una modificación, de una nueva lectura de las fuentes islámicas, es decir de resurgencias y de conservaciones más que de rupturas. Todo este esfuerzo modernizador se verá frustrado por la penetración colonial en el área y desembocará en la primera crisis de este intento reformador. Sin embargo, la reforma llevaba los gérmenes de la segunda fase ideológica en la búsqueda de una salida a la crisis.

La frustración del proyecto de reforma en el mundo árabe musulmán y la instalación de los protectorados y mandatos en el área por parte de Gran Bretaña y Francia se agudizó en 1948 con la crisis de Palestina, dando paso en las décadas siguientes al liderazgo ideológico del nacionalismo árabe.

El nacionalismo árabe o panarabismo será una consecuencia directa del reformismo que viene a completar y reforzar la obra de la reforma, profundizando la secularización de las sociedades del mundo árabe-islámico. Bajo el nacionalismo, los métodos reformistas ceden paso a los métodos revolucionarios. Del Islah se pasa a la Thawra; la abolición del Califato y el derecho musulmán, primero por el Kemalismo en 1924 y posteriormente en los Congresos Mundiales Islámicos de Meca en 1926 y Jerusalén 1931 dará cuenta del cambio dramático que se suscita en las sociedades del Próximo Oriente en un nuevo intento por incorporar la modernidad y recuperar “el retraso histórico”.

Los primeros antecedentes del discurso nacionalista los encontraremos en el siglo XIX, con Mohammad Alí y Mohammad Abdel Wahhab, quienes respectivamente sentarán las bases para la formación del estado egipcio y la unificación política de la Península de Arabia. Los efectos producidos por la expansión egipcia en el Levante, entre 1833 y 1840, propiciarán en esta región el surgimiento de sociedades y organizaciones protonacionalistas.

Sin embargo y sin lugar a dudas el Panarabismo es una doctrina del siglo XX cuyos primeros prosélitos los constituyeron pequeños círculos de la *intelligentsia* árabe; entre ellos, cabe destacar el rol determinante que juegan los intelectuales de las minorías cristianas en la articulación del pensamiento nacionalista, como Nassif Al-Yazigi (1800-1871) y Butrus Al-Bustani (1819-1883), que enfatizan el carácter cultural en la definición de la nación árabe.

Sin embargo, será el sirio Abdel Rahman Al-Kawakibi el verdadero precursor del Panarabismo secular. Fue el primero que hizo una lectura del Califato como una doctrina puramente espiritual. Propugnaba que los árabes volvieran a asumir el papel rector y promotor que originalmente tuvieron dentro de la comunidad islámica, mostrándose en este sentido indudablemente como uno de los pioneros de las tesis panarabistas. Esta idea la articula esencialmente en un curioso programa de veintiséis puntos donde finalmente plantea: “Los árabes son el pueblo más a propósito para constituirse en la base de la religión y ejemplo para los musulmanes. Los restantes pueblos lo siguieron al principio y no se avergonzarán ahora de volver a hacerlo”.

Panarabismo y Panislamismo se interpretan básicamente en estas reflexiones iniciales de Kawakibi como fenómenos integrables dentro de una coyuntura histórica que todavía permitía, aparentemente, tal tentativa integradora.

La Primera Guerra Mundial y su desenlace precipitaron el proceso evolutivo del mundo árabe contemporáneo. Éste participó en forma activa en el conflicto y, precisamente, de la peculiaridad de ese desenlace deriva la primera gran crisis colectiva contemporánea que sufre. En efecto, al haber participado en el conflicto dentro del bando aliado, los árabes privilegiaron el sentimiento nacional a la fidelidad religiosa y estaban íntimamente convencidos de que, con el desmoronamiento del imperio otomano obtendrían la independencia, y no sólo esto, sino algo aun de mayor trascendencia: la ansiada unidad política superior de la mayor parte de sus tierras.

Había, pues, una especie de entusiasta ilusión de restauración de pasadas grandezas, muy alejadas ya y discontinuas. Muy pronto, sin embargo, esta arquitectura se evidenciará irrealizable, y lo que se derivará, por el contrario, será la enorme ampliación del colonialismo occidental, que no estaba dispuesto a renunciar a una zona geográfica que, a su tradicional importancia estratégica de múltiples signos, empezaba a añadir el señuelo –auténticamente incalculable– de un recurso energético que se prometía del todo primordial desde el invento de Diesel: el petróleo.

Cabe destacar dos personalidades de esta época: Ma'ruf Ar-Rusafi y Az-Zahawir, iraquíes que preconizan reivindicaciones de carácter social que servirán de base a los futuros ideólogos del panarabismo. En este período se observó la recepción de las tendencias socialistas, cuyo incremento fue esencialmente notable durante la década de los treinta. En esta misma línea ideológica resaltó el egipcio Salama Musa, portaestandarte del pensamiento árabe contemporáneo con su obra *El socialismo*. Pero, sin lugar a dudas, el exponente más notable del nacionalismo árabe fue Sati' al Husri (1880-1969), quien le da al panarabismo sus sustentos ideológicos, estructurando el arabismo metódico.

No fue sino hasta 1940 que el nacionalismo árabe encontró una estructura política cuando, en Damasco, Michel Aflaq y Salah Bitar fundan el Baath⁹, partido socialista de la resurrección árabe, cuyos lineamientos ideológicos estarán fundamentados en el paradigma de la unidad del Mundo Árabe y cuya carta fundamental lo representa como un movimiento árabe, nacionalista, socialista, democrático y revolucionario y cuya tesis central postula “la tierra árabe es una unidad política y económica e indivisible”.

⁹ “Baath” significa en árabe “resurrección” o “resurgimiento”, implicando con esto el renacimiento de la Nación Árabe que agruparía a todos los países en la medida en que dentro de la filosofía de Al Baath cada país árabe constituye solamente una región.

Finalmente, la crisis de Palestina, en 1948, agudiza las tensiones ideológicas en la región, desencadenando la consolidación del nacionalismo y del socialismo árabes conducidos por Gamal Abdel Nasser y el Partido Baath, que formuló la tesis que adoptaría Nasser progresivamente a partir de 1956 y después, en 1958, de una manera decisiva: “La patria árabe es una unidad política y económica indisoluble; ningún territorio podrá reunir las condiciones indispensables para su existencia si permanece aislado de los demás territorios. La nación árabe, Umma, constituye una unidad espiritual y cultural; todas las diferencias existentes entre sus miembros son superficiales y falsas, y desaparecerán del todo con el despertar de la conciencia árabe”¹⁰.

Nasser dará a la ideología del nacionalismo árabe una forma acabada, secular y resueltamente nacional, relegando las ideologías políticas de inspiración “religiosa” a segundo plano. Un mundo nuevo se forma en menos de medio siglo, donde la originalidad del cambio viene dado por el advenimiento de lo político.

A la estrepitosa derrota militar de Egipto y Siria frente a Israel en 1967, le sobrevino una profunda crisis moral. Fue un período de intensa autocrítica; los grandes paradigmas del nacionalismo árabe y de su estrategia de desarrollo tambalean. El orden político dominante entra en crisis. El movimiento iniciado por los Oficiales Libres en Egipto, que había llevado al poder a Gamal Abdel Nasser, el héroe de Suez y líder del panarabismo, estaba en bancarrota. El acceso del Partido Baath en Siria, la caída de la monarquía Hachemita en Irak, la liberación de Argelia y otros tantos hitos en la lucha por la liberación nacional, la tercera vía, se habían derrumbado.

Los símbolos de esta generación habían lanzado a los hombres y a sus pueblos a un frenesí discursivo. Ellos habían recalcado cuán diferentes eran del mundo antiguo. Habían proclamado el mundo nuevo; ésta era la generación que había de liberar a Palestina y origi-

¹⁰ Abdel Nasser, Gamal. *La filosofía de la revolución*, (El Cairo, 1960), pág. 34.

nar la tan ansiada unidad árabe. Sin embargo la frustración del proyecto unitario, la conversión de los poderes nacionalistas en oligarquías francamente impopulares y el colapso del campo progresista, tras la muerte del Presidente Nasser, pudieron más que las grandiosas aspiraciones del nacionalismo árabe. Ni vuelta al Califato ni estado árabe unitario serán posibles.

La crisis de 1967 fue el principio del fin del liderazgo ideológico del panarabismo y provocará la radicalización política de los sectores más sensibles y excluidos de la sociedad árabe –especialmente la de los más postergados– y de las organizaciones palestinas. Esta radicalización se manifestará en dos grandes tendencias: el resurgimiento del Islam político, vulgarmente conocido como fundamentalismo islámico, y la opción del radicalismo revolucionario. No tenemos suficiente espacio para extendernos sobre los diferentes aspectos de esta crisis. Recordaremos simplemente sus aspectos que nos parecen más relevantes para el tema que nos preocupa en esta oportunidad.

La guerra de Yom Kipur generó un nuevo orden regional marcado por el descenso de la influencia sirio-egipcia en la región del Mashriq, el ascenso de las petromonarquías y por la presencia norteamericana en el área cada día mayor. El período comprendido entre 1967 y 1973 se caracterizó por un serio esfuerzo de reconstrucción después del desastre. Los gobiernos y los ejércitos, a partir de 1973, recuperan el prestigio perdido y optan decididamente por el desarrollismo como estrategia de inserción en la economía mundial.

Egipto e Irán lideran la occidentalización de sus sociedades y economías, las petromonarquías disfrutan de las utilidades generadas por el petróleo. Sadam Hussein, Muammar Al Khaddafi y Hafez Al Assad luchan por reemplazar a Nasser y mantener el antiguo orden. Se agudizan las diferencias entre los árabes; en definitiva, se rompe el sistema interárabe. Uno de los hechos más emblemáticos de este período es la salida de Egipto del campo árabe.

La crisis del 67 concluyó con la ocupación de la totalidad del territorio de la Palestina histórica por parte de Israel, lo que sin lu-

gar a dudas agudizó en forma dramática la situación del pueblo palestino. La causa Palestina se palestinizó, perdiendo progresivamente su carácter panarabista, sostenido por su liderazgo a partir de 1948. En 1968 los grupos de la resistencia reemplazan a Shuqairi en la conducción de la organización para la liberación de Palestina.

Las organizaciones de la Resistencia Palestina como el Frente Popular y el Frente Democrático, conducidos respectivamente por George Habash y Naief Hawathme, optaron por una estrategia marxista leninista para realizar su proyecto de liberación nacional, ligando el problema palestino a la lucha anti imperialista. Ambos movimientos estuvieron históricamente unidos al proyecto nacionalista árabe, pero ante las nuevas circunstancias creadas por la catástrofe, An-Nakba radicaliza sus posiciones hacia la izquierda e identifica las causas de la derrota en la actitud negativa de los regímenes progresistas árabes, Siria y Egipto, entre otros, frente a la lucha popular. Al mismo tiempo, plantean una estrategia revolucionaria para el logro de sus objetivos, la cual considera principalmente los siguientes puntos: armarse de una ideología científica revolucionaria –la ideología del proletariado–, producir la toma de conciencia general en las masas populares, estimular un movimiento de emancipación social a fin de liberar al hombre árabe de la explotación, la ignorancia e inercia y, finalmente, luchar por la creación de un partido de vanguardia revolucionario, armado de la teoría marxista-leninista como único medio para transformar la actual resistencia en una verdadera guerra de liberación nacional y popular. El discurso revolucionario palestino entra en contradicción tanto con los regímenes conservadores como con los “progresistas” del mundo árabe, agudizando las contradicciones en el seno de la sociedad árabe, principalmente en Jordania y el Líbano, donde existía una gran cantidad de población palestina en condiciones paupérrimas a raíz del éxodo provocado por la creación del estado de Israel. La tensión suscitada por el discurso revolucionario hace crisis primero en Jordania en 1970, y posteriormente en la guerra civil libanesa en 1975. La dinámica de los aconte-

cimientos que provocó el nuevo orden regional, producido en el área a partir de la Guerra de Octubre de 1973 y que derivó en la opción del desarrollismo como medio de reinserción del mundo árabe islámico al sistema productivo internacional bajo el globalismo económico, más la creciente influencia norteamericana en la región, fueron aislando las posiciones del radicalismo laicista. Si a esto sumamos la invasión israelí de 1982 al Líbano, la decisión del liderazgo palestino conducido por Yasser Arafat de abandonar la estrategia guerrillera y optar por la solución negociada del conflicto y los acontecimientos internacionales que determinaron el término de la Guerra Fría y la consecuente Guerra del Golfo, podemos entender la pérdida de consistencia que tuvo a nivel regional y mundial la ideología marxista y los métodos revolucionarios.

Paralelamente al descenso progresivo y vertiginoso del radicalismo revolucionario marxista, y debido a que las circunstancias sociales, políticas y económicas de deterioro se agudizan en el área, asistimos al ascenso del Islam político. “Al igual que la religión puede utilizarse como herramienta para preservar el statu quo, también puede servir como catalizador para el cambio y como fuerza de choque para la revolución, y el Islam siempre ha tenido incorporada en sí mismo una cierta tradición de revuelta”¹¹. Dos hechos significativos catalizan tal reacción: la revolución islámica de Irán y la invasión soviética a Afganistán. Por otra parte, la emergencia de los grupos islamistas se ve favorecida por el apoyo financiero y político que les proporciona Estados Unidos e Israel, al percibirlos como un antídoto contra el comunismo.

Finalmente, abordaremos en forma sucinta el fenómeno de la otra vertiente del radicalismo: el Islam político. Dos grandes tendencias dominan, hoy en día, el debate sobre el islamismo. La primera ve en éste la señal de persistencia en las sociedades musulma-

¹¹ Ayubi, Nazih. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, (España, Editorial Bellaterra, 1996), pág. 97.

nas, y por consiguiente en el Islam, de tendencias teocéntricas tradicionales. El islamismo no sería más que la manifestación de la evolución natural del Islam refractario a la secularización y a la modernidad. La segunda tendencia es la que entiende el retorno al Islam como una recuperación de la identidad o, si se prefiere, a la autenticidad, bloqueada desde hace dos siglos por el colonialismo occidental. Sin lugar a dudas, algunos sectores del movimiento islamista permanecen impregnados por una concepción teocéntrica, pero que aún no representa la corriente mayoritaria. La vida política, económica, social y cultural está fuertemente, hoy en día, marcada por la modernidad. El vector real de la vida cultural en las sociedades musulmanas es la aspiración a la modernidad como el único modo de fundar una acción política eficaz. La verdadera identidad que buscan tanto los partidarios del islamismo como los de las otras corrientes ideológicas, es la contemporaneidad.

El islamismo no es la manifestación de un retorno a lo religioso: se trata en definitiva de una fractura en el proceso de modernización; es la manifestación de una crisis. Se ha convertido de una simple ideología-refugio en un catalizador de las fuerzas sociales y reivindicaciones nacionales, en la expresión del descontento de las capas marginadas. El mundo árabe islámico ha intentado, desde hace dos siglos, reconstruir su identidad histórica y acceder a la modernidad. En este breve ensayo he querido mostrar a grandes rasgos cuáles han sido las principales respuestas ideológicas que se han intentado para dar respuesta a una profunda crisis que aún no ha sido superada.

SEGUNDA PARTE

RELIGIÓN
Y DERECHOS HUMANOS

LA VISIÓN DEL ISLAM

Carmelo Pérez Beltrán

Los derechos humanos se han convertido en las últimas décadas en un tema clave del mundo árabe e islámico contemporáneo, que puede ser abordado desde perspectivas bien diferentes, dado su alto grado de complejidad. Como señala Miguel Ángel Moratinos, no existe una postura islámica única y monolítica sobre los derechos humanos, sino “una variedad de opciones fruto de las tensiones producidas en las sociedades tradicionales por el proceso de modernización, en especial por la importación del modelo nación-estado”¹. Debido a ello y con el único fin de acotar el objeto de estudio, me he atrevido a seleccionar sólo dos aspectos de esta heterogénea y multiforme realidad. El primero de ellos incidirá en la percepción que el propio legado jurídico-religioso del Islam posee a propósito de los derechos humanos, o al menos, cómo es percibido por algunos pensadores musulmanes. El segundo, por su parte, se centrará en el contenido de la *Declaración Islámica de Derechos Humanos* y su aplicabilidad a las estructuras socio-políticas de los diferentes estados-nación

1. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

Los derechos humanos han sido objeto, en el mundo islámico, de un intenso debate intelectual, filosófico y político, ciertamente no exento de intereses. Algunos intelectuales, juristas y ulemas reprochan a la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, proclamada por

¹ Miguel Ángel Moratinos. “Derechos humanos y cooperación con el Mundo Árabe”. En *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, (Madrid, Ed. Gema Martín Muñoz, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993), pág. 266.

la ONU en 1948, su carácter etnocéntrico, producto de la cultura judeo-cristiana y del proceso de secularización iniciado en Europa en el siglo XVIII, que, en cualquier caso, ha ignorado el legado filosófico y humanista del Islam. En este sentido Mohammed Driss Alami Machichi, profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas de Rabat, señala, no sin razón, que Naciones Unidas² suele reconocer generosamente las aportaciones a los derechos humanos de hombres (John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Jefferson, Karl Marx, Lenin), acontecimientos (otorgamiento de la Gran Carta de Juan sin Tierra en 1615, adopción del *Habeas Corpus* por el Parlamento Británico en 1679), e instituciones (la *Declaración de Independencia de Estados Unidos* de 1776, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789, el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848) que se enmarcan estrictamente en la historia de Europa y de Norteamérica, pero sin contemplar en ningún momento la contribución del pensamiento ni del legado cultural, social o político del Islam, como si esta civilización, que cuenta en su haber con más de 13 siglos de existencia y con una población actual superior a los 1.200 millones de habitantes no contara con experiencias y modelos pacíficos dignos de ser reseñados³.

² Se trata de una publicación conmemorativa del XXX aniversario de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1978), editada en 1979 bajo el título de *Les Nations Unies et les droits de l'Homme*. Véase: Mohammed Driss Alami Machichi, "Islam et droits de l'Homme". En *Le Maroc et les droits de l'homme. Positions, réalisations et perspectives*. Dir. Driss Basri, Michel Rousset et Georges Vedel. (Paris, L'Harmattan, 1994), págs. 68-69.

³ Sobre experiencias pacíficas en el Islam, véase del libro *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo*, (Granada, Universidad, 1998), los siguientes capítulos: Carmen Gómez Camarero, "Pactos y alianzas en el Corán", págs. 265-289; Beatriz Molina Rueda, "Aproximación al concepto de paz en los inicios del Islam", págs. 229-264, Carmelo Pérez Beltrán, "Regulaciones pacíficas de género en el Corán", págs. 291-334 y Ana Rut Vidal, "Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe", págs. 335-372. Véase también Beatriz Molina Rueda. "Algunas ideas sobre la paz en la historia islámica". En *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*, (Granada, Universidad, 2000), págs. 159-187.

La monopolización de los derechos humanos por parte de la cultura occidental y el sentir general de exclusión e incompreensión de la civilización islámica son los dos fundamentos que justifican la proliferación de una importante literatura, de carácter más bien apologético y moral, que tiene como principal objetivo demostrar ante la humanidad que el Islam es una religión, una cultura y una civilización, basadas en la protección y difusión de los derechos humanos y, por lo tanto, de la paz. Con constantes y reiteradas referencias a citas coránicas y al hadiz (la tradición del Profeta Muhammad), cuya finalidad es legitimar en la propia base de la religión musulmana los principios fundamentales de los derechos humanos, este tipo de discurso busca demostrar que el Islam⁴, no sólo es partidario de ellos, sino que fue la primera civilización⁵ en formular dichos principios, mucho antes de que se desarrollara en occidente las ideas de la modernidad a partir del siglo XVIII. Ésta es la idea que expresa claramente Boubker Kadiri, miembro de la Academia del Reino de Marruecos, cuando afirma: “Muchos investigadores creen que los principios consagrados por Naciones Unidas, en lo concerniente a los derechos humanos, son de origen occidental y que proceden de los países democráticos que han militado por su respeto. Pero la realidad es que el Islam ha sido el primero en proclamar estos derechos y en reconocer sus beneficios para el Hombre, en una época en la que el mundo entero, comprendi-

⁴ Esta idea se encuentra más desarrollada en Gema Martín Muñoz . “Les droits de l’homme et les transitions vers la démocratie dans les pays arabes. Bilan après la Guerre du Golfe”. *Annuaire de l’Afrique du Nord*, XXXI, 1992, págs. 152-153.

⁵ Abdulaziz Othman Altwajri, director de la Organización Islámica para la Educación, las Ciencias y la Cultura, sostiene que “los investigadores justos, incluyendo a lo europeos, afirman que la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, resultante de la Revolución Francesa del siglo XVIII, es de inspiración islámica en algunas partes y que el Código Napoleónico se ha valido del rito malikí para definir sus reglas generales y algunas de sus disposiciones”. Véase de este autor *Les Droits de l’Homme à la lumière des préceptes de l’Islam*, en <http://www.isesco.org.ma/pub/FR/Droitshomme/droithomme.htm> (27 de noviembre de 2001).

do el mundo europeo, se debatía en el obscurantismo de la ignorancia y de la esclavitud del hombre por el hombre”⁶.

Sin ánimo de entrar en este debate competitivo y estéril (por ambas partes) que en vez de explorar espacios de diálogo y entendimiento buscan el reconocimiento del liderazgo internacional, sí que es importante conocer y reconocer dentro del propio legado islámico principios y valores asentados sobre los derechos inalienables del ser humano, porque si compartimos experiencias, valores e inquietudes, sin duda, será mucho más fácil estipular objetivos o normas interculturales.

Realmente son muchos los principios y objetivos que comparan la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y la esencia misma del Islam, porque, entre otras cuestiones, ambos aspiran a la utopía de la paz perfecta que debe pasar necesariamente por la práctica cotidiana y pragmática de la justicia social o lo que Francisco A. Muñoz, director del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, llama “paz imperfecta”⁷.

La mayor parte de los estudios que tratan sobre este tema, destacan una decena de derechos humanos que se encuentran garantizados por el propio sistema islámico y que conforman una especie de “decálogo oficial” de derechos humanos en el Islam⁸:

⁶ Boubker Kadiri. “Les droits de l’homme en Islam”. En *Le Maroc et les droits de l’homme. Positions, réalisations et perspectives*. Dir. Driss Basri, Michel Rousset et Georges Vedel, (Paris, L’Harmattan, 1994), pág. 106.

⁷ “Podríamos englobar bajo la denominación de “paz imperfecta” a todas estas experiencias y estancias en las que los conflictos se han regulado pacíficamente, es decir, en las que los individuos y/o grupos humanos han optado por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros, sin que ninguna causa ajena a sus voluntades lo haya impedido”. Francisco A. Muñoz. “La paz imperfecta ante un universo en conflicto”, en *La Paz Imperfecta*, ed. F. A. Muñoz, (Granada, Universidad, 2001), pág. 38.

⁸ Véase: Muhammed Arkoun. “Les Droits de l’Homme en Islam”. En *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, (Madrid, Ed. Gema Martín Muñoz, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993), págs. 33-34; Boubker Kadiri. “Les droits”, págs. 112-113; <http://www.multimania.com/oasislam/islam/droits.html> (29 de noviembre de 2001).

- 1º) El reconocimiento y respeto de la dignidad del ser humano. El Islam parte del principio de que la dignidad es inherente al ser humano, sin que se pueda estipular discriminación alguna basada en dicho principio. Estas ideas están basadas en el propio texto coránico⁹ cuando Dios, creador del ser humano, concede a éste un status exclusivo y superior al de cualquier otra especie: 17:70.- “Hemos honrado a los hijos de Adán. Les hemos llevado por tierra y por mar, les hemos proveído de cosas buenas y los hemos preferido marcadamente a muchas otras criaturas”.
- 2º) La abolición de cualquier forma de discriminación. El islam garantiza una serie de derechos fundamentales, de orden personal, a todos los seres humanos sin que pueda estipularse distinción alguna basada en la raza, el sexo, la pertenencia social, la fortuna, la lengua o la cultura. En este caso, el principal fundamento jurídico-religioso se encuentra en un hadiz del Profeta que afirma: “Ningún árabe es superior a un no-árabe ni ningún hombre blanco es superior a un hombre negro, si no es en cuanto a la piedad”. En lo referente al discutido asunto de la igualdad de género, se recurre a otro hadiz que dice “Las mujeres son semejantes a los hombres”, aunque también se podría recurrir a la cita coránica II:228: “las mujeres tienen sobre sus esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido”.
- 3º) El reconocimiento de la unidad de la familia humana. El Islam proclama la unidad y la fraternidad de la humanidad, puesto que ha sido creada a partir de una misma pareja (4:1; 39:6; 7:189)¹⁰.

⁹ Se ha empleado la traducción del Corán realizada por Julio Cortés y publicada en Madrid por Editora Nacional en 1979.

¹⁰ IV:1.- “¡Hombres! ¡Temed a vuestro señor que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres...”; 7:189.- “Él os ha creado de una sola persona de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella...”; 39:6.- “Os ha creado de una sola persona de la que ha sacado a su cónyuge...”.

Por tanto, es deber de todo ser humano contribuir creativa y solidariamente al desarrollo, la justicia y la paz de esa gran familia que es el mundo, de tal forma que las personas ganen en perfección cuanto más beneficios aporten a la humanidad, según el hadiz que dice: “Los seres humanos son familia de Dios y los más amados por Él son los más útiles para su familia”.

- 4º) La promoción del mutuo conocimiento y de la cooperación. La cooperación entre individuos y grupos y el sano conocimiento del “otro” forman parte del legado humanista del Islam. El conocimiento mutuo y la cooperación son normas aplicables, en primer lugar, a los miembros de la comunidad musulmana, pero no son reglas exclusivas ni internas, sino que deben ser igualmente las que rijan las relaciones con los demás miembros de la humanidad, sin ningún tipo de consideración basada en la raza, la nacionalidad, la religión, el rango social, etc. Dichos principios son los que se desprenden de la aleya 49:13.- “¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros...”.
- 5º) El reconocimiento de la libertad religiosa. Desde su origen el Islam ha decretado la libertad de culto, regulando pacíficamente la convivencia de las diferentes confesiones religiosas, por lo cual, y sin ánimo de caer en el puro tópico, me atrevería a confirmar la idea de que la interculturalidad se ha convertido en una de las características de su legado histórico. Y no solamente fue una experiencia pacífica en el Al-Andalus de las tres culturas, sino que durante la extensa etapa otomana que se inicia hacia el siglo XV para desaparecer definitivamente tras la I Guerra Mundial, la coexistencia en tierras del Islam de comunidades confesionales¹¹

¹¹ Realmente fue el Imperio Otomano el que acogió a gran parte de los judíos expulsados de diferentes lugares de Europa en época Moderna, especialmente aunque no en exclusividad, de España, en donde se concentraba un importante núcleo de población. Demostraba así el estado musulmán una capacidad de aceptación, diálogo y entendimiento con otras culturas, sin parangón en el marco europeo de aquella época.

autoreguladas en unos sistemas de organización denominados *millets*, fue una práctica al uso. A este respecto, es necesario señalar que el Islam prohíbe el ejercicio de cualquier tipo de presión o coacción sobre el individuo en materia religiosa, como atestigua tajantemente la aleya 2:256.- “No cabe coacción en religión” o la aleya 10:99.- “Si tu señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes?”.

En este tema existe un punto bastante controvertido, porque si bien es cierto que no se puede obligar a nadie a adoptar el islam, también lo es, según la mayoría de los versados en jurisprudencia musulmana, que al musulmán no le es lícito cambiar de religión y el pecado de apostasía es considerado de una extrema gravedad.

- 6º) La salvaguarda de la vida y la propiedad. La inviolabilidad de la vida y de los bienes también son principios acordados por el islam, según el hadiz que afirma: “Os está prohibido atentar contra la vida o la propiedad de otro”.
- 7º) La protección de la libertad y la intimidad de las personas. La libertad del ser humano conlleva el respeto absoluto por su vida privada, su familia y domicilio, según incide la aleya 24:27-28.- “¡Creyentes! No entréis en casa ajena sin daros a conocer y saludar a sus moradores (...) Si no encontráis a nadie, no entréis sin que se os dé permiso...”.
- 8º) La promoción de la solidaridad y de la ayuda mutua. De hecho, el propio Corán consagra la amistad (9:71)¹², el afecto y la bondad (30:21)¹³ como los tres grandes pilares sobre los que se deben basar las relaciones interpersonales¹⁴, al tiempo que prohíbe

¹² “Los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros...”.

¹³ “Y entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad...”.

¹⁴ Sobre relaciones pacíficas interpersonales en el Corán, véase Carmelo Pérez Beltrán. “Regulaciones pacíficas”, 293-298.

las actitudes violentas generadoras de conflictos. El objetivo no es otro que establecer vínculos de solidaridad y de ayuda entre todos los seres humanos, que permitan la cobertura de las necesidades de los más necesitados y socialmente débiles, con el fin de lograr una mayor justicia social y una existencia digna. Es por esta razón por la que el Islam, además de promover la ayuda voluntaria, ha hecho del azaque o limosna legal, uno de sus fundamentos o pilares (*arkân al-islâm*). El azaque es una especie de impuesto solidario y proporcional al que debe estar sujeto todo aquel que disfrute de una renta o ganancias mínimas. Dicha institución adquiere un sentido religioso al estar destinada a purificar los bienes de este mundo, de los cuales sólo está permitido disfrutar a condición de restituir una parte a Dios. Los recursos que se obtienen los destina específicamente el Corán (9:60)¹⁵ al socorro de los pobres y menesterosos, al pago de deudas, a la liberación de esclavos, a la ayuda de huérfanos y viudas, etc.

- 9º) La extensión de la educación. El islam ha promovido desde sus albores la instrucción del ser humano con el fin de liberarse de las nefastas consecuencias derivadas de la ignorancia y acceder al conocimiento, estrechamente relacionado con la dignidad intrínseca de las personas. Además de algunas citas del Corán que invitan a meditar sobre la vida terrenal y celestial, más contundente es el hadiz que afirma: “La búsqueda del saber es un deber para todo musulmán”.
- 10) El reconocimiento de los derechos sociales, económicos, políticos y culturales, sin discriminación alguna. No existe en el Islam ningún valor incompatible con los tratados internacionales en estas materias, a no ser algunos aspectos parciales relacionados con la abjuración.

¹⁵ “Las limosnas (azaque) son sólo para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquéllos cuya voluntad hay que captar, el rescate de los cautivos, los insolventes, las causas de Dios y el viajero. Es un deber impuesto por Dios. Dios es omnisciente, sabio”.

2. ESPECIFICIDAD Y UNIVERSALIDAD: LA DECLARACIÓN ISLÁMICA DE DERECHOS HUMANOS

Tales son, en resumen, los principios que el Islam comparte, según los pensadores musulmanes, con los derechos humanos universalmente reconocidos, aunque, en el primer caso, estos principios adquieran una dimensión trascendental, un acto de fe y un deber religioso. De todas formas es necesario decir que el intento de interseccionar los derechos humanos y el Islam también cuenta con posturas algo más críticas, como es el caso de Muhammad Akoun, que califica de “bricolage ideológico”¹⁶ el hecho de interpretar el pensamiento religioso, siempre ambiguo y simbólico, a la luz de los conceptos surgidos mucho más tardíamente en el tiempo y en un marco socio-económico bien distintos.

Con la finalidad de darle un marco institucional a las formulaciones anteriormente señaladas, han sido promulgados, con mayor o menor éxito, una serie de documentos¹⁷ de derechos humanos, o “contra-declaraciones”, cuyos principios, no siempre idénticos, beben directamente las fuentes culturales del Islam, entre los que me voy a referir con un poco de más detenimiento a la denominada *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*. Esta Declaración¹⁸ fue redactada a iniciativa del Consejo Islámico en Europa, una institución privada con sede en Londres, proclamada solemnemente ante

¹⁶ Muhammed Arkoun. “Les Droits de l’Homme”, pág. 34.

¹⁷ Por ejemplo: El *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos en el Islam*, elaborado en 1990 por los Ministros de Asuntos Exteriores de los países miembros de la Conferencia Islámica; el *Proyecto de Declaración de los Derechos y Deberes Fundamentales del Hombre en el Islam*, elaborado por la Liga del Mundo Musulmán en 1979; el *Proyecto de Documento sobre los Derechos Humanos en el Islam*, debatido en la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en Taif en 1981, etc.

¹⁸ El texto íntegro de la Declaración, traducida y anotada por M^a Ángeles López y Almudena Ruiz, puede consultarse en *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, (Madrid, Ed. Gema Martín Muñoz, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993), págs. 297-317.

la UNESCO el 19 de septiembre de 1981 y, con pequeñas variantes, publicada simultáneamente en lengua árabe, francesa e inglesa. La adopción de esta Declaración puede y debe ser entendida en el marco de la viva polémica en torno a la identidad del mundo islámico y del complejo y arriesgado tema¹⁹ de lo “universal” y lo “particular”; temas estos que han sido una constante de la historia contemporánea del mundo islámico y que incluso se han visto reactivados a raíz de la Guerra del Golfo.

Formalmente, la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos* se encuentra estructurada en un amplio preámbulo cuya idea central es el sometimiento absoluto a la voluntad de Dios (“el Único”, “el Dominador”, “el Señor Soberano de todo”), a los principios del Islam (“única religión verdadera”) y a la norma divina contenida en la Ley Islámica (*sharía*), y veintitrés extensos artículos cuyos enunciados, formulados como derechos, nos informan de las principales preocupaciones, que son las siguientes: el derecho a la vida (art. 1), el derecho a la libertad (art. 2), el derecho a la igualdad (art. 3), el derecho a la justicia (art. 4), el derecho a un proceso justo (art. 5), el derecho a la protección contra el abuso de poder (art. 6), el derecho a la protección contra la tortura (art. 7), el derecho a la protección del honor y la reputación (art. 8), el derecho de asilo (art. 9), el derecho de las minorías (art. 10), el derecho a participar en la vida pública (art. 11), el derecho a la libertad de pensamiento y expresión (art. 12), el derecho a la libertad religiosa (art. 13), el derecho a invocar el Islam y difundir su mensaje (art. 14), los derechos económicos (art. 15), el derecho a la protección

¹⁹ Sobre este tema véase Xabier Etxeberria. “Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad”. En *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, (Zaragoza, Ed. Centro Pignatelli, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón, 1997), págs. 87-105. Abdallah Saaf. “Universalité et spécificité dans le droits de l’homme”, en *Le Maroc et les droits de l’homme. Positions, réalisations et perspectives*, Dir. Driss Basri, Michel Rousset et Georges Vedel, (Paris, L’Harmattan, 1994), págs. 127-146.

de la propiedad (art. 16), derechos y deberes de los trabajadores (art. 17), el derecho del individuo a tener cubiertas sus necesidades básicas (art. 18), el derecho a fundar una familia (art. 19), los derechos de la mujer casada (art. 20), el derecho a la educación (art. 21), el derecho a la vida privada (art. 22), y, por último, el derecho a la libertad de desplazamiento y residencia (art. 23).

Como ya se deja vislumbrar en el propio enunciado de los artículos, algunos de ellos, aunque legitimados por las escrituras sagradas del Islam, se encuentran muy próximos a los principios universales contemplados en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, como, por ejemplo, el derecho a la vida y a la integridad física y moral, la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, la condena de la tortura, el derecho a recibir una buena educación, a tener cubiertas las necesidades básicas, a la vida privada, etc. Pero junto a ellos, existe también otro tipo de formulaciones más culturalistas, particulares o específicas, no siempre compatibles, o al menos en su totalidad, con los principios universales y que, según Gema Martín Muñoz “establecen, en nombre de la *sharía* y de la identidad islámica, un rígido control de los comportamientos y de la vida privada, restringen el ejercicio de algunas libertades y derechos fundamentales y consagran la diferencia entre hombres y mujeres, así como entre musulmanes y no musulmanes”²⁰. Por poner algún ejemplo en este sentido, el derecho a la libertad se encuentra supeditado a “la autoridad de las disposiciones de la Ley Islámica”²¹, el derecho a la libertad de pensamiento y creencia a “los límites que la Ley Islámica ha estipulado”²², el derecho de

²⁰ Gema Martín Muñoz. “Les Droits de l’Homme”, págs. 152-153.

²¹ Art. 2.1.- “La libertad del hombre es sagrada tanto como su vida y es, si cabe, el primer atributo que la naturaleza le confiere al nacer (...) Es necesario establecer garantías suficientes con el fin de proteger la libertad de los individuos. No estará autorizado restringirlas o limitarlas excepto por la autoridad de las disposiciones de la ley islámica” (pág. 302).

²² Art. 12.1.- “Todo ser humano tiene derecho a pensar y creer y, por tanto, a expresar aquello que piensa y cree sin que nadie se inmiscuya o se lo prohíba, en tanto se mantenga en los límites que la ley islámica ha estipulado”. (pág. 308).

asilo a “las fronteras de la Morada del Islam”²³, el derecho de las minorías al estatuto civil y personal que rige la Ley Islámica e incluso el supremo derecho a la vida puede ser invalidado por “autoridad de las disposiciones de la Ley Islámica”²⁴.

El constante recurso a los límites y normas estipuladas por la Ley Islámica no deja de ser un arma de doble filo porque, si bien es cierto, como hemos señalado anteriormente en el “decálogo”, que se puede hacer una lectura del islam desde la generosidad de la paz, tampoco podemos obviar la realidad socio-política del islam actual, que se encuentra predeterminado por las estructuras socio-políticas de los diferentes estados-nación y por los intereses particulares de sus regímenes que “a través de propuestas que oscilan desde las lecturas más modernas a las más conservadoras, se valen del universo religioso para legitimar sus políticas, consolidar su posición e impedir cambios estructurales, políticos y sociales”²⁵. En definitiva, la ley, independientemente de la trascendencia de su origen y de la excelsitud de su fondo, es gestionada, adaptada y aplicada por el poder político de cada uno de los países islámicos que, aunque con muchos matices según el caso concreto, comparten algunas de las características del denominado estado neo-patrimonial²⁶: el estatismo, es decir, el control del estado sobre cualquier manifestación social con el fin de eliminar las fuerzas que intentan perturbar el sistema o, mejor aún, intentar integrar las posibles voces disidentes dentro del propio sistema mediante una estrecha colaboración; el

²³ Art. 9.1.- “Todo musulmán que sea objeto de persecución o víctima de una injusticia tiene derecho a refugiarse allí donde se encuentre seguro dentro de las fronteras de la Morada del Islam”. (pág. 306).

²⁴ Art.1.1.- “La vida del hombre es sagrada, nadie está autorizado a atentar contra ella (...). Este carácter sagrado no será invalidado más que por autoridad de las disposiciones de la Ley Islámica”. (pág. 302).

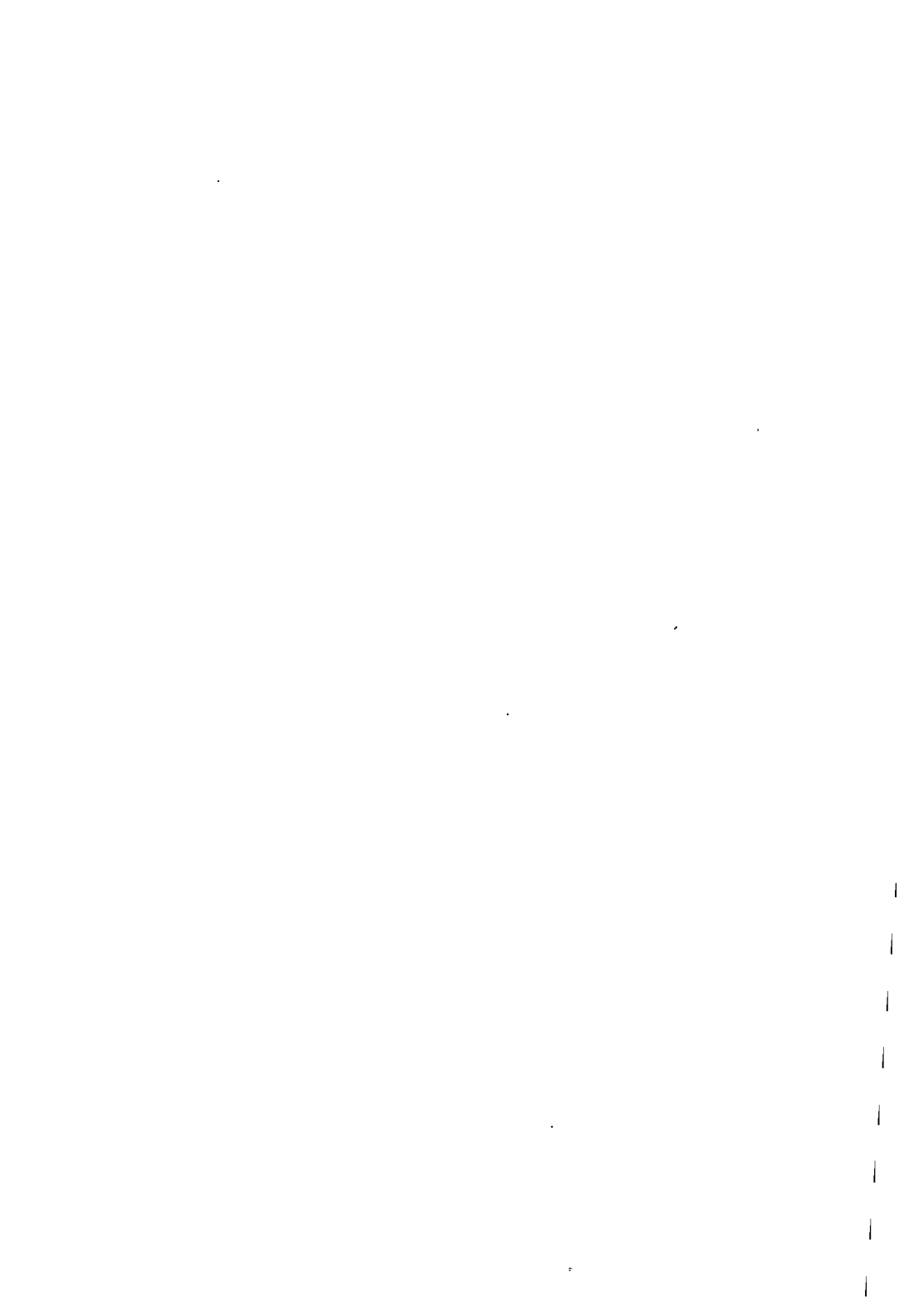
²⁵ Carmelo Pérez Beltrán. “Aproximación a la sociedad civil de Marruecos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 50, 2001, págs. 244-245.

²⁶ Michel Cameau, “Le Maghreb”. En *Les Régimes politiques arabe*, eds. Maurice Flory, et. al. (París, PUF, 1990), pág. 418.

“clientelismo” o “patronazgo” de la sociedad, mediante la cual se asignan los recursos en base a unas redes de fidelidad; y, finalmente, la apelación a una imagen paternalista de la relación política, según la cual el país es identificado con una amplia familia patriarcal y agnaticia, encabezada por un jefe (en este caso jefe político) que se convierte en su tutor y guía.

También es necesario aclarar que la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos* es el resultado de una iniciativa privada que, al no ser consensuada en el marco de un foro islámico a escala mundial, no posee carácter oficial alguno y, por tanto, no puede ser considerada como referente de todas las manifestaciones del Islam ni como representación de todas las tendencias del pensamiento musulmán contemporáneo. Esta idea viene corroborada por el hecho de que, junto a esta Declaración Islámica, haya sido proclamada otra serie de declaraciones o proyectos, como antes se ha apuntado.

El riesgo a que las particularidades culturales se conviertan en excusa o coartada para limitar los derechos y las libertades fundamentales de los seres humanos nos vuelve a plantear la necesidad de llegar a un consenso básico universal. Y aunque las alegaciones musulmanas no están exentas de cierta justificación, sobre todo en el sentido de que Occidente pretende monopolizar lo “universal” desconfiando siempre del “otro”, la *Declaración Universal de Derechos Humanos* es, ante todo, un compromiso mínimo para garantizar una serie de derechos innatos e inalienables que deben disfrutar todas las personas exclusivamente por su condición de ser humano y su acatamiento por parte de los países musulmanes en poco alterará su legado cultural y religioso, sino que, más bien, repercutirá en una mejora de la justicia social, la libertad y la paz. Es en este sentido en el que trabajan las asociaciones de derechos humanos que han surgido a lo largo de toda la geografía mundial y que también han proliferado eficazmente en la mayoría de los países islámicos.



TRAYECTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA NORTEAMERICANA EN DERECHOS HUMANOS*

José A. Morandé

El compromiso oficial y activo de la Iglesia Católica norteamericana por la promoción y protección de los derechos humanos, es una materia de reciente preocupación, al igual que en la propia sociedad civil internacional y de Estados Unidos¹. En efecto, es a partir de los últimos años de la década de 1960 en el marco de los inicios de la distensión internacional del período de Guerra Fría, cuando el gobierno norteamericano –a pesar de haber participado activamente en la preparación de los borradores de las disposiciones sobre derechos humanos en la carta de la ONU– junto a distintos grupos y actores sociales de dicho país, retoman el tema sobre la base de la experiencia histórica internacional y doméstica de la época.

El cuadro en esta materia comienza a cambiar, en el plano interno norteamericano, con la legislación que se alcanza sobre Derechos Civiles bajo la administración del Presidente Johnson. Esto

* Este artículo es parte del proyecto de investigación N° 1990690 financiado por FONDECYT-Chile.

¹ El concepto de “derechos humanos” puede ser definido como el derecho a la vida, libertad y a la integridad de la persona en el sentido de que estos derechos no pueden ser negados sin la aplicación imparcial de un debido proceso. Véase a este respecto, Lars Schoultz, *Human Rights and the United States Policy Toward Latin America*, (Princeton, Princeton University Press, 1981), pág. 3. Desde una perspectiva de la antropología y de la ética cristiana, los derechos humanos constituyen “las exigencias intrínsecas de la humanidad, de todos y cada uno de los hombres y mujeres, de vivir más plenamente todas sus dimensiones”. Ver José Aldunate, S. J. “La Iglesia y los derechos humanos” en *Revista Persona y Sociedad*, vol. XIV, N° 1, abril de 2000, Santiago, ILADES, Universidad Alberto Hurtado, pág. 24.

permite hablar y promover legítimamente, como nación americana, la opción por los derechos humanos universales. Del mismo modo, la Guerra de Vietnam –para muchos sin ningún sentido– contribuye a sensibilizar a la población nacional en los temas de derechos humanos. Su discutido origen y dramático desarrollo y desenlace, ponen de manifiesto no sólo la oposición de movimientos sociales por problemas de objeción de conciencia en muchos ciudadanos jóvenes e intelectuales de los años sesenta, sino que también, más tarde, el creciente deterioro militar, político y moral de la causa bélica servirá como dura y ejemplar enseñanza para la sociedad norteamericana en su compromiso más activo por la protección y desarrollo de los derechos humanos.

La Iglesia Católica de Estados Unidos, en su doble dimensión global y nacional, no está ajena a los acontecimientos que ocurren en el mundo y en su propia sociedad y época histórica. No obstante, por razones de su origen, desarrollo histórico, estructura y doctrina institucional, su compromiso oficial por los derechos humanos en el contexto de la Guerra Fría es más reactiva y pasiva que otros actores de la sociedad civil americana e internacional y muy funcional a la política oficial de los sucesivos gobiernos de Estados Unidos y del Vaticano².

Sin embargo, es posible constatar durante la década de los años sesenta y aún antes, declaraciones oficiales de los obispos católicos norteamericanos respecto de problemas de derechos humanos en su propia nación. En efecto, en el conflicto racial de la sociedad norteamericana, los obispos de Estados Unidos, ya en el año 1958, se pronunciaron en una declaración sobre “Discrimination and the Christian Conscience” en donde condenaron el racismo en todas

² Sobre este particular, véase lo señalado por José Casanova cuando se refiere al apoyo incondicional de la Iglesia Católica Americana a la política exterior de Estados Unidos desde los inicios de la vida republicana hasta la Guerra de Vietnam. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1994), pág. 189.

sus formas. Pese a que diez años más tarde, en abril de 1968, la Conferencia de Obispos reconoció en el documento "The National Race Crisis" no haber hecho lo suficiente para terminar con la discriminación racial en Estados Unidos, si valoró las contribuciones que las diferentes religiones en acciones ecuménicas de acción social aportaron, a través de la Conferencia Nacional sobre Religión y Raza (*National Conference on Religion and Race*) a la aprobación de la legislación nacional sobre derechos civiles en los años 1964 y 1965³.

Respecto de la participación norteamericana en la Guerra de Vietnam, si bien en 1966 en el documento "Peace and Vietnam" los obispos católicos justificaron moralmente la presencia norteamericana en dicho conflicto, cinco años más tarde hacen un llamado a terminar con el bombardeo en Cambodia y afirman el derecho de los católicos a objetar selectivamente por razones de conciencia su participación en las guerras⁴.

Lo anterior es políticamente coherente hasta comienzos de los años setenta, momento en que ocurren cambios significativos en la sociedad norteamericana e internacional en materia de derechos humanos. Del mismo modo, las reformas y transformaciones estructurales de la Iglesia Católica universal iniciadas una década antes por el Concilio Vaticano II permiten una mayor descentralización funcional desde Roma y una creciente transnacionalización entre las Iglesias católicas locales, sobre la base de una identidad doctrinaria y conciencia crítica acerca de los problemas y exigencias más urgentes de la humanidad. Por lo tanto, el Concilio Vaticano II representa un punto de inflexión histórico fundamental para entender no

³ Acerca de las Declaraciones de los Obispos Católicos de Estados Unidos en los problemas de discriminación racial, ver J. Brian Benestad y Francis J. Butler, co-editores, *Quest for Justice: A Compendium of Statements of the United States Catholic Bishops on the Political and Social Order 1966-1980*, (Washington, D.C., United States Catholic Conference, 1981), págs. 354-384.

⁴ J. Brian Benestad y Francis J. Butler, co-editores, *op. cit.*, págs. 50-82.

sólo la modernización de la Iglesia Católica Romana, sino que también, en éste se encuentran los nuevos principios orientadores de la misión universal y transnacional de la misma. A partir de ese momento, la Iglesia Católica en Estados Unidos, sin perjuicio de representar los fundamentos de la identidad nacional y su adhesión filial a la autoridad de Roma, adquiere una fisonomía y perfil propio para abordar los problemas de derechos humanos en los planos de la política doméstica y externa de Estados Unidos, como asimismo, en su propia proyección internacional. A este respecto, los especialistas sostienen en general que la iglesia norteamericana se pone más activa en lo interno e internacional, observándose un cambio significativo entre antes y después del Concilio propiamente tal⁵.

En consecuencia, se puede postular que en materia de derechos humanos, la Iglesia Católica norteamericana, como miembro de la universalidad y transnacionalidad de la Iglesia Católica Romana⁶ es influenciada doctrinariamente y se expresa políticamente con diferentes grados de interacción e interdependencia en tres niveles: a) central, b) local y c) global.

a) La centralidad se basa en la dependencia ideológica y directa de la autoridad del Vaticano, en cuanto a fidelidad doctrinaria y estructura organizacional, aunque dicha dependencia se aminora desde el punto de vista económico, por cuanto la Iglesia norteameri-

⁵ Entrevistas personales a James T. Connelly C.S.C. Department of History and Political Science, University of Portland, y Don Mc Neill C.S.C. Center for Social Concerns, University of Notre Dame, octubre de 1999.

⁶ Ivan Valier define el carácter transnacional de la Iglesia Católica Romana indicando que su centro en Roma coordina y configura las acciones en los campos subsidiarios de sus unidades suministrándole normas generales, liderazgo simbólico y decisiones autoritarias. Del mismo modo, cada una de las unidades posee por su parte una cierta autonomía *vis a vis* el centro. Las unidades hacen demandas al centro, pueden proveer nuevas ideas y usualmente generan recursos claves para el centro, como por ejemplo, lealtades, dinero y especialidades. Véase Ivan Vallier, "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor" en Robert O. Keohane y Joseph S. Nye, Jr., *Transnational Relations and World Politics*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981), pág. 129.

cana contribuye al financiamiento de muchas obras del catolicismo universal y del Vaticano mismo.

La obediencia a la autoridad central genera normalmente algunas tensiones en las diferentes iglesias católicas locales, particularmente en los intentos de muchas de ellas por encontrar congruencias entre las directrices y órdenes centrales con las necesidades específicas de la realidad doméstica. De este modo, por ejemplo, la lectura de “los signos de los tiempos” de la sociedad civil por parte del Magisterio de la Iglesia Católica en el ámbito doméstico puede admitir diferencias de opinión y énfasis en la misma acción pastoral respecto de la aplicación de la propia doctrina social universal. Por consiguiente, las tensiones y conflictos en el nivel local se agudizan y retroalimentan, a veces, de acuerdo a la propia dinámica de una relación dialéctica entre iglesia-sociedad civil como asimismo de las visiones y opciones en competencia al interior de la Iglesia Católica.

b) En el caso de la Iglesia Católica de Estados Unidos, ésta tiene que encontrar un justo equilibrio con el ambiente religioso de la sociedad civil local en el contexto de su propia identidad política y cultural. En otras palabras, las particularidades espirituales que presenta la sociedad norteamericana a lo largo de su historia y la irrupción creciente de la religión en las esferas política y social de los últimos años, hace necesario replantear las relaciones cívico-religiosas en lo que conceptualmente se identifica como “religión civil”⁷. Es en este marco único –representado por un pluralismo espiritual, diversidad étnica, secularización política, movilidad social y garan-

⁷ En términos generales, el concepto de religión civil puede ser entendido como “el complejo de significados político-religiosos compartidos que articulan un sentido de propósito nacional común y que racionalizan las necesidades y propósitos de la comunidad más amplia”. Véase Robbins y Anthony en Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, (London, Longman Limited, 1998), pág. 22. En el caso de Estados Unidos, el mismo autor Haynes sostiene que el estado norteamericano ha intentado históricamente crear una religión civil como “el culto de la comunidad política”.

tizado por la propia Constitución Federal y donde no está ajeno la creencia colectiva de que la nación norteamericana sirve propósitos históricos trascendentes— en el que se desenvuelve la Iglesia Católica americana a nivel nacional y a partir del cual aborda los temas de derechos humanos en la sociedad estadounidense. En consecuencia, el resultado de esta relación central-local de la Iglesia Católica origina muchas veces conflictos entre las estructuras de autoridad de gobierno de la Iglesia y los principios de representación y participación democrática de los laicos que caracterizan a la política norteamericana⁸.

No obstante lo anterior, la Iglesia Católica en Estados Unidos ha logrado sortear estas tensiones tradicionales a través de una identificación más plena con la religión civil americana en un contexto histórico y político que se desarrolla con mayor énfasis y notoriedad a partir de la segunda mitad del siglo XX. Durante este tiempo, el pueblo católico americano constituido originalmente por grandes y variados grupos de inmigrantes han asimilado, no sin dificultades, la identidad nacional y cultural norteamericana, proyectándose en la actualidad como la religión individual más grande de los Estados Unidos, con el 22% de toda la población nacional⁹. Esta dimensión que ha alcanzado el catolicismo en Estados Unidos, ha sido un factor de poder importante de la Iglesia local respecto de su relación con el Vaticano en Roma. Sin embargo, a pesar que las reformas y nuevas directrices adoptadas por la Iglesia universal en el Concilio Vaticano II han permitido una mayor descentralización del poder

⁸ José Casanova, *op. cit.*, pág. 176.

⁹ Según estimaciones del año 1997, la población católica de Estados Unidos alcanzaba a la cifra de 61. 207.914 millones. Véase *The Official Catholic Directory*, Anno Domini, 1999 (New Providence, NJ: J. Kenedy & Sons). Otras fuentes indican que en 1998 la población total de católicos en Estados Unidos era de 59. 156.237 millones, representando el 22% del total de la población de dicho país a esa fecha. (267.636.061). A este respecto, véase Bryan T. Froehle y Mary L. Gautier, *Catholicism USA: A Portrait of the Catholic Church in the United States*, (New York, Orbis Books, 2000), págs. 3-5.

transnacional de la Iglesia, particularmente en el campo pastoral y social, no siempre esta descentralización ha operado eficazmente con la autoridad eclesiástica del catolicismo en los Estados Unidos, de momento en que muchas de las directrices actuales del Vaticano en materia de doctrina moral y disciplina institucional son muy rígidas y determinantes.

En consecuencia, la Iglesia Católica en Estados Unidos ha sido capaz de crear y originar espacios de cierta autonomía política respecto del poder central y concentrarse desde su propia dimensión doctrinaria universal y pastoral local en los temas que le preocupan de la religión civil americana. Una de estas materias dice relación con el desarrollo y protección doméstica e internacional de los derechos humanos, para lo cual ha tenido pronunciamientos oficiales desde los años 1970's. No obstante en esta línea de reflexión y acción, sin perjuicio de asumir la doctrina de la Iglesia expresada en su reformado pensamiento social, la política de derechos humanos de la Iglesia en Estados Unidos se manifiesta muy cercana a la política oficial del gobierno, cuestionando sólo aspectos morales respecto de temas tradicionales que preocupan a la Iglesia, como la legislación sobre el aborto y en algunos casos, sobre la pena de muerte. En menor medida, la Iglesia ha intentado influir en la orientación de la política exterior norteamericana, manifestando su preocupación frente a los atropellos de derechos humanos en el mundo. En otras palabras, en el plano doméstico, la Iglesia local observa más bien una política oficial de compromiso en el tema de los derechos humanos, tanto con la autoridad política como con los sectores conservadores y liberales existentes al interior de la propia Iglesia local y central.

c) Sin embargo, la Iglesia norteamericana en el espíritu universal y en el contexto de la estructura política transnacional del catolicismo, extiende su influencia y vínculos con otras iglesias católicas locales alrededor del mundo. Las experiencias de misioneros y religiosos americanos en países con población mayoritariamente católica, como en América Latina, donde la autoridad política persi-

que o no deja actuar a la iglesia local en la defensa de la población que sufre represión y violaciones flagrantes de sus derechos y libertades fundamentales, han servido como centro de operaciones y fuente de valiosas enseñanzas para comprometer activamente a la Iglesia americana en la causa universal de los derechos humanos. Este compromiso entre iglesias se concentra básicamente en acciones pastorales y sociales en los propios países afectados, ayuda material y financiera como acciones de lobby por parte de los representantes de Iglesia norteamericana en el sistema político norteamericano. Así por ejemplo, la preocupación del gobierno de Estados Unidos por las violaciones a los derechos humanos en América Latina, particularmente en los 1970's y 1980's fue activada a través de la acción de la Iglesia Católica norteamericana en el Congreso y otras agencias gubernamentales de Estados Unidos. Del mismo modo, este proceso se sustentó en una participación transnacional conjunta con las iglesias locales del continente, las cuales, por medio de sus agrupaciones eclesiales, motivaron y solicitaron la asistencia correspondiente¹⁰.

En una aproximación preliminar respecto del compromiso activo y renovado de la Iglesia Católica norteamericana frente a la justicia social, las visiones de autores como Casanova y Haynes podrían ampliarse cuando se refieren a que el catolicismo americano experimentó con las reformas estructurales del Concilio Vaticano II una transformación radical “desde arriba y viniendo desde fuera” y moldeado por el contexto político americano¹¹. Conviene recordar que esta situación de cambio en la iglesia local se manifestó en un compromiso activo con la justicia y doctrina social –tanto a nivel magisterial como laical– en un contexto más amplio y universal que la perspectiva nacional que hasta ese entonces había marcado a la

¹⁰ Entrevista personal con Thomas E. Quigley, The Office of International Justice and Peace. United States Catholic Conference. Washington D.C., noviembre de 1999.

¹¹ Véase las obras ya citadas de Jeff Haynes, (pág. 34) y José Casanova (pág. 178).

religión católica norteamericana. De este modo, la proyección e interacción global de la Iglesia americana con sus contrapartes locales de otras latitudes, se amplía y profundiza con la experiencia ganada y con una identificación más directa con el sufrimiento y miseria de países pobres en materia de derechos humanos.

En otras palabras, en el caso particular de América Latina, las denuncias sociales y propuestas teológicas y pastorales de las Conferencias Episcopales latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979) también tendrán un efecto de transformación en la Iglesia Católica norteamericana¹². En consecuencia, se podría agregar a lo expresado previamente por Casanova y Haynes, que la preocupación más integral de la Iglesia americana con la justicia social se complementa ahora con las demandas que provienen “desde abajo, desde fuera y con el compromiso activo desde dentro”.

¿Cuáles son los fundamentos doctrinarios sobre los cuales se manifiestan los tres niveles de interacción de la Iglesia católica norteamericana en el campo de los derechos humanos?

1. Influencia de la doctrina oficial del Vaticano en los derechos humanos

La estructura centralizada de la Iglesia Católica Romana no sólo influye y decide en la designación de las autoridades eclesiásticas de las iglesias locales, sino que también se expresa en la orientación doctrinaria y a veces obligatoria de las propias estructuras y autoridad superior del Vaticano. Sin embargo, este liderazgo con la preeminencia del Papa en Roma comparte responsabilidades religiosas y políticas a través del Magisterio de la Iglesia, esto es, el oficio de

¹² Sobre este particular, Scott Mainwaring, profesor y especialista en asuntos de Iglesia de la Universidad de Notre Dame, sostiene que la Conferencia de Obispos Católicos de América Latina celebrada en Medellín en 1968 “sensibilizó a la Iglesia en general sobre la violencia estructural existente en la región y fue particularmente importante en la relación de la Iglesia Católica de Estados Unidos con la Iglesia Católica latinoamericana”. Entrevista personal, South Bend, octubre de 1999.

enseñanza de la Iglesia compuesta de todos los obispos católicos en comunión con el Papa.

Los derechos humanos como preocupación de la Iglesia se explica en el contexto de su doctrina social. Siguiendo el pensamiento de Robert Scott Appleby¹³ esta doctrina que contiene un cuerpo de enseñanzas para el orden social y que fue inaugurado por la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII en 1891 recoge finalmente la doctrina ilustrada de la libertad religiosa en un momento decisivo de su desarrollo. A partir de ese momento, la Iglesia Católica renuncia a sus pretensiones seculares de dirección y control del orden político y llega a ser una poderosa promotora de la libertad religiosa y de los derechos humanos universales. Este desarrollo doctrinario, ratificado en 1965 en las sesiones finales del Concilio Vaticano II (1962-65) fue un ejemplo dramático de un pluralismo religioso interno que permitió a la Iglesia avanzar hacia el ecumenismo, tolerancia, derechos humanos y la paz.

Rerum Novarum (1891) fue la primera en una larga línea de documentos papales, episcopales y conciliares que estableció y refinó los fundamentos básicos de la tradición social católica. Entre ellos cabe mencionar: 1.- el bien común, la noción en cuanto a que los católicos deben seguir políticas y programas que sirvan mejor a los intereses del público en general más que a un grupo dentro de la sociedad, incluyendo a los propios católicos; 2.- solidaridad, la afirmación que todos los pueblos y religiones en cualquier nivel de la sociedad en que se encuentren deben participar conjuntamente en la construcción de una sociedad justa; 3.- subsidiariedad, el *dictum* de que las asociaciones o cuerpos gubernamentales más grandes y más altas de la sociedad no deben hacer lo que pueden realizar por sí mismas las asociaciones más pequeñas y locales; 4.- la opción preferencial por los pobres, un principio con implicaciones concretas para los políticos, gobiernos,

¹³ Robert Scott Appleby, Director Kushwa Center for American Catholicism. University of Notre Dame. Entrevista personal, julio de 2000.

economistas del desarrollo, ejecutivos de corporaciones y decidores de políticas públicas; 5.- la prioridad e inviolabilidad de los derechos humanos, especialmente el derecho primordial a la vida, pero también los derechos políticos y económicos, incluyendo el derecho a la propiedad privada, el derecho al trabajo con salarios justos, y el derecho a la atención de salud; y 6.- una opción preferencial por la familia como la unidad social básica¹⁴.

Estos y otros fundamentos de la enseñanza de la iglesia Católica Romana, constituyen un marco de referencia oficial para sus miembros y seguidores en el ejercicio de sus derechos y responsabilidades del orden público. Asimismo, el compromiso social de esta Iglesia moderna se enriquece con las encíclicas papales y su enseñanza, situándose a ésta como el centro del auto entendimiento de la práctica eclesiológica y pastoral.

Lo anterior ha sido particularmente válido para el caso de la preocupación de la Iglesia por los derechos humanos a partir de los documentos emitidos desde el Concilio Vaticano Segundo. Así, por ejemplo, la primera Encíclica en el marco del proceso de reforma de la Iglesia, *Pacem in Terris* del año 1963 y bajo el pontificado de Juan XXIII, se convierte en un documento apologético de la dignidad humana y de la existencia de derechos inalienables a la persona. En otras palabras, “cualquier sociedad humana, si ella es bien ordenada y productiva, debe sustentarse en el fundamento de este principio, básicamente, que cada ser humano es una persona; esto es, su naturaleza está dotada de inteligencia y libre voluntad”¹⁵. Según el documento, entonces, la dignidad de la cual está provista todo ser humano desde su nacimiento, lo convierte en un sujeto depositario de derechos, como el de la vida, derechos morales y culturales, libertad de religión, libertad de derechos políticos, etc. También el

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ David J. O'Brien y Thomas A. Shannon, (eds.), *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage*, (New York, Orbis Books, 1992), pág. 132.

texto vaticano reconoce los deberes a que están llamados todas las personas, como la colaboración mutua, la responsabilidad ciudadana y la convivencia pacífica en la verdad, justicia y libertad.

Más tarde, al finalizar el Concilio Vaticano II, la Declaración de Libertad Religiosa o *Dignitates Humanae* promulgada en diciembre de 1965, ratificó la doctrina de la Iglesia Católica de postguerra en orden a promover los derechos inviolables de la persona humana y el orden constitucional de la sociedad. Sin embargo, a diferencia de *Pacem in Terris* que mantuvo su visión del derecho natural sobre la libertad del ejercicio de la religión, *Dignitates Humanae* incorpora la tradición constitucional de la Ilustración sobre deberes y libertades para afirmar el derecho a la libertad religiosa. En este sentido se entiende la afirmación en el documento cuando se señala que "...el gobierno debe observar la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el cual es el mismo un elemento del bien común, nunca violado, abierta o encubiertamente, por razones religiosas. Tampoco deberá existir discriminación entre ciudadanos"¹⁶. De esta forma, asumiendo los límites constitucionales del estado y uniendo a la libertad religiosa con otros derechos humanos, la Iglesia Católica romana abrazó el rango completo de libertades necesarias en el orden político para la defensa de la dignidad humana. Este mismo desarrollo permitió abrir las puertas para la subsecuente transformación de la filosofía política católica y su práctica social.

En virtud de lo anterior, la Declaración de Libertad Religiosa de Vaticano II proclamó que la antigua tradición que establece la libertad de la Iglesia y los límites del estado es compatible con las instituciones políticas democráticas y contraria a toda expresión de totalitarismo. Este mismo argumento va a ser internalizado por Constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno *Gaudium et Spes*

¹⁶ Véase "Declaration on Religious Freedom, *Dignitates Humanae*" en Marianne Lorraine Trouvé, FSP General Editor, *The Sixteen Documents of Vatican II*, (Boston, Pauline Books & Media, 1999), pág. 496.

(1965) localizando el compromiso de la iglesia con la justicia social y la sólida promoción de los derechos humanos dentro del ámbito del ministerio religioso. El espíritu del Concilio Vaticano II queda así reflejado en esta Declaración al “centrarse en una doctrina de derechos individuales que se enfoca a la persona y valida las demandas de la persona sobre y contra la sociedad”¹⁷. Así, Vaticano II proveyó tanto la legitimación teológica como los fundamentos religiosos para el involucramiento católico en la lucha por los derechos humanos.

Las nuevas tareas universales de evangelización e identificación con la justicia social adoptadas por la Iglesia Católica Romana a partir del Vaticano II, ampliaron los márgenes de maniobra de las iglesias locales, en cuanto a asimilar y asumir en estos mismos compromisos las preocupaciones, motivaciones y demandas nacionales de las diferentes sociedades y religiones civiles con presencia de la Iglesia Católica. Es más, así lo establecen los propios documentos elaborados por la autoridad central del Magisterio, al poco tiempo de entrar en vigencia las reformas conciliares. El documento “Justicia en el Mundo” elaborado por el Sínodo de Obispos, en 1971, junto con reconocer la “legítima diversidad” al interior de la Iglesia, proclama el derecho de cada católico de ser oído en un espíritu de diálogo.

Del mismo modo, poco más tarde, en 1975, la Exhortación Apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* o Evangelización en el Mundo Moderno proclama el mandato divino del Concilio último en cuanto a que la predicación de la palabra de Dios en el mundo descansa en la propia misión de la Iglesia Católica universal. Sin embargo, ésta, de acuerdo al documento oficial, se encarna en la práctica en las iglesias individuales, quienes forman parte de la humanidad actual, hablan en su propio lenguaje y son herederas de un patri-

¹⁷ “*Gaudium et Spes: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*” en David J. O’Brien y Thomas A. Shannon, eds. *op. cit.*, pág. 164.

monio cultural, de una visión del mundo con un pasado histórico y conforman un sustrato humano particular. Por lo tanto, la misión de la Iglesia universal se enriquece con los aportes y particularidades de las iglesias locales. Esta complementariedad de la dimensión eclesial requiere, además, legitimar la atención en las iglesias individuales como una tarea “indispensable y urgente” ya que responde a las aspiraciones profundas de los pueblos y comunidades para encontrar más claramente su propia identidad¹⁸.

2. *Derechos humanos e Iglesia Católica nacional*

La incorporación plena del catolicismo a la religión civil americana en los años 1960's, después de un proceso profundo de cambios socio-económicos y culturales en el pueblo católico de los Estados Unidos, a través de los cuales se pasa de una confesión de minorías de inmigrantes pobres a una religión individualmente mayoritaria y con altos recursos materiales y educacionales, permite no sólo una mayor identificación con los valores de la sociedad norteamericana, sino que también un mayor protagonismo social y político en la misma. Ahora los católicos se identifican más sólidamente con los sectores sociales medios, en una gran proporción acceden a la educación superior y un número creciente se incorpora a las clases sociales empresariales y profesionales¹⁹. De igual forma, el resultado de esta asimilación cultural y social, supera el tradicional debate de la jerarquía eclesiástica acerca de la compatibilidad entre los valores americanos y los de la religión católica universal. Ahora, los obispos norteamericanos tendrán que tratar con una generación de católicos mucho más independientes y con fundamentos intelectuales y

¹⁸ “*Evangelii Nuntiandi*” en David J. O'Brien y Thomas A. Shannon, eds., *op. cit.* págs. 328-329.

¹⁹ Patrick W. Carey, *The Roman Catholics in America*, (Wesport, Connecticut, Praeger, 1996), pág. 119.

morales que se sustentan en los principios y creencias seculares de una sociedad moderna, conjuntamente con los valores que representa el desarrollo de una religión civil como la americana.

Frente a estos cambios experimentados por la población católica de Estados Unidos, la autoridad eclesiástica tuvo que adoptar una actitud menos autoritaria y jerarquizada y más abierta a la participación de los laicos en la propia Iglesia. Esto mismo facilitó una redefinición y ampliación de la participación de los obispos en el proceso político norteamericano. Estas transformaciones son coincidentes, además, con las reformas y nuevas orientaciones doctrinarias e institucionales que en los años 1960's se iniciaban en el núcleo central de la Iglesia Católica Romana.

En efecto, la constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno adoptada por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*) ofreció un marco de referencia e instó a los obispos para comprometer más a la iglesia en la vida de la sociedad. En este sentido, los obispos americanos, como representantes de la iglesia universal estaban llamados a expresar su solidaridad con todos los pueblos y hablarles, como una sola voz, a toda la población de su país acerca de las respuestas salvíficas para los problemas del mundo y entrar en diálogo con los no-católicos en un esfuerzo para construir una sociedad más humana y justa. En otras palabras, los obispos de Estados Unidos tenían a partir de ese momento la legitimidad oficial de la Iglesia Católica universal para ampliar su papel participativo en la política norteamericana²⁰.

Más importante aún, como una forma de ampliar el compromiso de los Obispos en el contexto de la sociedad civil americana, se aprobó por el Concilio Vaticano II el Decreto sobre el Oficio Pastoral de los Obispos en la Iglesia. Este documento viene a ratificar el proceso de descentralización impulsado por la Iglesia, en cuanto a

²⁰ Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, (Princeton N.J., Princeton University Press, 1991), pág. 39-44.

resaltar la autoridad de la autoridad eclesiástica y de las Conferencias episcopales en las respectivas iglesias locales. De la misma manera, el Oficio Pastoral estableció la posibilidad de ejercer conjuntamente la autoridad y el ejercicio pastoral de la Iglesia al servicio de la humanidad, a través de formas y métodos de apostolado “apropiadamente adaptadas” a las circunstancias de la época. Para ello, promueve especialmente acciones transnacionales tendientes a desarrollar comunicaciones entre conferencias episcopales de diferentes naciones “en orden a salvaguardar el bien común”²¹. El mayor efecto de este decreto sobre los obispos americanos fue la reestructuración y el fortalecimiento de su conferencia nacional. Así, en 1966, la antigua Conferencia Nacional de Bienestar Católica fue reemplazada por la Conferencia Nacional de Obispos Católicos, organismo de rango canónico creado por la más alta autoridad de la Iglesia Católica Romana e instituida de acuerdo a la ley universal de la Iglesia. Del mismo modo se creó la Conferencia Católica de Estados Unidos, organismo civil de la iglesia encargado de reorganizar la acción de los laicos al interior de la jerarquía de la Iglesia Católica norteamericana²².

La autoridad de esta Conferencia, de acuerdo a las nuevas orientaciones conciliares, radica en el cuerpo colectivo de todos los Obispos ya que su membrecía es mandatoria para todos ellos. En consecuencia, la Conferencia tiene rango nacional y puede ejercer legítima autoridad por sí misma, separada y en forma aparte de la autoridad individual de cada obispo y de sus variadas audiencias. Formalmente la nueva Conferencia Nacional fue establecida en noviembre de 1966 como su cuerpo colectivo oficial, instituyendo, al mismo tiempo, la Conferencia Católica de los Estados Unidos como su Secretaría y rama administrativa.

²¹ Véase “Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church” en Marianne Lorraine Trouvé, FSP, Editor General, *op. cit.*, págs. 294-295.

²² Timothy A. Byrnes, *op. cit.*, págs. 48-49.

A partir de entonces, la dinámica que adquiere la participación de la autoridad episcopal católica en los Estados Unidos en los aspectos de sus políticas públicas va a ser más abierta, aun cuando esta participación se verá obstaculizada, a veces, por las propias divisiones al interior de la Iglesia americana, ya sean de interpretación doctrinaria o debido a los poderes individuales de los obispos que no siempre entran en completa comunión con la nueva colegiatura institucional. En este sentido, más allá de los cambios que ofrece al Magisterio de la Iglesia las reformas del Concilio Vaticano II, su implementación dependerá “del liderazgo que ejerce el Obispo respectivo dentro de su propia diócesis y del tipo de organización y participación laical en la misma, pues como se sabe, la Iglesia Católica en Estados Unidos está claramente demarcada entre sectores liberales y conservadores”²³.

Sin embargo, pese a los obstáculos ya enunciados, en general los obispos americanos asumieron con entusiasmo la colegiatura episcopal después de las reformas conciliares, llegando a construir una de las conferencias episcopales más unidas y activas en el mundo. De esta forma, la jerarquía de la Iglesia Católica americana junto con reformular su misión social, de acuerdo a las enseñanzas de la Iglesia central y a su propia experiencia local, estableció una voz nacional como cuerpo colegiado. En otras palabras, la legitimación de las nuevas orientaciones e instituciones existentes y recreadas por el Concilio Vaticano II, le permitió a la Iglesia Católica de Estados Unidos quedar muy bien equipada para una participación activa en los debates de la política nacional durante la década de los 1970's en adelante²⁴.

En el campo específico de los derechos humanos, es particularmente a partir de los 1970's cuando la Iglesia norteamericana manifiesta su preocupación oficial a través de los obispos. La más desta-

²³ Don Mc Neill C.S.C., entrevista personal, South Bend, octubre de 1999.

²⁴ Timothy A. Byrnes, *op. cit.* pág. 52.

cada de sus resoluciones en este campo, es la que dice relación con la Resolución de la Conferencia Católica de los Estados Unidos en el 25 aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de noviembre de 1973. En ella junto con expresar su fuerte respaldo a la resolución respectiva de Naciones Unidas, como asimismo a la propia institución internacional, los obispos se comprometen activamente con la causa de los derechos humanos universales, toda vez que los principios de la declaración de la ONU están en consonancia con los ideales y principios de la enseñanza de la Iglesia Católica en el orden socio político. En el campo de la política interna, la resolución constata que los “recientes eventos en Estados Unidos demuestran la necesidad de ser creativos y vigilantes en la protección y fomento de los derechos políticos”²⁵.

Agregan los obispos en su misma Resolución que, internacionalmente, la presencia del poder americano en el mundo crea simultáneamente responsabilidades para usar dicho poder al servicio de los derechos humanos. Por lo tanto, los vínculos entre “nuestra asistencia económica” y los regímenes que utilizan la tortura o niegan la protección legal a sus ciudadanos y detienen a prisioneros políticos sin el debido proceso, claramente es una cuestión de conciencia para el gobierno americano y para cada uno de los ciudadanos de una democracia²⁶.

En esta misma línea de apoyo a la promoción y respeto de los derechos humanos, los obispos y dependencias de la Conferencia Episcopal norteamericana se pronunciaron, entre otras, con declaraciones de solidaridad con Chile y Brasil, en 1974; con Sudáfrica en 1976 y sobre la libertad religiosa en Europa del Este, en 1977. En los dos primeros casos, el documento hace referencia a la resolución

²⁵ Ver “Resolution of the United States Catholic Conference on the Twenty-Fifth Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights”, USCC, November 13, 1973 en J. Brian Benestad y Francis J. Butler, coeds. *Quest for Justice*, págs. 122-123.

²⁶ *Ibid.*, pág. 123.

previa de los obispos respecto a la celebración del aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Naciones Unidas en 1973 en cuanto a la aplicación de principios morales a la política exterior de Estados Unidos. Asimismo, en la situación de Chile, señalan su profunda preocupación por la violación a los derechos humanos y manifiestan su solidaridad con la Iglesia de dicho país, urgiendo al gobierno norteamericano a condicionar la ayuda financiera y asistencia militar mientras no se restauren en Chile los derechos humanos y civiles respectivos. En términos similares y en forma más explícita y fundada se refieren los obispos católicos norteamericanos a la situación de violaciones de derechos humanos en Brasil en el mismo período histórico²⁷.

Los temas de preocupación de la Iglesia norteamericana han ido cambiando conforme a las preocupaciones tradicionales y nuevas de la Iglesia Católica universal, como asimismo a los actuales desafíos que despiertan las transformaciones de la sociedad civil internacional y de la propia sociedad americana. Es así como en los ochenta, la Iglesia emitió la Carta Pastoral “Los desafíos para la Paz” (1983) en la cual se refería a las amenazas de la guerra nuclear para toda la humanidad y más tarde, la carta Pastoral de 1986 denominada “Justicia Económica para Todos” donde ponen énfasis en la dignidad de la persona y protección de los derechos económicos y humanos que permitan asegurar la justicia básica para todos los miembros de la comunidad humana.

3. *Proyección global de la Iglesia Católica norteamericana*

Sin duda que en este nivel, la Iglesia Católica de Estados Unidos también experimenta una mayor profundización y compromiso de

²⁷ “Statement of Solidarity on Human Rights: Chile and Brazil” USCC, Administrative Board, February 14, 1974 en J. Brian Benestad y Francis J. Butler, coeds., *op. cit.*, págs. 123-126.

su acción pastoral más allá de sus fronteras con la experiencia vitalizadora y renovadora de toda la Iglesia universal desde el Concilio Vaticano II. El Sínodo de Obispos de 1971 cuyo pronunciamiento o documento oficial fue denominado "Justicia en el Mundo", estableció la necesidad de que la Iglesia como signo de solidaridad con los deseos de la familia de las naciones, debería mostrar en su propia vida mayor cooperación entre las iglesias a través de una comunión espiritual y aporte fraternal de recursos materiales y humanos entre ellas. Esta acción de colaboración de asistencia y ayuda entre iglesias debiera considerar siempre la autonomía y responsabilidad de parte de los beneficiarios en la determinación de los criterios y alternativas de realización de los programas concretos.

De la misma manera, el Sínodo de 1971 reconoce en la tarea universal de abordar la justicia para toda la humanidad, la importancia de la cooperación internacional para el desarrollo social y económico, apreciando especialmente el trabajo inestimable que ha sido hecho entre los pueblos y naciones pobres por las iglesias locales, los misioneros y las organizaciones que los apoyan. Se reconoce también en estas iniciativas e instituciones su trabajo por la paz, la justicia internacional y el desarrollo del hombre²⁸.

La vinculación renovada y transnacional de la Iglesia Católica norteamericana con otras iglesias católicas locales se inscribe, entonces, en esta nueva perspectiva que ofrecen las reformas y descentralización vaticana y coincide con la trascendencia de los temas sociales en la agenda internacional. Precisamente cuando la comunidad internacional se preocupó de poner en primer plano a los derechos humanos y a las instituciones transnacionales encargadas de articular y defender estos derechos, fue cuando la Iglesia Católica repuso el tema entre sus preocupaciones como así también su experimentada red transnacional al servicio de ellos. La descentralización de las políticas de la Iglesia contribuyó de esta forma a reforzar

²⁸ David J. O'Brien y Thomas A. Shannon, eds., *op. cit.*, págs. 297-298.

sus redes transnacionales, particularmente sobre la base de la colaboración de iglesias locales e instituciones ligadas a éstas.

En esta tarea transnacional, la Iglesia Católica norteamericana junto con cumplir con los mandatos de la Iglesia universal y de la propia en cuanto a trabajar por la justicia y dignidad humana en el mundo entero, en comunión e interacción con las iglesias locales, ha aprendido también de las vicisitudes y conocimiento de esas mismas instituciones hermanas. En el caso de América Latina, por ejemplo, la enseñanza que dejan las experiencias sobre violaciones a los derechos humanos ha quedado de manifiesto y ha sido gravitante en las labores conjuntas realizadas por las iglesias de América. Las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, particularmente las de Medellín en 1968 y Puebla, una década más tarde, han sido señeras en denunciar la situación de miseria, opresión y violencia institucionalizada en el continente para luego anunciar y demandar justicia a través de urgentes transformaciones de las estructuras sociales y económicas de dichos países. Junto con llamar a una auténtica actitud de servicio a todas las iglesias del continente, apoyo a las organizaciones de base, los católicos del mundo entero fueron urgidos a actuar por “la opción preferencial por los pobres”.

De acuerdo a especialistas y miembros de la Iglesia Católica norteamericana, la preocupación de ésta por el problema de los derechos humanos en su dimensión internacional fue alimentada en gran parte por los acontecimientos que se generan en América Latina a partir de los años 1960's. Particularmente importante para la creación de vínculos y lazos de solidaridad fueron los casos de represión institucionalizada y las persistentes violaciones a los derechos humanos en Brasil, Chile y Centroamérica, en los años sesenta, setenta y ochenta, respectivamente²⁹.

Representantes y misioneros de órdenes religiosas de la Iglesia Católica de Estados Unidos en América Latina también aprendie-

²⁹ Thomas E. Quigley, United States Catholic Conference. Washington D.C. Entrevista personal, octubre de 1999.

ron, contribuyeron y continúan aprendiendo y aportando con sus experiencias y testimonios personales e institucionales sobre la justicia social y derechos humanos. Así, por ejemplo, reflexiones y opiniones de religiosos y misioneros norteamericanos en Chile coinciden en señalar la gravitación que para ellos y sus congregaciones ha representado el tema de los derechos humanos a partir de sus vivencias personales en este país. La “opción preferencial por los pobres” la han experimentado personalmente como víctimas de la represión política y la han canalizado pastoralmente a través de denuncias y asistencia en el campo de los derechos humanos, acciones de solidaridad, trabajo social y pastoral en las “comunidades de base” de la Iglesia Católica, tareas ecuménicas con otras religiones y expresiones espirituales en el ámbito de los derechos civiles y medio ambiente, labores de educación y formación, particularmente con los sectores juveniles de la sociedad civil, así como en muchas otras expresiones de compromiso social y pastoral.

Por medio de un proceso enseñanza-aprendizaje *in situ*, en el campo de los derechos humanos, los religiosos norteamericanos no sólo han participado y colaborado con la Iglesia y sociedad local, sino que también han proyectado y sensibilizado con sus visiones y preocupaciones a la Iglesia Católica y sociedad norteamericana. Este proceso implica incidir, de alguna manera, en la promoción de los derechos humanos en el seno de la Iglesia norteamericana y su acción pastoral como en los esfuerzos de ésta en influenciar las decisiones políticas del gobierno de Washington³⁰. Esta interacción eclesiástica no sólo ha permitido crear y fortalecer los vínculos transnacionales de la Iglesia Católica, sino que también contribuir a la transformación de la Iglesia norteamericana en cuanto a su compromiso activo y universal por la justicia social.

³⁰ Entrevistas personales a los misioneros católicos columbanos Robert Mosher y Michael Hoban. Santiago, septiembre de 2000.

En otras palabras, de acuerdo a lo anterior, las vivencias experimentadas por las naciones latinoamericanas en cuanto a violaciones sistemáticas de derechos humanos como asimismo la labor conjunta desarrollada por representantes de las iglesias católicas locales y norteamericanas en estas materias, contribuyeron a sensibilizar fuertemente a las jerarquías de ambas iglesias para pronunciarse y demandar oficialmente y transnacionalmente la justicia y paz en el mundo.

COMENTARIO FINAL

De acuerdo al planteamiento central de este capítulo y a la luz de la experiencia doméstica e internacional de la Iglesia Católica de los Estados Unidos, es muy relevante verificar la congruencia doctrinaria e institucional de un actor transnacional –a lo Vallier, como la Iglesia Católica Romana. El reciente liderazgo global de la Iglesia Católica en el campo de los derechos humanos se sustenta a partir de dos dimensiones complementarias. La primera es su doctrina social de carácter universal, cuya génesis y aplicación legitimadora al interior de la misma Iglesia, se enriquece y retroalimenta dialécticamente en un eje central-local de reflexión e interacción con la autoridad magisterial representada por el Vaticano. La segunda está relacionada con las contribuciones que sobre la doctrina social y acción pastoral recogen y entregan las iglesias locales a través de sus propias experiencias y compromisos en la materia.

En consecuencia, los aportes de la Iglesia Católica de Estados Unidos al desarrollo de los derechos humanos universales se encuentran simultáneamente en el contexto de la propia Iglesia global como en su creciente y dinámica relación e identificación con la religión civil norteamericana. Del mismo modo, el carácter transnacional de la Iglesia favorece y contribuye al compromiso estrecho de la Iglesia norteamericana con la justicia social, particular-

mente en su proyección y vinculación con otras iglesias locales. Las dramáticas experiencias de muchas de éstas en materias de violaciones a los derechos humanos y los reiterados llamados que la Iglesia universal ha venido proclamando en su doctrina social, han contribuido a enriquecer el compromiso social de la Iglesia Católica de Estados Unidos y su aporte a la propia religión civil doméstica.

LA VICARÍA DE LA SOLIDARIDAD: UNA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL*

Gilberto C. Aranda B.

INTRODUCCIÓN

El estudio de las organizaciones de derechos humanos chilenas ha sido una labor que ha comprometido fundamentalmente a extranjeros y chilenos en el exterior. Estas investigaciones apuntaron a una observación *ex post facto* que inquirió acerca de organizaciones no gubernamentales, específicamente de corte eclesiástico específicamente, que actuaron en la arena política nacional y más allá de esta. El objeto de este trabajo es tratar de explorar como una de estas organizaciones, la Vicaría de la Solidaridad, contribuyó a generar un lugar de interacción política en un contexto de cierre compulsivo del espacio político. Este lugar tuvo entre sus características el moverse en un nivel transnacional.

La indagación de estas organizaciones comenzó en la década de los '80. Los primeros estudios enfatizaron su origen como respuesta a la instalación de regímenes militares. Dichas investigaciones distinguieron entre organizaciones nacionales e internacionales². Más

* Este artículo corresponde a un primer esbozo de la tesis de Magister en Estudios Internacionales del autor, programa financiado por CONICYT-Chile. Asimismo, fue trabajado como parte del proyecto de investigación N° 1990690 financiado por FONDECYT-Chile.

² Otra taxonomía es la de Jacobson que distingue entre "propósitos" y "membresía", la que tuvo eco entre los estudios de las ONGs en Chile. Véase capítulo 1 de Jacobson, Harold; *Networks of Interdependence: International Organizations and the Global Political System*, (N. York, Alfred A. Knopf, 1979), págs. 3-19. La taxonomía básicamente se refería como nacionales a aquellos

tarde, Patricio Orellana³ avanzó en una taxonomía de las organizaciones de derechos humanos dividiéndolas entre aquellas compuestas por sujetos directamente afectados por violaciones a sus derechos humanos, y aquellos integrados por activistas. El investigador hizo otra diferenciación teniendo en cuenta la naturaleza de las funciones que desempeña cada organización. Según esto hay tres tipos. En el primer grupo situó a las entidades que prestaron servicios profesionales a los afectados; en el segundo aquellos que realizaban actividades de movilización y sensibilización de la opinión pública, y finalmente las organizaciones que desempeñan ambas funciones. Hugo Frühling⁴ volvió a reflexionar sobre estas organizaciones enfatizando la existencia de ciertas funciones que cumplía cada institución y que enunció como información, investigación y educación. De los 90 data el estudio de las redes que constituyeron estas organizaciones, entre otras las investigaciones de Cleary y Smith⁵.

actores que tenían el epicentro de sus actividades en un país determinado, mientras que las organizaciones no gubernamentales internacionales fueron definidas en tanto el control institucional recaía sobre personas de varias nacionalidades. Su rasgo fundamental era la operación desde distinto puntos geográficos. Esta proposición fue defendida en seminarios y presentaciones por varios autores, académicos y miembros del movimiento nacional de derechos humanos, durante la década de los '80. Entre otros cito a Frühling, Hugo y Orellana, Patricio "Organizaciones no Gubernamentales de Derechos Humanos bajo regímenes autoritarios. El caso chileno desde una perspectiva comparada", ponencia al Seminario sobre Organizaciones de Derechos Humanos en América del Sur, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Santiago, 1987. Véase además Zalaquett, José, "The Human Rights Issue and Human Rights Movement", Commission of the Churches on International Affairs, World Council of Churches, 1981.

³ Orellana, Patricio; "El Movimiento de Derechos Humanos en la Perspectiva Democrática", Mimeo, Santiago, 1989.

⁴ Frühling, Hugo, "El movimiento de Derechos Humanos y la Transición Democrática en Chile y Argentina", Cuadernos de Trabajo del programa de Derechos Humanos de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1990.

⁵ Cleary, Edward, *The Struggle for Human Rights in Latin America*, (Praeger, Westport, Connecticut-London, 1997). Smith, Brian, *The Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*, (Princeton University Press, 1982).

Las características del trabajo de la Vicaría de la Solidaridad (en adelante VS) fue generar vías de enfrentar la violación a los Derechos Humanos, colocándola en la agenda pública. Entonces, una primera premisa es que la VS se constituyó en un actor político que abrió espacios para poder enfrentar la represión del régimen militar.

Una segunda premisa es que este tipo de organizaciones cívicas sin las redes y el legado de capital involucrado no podrían afectar a los lugares donde se toman las decisiones, no se escucharía ni se respondería a las demandas de estas agrupaciones. Sus reclamos permanecerían inarticulados e invisibles⁶.

Para poder alcanzar el objetivo, la apertura de un espacio político en un contexto de cierre a través de la utilización de redes, que postulamos transnacionales, se ha procedido a organizar este trabajo de la siguiente forma, el contexto histórico, en primer lugar, nos entrega los elementos necesarios para entender la formación y funcionamiento de la VS. Enseguida, los conceptos nos entregan las herramientas para una mejor comprensión del fenómeno de la transnacionalización y cómo operó en el caso de la VS. Luego, la caracterización de la VS nos permite comprender sus funciones y objetivos dentro de la sociedad chilena en el período del régimen militar; estas caracterizaciones se adentran en aspectos como el capital social y el recurso de la información. Por último, una serie de consideraciones que expresan los resultados del presente análisis.

⁶ Peter Walh agrega otros instrumentos en el caso de la ONGs que tipifica como 'blandos': "competencia en los asuntos, gran motivación y compromiso, imagen de dinamismo y vigor, el encanto de la novedad y la reputación de integridad moral, incorruptibilidad e idealismo altruista. Estas características coadyudarían para lograr notoriedad e influencia, en otras palabras "visibilidad". Véase Wahl, Peter "Tendencias globales y sociedad civil internacional. Una Organización de la política mundial". En *Nueva Sociedad*, N° 149, mayo-junio de 1997.

MARCO CONCEPTUAL

Una cuestión no menor es la observación de las características que tuvo la apertura de un espacio político en un contexto adverso a la interacción social, articulado por la defensa de los derechos humanos patrocinada domésticamente por la Iglesia Católica. Para los efectos de este trabajo entiendo dicha institución como un colectivo que puede utilizar procedimientos no convencionales de organización, (en red) sobre el nivel que nos ocupa (transnacional), para alcanzar sus objetivos.

La Iglesia Católica ha sido un actor político tradicionalmente central en América Latina. Durante cinco siglos, mediante su acción —o por omisión—, e independientemente de su intencionalidad, ha generado efectos políticos en los escenarios en que se ha desarrollado⁷. La Iglesia ha sobresalido entre otros actores como gobiernos, grupos sindicales y gremiales por su alta adaptabilidad a los cambios y transformaciones que experimentaron las sociedades con el paso del tiempo, revelando una gran resistencia cronológica que le permitió persistir en contextos favorables y adversos, sin ceder su papel central en el escenario latinoamericano.

América Latina conoció la experiencia de prácticas religiosas proto transnacionales durante la primera parte del dominio Hispánico: la conquista de la región realizada por los tercios españoles en concomitancia con la Iglesia. En ese contexto se manifestó la presencia de organizaciones religiosas con rasgos transnacionales, tales como las ordenes mendicantes de los franciscanos y de los dominicos o la congregación jesuita, todas impregnadas del proselitismo misionero de aquellos años, las que a pesar de tener un lazo con la corona española retuvieron rangos considerables de autonomía. En

⁷ Levine, Daniel y Stoll, David; "Briding the gap Between empowerment and power in Latin America" en Hoerber, Sussane y Piscatore, James (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, (Boulder, Colorado, Wetview Press, 1997).

un breve lapso de tiempo estas organizaciones implantaron una red de misiones, iglesias, escuelas e instituciones eclesiástica (incluyendo la Inquisición) para atacar las prácticas religiosas indígenas y difundir el evangelio⁸.

Estos rasgos transnacionales se acentuaron después de Concilio Vaticano II, una reunión de todos los obispos católicos del mundo acaecida entre 1963 y 1965 para definir la relación de la Iglesia con el mundo, por lo que se puede señalar al catolicismo como régimen religioso transnacional concepto que alude a “cualquier sistema religioso cuya organización trasciende las fronteras y actúa más allá de las políticas nacionales y especificidades culturales, creando una red de comunidades ideológicamente vinculadas a un solo centro de gobierno. El catolicismo es un ejemplo de religión transnacional con la capacidad de rivalizar con las estructuras estatales de poder”⁹.

El Concilio Vaticano II consolidó al interior de la Iglesia una línea de promoción, respeto y defensa de los derechos humanos como un área de interés permanente y el reconocimiento de una sociedad plural. La Constitución Apostólica de la Iglesia en el Mundo Moderno, *Gaudium et Spes*, representó un giro en la tradición católica al instalar discursivamente el tema de la libertad de conciencia para buscar la verdad sin coacción como el mejor instrumento para pre-

⁸ Respecto a las características de la Iglesia como actor social véase el artículo de Patricio Dooner “La Iglesia: un actor político peculiar” en Dooner, Patricio (ed.), *La Iglesia y el futuro político de Chile*, (Santiago, Ediciones CESOC-Bellarmino, 1988), págs. 45-81. Respecto a los rasgos transnacionales de las órdenes y congregaciones con objetivos misioneros durante la conquista, es pertinente remitirse a Levine, Daniel y Stoll, David; “Briding the gap Between empowerment and power in Latin America” en Hoeber, Sussane y Piscatore, James, (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, (Boulder, Colorado, Wetview Press, 1997). Véase pág. 68.

⁹ Hervieu-Léger, Danièle; “Faces of catholic transnationalism: In and beyond France” in Hoeber, Sussane y Piscatore, James, (eds.), *Transnational Religions and Fading States*, (Boulder, Colorado, Wetview Press, 1997), pág. 123.

servar la autonomía de la Iglesia frente a la acción del estado¹⁰. Esta línea se profundizó durante las reuniones del episcopado latinoamericano, que colocaron en el centro de sus discusiones la pauperización del subcontinente y estamparon su “Opción preferencial por los Pobres”¹¹. Esta renovación de la Iglesia Latinoamericana fue complementada con diferentes experiencias que asumieron con mayor énfasis, desde el discurso y desde la acción directa, la defensa de los derechos humanos. En el ámbito discursivo cabe destacar la emergencia de una teoría denominada Teología de la Liberación que preconizaba como nuevo lugar teológico la fe de los cristianos de sectores populares que se concreta en una caridad práctica para transformar las condiciones de la pobreza y la marginación¹². En el ámbito

¹⁰ Los concilios ecuménicos corresponden a “momentos institucionales” en que todos los obispos, la más alta jerarquía de la Iglesia, se reúnen a debatir cuestiones concernientes con el dogma y la fe. El último concilio ecuménico, Vaticano II, fue llevado cabo entre 1962-1965, y dedicó especial atención al tema de los derechos humanos, a la Democracia y al pluralismo a través de la cuestión pastoral del mundo moderno. Véase Documentos Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 17, (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975).

¹¹ Las reuniones de obispos latinoamericanos, en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1991), confirmaron la línea del concilio Vaticano II respecto al tema de los derechos humanos, y en particular la denominada “opción solidaria por los pobres”.

¹² Estas experiencias no fueron comunes a todo el edificio eclesiástico católico, más bien evidencia la heterogeneidad de la Iglesia Católica, enunciada por teólogos como Fernando Castillo Lagarrigue quien concluye “Ya no es posible hablar en América Latina de la “la Iglesia” –en términos sociopolíticos y teológicos– como si fuera una unidad homogénea”. Castillo, Fernando, *La Iglesia liberadora y política*, (Santiago, Eco, 1966), pág. 27. Entre las manifestaciones de las corrientes de una Iglesia que coloca a los derechos humanos en el centro del discurso está la Teología de la Liberación y las comunidades cristianas de base. Respecto a la Teología de la Liberación véase Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, (Lima, 1971). La segunda, las comunidades cristianas de base (CEBs) fueron intentos de privilegiar una estructura comunitaria por sobre la jerarquía verticalista. Véase Maríns, José, “Comunidades eclesiásticas en América Latina”, *Concilium*, Madrid, N° 10, 1975. También Correa, Enrique, *Iglesia y Dictadura*, (Santiago, CESOC, Ediciones Chile América).

de la acción surgieron las llamadas Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB), que intentaban llevar a la práctica algunas de las propuestas del *aggiornamento* de la Iglesia¹³.

Estas corrientes estuvieron en la base del destacado papel que jugó la Iglesia Católica chilena en la oposición al régimen de Pinochet, a través de la organización de grupos de víctimas de la represión y del albergue que presta a otros grupos en su oposición al régimen militar, como el grupo de académicos expulsados de las universidades chilenas. Para poder desempeñar el rol de defensa de los derechos humanos la Iglesia aprovechó sus vínculos más allá de las fronteras nacionales, de manera simultánea a la implementación de un discurso que enfatizó la necesidad de atender las demandas de los afectados en virtud del protagonismo de las propias víctimas del proceso¹⁴.

Para enfrentar a las violaciones a los derechos humanos que ocurrían en Chile, de naturaleza grave y sistemática¹⁵, la Iglesia y parti-

¹³ En Santiago llegaron a ser cerca de 3000 Comunidades de los decanatos populares de Santiago, formando una entidad que los representaba la Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares. Véase Puga, Mariano; "La Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares"; en Aldunate, José, *Crónicas de una Iglesia Liberadora*, (Santiago, LOM Ediciones, 2000).

¹⁴ El criterio que estableció la Vicaría era la centralidad de los propios afectados en la resolución de sus problemas lo que nos remite al discurso del empoderamiento. Se puede leer en su primera directiva: "Las acciones de solidaridad son realizadas fundamentalmente por las mismas personas afectadas por los distintos problemas a que estaban confrontados. El enfoque que proporcionaba la Vicaría a la acción solidaria de la Iglesia de Santiago era organizar y coordinar el apoyo de las iniciativas". En *Vicaría de la Solidaridad*, (Santiago, Arzobispado de Santiago, 1988), pág. 36. Respecto a la noción de empoderamiento es una traducción libre del término *empowerment* que interpreta al poder "ubicada" al interior de los sujetos sociales. Como afirma Amparo Menéndez desde las narrativas del empoderamiento "el poder y la cultura se constrúan" lo que significa una mirada a los sujetos como actores no pasivos ante las estructuras de poder. Véase Menéndez-Carrión, Amparo (2000), *op. cit.*, pág. 6.

¹⁵ Se utilizará el concepto de "violaciones masivas y sistemáticas a los derechos humanos" según la acepción de Cecilia Medina "aquellas violaciones

cularmente la VS utilizó una red de contactos representativos de sectores y segmentos sociales, no necesariamente católicos, ubicados en diferentes estados-naciones lo que nos remite a la esfera “interméstica”, según la nomenclatura propuesta en Menéndez-Carrión y Bustamante¹⁶.

Redes en un concepto central para entender los alcances del presente trabajo, por lo que será entendido según las cualidades específicas que ciertos científicos sociales le han atribuido. Por red comprendemos determinados modos de interacción humano de carácter regular que pueden desarrollarse en escenarios locales, nacionales¹⁷ o transnacionales. Estas relaciones pueden ser horizontales de tipo simétrico, entre iguales o casi iguales, o verticales de carácter asimétrico¹⁸. Éstas requieren cierta regularidad y valoración por parte

instrumentales al éxito de políticas gubernamentales perpetrados en forma tal que tanto por la cantidad como por la manera crean una situación en la cual el derecho a la vida, integridad personal o a la libertad personal de la población de un país, en su totalidad o de un sector, son continuamente infringidos o amenazados”. Medina, Cecilia, *The Battle of Human Rights. Gross, systematic violations and the inter-American System*, (Dordrecht, Holanda, Martinus Nijhoff, 1998).

¹⁶ Menéndez-Carrión, Amparo y Bustamante, Fernando, “Purposes and Methods of Intra-regional Comparison”, en Peter Smith, (ed.), *Latin America in Comparative Perspective: New Approaches to Methods and analysis*, (Boulder Co., Westview Press, 1995).

¹⁷ Un trabajo acerca del desarrollo de redes juveniles en entornos nacionales en Mische, Ann, “Projecting Democracy of citizen across youth networks in Brazil”. En Tilli, Charles, (ed.), *International Review of Social History*, (49), suplement 3, 1995.

¹⁸ La nomenclatura fue extraída de Menéndez-Carrión, Amparo quien diferenció las redes verticales asimétricas, registro en que se inscribe el clientelismo en un nivel nacional, un tipo de intercambio dual que se da entre actores de poder y estatus desigual y las redes horizontales simétricas, entre actores iguales o casi iguales, que es el caso de redes configuradas en un nivel nacional o transnacional (como ciertas comunidades de migrantes por ejemplo) sesión lectiva de 3 de mayo de 2000. Para el caso del clientelismo véase capítulo Dos de Menéndez-Carrión, *La Conquista del Voto en el Ecuador: de Velasco a Roldós*, (Quito, Biblioteca de Ciencias Sociales, Corporación Editora Nacional de Quito, 1986).

de los actores interconectados (en términos de producción de “valores” como: rango, prestigio, legitimidad o sentido de pertenencia; o generación de recursos).

En lo concerniente a las personas que interactúan en una red, en el caso estudiado dicha dinámica social nos remite al rebasamiento del ámbito nacional de acción de la VS al enfrentar la cuestión de los derechos humanos. Por la naturaleza y definición de sus objetivos la VS trascendió el ámbito local vinculándose con sectores que desde diferentes lugares trabajaban en la causa de los derechos humanos¹⁹. En esta interacción los actores generaron identidades que evadieron el control efectivo del estado. Pero no sólo identidades, sino que el propio entorno de la VS fue transnacional, debido a que la configuración de un entorno es construida desde la interacción social y no por la ubicación de un actor en una determinada espacialidad terri-

¹⁹ La “transnacionalización de la causa” de las violaciones a los derechos humanos en Chile aparece tematizada en Menéndez-Carrión, Amparo y Joignant, Alfredo; *La Caja de Pandora*, (Santiago, Editorial Planeta, 1999). La noción es pertinente para entender la posición reactiva de gobiernos, organizaciones internacionales y actores políticos convencionales por lo que los autores denominan la “transnacionalización de la causa” de los derechos humanos. De esta manera, el empoderamiento del movimiento de derechos humanos partiría por un acceso a los circuitos de acción transnacional. Otro enfoque sugiere que la emergencia de organizaciones transnacionales, centradas en la defensa y promoción de los derechos fundamentales, se originan en el no sometimiento de los sujetos a las disposiciones emanadas de una autoridad estatal, lo que los lleva a exigir mayores derechos que conciben como inherentes a la calidad de ser humano. Ello entra en conflicto con los derechos que el estado reclamaba como soberanos e intransferibles (Brown, 1992). De esta manera, si antes las interacciones humanas tenían lugar en jurisdicciones territorialmente definidas (los estados-naciones), el tema de derechos humanos ya no privilegia sólo este nivel para el despliegue de sus luchas. Esta reflexión se inspira en la proposición de “incongruencia” entre la movilidad dinámica de algunas entidades –como grupos, organizaciones y corporaciones– y la rigidez de las instituciones del estado-nación. Estas inconsistencias son resumidas en cinco dicotomías: una de las cuales son las normas de los estados soberanos versus el tema de los Derechos Humanos. Véase Seyom Brown, *International Relations in Changing Global System: Toward a Theory of the World Polity*, (Boulder Colorado, 1992), págs. 120-127.

torial. Para los propósitos de este trabajo los vínculos transnacionales se referirán a todas las relaciones que no pasen por los canales tradicionales del estado-nación, pudiendo ser estos de naturaleza formal, lo que nos remite a procedimientos institucionalizados de interacción; o de naturaleza informal, orientados a contactos centrados en las relaciones personales.

Estos vínculos transnacionales nos permite explicar la “transnacionalización de la causa”²⁰ que marcó profundamente la acción social de una organización que nació para responder a los problemas de un país, pero que por los alcances de su vocación, esto es la defensa y promoción de los derechos humanos tal como se enuncia en su declaración de principios²¹, trasciende los marcos nacionales. Aunque la atención de la VS se refiere a una cuestión preferentemente nacional, en tanto que la mayor parte de las violaciones denunciadas ocurrieron dentro de las fronteras chilenas por acción de los agentes del estado, tal como otras organizaciones no gubernamentales la VS comienza a dirigirse a la “comunidad internacional”²². Mirado así el movimiento de derechos humanos chileno se movió desde sus orígenes en el ámbito transnacional, dado que el estado nación referente, esto es la república de Chile, lo veía como su enemigo.

La inclusión de actores ubicados en diferentes puntos del orbe en la confrontación del caso chileno requirió la constitución de redes. Para la configuración de redes transnacionales de interacción por parte de las personas se requiere lograr conciencia colectiva de la propia situación, estructurada en términos distintos a los repertorios

²⁰ Menéndez-Carrión, Amparo y Joignant, Alfredo, (eds.), *La Caja de Pandora. El retorno de la Transición chilena*, (Santiago, Ediciones Planeta, Ariel, 1999).

²¹ En sus declaraciones de principios la Vicaría de la Solidaridad nombra en primer lugar a “la defensa y promoción de los derechos humanos”. Véase Arzobispado de Santiago, *La Vicaría de la Solidaridad*, Santiago, pág. 19.

²² Moncayo, Héctor-León, “Los Movimientos sociales entre la condicionalidad y la globalización”, *Nueva Sociedad*, N° 148, marzo-abril.

clásicos del poder, lo que nos remite al empoderamiento; además de capital humano, social y financiero.

Por capital humano se abarca al conjunto de las personas que constituyen una organización formal o grupo informal y que con sus ideas y acciones proyectan dicha organización o grupo como un colectivo. En tanto que el capital financiero alude a los recursos económicos indispensable para hacer viable el proyecto del actor colectivo.

Con relación al capital social, las redes están estrechamente ligadas al concepto definido por Portes como “la capacidad de obtener acceso a recursos escasos en virtud de la participación en redes sociales”²³. El capital social alude a la estructura de la relación misma que se establece entre los actores y que permite acceso a los recursos.

La categorización de la VS en tanto actor social implica que su “comportamiento” específico siempre implica “otro”, ya fuera este “otro” un referente o un receptor directo de los efectos que conlleva dicho comportamiento. Ahora bien, el receptor de los programas específicos que la VS desarrolló fueron las víctimas de la represión del régimen militar, asentadas en la gran mayoría de las veces al interior del estado nación. Sin embargo, los referentes sociales de la VS eran grupos ubicados en otros estados naciones. Más adelante observaremos las implicancias que tuvo su movimiento en este plano no nacional.

²³ Portes, Alejandro, “El neoliberalismo y la sociología del desarrollo: tendencias emergentes y efectos inesperados”, en *Perfiles Latinoamericanos*, FLACSO-México, año 7, N° 13, diciembre de 1998. Véase además la acepción de Daniel Levine y David Stoll que refiere capital social al conjunto de orientaciones, destrezas sociales y experiencias cooperativas que cambian el lugar de la política mediante la creación y difusión de la confianza como valor social. El capital social se construye a través del tiempo en un proceso gradual donde los actos de confianza refuerzan a uno y otro participante, haciendo posible la creación y extensión de redes de cooperación y compromiso cívico”, Levine, Daniel y Stoll, David, *op cit.*, pág. 65.

Pero además podemos caracterizar a la VS como un actor político en tanto se desenvuelve en un ámbito de interacciones que inciden en la resolución de la convivencia, su calidad y textura, y en la definición del lugar que se tiene en la sociedad. El espacio político, jibarizado por los embates de un régimen que intentaba borrar los trazos de politicidad en la sociedad, es una categoría analíticamente útil para rastrear la VS en tanto *site* de las interacciones humanas²⁴ que confronta la cuestión de la convivencia, que coloca el énfasis en los entornos compartidos y que supera la rígida división de una sociedad de compartimentos estancos del tipo político, cultural o económico.

A continuación, se abordará el tema de la VS en tanto actor participante de redes, proyectándose más allá de los límites del estado nación de Chile hacia un plano transnacional, situación que explica la apertura del espacio político que se intentaba restringir coactivamente por las autoridades de la época.

CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN CHILE

La emergencia de organizaciones de Derechos Humanos en Chile y particularmente la VS fue precedido de la instalación de regímenes militares de nuevo cariz. Más que el caudillismo del siglo XIX la experiencia militar marcó la instalación de un proyecto refundacional de la sociedad que pasó por la práctica de represión contra el “enemigo interno” y la suspensión de las garantías constitucionales²⁵.

²⁴ La acepción *site* no se refiere a las configuraciones territoriales, ni tampoco a una categoría de lugar virtual, sino que al campo o lugar de relacionamiento. Véase Menéndez-Carrión (2000).

²⁵ Respecto al tema de los autoritarismos de nuevo cuño véase Cardoso, Fernando “Sobre la caracterización de los regímenes autoritarios en América Latina”; en Collier, David (comp.), *El Nuevo Autoritarismo en América Latina*, (México, Fondo de Cultura Económica, 195). Garretón, Manuel Antonio, “En torno a la discusión de los nuevos regímenes autoritarios en la América Latian”, en Por-

En este cuadro, los tribunales de justicia eran ineficaces tanto por la extensión de la jurisdicción militar como por su propia abdicación a sus funciones tutelares en el ámbito de los derechos humanos, el congreso nacional había sido clausurado; la libertad de expresión suprimida.

Otras organizaciones no gubernamentales, como los medios de comunicación y las universidades habían sido intervenidas; u organizaciones de intermediación como los partidos políticos y sindicatos, habían sido proscritos u obligados a entrar en receso. El régimen militar había reducido toda posibilidad de oponerse a sus desig-nios, quedando sólo los caminos del conformismo o la participación reducida al colaboracionismo con el nuevo gobierno.

Al igual que otros regímenes militares que gobernaron gran parte de la región desde fines de los '60 hasta la década de los '80, el régimen militar chileno estableció un fuerte control de las fuentes de información. Aunque el gobierno militar consideró como parte de una estrategia la publicación esporádica de ciertas noticias relacionadas con sus actividades represivas como una manera de intimidar a la población, hacia el exterior negó todo involucramiento en dichos actos. De esta manera la producción de información –junto a la investigación como paso previo al reconocimiento y denuncia de violaciones a los derechos humanos– se constituye en una de las funciones primarias de las entidades de defensa de Derechos Humanos²⁶. Como consecuencia del fin de la representación institucional, el abrupto cie-

tales, Carlos (comp.), *La América Latina en el nuevo orden económico internacional*, (México, Fondo de Cultura Económica, 1983) y O'Donnell, Guillermo, "Reflexiones sobre las tendencias de cambio del Estado Burocrático Autoritario", *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. XXXIX, N° 1, 1977.

²⁶ Cleary ilustra la situación de control de la información en la región de la siguiente manera: "En América Latina los gobiernos militares fueron proclives a cortar las comunicaciones, o sencillamente a desarrollar una táctica militar básica: el silencio (no informar, o no entramparse en debates con inferiores)". En Edward L. Cleary, *op. cit.*, pág. 119. Respecto a la generación de información como "función primaria" de organizaciones de derechos humanos véase a Frühling, Hugo, *op. cit.*, págs. 23-26.

re de los lugares del quehacer político nacional a través de la clausura de sus escenarios (como el Congreso), el lugar de lo público, que remite a “entornos compartidos” y a la “convivencia”²⁷, sufrió un drástico estrechamiento.

En ese cuadro la Iglesia Católica intentó responder al asalto a los derechos humanos a través de la coordinación de la defensa. Como institución tradicional este papel (re)afirmó su espacio de preeminencia en el quehacer político nacional. Algunos autores incluso afirman que la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas fueron los dos únicos actores que dominaron el escenario autoritario que se instaló en 1973²⁸. Así, mientras las Fuerzas Armadas se hicieron cargo del ejecutivo, imponiendo un proyecto refundacional al conjunto de la sociedad chilena, la Iglesia Católica se fue desplazando gradualmente hacia una posición crítica al régimen militar, llegando a transformarse en “símbolo principal de la oposición activa”²⁹.

Desde esta posición tradicional de poder la Iglesia Católica lideró la rearticulación del movimiento social chileno, en una versión novel en el caso de Chile: la lucha por los derechos humanos. El Comité por la Paz, creado a un mes de la llegada de los militares al poder cuando el 9 de octubre de 1973 el Arzobispado de Santiago dictó un decreto eclesiástico anunciando la creación de una comisión especial para atender a las personas que a consecuencias de los acontecimientos políticos se encontraran en grave necesidad económica o personal³⁰.

²⁷ Estos conceptos fueron desarrollados por Amparo Menéndez-Carrión en el curso del seminario “El Eje Local-Global. Transformaciones del Espacio Político”, abril-mayo de 2000.

²⁸ Garretón, Manuel Antonio, “La Oposición Política y el Sistema Partidario en el Régimen Militar Chileno. Un Proceso de Aprendizaje para la Transición”, en Drake, Paul y Jaksic, Iván, *El largo y difícil camino de la Democracia*, (Santiago, FLACSO, 1990).

²⁹ Puyear, Jeffrey; *Thinking Politics: Intellectuals and Democracy in Chile, 1973-1988*, (Baltimore, Md., The John Hopkins University Press, 1995).

³⁰ Además del Comité por la Paz, la Iglesia Católica implementó durante los primeros días del régimen militar La Comisión Nacional para Refugiados para aten-

El Comité de Cooperación por la Paz en Chile expresaría la respuesta de varias Iglesias a las prácticas represivas del régimen militar, al tener una composición ecuménica³¹. La integración de obispos protestantes, multiplicaba los canales de interacción a partir del capital social de estas iglesias cristianas.

Sin embargo los ataques recurrentes del régimen militar obligaron a los dirigentes del Comité a terminar sus funciones³². El 1 de enero de 1976, al día siguiente que se había cerrado el Comité por la Paz, el cardenal Raúl Silva Henríquez estableció la Vicaría de la Solidaridad. Esta organización, jurídicamente una delegación directa del arzobispo, continuaría la labor del Comité.

El origen de esta organización radica en las facultades del titular de una diócesis que según el canon número 476 del código de derecho canónico, “puede nombrar uno o más vicarios episcopales, que o en una determinada circunscripción de la diócesis, o para ciertos asuntos, o respecto a los fieles de un mismo rito, o para un grupo

der el número de exiliados políticos en Chile. Véase Comisión Chilena de Derechos Humanos y Fundación Ideas, *Nunca más en Chile. Síntesis corregida y actualizada del Informe Rettig*, (Santiago, LOM ediciones, 1999), pág. 59.

³¹ Estuvo integrado –además de la Iglesia Católica– por representantes del Consejo Mundial de Iglesias, la Iglesia Bautista, la Metodista, la Metodista Pentecostal, la Luterana, la Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía y la comunidad judía. La tarea del Comité Por la Paz creció rápidamente. Urgido por las apremiantes circunstancias el Comité diversificó sus funciones y prestaciones de servicios. Ello trajo que el número de funcionarios se multiplicara, pasando de ser un pequeño centro de cinco miembros al comenzar sus labores, a 103 funcionarios en la capital y 95 en provincias a mediados de 1974. Una descripción del inicio del trabajo del Comité en Cavallo, Ascanio, Salazar, Manuel y Sepúlveda, Óscar, *La Historia oculta del régimen militar*, 3ª ed., (Santiago, Editorial Grijalbo, 1997), pág. 87.

³² Como datos ilustrativos de la labor desplegada por este Comité está el número de atenciones que registró. Antes de su clausura, acaecida el 31 de diciembre de 1975, la organización había prestado asesoría jurídica a 6.994 casos de persecución política en Santiago, 1.908 en provincias y 6.411 casos de despidos laborales por razones políticas. En tanto unas 16.992 personas fueron beneficiadas con el programa de asistencia médica de las organizaciones. Datos según la Comisión Chilena de Derechos Humanos y Fundación Ideas, *op. cit.*, pág. 81.

concreto de personas, tienen la misma potestad ordinaria que por derecho universal compete al vicario general”³³.

De acuerdo con el canon, el vicario es un *alter ego* del obispo titular de la diócesis que lo ayuda en el gobierno de la diócesis. La VS es una vicaría ambiental instituida para atender asuntos especiales, en este caso la violación de los derechos humanos por parte de organismos gubernamentales.

El problema de los detenidos desaparecidos y las violaciones masivas y sistemáticas a los derechos humanos actuó como “catalizador”³⁴ para congregarse a toda oposición tras la bandera de la defensa a los derechos básicos de las personas³⁵ en la naciente VS. La violación a los derechos humanos emergió como elemento aglutinador de los afectados por la represión a la vez que el tema fue el articulador de las demandas y el accionar de los actores colectivos opositores al régimen militar. La influencia de la VS, que emanaba del prestigio de una institución de desarrollo hegemónico en sentido gramsciano³⁶ y que escapaba al control del régimen militar, permitió a los afectados contrarrestar el poder omnímodo que disfrutaban en ese momento las Fuerzas Armadas³⁷.

³³ *Código de Derecho Canónico*, (Madrid, Editorial Católica, 1983), Biblioteca de Autores Cristianos.

³⁴ Guillaudat, Pierre Mousterde, *Los Movimientos Sociales en Chile 1973-1993*, (Santiago, LOM Ediciones, 1998).

³⁵ Para los autores las violaciones graves y sistemáticas a los derechos humanos articularon los diferentes gérmenes opositores que había en universidades y sindicatos y los congregaron tras una causa. Véase Guillaudat, Pierre Mousterde; *Los Movimientos Sociales en Chile 1973-1993*, (Santiago, LOM Ediciones, 1998), pág. 119.

³⁶ En sentido gramsciano está dado por la producción y reproducción de hegemonía traducida en la capacidad de generar dirección moral e intelectual en la sociedad chilena.

³⁷ Para Cleary (1997) este contrapeso es uno de los instrumentos relevantes que tienen las organizaciones de derechos humanos. Mediante contrapesos personas comunes sin poder político convencen a otro actor más poderosos que ellos mismos para tratar con las autoridades. Cleary, Edward, *The Struggle for Human Rights in Latin America*, (Praeger, Westport, Connecticut-London, 1997), 119.

La ausencia de organizaciones de representación e intermediación por la desarticulación de los partidos políticos y los gremios, la carencia de mecanismos eficaces de fiscalización, hasta antes de 1973 ejercido por la Corte Suprema y la Contraloría General de la República, provocaron el vacío vincular, que en otros contextos habría sido causado por la pérdida de apoyo y representatividad de los grandes referentes partidarios³⁸ y que fue llenado por la VS en tanto organización de derechos humanos. La VS es un caso que obedece a una coyuntura conflictiva en que una organización no gubernamental “es la única posibilidad que tiene de expresarse políticamente”³⁹.

Al constituirse en un espacio de disenso con la autoridad militar, en la VS se reunieron grupos heterogéneos de personas: ex dirigentes sindicales y gremiales, líderes de partidos de izquierda, víctimas directas de torturas, familiares de secuestrados, todos con la experiencia común de la represión.

Del seno de la VS también emergerían organizaciones de derechos humanos con distintos perfiles. Mientras algunas heredarían algunos de los principales rasgos de la VS respecto a su carácter no gubernamental y transnacional –como el pequeño conjunto de personas que se organizarían en la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (en adelante AFDD)–, otras serían integradas por miembros prominentes de los proscritos partidos políticos (Como el Grupo de los 24 que se abocó al estudio de la comisión de 1980) quienes comenzaron a articular una oposición partidista nacional

Algunas de estas organizaciones se definirían en el campo del activismo de la causa (como la propia AFDD), mientras otras combinarían la militancia con la prestación de servicios profesionales y de

³⁸ Lawson, Kay and Merkl, Peter (eds.), *When Parties Fail. Emerging Alternative Organization*, (Princeton, Princeton University Press, 1988).

³⁹ Wahl, Peter; “Tendencias globales y sociedad civil internacional. Una organización de la política mundial”, *Nueva Sociedad*, N° 149, mayo-julio de 1997, pág. 46.

apoyo, en directa relación con las prácticas que cumplió la VS (como la Comisión Chilena de Derechos Humanos).

ESTRUCTURA Y FUNCIONES DE LA VICARÍA DE LA SOLIDARIDAD

El objetivo principal de la VS era la promoción y defensa de los derechos humanos asumidos integralmente en el sentido de que los derechos civiles y políticos de las personas no están escindidos de los derechos económicos, sociales y culturales (sin embargo, no hay que olvidar que junto al departamento jurídico abocado a los casos de violaciones a derechos humanos existió un departamento de zonas con decenas de comedores). Este objetivo temático, novel desde el punto de vista que los clivajes que habían agrupado a los diferentes actores sociales y políticos desde el conflicto clerical desde la segunda mitad del siglo XIX y la cuestión social durante gran parte del siglo XX, convocó a un amplio espectro de actores cuyos roles fueron desechados, como dirigentes de partidos políticos, o “temporalmente suspendidos” según la jerga del régimen militar, como líderes sindicales, laborales, vecinales y autoridades académicas.

La misión que se dio la VS fue contestar a través de la evidencia, denominada en el lenguaje eclesialístico “testimonio”, a la agresión que se cometiera contra los derechos fundamentales de la persona, en el entendido que sobre tales derechos se podía construir una sociedad justa y solidaria. En esta iniciativa encontraron canales de expresión sujetos provenientes de las más diversas raíces y tradiciones: cristianos, militantes de partidos políticos como el demócrata cristiano y comunista; agnósticos; profesionales de distintas formaciones (médicos, abogados, sociólogos, pedagogos, periodistas) y un amplio contingente de mujeres dueñas de casa que habían sufrido la pérdida de un familiar. La VS fue constituida en un contexto represivo, en que las diferentes instancias previstas en la constitución, o instituciones de representación e “interme-

dias⁴⁰, eran inertes ante los asaltos a los derechos de las personas⁴¹. Ante la exoneración, la persecución o la falta de respuesta de los tribunales de justicia en el caso de los familiares de detenidos desaparecidos, la VS se constituyó en un ámbito de encuentro y de interacción para desplegar sus reclamos y exigencias. En la VS los individuos se organizaron en un colectivo, que sumado a la influencia de la Iglesia, les permitió obtener el *leverage* para hacer visibles sus diferentes problemas.

Como el espacio político, entendido como entornos compartidos en que se define el lugar en que los individuos y los colectivos ocupan en la sociedad, había sufrido un cierre abrupto la VS creó un espacio político o más bien ensanchó el espacio jibarizado desde la llegada al poder de los militares. Este espacio no se limitó a los contornos de un estado-nación intimidado por los detentores de la fuerza coercitiva, sino que se proyectó a actores ubicados en otros estados y también a otros estados. Desde ese punto de vista la VS es un caso de actor transnacional en tanto colectivo que no toma en cuenta las fronteras nacionales, desbordándolas y/o circunvalándolas para alcanzar sus objetivos. Aunque dichas metas específicas de la VS se referían al problema nacional de las violaciones graves y sistemáticas a los derechos humanos, estas últimas eran parte de la política de los órganos de estado, lo que obligó a la VS a privilegiar el plano transnacional para encontrar el financiamiento de su labor.

La comunidad internacional, particularmente en aquellos países que recibieron importantes cuotas de exiliados chilenos, se observó

⁴⁰ Berger, Peter y Neuhaus, Richard; "Potenciar al Ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas", *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, N° 49, 1993.

⁴¹ El concepto de estructura intermedia se entiende según la amplia acepción de Berger y Neuhaus "aquellas instituciones situadas entre el individuo y las grandes instituciones de la esfera pública". Véase Berger, Peter y Neuhaus, Richard, "Potenciar al Ciudadano. El rol de las estructuras intermedias en las políticas públicas", *Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, N° 49, 1993.

a la VS como una de las escasas respuestas internas a las prácticas del régimen militar. El régimen militar tuvo un fuerte rechazo en segmentos de la comunidad internacional, lo que se explica tanto por la abrupta ruptura del régimen chileno, concebido como estable desde el exterior, como por una serie de crímenes cometidos fuera de las fronteras nacionales y cuyas principales sospechas recaían sobre el régimen militar. Fue el caso del asesinato del ex vicepresidente de la República: general Carlos Prats, acaecido en Buenos Aires en 1974 y el del ex canciller Orlando Letelier en Washington hacia 1976. Entre las razones más relevantes de la desacreditación del gobierno militar está la acción comunicativa de los chilenos exiliados. De éstos, tal como se enunció, una gran cantidad corresponde a académicos y profesionales quienes desplegaron información acerca del caso chileno en centros universitarios, asociaciones de profesionales, e incluso ante foros internacionales como Naciones Unidas. Es un caso de movilización de recursos de capital social para visibilizar una cuestión⁴².

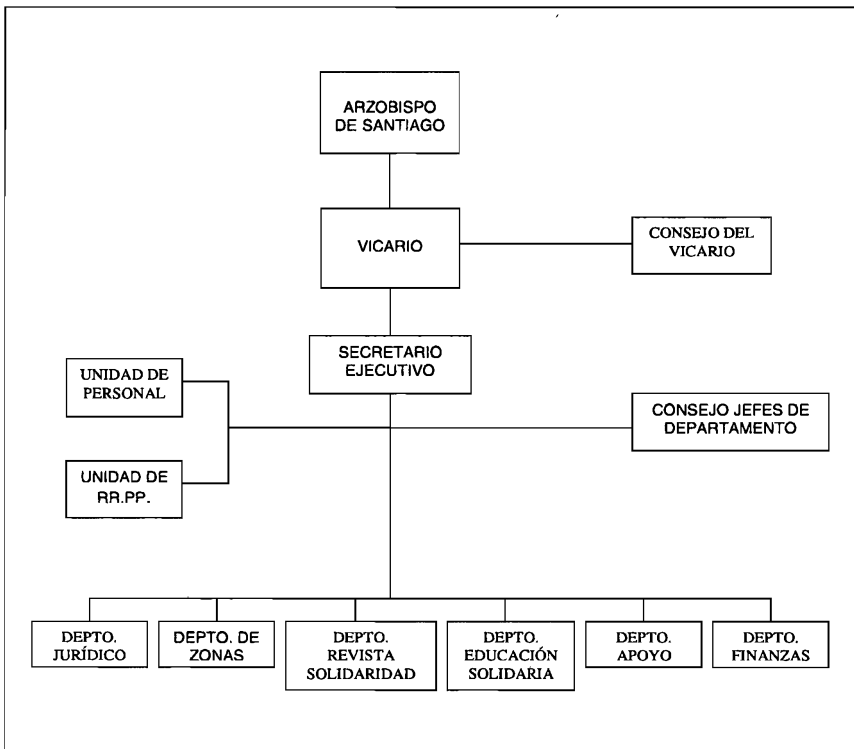
La particular configuración de la institución que albergó a la VS, la Iglesia Católica Romana, también influyó en su vocación transnacional. Éste es un caso en que la Iglesia Católica enfrentó a las violaciones a los derechos humanos aprovechando su estructura transnacional y su acervo de capital social. En especial la VS, organización dependiente de la autoridad episcopal de Santiago, se constituyó en uno de los vínculos *in situ* (tal vez el más importante) de la ayuda recabada sobre los afectados por violaciones sistemáticas a los derechos humanos acaecidas en Chile. Aunque la VS era una unidad administrativamente dependiente de la Iglesia Católica local, y como tal no podía participar “formalmente” del activismo político⁴³, la singular contribución de sus directivos integrantes fue rele-

⁴² Cleary, *op. cit.*, págs. 122-123.

⁴³ Cuestión puesta en duda por Klaiber, Jeffrey SJ, *The Church, Dictatorships and Democracy in Latin America*, (Maryknoll, 1997).

vante para la emergencia de un movimiento chileno de derechos humanos, que se proyectó al exterior de las fronteras del país.

Esta vocación transnacional no está reflejada en un organigrama de la VS, pero sí en que los directivos personales utilizaban sus contactos más allá del estado nación para fortalecer la causa de la VS y posibilitar la manutención de la misma. El siguiente es un cuadro de la organización de la VS⁴⁴, en la cual se puede apreciar la ausencia de vínculos explícitos con otras organizaciones ubicadas fuera de los límites del estado-nación.



⁴⁴ Vicaría de la Solidaridad, Arzobispado de Santiago, Santiago, 1988, pág. 27.

Si se observa este organigrama la VS puede ser definida como una institución formal con procedimientos y reglas claramente delimitados. Sin embargo, paralela a la institución jerárquica cuyo superior era el arzobispo de Santiago, algunos de sus funcionarios –el vicario, el secretario ejecutivo, el consejo del vicario, la unidad de Relaciones Públicas e incluso algunos jefes de departamentos– utilizaron sus vínculos personales con directivos ubicados en organizaciones extranjeras preocupadas por la situación de los derechos humanos en Chile. Estos contactos no se realizaron con otras instituciones en tanto tales, sino bajo una modalidad informal de carácter regular que enfatizaba el trabajo coordinado desde diversos puntos con el lema de contribuir al fin de los apremios ilegítimos provocados por los agentes del estado chileno a los opositores de izquierda y sus familiares. El hecho de que las conexiones ubicadas fuera del país no estuvieran consideradas en el organigrama, remite a su carácter de vínculos personales, sugiriendo que dichos contactos pasaron a ser endógenos a la organización misma. La supervivencia de la VS en términos económicos dependía de la mantención de estos vínculos.

En diversas ocasiones, particularmente en las cuestiones relativas a la provisión de recursos financieros, la VS utilizó las conexiones personales. Para ello es conveniente referirse a las fuentes económicas de la VS, su naturaleza y la forma en que se obtenía el auspicio. La recolección de recursos de la VS, que se desplegó en nombre de la solidaridad y que adoptó un tono confidencial para no despertar las suspicacias del régimen, configurando modos de articulación informal de las relaciones humanas tanto sobre el nivel nacional como sobre el nivel transnacional.

Una cantidad altamente significativa de las fuentes de financiamiento de la VS estaba radicada fuera de Chile. Brian Smith⁴⁵ sostuvo que factor constituyente de la potencialidad de la Iglesia ca-

⁴⁵ Smith, Brian. *Op. cit.*

tólica chilena para desarrollar su estrategia de derechos humanos fue la ayuda que recibía del extranjero⁴⁶. En la medida que la Iglesia comenzó a albergar a organizaciones sociales autónomas de estudio y promoción social existió una tendencia a canalizar la asistencia económica, que en otros momentos no excepcionales recibía el gobierno, a través de la Iglesia Católica. El dinero que previo al régimen militar recibía el estado en concepto de cooperación pasó a ser donado a la Iglesia Católica.

La VS fue capaz de movilizar los recursos externos provenientes de más de cuarenta organizaciones humanitarias en el exterior en virtud de la disposición de un capital social relevante entre su membresía. En la labor de recolección de ayuda pecuniaria la VS contó con la trascendente cooperación de ciertas misiones diplomáticas como Austria, Canadá, Francia, Italia y Suecia. No era raro en recepciones y eventos oficiales de embajadas la presencia de los directivos de la VS (como el Vicario, el secretario general o los jefes de departamentos). Los contactos personales establecidos fueron relevantes para ubicar los centros que podían proveer dinero, además de hacer difícil la reacción del régimen militar ante funcionarios que gozaban de inmunidad diplomática⁴⁷.

Datos que pueden ayudar a entender el origen diverso del auspicio a la VS son los nombres que más repite la sección Finanzas en los informes anuales de la VS: entre otras Miseror,

⁴⁶ Junto a este factor Smith agrega otros tres para explicar la capacidad que disfrutó la Iglesia para colocar en la agenda determinados temas: La flexibilidad de su sistema de valores para incorporar nuevos repertorios temáticos manteniendo rangos de cohesión institucional; la relación entre el carácter jerárquico del sistema de autoridad en la Iglesia y la flexibilidad institucional para ejecutar sus objetivos pastorales; los cambios en la composición social de los miembros de la Iglesia. Véase Smith, Brian, *The Church and Politics in Chile. Challenges to modern catholicism*, (Princeton, Princeton University Press, 1982).

⁴⁷ Para un relato acerca del auxilio y protección por parte de funcionarios diplomáticos a perseguidos chilenos, véase en “El asilo contra la opresión”; Bolton, Roberto en Aldunate, José *et. al.*, *Crónicas de una iglesia liberadora*, (Santiago, LOM ediciones, 2000).

Adveniant, Caridad Mundial Luterana y el Arzobispado Católico de Colonia de Alemania; Caridad Católica de Australia; Cebemo y Solidaridad de Holanda; Oxfam y Ayuda Cristiana de Inglaterra; Caritas de Italia; el Arzobispado Católico de Chicago, la Oficina de Paz y Justicia Internacional de la Conferencia Católica y la Oficina de Derechos Humanos del Consejo Nacional de Iglesias de Estados Unidos; el Consejo Mundial de Iglesias con sede en Ginebra, Human Rights Watch y Amnesty International, así como otras agencias en Austria, España, Francia, Noruega, Suecia y Suiza)⁴⁸. Estas organizaciones reconocieron y apoyaron la labor de la Vicaría, a la vez que sirvieron de correas transmisoras en un plano transnacional, colocando la información de violaciones a los derechos humanos ante oficinas gubernamentales e intergubernamentales.

Ello permite comprender la importancia de las conexiones transnacionales que la VS tenía para auspiciar su labor de auxilio a los derechos humano. Un ex secretario general de la VS, graficó el valor que tenía la ayuda exterior para el sostenimiento de los diferentes departamentos que integraban la organización y los diferentes programas que implementaba de la siguiente manera. Según explicó el personero, el arzobispado aportó el lugar físico donde funcionaron las oficinas de la VS, al lado de la Catedral Metropolitana, y una pequeña suma para gastos generales, lo que proyectó un mensaje claro: la Iglesia Católica de Santiago respaldaba institucionalmente las acciones de la VS. Sin embargo, el ex secretario general de la VS recordó que el grueso del financiamiento, cerca del 95% fue suministrado directamente por los contactos en el exterior, o a través de ciertos proyectos a los que la VS postuló⁴⁹.

⁴⁸ La cifra del número de donantes es proporcionada por Klaiber, Jeffrey, *op. cit.*, pág. 56. Véase también los *Informes Anuales: Vicaría de la Solidaridad*.

⁴⁹ Entrevista del autor con Enrique Palet, mayo de 2000.

CAPITAL HUMANO Y SOCIAL

De esta manera el involucramiento de ciertos actores transnacionales particularmente organizaciones ecuménicas como el Consejo Mundial de Iglesias, u organismos no gubernamentales como Human Rigth Watch y Amnesty International sumado al patrocinio de la Iglesia Católica local, en un trabajo combinado y coordinado, también influyeron en la visibilización de la cuestión de las víctimas del régimen militar.

En cada sección finanzas de los informes de la VS destacó la cooperación de organizaciones no gubernamentales de corte religioso o no, la gran mayoría proveniente de Europa Occidental, América del Norte, Australia y Nueva Zelandia. Aunque el departamento de finanzas estaba oficialmente encargado de presentar a las agencias externas los antecedentes relacionados a los programas que la institución ejecutaba con el objeto de percibir el financiamiento necesario para su desarrollo, hubo una gran cantidad de donaciones que se hacían a personeros concretos o que ofrecían directamente algunas de las ONGs más importantes de derechos humanos, como Amnesty Internacional. El único requisito que puso la VS para recibir fondos era que no se le comprometiera con políticas concretas o con una línea particular en el trabajo de derechos humanos.

De esta manera, estas relaciones de los integrantes de la VS no sólo se efectuaron sobre un nivel local, en el que jurisdiccionalmente debía moverse una organización formalmente dependiente del arzobispo de Santiago (es decir, sin autoridad fuera de la diócesis católica capitalina), sino que articularon el tratamiento y atención de los objetivos del vicariato con organizaciones ubicadas en distintas naciones. Confrontados a la necesidad de generar recursos materiales y apoyo moral, los vicarios y secretarios ejecutivos de la VS tuvieron una rápida cosmopolitización⁵⁰ vinculándose estrechamente a orga-

⁵⁰ Esta acepción se refiere a una vinculación “no secesiva” con el mundo.

nizaciones y organismos localizados fuera de las fronteras nacionales. Estos sacerdotes (en el caso de los vicarios) y laicos (en el caso de los secretarios ejecutivos⁵¹) entraron a relacionarse de manera personal con los directivos de instituciones internacionales, organismos no gubernamentales e incluso con representantes del mundo académico, particularmente en la disciplina de las Ciencias Sociales y Humanas, así como con líderes de Fundaciones.

Los tipos de relaciones que fueron tendidas involucraron a sujetos ubicados en niveles sociales o jerárquicos similares: dignatarios de iglesias u organizaciones eclesiásticas de otros países, profesionales ubicados estratégicamente en legaciones oficiales extranjeras u organizaciones internacionales, o directivos de organizaciones no gubernamentales (ONGs). Es decir, se configuraron redes horizontales, entre iguales o cuasi-iguales, para evadir el control del estado chileno.

Ciertos ritos sociales como la celebración del aniversario de un país, reuniones empresariales con presencia de inversores extranjeros o seminarios académicos internacionales en Chile y en América Latina eran momentos en que los directivos de la VS eran invitados, y en el cual promocionaban la labor de su institución.

De esta manera el capital social de la VS, la base sobre la cual se tendieron redes, fue el elemento central para obtener el auspicio económico necesario para hacer viable el proyecto institucional de la VS. Para ello fue central el reconocimiento mutuo entre los actores participantes de la red. Este reconocimiento mutuo estaba dado por la legitimación de la labor de la VS incidiendo en el tipo de relaciones que sostenían los actores.

Este reconocimiento tuvo consecuencias en la ampliación de las metas de otros grupos que comenzaron a distinguir sus objetivos específicos al interior de la VS. Los grupos, bajo el alero de la

⁵¹ A excepción de Enrique Palet, que asumió la secretaria ejecutiva de la VS como diácono permanente de la Iglesia.

VS, comenzaron a movilizarse para lograr (re)conocimiento de sus problemas: los familiares de presos por razones políticas, los torturados políticos y particularmente la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD). Esta organización adquiriría especial relevancia en el seno de la VS dado el carácter de sus problemas: la desaparición forzada de sus familiares a manos de agentes del estado.

Después de haber recorrido hospitales y morgues, de interponer denuncias a los Tribunales de Justicia y ante la falta de respuesta de los canales institucionales del régimen, un núcleo representativo de la AFDD, alrededor de 90 personas, desarrolló la primera movilización contra la práctica de desaparición forzada de personas el 14 de junio de 1977. Es sintomático el lugar que se escogió para llevar a cabo la denuncia, ya que es un indicio de los destinatarios de la futura protesta pública. En la sede de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se inició una huelga de hambre, para hacer un llamado directo al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU) y así éste exigiera al gobierno de Chile aclarar el paradero de sus familiares.

Ese fue el punto de partida para un conjunto de acciones, pero no sólo en Chile sino que especialmente en el extranjero, las que culminaron el 22 de mayo de 1978, en que cerca de 150 personas participaron en una huelga de hambre. Esta protesta fue coordinada con movimientos de apoyo y solidaridad en 22 países, las que fueron organizadas y dirigidas por grupos de exiliados chilenos. Gran parte de estos se habían matriculado en importantes centros académicos del Atlántico Norte como la Sorbonne, Toronto, Duke o Notre Dame, o integraban asociaciones profesionales como Latin America Studies Assocation (LASA). Desde ahí contribuyeron a fijar la imagen represiva del régimen militar en una amplia audiencia de colegas y estudiantes europeos y norteamericanos, a la vez que colaboraron con las iniciativas propuestas por las organizacio-

nes eclesiásticas, en este caso la VS, centradas en los derechos humanos⁵².

Este tipo de acciones es lo que la literatura ha denominado “presión desde abajo”, esto es acciones de *grass roots movements* sobre actores estatales y no estatales cuyo fin es incidir en sus políticas⁵³. Las conexiones de los grupos de exiliados chilenos con foros externos se transformaron en uno de los ejes políticos de la estrategia de visibilización de la situación de los derechos humanos en Chile. Se calcula que alrededor de 200 mil chilenos dejaron el país entre 1973 y mediados de los '80. Muchos de estos ejercieron un *lobby* ante las instituciones en que se insertaron.

Políticos e intelectuales en el exilio se dedicaron a construir vínculos para hacer un seguimiento de la situación política en Chile. Entre sus mayores preocupaciones estuvo ayudar a mejorar la suerte corrida por sus compañeros y amigos en el país, a través del rastreo del destino de los prisioneros políticos y del reforzamiento de los vínculos entre las organizaciones al interior del país (la naciente AFDD, y otros grupos tales como prisioneros políticos, etc.) y las organizaciones

⁵² La movilización de grupos de exiliados chilenos es tratada específicamente en el capítulo “Transnational networking for human rights protection” del libro de en Cleary, Edward, *op. cit.* Dentro de esta misma línea véase también a Puryear, Jeffrey, *Thinking Politics. Intellectuals and Democracy in Chile, 1973-1988*, (Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1994). La lectura es relevante para apreciar el papel que ejercieron los profesionales chilenos y extranjeros, particularmente los provenientes de las Ciencias Sociales, en la impugnación del régimen autoritario de corte militar.

⁵³ Según Human Rights Research Group del Departament of Political and Social Sciences, European University Institute para implementar cambios sustantivos en la situación de derechos humanos se requiere en cada fase que confluyan presión “desde abajo” y “desde arriba”, entendiendo la primera como la acción de grupos y organizaciones de base, mientras la segunda hace relación a la presión de otros estados y organismos internacionales. Véase Human Rights Research Group, “International Human Rights Norms. Transnational Network and Political Changes in Developing Countries”, *Law and State*, vols. 59/60, 1999; Institute for Scientific Cooperation, Germany, pág. 90. Véase además Cleary, *op. cit.*, respecto del papel de los grupos de exiliados y la movilización.

ubicadas fuera del país. La estructura de la relación (capital social) intensificó sus canales, perdiendo relevancia las fronteras de la nación estado y generando un espacio relacional político que cruzó el ámbito local (la situación del país) para instalarse en otras sociedades.

La VS fue un actor central en esta dinámica, dado que el naciente movimiento cívico chileno estaba amparado en sus oficinas al no poder actuar libremente bajo la represión. La causa de los derechos humanos en Chile fue reforzada por los grupos de exiliados chilenos militando desde sus sociedades receptoras en organizaciones de derechos humanos. Estas asociaciones, incididas por sus activistas chilenos, proveyeron apoyo financiero directo o gestionaron con agencias extranjeras el apoyo a las actividades internas de derechos humanos.

La movilización del capital humano, una de las tácticas esgrimidas para lograr el reconocimiento de causa y “visibilidad” en las agendas sociales, así como la ubicación de las fuentes desde donde extraer los recursos financieros indispensables para hacer viable el proyecto de la VS, fue una tarea que involucró la eficaz coordinación de los recursos puestos en juego. La mediación entre capital humano y capital financiero estuvo dada por la estructura de la relación, representada por el capital social. Para vincular y retroalimentar al capital humano ubicado en diferentes puntos geográficos el tipo de relaciones sociales establecidas se valieron de otro recurso escaso durante el régimen militar, la información. La VS proveería de este recurso, el recuento de los desaparecidos y de las personas sometidas a apremios ilegítimos, a los actores ubicados en el extranjero que seguían el caso chileno.

FLUJOS DE COMUNICACIÓN DE LA VICARÍA DE LA SOLIDARIDAD

Una primera aproximación a la cuestión de la información de las violaciones a los derechos humanos, significó establecer flujos comunicativos entre los distintos actores vinculados al tema. Otro de los recursos principales que esgrimen las redes transnacionales

centradas en la defensa de los derechos humanos es la difusión de la información. Si se parte de la premisa que los gobiernos controlan la información, puede argumentarse que la generación de información confiable es relevante para las organizaciones no gubernamentales en tanto actúa como disuasivo a las campañas de desinformación gubernamental⁵⁴.

La producción de información fue considerada una de las áreas temáticas más relevantes para la VS. Dado que la censura de la información política fue una práctica regular durante los años del régimen militar la VS procuró mantener un registro detallado de todos los casos de violaciones a los derechos humanos acaecidos en Santiago y en regiones, así como los procesos que tenía su equipo jurídico.

Para dar cuenta de la relación de los sucesos y colocar en la esfera pública los datos de que disponía, la VS editó y distribuyó un soporte quincenal con un tiraje de 20 mil ejemplares (y una multiplicación de 150 mil estimados) y elaboró informes mensuales y anuales de su labor cuidadosamente preparados⁵⁵. El caso de la revista *Solidaridad*, realizada por un departamento especializado, surgió como una opción ante la censura de los medios de comunicación masivos de comunicar en el nivel de los micro-escenarios políticos⁵⁶; tales como parroquias y CEB y organizaciones sociales en general. Pronto la VS colocó su acervo de datos a disposición de personeros de organizaciones internacionales, activistas políticos, funcionarios diplomáticos e incluso personal y directivos de empresas multinaciona-

⁵⁴ Cleary, Edward, *The Struggle for Human Rights in Latin America*, (Praeger, Westport, Connecticut-London), 1997.

⁵⁵ Esta información era pública y estaba a la disposición de cualquier usuario. El episodio en que algunas de las pruebas presentadas por el fiscal militar *ad hoc*, Sergio Torres, en el proceso judicial seguido en contra la Vicaría de la Solidaridad en 1988, fueron estos informes anuales.

⁵⁶ El nivel de los micro-espacios la tendencia de los sujetos a transferir su orientación desde los grandes sistemas representados en los escenarios como el Congreso o el Gobierno, hacia subsistemas tales como la población o la unidad vecinal.

les. Ello coadyuvó a que la causa de las violaciones a los derechos humanos en Chile pudiera ser seguida en el exterior. Durante los años del régimen militar los archivos de la VS fueron una de las fuentes de consulta más confiable en términos de su autonomía del régimen militar y en un contexto de dependencia oficialista de los medios, para los grupos opositores a la represión en Chile, dentro y fuera del país e incluso para algunos empresarios extranjeros que pasaban por las oficinas de la VS antes de decidir invertir en el país, como lo atestigua el ex vicario general⁵⁷.

La producción de información y su difusión no sólo puede visualizarse en orden a la preparación y confección de bancos de datos y estadísticas utilizadas en la labor de denuncia, sino que también, y especialmente, en las actividades realizadas para difundir la situación en la que se pretende intervenir. Desde sus inicios la VS organizó conferencias, seminarios y jornadas para reunir a líderes poblacionales, sacerdotes y dirigentes de partidos políticos y sindicatos a discutir acerca de derechos civiles y políticos, así como de las consecuencias sociales de la implantación del modelo económico neoliberal.

En estos actos, como seminarios y conferencia, la VS pudo reproducir los escenarios vedados por el régimen militar para discusión y proposición políticas. Al excluirse la dimensión política de la vida cívica, esencial a la convivencia en entornos compartidos⁵⁸, se cerró el espacio político. Pero con iniciativas de reflexión y diálogo colectivo se abrió precisamente este espacio con un carácter diferente al del período constitucional previo a septiembre de 1973: eran encuentros que también se daban en un plano transnacional. Por ejemplo, hacia 1978 la VS hace una nueva convocatoria al declarar que ese sería “el año de los Derechos Humanos en Chile”. Con ese fin se realizaron diversos actos centrados en la discusión de los dere-

⁵⁷ Entrevista realizada en mayo de 2000.

⁵⁸ La acepción corresponde a Amparo Menéndez-Carrión.

chos civiles, políticos, culturales, económicos y sociales, que incluían manifestaciones artísticas y educativas.

El punto culminante de estas actividades fue la realización de un *simposium* acerca de los derechos humanos, convocado por el Cardenal Silva Henríquez, a nombre de la Iglesia de Santiago. El año escogido para llevar a cabo el evento coincidió con el trigésimo aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, lo que le otorgó un fuerte simbolismo⁵⁹. Concurrieron representantes de organizaciones profesionales, religiosas, humanitarias, nacionales y extranjeras. Particularmente importantes en términos numéricos fueron las delegaciones de personeros católicos y protestantes provenientes de América del Norte, América Latina y Europa Occidental. También se hicieron presentes delegados de organismos intergubernamentales y representantes de organizaciones no gubernamentales de 45 países.

El *simposium*, realizado entre el 22 y el 25 de noviembre, bajo el lema *Todo hombre tiene derecho a ser persona*, fue clausurado con la rúbrica del documento “Declaración de Santiago de Chile”, por parte de los delegados asistentes. Téngase en cuenta que entre los firmantes estuvieron importantes representantes de las principales agencias de financiamiento a la labor de la Vicaría como Amnistía Internacional, Human Rights Watch y el Consejo Mundial de Iglesias. También figuraron entre los signatarios de la carta, en nombre de sus organizaciones e instituciones, Theo Van Boven, del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas; el presidente del Consejo Nacional de Iglesias de los Estados Unidos y el presidente de la Comisión Internacional de Juristas y el cardenal de Sao Paulo. El respaldo a este texto sugiere el poder de convocatoria de la VS, y la importancia que se le concedía a dicha organización en

⁵⁹ También hay que destacar que en ese momento Naciones Unidas comenzaba la deliberación acerca del informe de la comisión especial que veía el caso de Chile, que era presidida por el pakistaní Ali Allana.

una comunidad transnacional de actores centrados en los derechos humanos.

Los grupos ligados colectivamente a la VS; agrupaciones de torturados, de perseguidos políticos y la AFDD no sólo encontraron la posibilidad de confrontar su situación ante la sociedad nacional, sino que con más énfasis proyectaron más allá de las fronteras nacionales su causa, comenzando un proceso de empoderamiento.

CONSIDERACIONES FINALES

La VS es un caso de institución *dual*. Por una parte de una organización formalmente dependiente del arzobispado de Santiago, con reglas y procedimientos claramente establecidos y con un alcance correspondiente a la región metropolitana de Chile (cuya cabecera es Santiago). Por otra parte, las relaciones que entablaron sus directivos posicionaron a la VS como el centro nodal de un conjunto de interacciones informales que desbordaron los límites del estado nación y cuyo *leit motiv* fueron las violaciones a los derechos humanos en Chile. En dirección a la VS confluyeron recursos financieros provenientes de organizaciones no gubernamentales de corte religioso, organizaciones cívicas y organizaciones intergubernamentales. Diplomáticos de legaciones extranjeras; de Italia, Francia, Canadá entre otros funcionarios de estados-naciones, prestaron cooperación a la VS para encontrar fondos de auspicio, pero no lo hicieron en tanto agentes estatales, sino como sujetos que habían trabado relaciones personales con directivos de la VS, a su vez vinculados a los circuitos de ayuda transnacional.

Por su parte, la función de producción de información desarrollada por la VS que fue precedida por la investigación sistemática y la elaboración de un registro minucioso de todos los casos de arrestos, detenciones y procesos judiciales arbitrarios practicados en Chile durante el régimen militar, complementadas por la divulgación a través del departamento revista *Solidaridad* y el Departamento de

Educación Solidaria, fue la retroalimentación que requirió la red de organizaciones de derechos humanos, de corte eclesástico y cívico, para poder movilizar su atención y recursos económicos al caso de Chile. El intercambio de información fue una actividad informal permanentemente practicada y que se constituyó como elemento facilitador de la ayuda a la VS, y de las violaciones a los derechos humanos como un tema urgente, adquiriendo visibilidad. Las organizaciones no gubernamentales como el Consejo Mundial de Iglesias y Amnistía Internacional, actuando en un nivel transnacional sirvieron como correas transmisoras de la información generada en la VS y que fue colocada ante estados occidentales y organizaciones intergubernamentales, como Naciones Unidas, e incluso ante la segmentos sociales de países occidentales. En la fase represiva y de negación de la apertura del régimen militar (1973-1983) las redes transnacionales de derechos humanos, en que participaba la VS, se constituyeron en el actor político dominante para enfrentar las violaciones graves y sistemáticas a los derechos humanos. El tipo de relación social establecida entre los miembros de la VS y personeros y funcionarios de actores colectivos fue de carácter informal en tanto que la mayor parte eran vínculos personales y no institucionales, simétrica lo que alude a personas iguales o cuasi iguales, sobre un nivel transnacional.

Estos contactos personales, colocaron a la VS en un plano de trabajo que superó su jurisdicción local. La VS se legitimó en un circuito de actores transnacionales, ubicados en distintos lugares del orbe, “no anclados”⁶⁰ a entornos nacionales, cuyo eje fue la defensa de los derechos humanos. Todo ello permite sugerir que la VS formó parte de una red transnacional de derechos humanos que vinculó su oficina local con grupos de afiliación ecuménica (como el Con-

⁶⁰ Este concepto fue utilizado por Menéndez-Carrión, Amparo en sesiones lectivas del seminario: “El Eje Local-Global y la Transformación del espacio político”, abril-mayo de 2000.

sejo Mundial de Iglesias), organizaciones cívicas con lazos religiosos no explícitos (Amnistía Internacional); organizaciones intergubernamentales (como Naciones Unidas) e incluso personas con responsabilidades gubernamentales de las mencionadas legaciones diplomáticas. El papel que jugó la VS apoyada por una red permitió salvar vidas durante la fase más represiva del régimen, en que la oposición política doméstica aun no estaba organizada. Tras el objetivo de salvar vidas y terminar con prácticas represivas los directivos de la VS apelaron a personas ubicadas fuera de las fronteras nacionales, generando una dinámica relacional que se desplegaba sobre un nivel transnacional.

En términos transnacionales, la red de derechos humanos de la que la VS hizo parte generó información que ayudó a difundir a través de las fronteras, permitió una distribución de recursos más eficientes para las víctimas físicas y sociales de gobiernos autoritarios y proveyó acceso a la arena internacional. Las implicancias de esta serie de movimientos fue la apertura y proyección de espacios públicos de contornos transnacionales, en un contexto de estrechamiento compulsivo del espacio público sobre un nivel nacional.

De esta manera la categoría de espacio político nos ha proveído de un marco para abordar a la VS tanto como una organización formal como para explorar algunos de sus vínculos informales que permitieron fortalecer la institución formal, a través de la obtención de ayuda económica y de la colaboración de capital humano ubicado fuera de los límites de Chile. Lo “político” más que una esfera o compartimento específico se refiere a la interacción humana que persigue incidir en la manera en que se distribuyen recursos y valores⁶¹. La acción de la VS fue eminentemente política en

⁶¹ Menéndez-Carrión, Amparo; “Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 2ª época, N° 1, FLACSO, Ecuador, Quito, 1991.

tanto se constituyó en un conjunto de relaciones humanas cuyo fin era colocar el “valor” del respeto a los derechos humanos como eje de la convivencia nacional en un contexto de represión. La VS comenzó a moverse en un espacio político restringido, de escasez de “recursos” necesarios para cumplir su tarea, por lo que le fue urgente abrir vasos comunicantes con otros actores geográficamente ubicados fuera de Chile, ampliando su espacio político en un nivel transnacional.

Esos espacios de interacción transnacional no se cerraron con el fin de las funciones de la VS el año de 1992. Algunas de las organizaciones originadas bajo su alero, con la AFDD como caso emblemático, heredaron el tratamiento transnacional del tema. El discurso de la propia VS había contribuido a esta “apropiación” al insistir en que los protagonistas de la lucha por los derechos humanos eran las propias víctimas de las violaciones. La visibilización de actores como la citada AFDD se realizó a través de su interacción respecto de otros actores ubicados en un ámbito transnacional que reconocieron a la agrupación mucho antes que actores domésticos. Su reproducción social, en tanto legitimación de sus objetivos, el prestigio y rango, que la ha llevado a ser órgano consultivo de Naciones Unidas, así como el acceso a recursos escasos, están ubicados más allá de las fronteras nacionales, a partir de la interacción social cada vez más independiente del espacio físico, logrando ampliar el espacio político en un contexto de cierre.

“La arena de lo político se ensancha, se amplía a medida que surgen nuevas causas, nuevos espacios y nuevas instancias, nuevos actores y nuevas estrategias”⁶².

⁶² *Ibidem*.

TESTIMONIOS DE LÍDERES RELIGIOSOS

Participación en el Panel: “Aporte Religioso Espiritual
al Desarrollo de los Derechos Humanos.
Hacia una Ética de Convivencia”.

Instituto de Estudios Internacionales, Universidad de Chile,
13 de diciembre de 2000

RABINO DR. ÁNGEL KREIMAN-BRILL

Presidente Confraternidad Judeo-Cristiana de Chile

La preocupación y participación del judaísmo en el tema de los derechos humanos se sustenta en fundamentos teológicos y bíblicos. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y cualquier daño que un hombre haga a su prójimo lo hace a Dios mismo. De esta forma, el primer Capítulo del Génesis, presenta al hombre como imagen divina y en cada ser humano se aprecia el rostro de Dios. En consecuencia, la religión judía profesa en forma irrestricta el respeto y protección de todos los derechos humanos.

El compromiso del judaísmo por los derechos humanos en Chile no ha estado ausente en las últimas décadas. En efecto, como Gran Rabino de Chile desde 1970 hasta 1990, me correspondió integrar primeramente el Comité de Cooperación por la Paz, creado el día 9 de octubre de 1973 por el Arzobispo de Santiago de la Iglesia Católica, Cardenal Raúl Silva Henríquez, poco tiempo después de la llegada del régimen militar al poder. Este organismo de carácter asistencial y de apoyo a las víctimas de derechos humanos en Chile contó con la activa participación de líderes de diferentes confesiones religiosas que brindaron un respaldo importante a la labor de protección a los derechos humanos en nuestro país. Es más, como un dato histórico y anecdótico de este espíritu inter-religioso en torno a esta preocupación común, la creación del Comité de Cooperación por la Paz se acordó en la fecha indicada, en un encuentro sostenido

en la Sinagoga de Santiago, cuando el Cardenal Silva Henríquez, en atención a los requerimientos del Sábado Judío, se trasladó a nuestra sede acompañado del Obispo Luterano, Helmut Frenz y del Obispo Metodista Tom Stevenson para concretar esta aspiración de solidaridad humana. En esta misma Sinagoga, siete años antes de esta reunión, el Cardenal Silva había recibido de manos de las autoridades religiosas judías el Premio por la Defensa de los Derechos Humanos. A partir de ese momento, se estructuró y desarrolló una organización y labor conjunta, que se mantuvo aun después del cierre obligado del Comité de Cooperación por la Paz, por parte del gobierno militar, el 31 de diciembre de 1975. Cabe hacer notar que este trabajo por los derechos humanos no siempre sumó la voluntad y cooperación de amplios sectores de la comunidad judía chilena, pero sí obtuvo respaldo y apoyo internacional, particularmente de la comunidad argentina.

En otras palabras, para las incipientes experiencias de diálogo interreligioso y ecuménicas en Chile, fueron fundamentales la preocupación por los derechos humanos y las acciones de solidaridad emprendidas a partir de los años setenta por el Comité de Cooperación por la Paz y posteriormente a través del organismo de la Iglesia Católica, la Vicaría de la Solidaridad. No obstante que el diálogo interreligioso comenzó en Chile con cierta notoriedad a partir de los postulados del Concilio Vaticano II, éste creció y se desarrolló mucho más por medio de la acción conjunta y solidaria de las iglesias y denominaciones religiosas en torno a la discusión y protección de los derechos humanos. Como tema de preocupación común, el desarrollo de los derechos de las personas se convirtió y sigue presente como uno de los elementos que más une y fortalece el diálogo y acción ecuménica entre iglesias y denominaciones religiosas.

De acuerdo a lo anterior, estas preocupaciones por los derechos humanos en su sentido más amplio siguen presentes y vigentes en el mundo de hoy. La defensa de la vida en sus diferentes dimensiones y manifestaciones representa un valor central y un punto de encuentro

interreligioso permanente y trascendente. Así, los efectos destructivos que en la sociedad humana genera la secularización y materialismo contemporáneos, interpela a las diferentes denominaciones religiosas y espirituales a generar acciones conjuntas sobre la base de un diálogo constructivo y permanente a partir de una ética teocéntrica, cuyo sustento y anuncio proclama la unidad de todos los hombres como hermanos bajo un Padre común, Dios.



JORGE CARVAJAL MUÑOZ
Gran Maestro de la Gran Logia de Chile

En el contexto del título de este panel y de las intervenciones anteriores, es conveniente señalar algunas cuestiones previas.

La primera de ellas es que la Masonería es una institución respetuosa de todas las formas de pensamiento sin excepción alguna, particularmente en las cuestiones en las que la ciencia no ha planteado verdad alguna y, en consecuencia, nadie puede sostener que posee la verdad. La educación masónica pone el acento en los valores humanos, e independientemente de las concepciones metafísicas y de las religiones que se disputan el mundo de los creyentes estima que el hombre es lo más valioso que existe sobre la tierra. El hecho más significativo de lo anterior es que la mayoría de los fundadores de la Masonería moderna fueron pastores protestantes. Por esta forma de pensar, la Masonería ha sido anatematizada por los pensamientos intolerantes y regímenes totalitarios: la iglesia católica, los gobiernos comunistas, el nazismo, el Ayatolah Komeini, etc. La Masonería y los masones han estado presentes activamente en los grandes acontecimientos de la humanidad que han puesto en vigencia los derechos del hombre: Independencia de los Estados Unidos, Revo-

lución Francesa, Sociedad de las Naciones, Carta de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Declaraciones formales y documentos vinculados a tales procesos e instituciones, han salido de la pluma de masones. La lucha por los derechos de los negros fue dirigida por el masón Martin Luther King. Masones fueron también Churchill y Roosevelt.

En seguida, deseo señalar que se contemplan varios tipos de derechos humanos, no sólo aquellos que habitualmente las personas denominan tales y que se refieren a aspectos como el derecho a la vida, la libertad, los derechos cívicos, etc. Existen otras generaciones de derechos humanos como es el de los derechos económicos, sociales, culturales, el derecho de los pueblos, etc.

Finalmente, el enfoque ha de ser en el tiempo, especialmente si se refiere a desarrollo nacional.

Así, es posible señalar el rol que han tenido las corrientes disidentes frente a formas de pensamiento –sustentadas por respetables instituciones– hegemónicas y numéricamente mayoritarias por tradición. Las corrientes disidentes, entre las cuales está la Masonería, en el siglo pasado, en Chile, abren paso a la idea de la libertad de pensamiento, reflejada en situaciones como el derecho a sustentar, en lo privado, ideas diferentes a las que eran mayoritarias y que incluso obligaban a que, por ejemplo, para lograr y mantener un cargo público había que ser creyente y practicante de la religión católica. Después se abre paso a las leyes laicas y de tolerancia religiosa, que se concretan en la Constitución de 1925, que separa al Estado de la Iglesia, pese a que aún tal separación no es plenamente efectiva.

Un poco antes, es digno de citar la dictación de la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria, obra fundamentalmente masónica, que introduce el principio del derecho a la educación gratuita, obligatoria y laica. Esto es, un hecho relevante de lo que hoy se llama derechos humanos.

Las corrientes renovadoras en lo político y social, surgidas formalmente en la mitad de la segunda parte del siglo XIX, por ejem-

plo con las mancomunases, ligas y otras formas de organización obrera, el Partido Demócrata, el Partido Obrero Socialista que dará vida al Partido Comunista, en la década del veinte en el siglo XX, y después al Partido Socialista de Chile; todas son impulsadas por fuerzas espirituales disidentes, en donde los masones ocupan un lugar de vanguardia, junto a otros pensamientos disidentes de la mayoría conservadora y clerical.

La Iglesia Católica recién comenzará a cambiar a fines del siglo XIX con la encíclica *Rerum Novarum*, después con la *Quadragesimo Anno*, cambios que se manifestarán aproximadamente en las décadas del 30 y del 40 con los partidos Conservador Social Cristiano, la Falange y después el Demócrata Cristiano.

La Iglesia Católica, en nuestro medio, es un actor importante y ha evidenciado cambios positivos en favor de los derechos humanos. No lo ha hecho voluntariamente, sino más bien por la fuerza de las corrientes disidentes que la han hecho reconocer sus errores.

La Masonería, especialmente en Chile, representada por la Gran Logia de Chile, ha puesto énfasis en la educación, por entender que –además de ser la mejor herramienta de progreso individual y social– mientras a más personas alcance tanto en niveles educacionales como en calidad, esas personas serán más libres y habrá una mayor aproximación a la vigencia de los derechos humanos y a mejorar el entorno de convivencia. Allí están, por ejemplo, como obras masónicas: las Universidades de Chile, Concepción, Técnica del Estado, la República; el derecho de la mujer a ingresar a la Universidad; la educación coeducacional cuando algunas personas planteaban que su introducción –para decirlo en forma suave– traería promiscuidad sexual a los colegios; y las reformas educacionales, que llevaron a Chile a un lugar de privilegio, admirado por América en este sector.

Lo acontecido en el año 1973 trajo –para la mayoría de las instituciones de Chile– estremecimientos internos, pero en la masonería se mantuvo la unidad y no hubo quiebres, sí pensamientos distintos

propios de una organización que acepta a personas de todos los pensamientos políticos. La obra masónica en favor de los derechos humanos es mucho más importante que lo que el común de la gente conoce, porque ocurre que la masonería no publicita lo que hace, lo realiza porque estima que es de su deber y no para obtener ganancias ni hacer proselitismo. Muchas vidas se salvaron, muchos salieron de prisiones y se enjugaron muchas lágrimas por la acción masónica. La Gran Logia de Chile, cuando el Consejo de Guerra de la FACH dictaminó la primera condena pública a muerte, fue la primera en darle a conocer al General Pinochet que no estaba de acuerdo con la muerte o las persecuciones por causas políticas.

El que los templos masónicos no se cerraran fue un factor importante en la recuperación de las instituciones cívicas. En su interior y en la privacidad de sus reuniones se conocieron muchos hechos que afuera se ignoraban, se acordaron muchas acciones, entre personas, que hicieron progresar a instituciones o grupos que actuaron en favor de la vuelta a la democracia: grupo de estudios constitucionales, grupo de los diez, unidad en los partidos políticos, concertación por la democracia, etc. En todos estos actuaron masones junto a otras personas que tenían los mismos ideales.

La presencia de la Masonería en la Mesa de Diálogo es suficientemente conocida, como también el porqué estuvo allí.

Por último, una ética de la convivencia, entre otros, ha de tener por factor fundamental la tolerancia y la no imposición de ideas. La tolerancia no es sólo aceptar que otros piensen diferente, sino que es una actitud traducida en conducta activa en favor de los pensamientos distintos y, particularmente, en pro del derecho a tener pensamientos distintos. Una ética de la convivencia debe encarar problemas pendientes y futuros en nuestra sociedad, como la rémora de ser el único país que no tiene una ley de divorcio, en circunstancias que lo tiene hasta Italia, donde se ubica El Vaticano, y lo tienen países muchísimo más católicos que el nuestro. Hay que abordar el problema del aborto, pues de otra manera seguirán muriendo cien-

tos y miles de mujeres por la clandestinidad de las clínicas ilegales. Se deben encarar problemas derivados de los avances de las ciencias biológicas, como la bioética, con una actitud abierta, objetiva, sin dogmas.



ENRIQUE PALET
Diácono Permanente
Vocero de la Conferencia Episcopal de Chile

La Iglesia Católica de Chile funda su preocupación por los derechos humanos en una visión comprensiva de la dignidad del hombre que se expresa materialmente en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, pero que hunde sus raíces en el Evangelio mismo como expresión de la voluntad creadora de Dios. Ello significa que la motivación de la Iglesia para trabajar en pastoral de derechos humanos, trasciende con mucho la motivación política, y responde a una dimensión religiosa-pastoral.

Los derechos del hombre son los derechos de Dios, colocándolos en un nivel sagrado. La encarnación de Jesucristo da cuenta de ello, con una misión redentora y de esperanza a la humanidad toda.

Aunque la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* es la mejor redacción hasta hoy día de los principios que gobiernan las relaciones entre los hombres, este es un documento perfectible. La Iglesia, por lo tanto tiene la misión de ir más lejos. Lo anterior recordando que no siempre la Iglesia ha sido fiel; lo que ha quedado patente en su dimensión de institución santa y pecadora, es decir, de Dios y de los hombres.

En el campo de la praxis, la Iglesia Católica tiene una larga tradición de defensa de los valores fundamentales de la convivencia. La difusión del Evangelio en los primeros 300 años que promueve la dignidad del hombre como un valor reconocido por Dios, a la vez que propone una sociedad solidaria y justa. Posteriormente en el Medioevo, la Iglesia se transformó en la depositaria de la herencia cultural y recopiladora del saber. En el trabajo de defensa de la vida, destacaron las órdenes y congregaciones religiosas. Ahí está el ejemplo de los mercedarios, redimiendo a los cautivos a través de su vida. Otros se especializarían en hospitales, escuelas y orfanatos. Entre los pioneros en la defensa indígena se encuentran varios clérigos y obispos. Entre otros un mitrado de Santiago, Diego de Medellín destacó en una labor que se traduce en el servicio a los más débiles y desamparados.

El trabajo por los derechos humanos adquirió singular importancia en la historia reciente de Chile, con el liderazgo del Cardenal Silva Henríquez, netamente pastoral. Fruto de su preocupación nacieron instituciones que proyectaron la visión solidaria de la Iglesia como la Vicaría de la Solidaridad, la Vicaría de Pastoral Obrera, que posteriormente darían aliento a la Vicaría de Pastoral Social y la Vicaría de los Trabajadores.

Particularmente, la labor de la Vicaría de la Solidaridad suscitó una reflexión que traspasó las fronteras de Chile, proyectándose en el magisterio del episcopado latinoamericano. Los documentos de la Vicaría santiaguina que circularon en la reunión de Puebla motivaron en parte el pronunciamiento en favor de los más necesitados, ilustrada en la frase "Opción preferencial por los pobres".

Durante aquellos años la actuación de la Iglesia Católica Chilena fue coherente con el liderazgo del Cardenal Silva Henríquez. Ello permitió que la labor de la Vicaría fuera una acción de alcance nacional, a través de una Unidad de Coordinación Nacional dependiente del Departamento Jurídico.

Posteriormente, la Iglesia dio otro paso e incorporó un contenido de respeto y defensa de los derechos humanos en la propia evangelización. Instancias propias de la formación religiosa como la catequesis o la predicación integraron dicha dimensión.

En la actualidad, la Iglesia continúa promoviendo el conocimiento de los derechos y deberes fundamentales, a través de programas de formación en derechos humanos. Dicha experiencia fue recogida por el Ministerio de Educación e incluida en la enseñanza de todas las asignaturas. Lo anterior deviene en un permanente interés de la Iglesia en colaborar en la formación del ser humano, lo que se hace patente en las reiteradas visitas de escolares de enseñanza media al Archivo de la Fundación de la Vicaría de la Solidaridad.

Finalmente, no puedo dejar de explicitar una de las dimensiones más enriquecedoras del trabajo solidario emprendido por la Vicaría, y que me tocó vivir durante el ejercicio del cargo de secretario ejecutivo. Me refiero a la experiencia de diálogo ecuménico e interreligioso suscitado desde dos ángulos. El primero es de corte histórico y tiene su fundamento en el organismo que antecedió a la Vicaría de la Solidaridad: el Comité por la Paz, organismo de carácter ecuménico que intentaba recomponer el tejido social. Este rasgo se prolongó en la Vicaría que contó entre su personal y colaboradores a personas de denominaciones no católicas, y también a no creyentes. Ello se tradujo en un campo de encuentro ecuménico privilegiado centrado en el anuncio profético de la dignidad del hombre.

El otro ángulo fue la búsqueda de una mayor comunión en el cristianismo desde el ámbito teológico. Al colocar el trabajo por la persona y sus derechos fundamentales se le insufló una energía extraordinaria al diálogo ecuménico e interreligioso.

SR. NEFTALÍ ARAVENA
Obispo de la Iglesia Metodista de Chile
Capellán de La Moneda (Casa de Gobierno)

Los fundamentos más antiguos de la preocupación de la Iglesia Metodista de Chile por los derechos humanos se encuentran en la Biblia. El homicidio de Caín a manos de su hermano Abel constituye el primigenio antecedente de un acto en contra de la vida humana. A éste se agrega todo un cúmulo de experiencias vetero y neo testamentarias por lo que podemos hablar de bases teológico-bíblicas de la defensa de la dignidad humana.

Nuestra Iglesia manifestó tempranamente su inquietud por los derechos del hombre y la mujer. El pastor Juan Wesley, fundador del metodismo, fue un tenaz opositor a la esclavitud y apologista de los derechos de los marginados, particularmente de los mineros.

El testimonio evangélico no ha estado ausente en nuestra historia, incluso el sacrificio martirial de algunos de nuestros pastores por la causa de la justicia.

En Chile hemos tenido una rica experiencia al respecto. Hacia 1973 fundamos, junto con otras Iglesias cristianas, el Comité por la Paz, que tanto aliviaría el sufrimiento de nuestros hermanos sin distinción de creencias.

Pero nuestra acción no terminó en esa organización. También implementamos un programa que denominamos Fundación de Ayuda Social de Iglesias Cristianas (FASIC) que abrió sus puertas en 1975 para atender a centenares de chilenos afectados en su condición humana. La Iglesia Metodista fue la responsable jurídica de FASIC. Dicha iniciativa contó con el respaldo internacional de la comunidad de iglesias protestantes de Europa y los Estados Unidos. Particularmente importante fue el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias, entidad ecuménica con fuerte presencia evangélica que canalizó parte de sus recursos para atender la desmedrada situación de las víctimas de las violaciones a los derechos humanos.

Nuestro trabajo en el área de derechos humanos fue permanente desde los inicios del régimen militar. Los pastores de nuestra Iglesia desplegaron toda su energía para dignificar al ser humano.

Durante esos años, especialmente enriquecedor fue el contacto establecido entre las diversas iglesias hermanas. Sacerdotes, monjas, pastores, y laicos de distintos credos dialogaron y compartieron el esfuerzo evangélico de defensa de la vida y la libertad. De ello ha quedado un buen recuerdo ya que el movimiento ecuménico se ha reducido hoy al especial vínculo de 5 o 6 iglesias, que coinciden en cultivar una buena relación con los católicos.

Aun cuando el inicio de la transición a la democracia ha significado una baja en el interés de muchos chilenos por el tema de los derechos humanos, además de menores recursos generados por las fuentes de financiamiento externas, la Iglesia metodista ha permanecido fiel a su compromiso a través de iniciativas con un programa llamado PROMESA. Esta instancia tiene por objetivo velar por los derechos humanos en riesgo durante regímenes democráticos. Contempla programas de prevención y formación por medio de proyectos específicos de desarrollo social, familiar y humano y es que aún queda mucho por hacer respecto a los derechos humanos en Democracia. Muchos derechos sociales y económicos de las personas están en peligro y queda mucho por hacer hoy día.

Consciente de ellos, FASIC ha acordado, apoyada por otras iglesias, defender a los presos de las cárceles de Alta Seguridad, dado que toda persona, aun en privación de la libertad, mantiene derechos mínimos inherentes a su condición de ser humano.

TERCERA PARTE

PERSPECTIVA PARA UNA REFLEXIÓN
DEL MEDIO AMBIENTE

VALORES Y EDUCACIÓN MEDIOAMBIENTAL

Jimena Abogabir

PRESENTACIÓN

En la discusión ambiental nos estamos perdiendo de algo: el resultado de una serena y constructiva deliberación que nos permita encontrar acuerdos sobre algo más que la urgente necesidad de trabajar en este tema.

En las escasas oportunidades de encuentro entre personas que piensan diferente, el escenario se prepara de inmediato para una batalla. Los “bandos” se identifican con nitidez, cada uno con su etiqueta bien visible. Los argumentos de unos son automáticamente rebatidos por los oponentes. Aparece la ironía, el tono comienza a subir. Las respiraciones se vuelven agitadas y todos terminan sentados en el borde del asiento, como listos para reemplazar el intercambio de ideas por proyectiles concretos. A menudo, la confrontación concluye con un grupo retirándose ruidosamente de la sala, pasando a llevar intencionalmente alguna silla para que su malestar no pase inadvertido. Los grupos sonrían satisfechos pensando con satisfacción, “los destrozamos”.

Pero en la práctica, ¿qué ha ocurrido? Casi nada. Cada uno queda aún más convencido de que tenía la razón y qué es preciso hacer desaparecer al oponente, ideológica o materialmente. La brecha entre las posiciones –los insensibles vs. los responsables, los ecoterroristas vs. los explotadores, o cualquiera sean los nombres que utilizemos– se habrá ahondado y el próximo evento tendrá incluso algunos decibeles adicionales.

La deliberación ambiental no resiste este clima. Por el contrario, requiere de sabiduría para comprender que todos los puntos de vista son válidos, que los asuntos ambientales constituyen una oportuni-

dad de negociación en la cual es preciso conciliar los diversos intereses en juego. Para ello, la palabra clave es “escuchar”, ya que constituye la única estrategia que hace posible comprender lo que el otro está tratando de expresar. Si alguien expone un punto de vista diferente, merece recibir toda la atención de los demás, ya que significa que él percibe algo que el resto se está perdiendo. Y sólo de la inclusión de las distintas visiones surgirá una sabia decisión y un acuerdo sustentable. En palabras de Mahatma Ghandi, “Todos los enfrentamientos se producen entre diferentes perspectivas que iluminan la misma verdad”.

Por tanto, lo sensato es entrar a la deliberación ambiental con la mente abierta, dispuestos a escuchar más que a reiterar lo que hemos expresado centenas de veces anteriores. Así surgirá la sana conversación, en la cual cada participante habrá tenido la posibilidad de “girar” (origen del término “conversar”) su posición enriquecida por el contacto con la visión del otro. Debatir en estos términos abre espacio al encuentro, a la creatividad, a la generación de nuevas ideas, a la posibilidad de agrandar el pastel antes de repartirlo.

Para esto nuestra generación cuenta con una ventaja comparativa respecto a la anterior: ahora tenemos la información al alcance de la mano. Y lo que es aún más trascendente, sabemos que sabemos. Por ello, Casa de la Paz en el marco de su proyecto “Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable” invita a elevar el debate, a construir un nuevo estilo de encuentro y diálogo, con la esperanza de que lograremos pensar claramente, tomar acuerdos sensatos e invertir la energía donde produzca mayor bienestar a todas las personas presentes y por venir.

Con dicho objetivo, el presente documento es parte de un proceso de reflexión que nace como el resultado de la caracterización de posiciones e intereses relevantes para la definición de ámbitos de acuerdo y desacuerdo respecto a la educación ambiental, cuyo insumo principal fue la realización de catorce entrevistas a los acto-

res más relevantes en el área¹. Nuestro propósito fue nombrar o definir el problema de manera conjunta para con ello alcanzar el consenso básico como punto de partida, vale decir, la convocatoria en torno a un problema común que, por ende, requiere de una solución común.

La sistematización de las entrevistas nos permitió explicitar las posturas existentes en torno a tres problemas específicos en la temática del medio ambiente y de la educación ambiental, como son la concepción sobre el medio ambiente, el diagnóstico de la situación ambiental actual y la percepción del desarrollo sustentable en Chile, identificando tanto las áreas de acuerdo como las de desacuerdo en cada uno de ellos. Por tanto, este documento se perfila como una herramienta guía, aún en construcción, para facilitar la deliberación de los temas mencionados en un Foro de Obtención de Acuerdos, al cual desde ya lo invitamos a participar.

INTRODUCCIÓN

Si cada vez que nos encontramos en espacios de discusión estamos preparados para la batalla, es difícil que hayamos tenido la oportunidad de descubrir las posturas y áreas comunes que nos unen, las que –¡oh, sorpresa!– existen. A partir de este hallazgo, podremos conocer con cierta precisión cuáles son los puntos en los cuales no existe consenso y que ameritan ser analizadas en profundidad.

Las aristas de la discusión ambiental son muy amplias, sin embargo, las interrogantes que se esgrimen permanentemente giran en torno a ciertos temas que ya han sido identificados por la gran mayoría de los actores, los que ante cada una de ellas han desarrollado respuestas específicas que son posibles de agrupar.

¹ Jimena Abogabir (Casa de la Paz); Juan Álvarez (MINEDUC); José Joaquín Brunner (Fundación Chile); Joaquín Cordua (Fundación Chile); Ana Luisa Covarrubias (Instituto Libertad y Desarrollo); Diego García (Casa de la Paz); Jenia Jofré (CODEFF); Carlos Martínez (Corporación Natura); Patricia Möller (Centro de

La visión liberal aspira a que todo tenga precio y sea de propiedad de alguien, pues esa sería la receta mágica para el cuidado del medio ambiente, con lo que el ejemplo de los elefantes de África² se eleva como el argumento ganador. Sin embargo, con ello se asume que la lógica del pescador del último pez es irremediable, pues “si no lo tomo yo, alguien más lo hará”. Esta opción posiblemente sea pragmática y realista. La propiedad individual, tal vez, efectivamente se traduzca en protección y el mercado, tal vez, irá reflejando la escasez a través de los precios.

Por su parte, los grupos ambientalistas aspiran a que el ser humano se motive por cuidar lo que es de todos, asumiendo que lo colectivo es también un bien de cada uno, promoviendo la “simplicidad voluntaria” y el alejamiento del materialismo. Así, la educación y el fortalecimiento valórico constituyen su estrategia favorita.

A corto plazo puede que la primera opción produzca los mejores resultados. Sólo que cabe hacerse la pregunta si exacerbar el individualismo, la ambición y el egoísmo a través del incentivo de la propiedad privada sea el camino que nos hará progresar como sociedad global.

Y así sucesivamente podemos ir enumerando un sin número de preguntas que podrían dar lugar a una apasionante –pero interminable– discusión:

Estudios Agrarios y Ambientales); Ester Morales (Acción Ciudadana por el Medio Ambiente); Jorge Osorio (Fondo de las Américas); Carlos Prosser (Bosqueduca); Juan Ruz (MINEDUC); Marisa Weistein (CONAMA).

² Los elefantes son una especie amenazada debido a lo apetecido del marfil. Zimbabwe los privatizó, entregando su custodia a las diferentes tribus, a la vez que fomentó la venta de marfil, con lo cual se aseguró su cuidado y multiplicación: la población ha aumentado de 30.000 a 43.000 ejemplares en los últimos diez años. Simultáneamente, Kenya prohibió la comercialización de sus colmillos e implementó engorrosos y caros sistemas de fiscalización, con lo cual aumentó el contrabando y el precio. La población de elefantes ha disminuido de 65.000 a 19.000 en igual período.

- ¿Debemos tomar decisiones sobre hechos comprobados, o adherir al principio precautorio³ que los países del mundo adherieron en la Reunión Cumbre celebrada en Río de Janeiro en 1992? Tal vez cuando exista evidencia completa, será demasiado tarde. Por otra parte, los niveles de incerteza nos pueden conducir a errar el foco de los esfuerzos.
- ¿Cómo abordar la incerteza? Algunos piensan que la humanidad no debe desacelerar el proceso de crecimiento, ya que requiere de la innovación para reemplazar las actuales fuentes de energía. Otros consideran que seguir acelerando las economías nacionales equivale a conducir un automóvil a 100 km/hora en una noche neblinosa.
- El crecimiento ¿será el remedio o la enfermedad? ¿Puede un país como Chile preocuparse por el medio ambiente antes de haber alcanzado un determinado nivel de ingresos? La duda es si existe realmente una vía hacia un efectivo desarrollo para todos los chilenos que permita obviar un deterioro ambiental que posteriormente sea preciso remediar. Cierta evidencia indica que países desarrollados han debido invertir gigantescas sumas de dinero para limpiar o reconstituir sitios deteriorados. Por otra parte, países asiáticos⁴ han logrado elevar el nivel de vida de su población sin deteriorar su entorno.
- ¿Es la biósfera un ecosistema limitado? Detrás de esta pregunta subyace el ofrecimiento de crecimiento ilimitado que los gobernantes del plantea hacen a sus electores. ¿Es válido afirmar que la

³ En la Reunión Cumbre convocada por Naciones Unidas en 1992, los 164 jefes de Estado asistentes adherieron al documento denominado “Declaración de Río” la cual establece que “la incertidumbre científica no deberá ser razón para aplazar medidas tendientes a prevenir la degradación ecológica”.

⁴ Corea, con similar Producto Interno Bruto que Nigeria, a mediados del siglo pasado optó por invertir en la educación de su población y hoy figura entre los países emergentes con un alto nivel de protección ambiental. Por su parte, Nigeria constituye un dramático ejemplo de que cuando un país deteriora su entorno, irremediamente se genera pobreza.

energía solar y las ideas son ilimitadas, por lo que cada vez los seres humanos podrán inventar nuevas recetas, con otros ingredientes para satisfacer sus necesidades? ¿O debemos dar a los habitantes del planeta la mala noticia de que no es realista imaginar 8 mil millones de personas (la cifra más optimista en la cual se estabilizaría la población) con el nivel de vida de un norteamericano medio?⁵.

- ¿Somos demasiados? Es también una pregunta pendiente que pone la discusión de la seguridad alimenticia en la agenda pública. Este debate se centra en la capacidad de la ciencia y de la tecnología para seguir el ritmo del crecimiento poblacional.
- ¿Se agota el petróleo? Y si así fuera ¿es relevante? Algunos dicen que ahorrar petróleo hoy equivale a que nuestros antepasados nos hubieran reservado un barril de aceite de ballena.
- ¿Quién es el principal responsable de la disminución de la cobertura forestal: la industria forestal o la pobreza?
- La globalización y la inversión extranjera ¿son una bendición o un mal necesario?
- ¿Cuál es el grado del cambio cismático del que estamos hablando? Todos coinciden en que 1998 fue el año más caluroso registrado hasta ahora y que el aumento de la concentración de gases en la atmósfera genera el “efecto invernadero”, el cual a su vez, es responsable de “algún” grado de calentamiento de la tierra. La duda es si ese cambio es relevante y cómo es necesario abordarlo.
- El aumento de los desastres naturales ¿es resultado del calentamiento global o de un inadecuado uso del territorio, así como de las formas modernas de construcción?
- La pérdida de la biodiversidad ¿es resultado natural de la evolu-

⁵ La buena noticia es que el estilo de vida de un italiano medio sí es sustentable para dicha cantidad de población: dieta basada principalmente en cereales, hogares compactos, con bajo consumo de energía, ciudades que privilegian el transporte público y la felicidad encontrada en la participación en un coro en vez de en un supermercado.

ción o es una catástrofe? El “balance de la naturaleza” para algunos es fruto de la teología medieval, aunque todos coinciden en la responsabilidad actual de mantener las opciones evolutivas abiertas.

- ¿De quién son los derechos de pesca? ¿Para hacer qué?
- ¿Todos los organismos vivos tienen iguales derechos de sobrevivencia? ¿La especie humana tiene más derechos porque tiene también más responsabilidades?

Pese a todas estas interrogantes, y a muchas más que podríamos seguir planteándonos, a partir de las entrevistas realizadas, hemos descubierto que hay ciertos temas en los cuales, sin importar nuestras diferencias, estamos todos de acuerdo, pues a la hora de generar soluciones, el fondo del asunto se traduce en la definición de una nueva ética, en la definición de un cierto tipo de ser humano que queremos, donde pese a la percepción global de las enormes dificultades que tendríamos para ponernos de acuerdo, es donde justamente encontramos un mayor grado de visiones comunes.

ACUERDOS

Al hablar de una nueva ética, todos estamos refiriéndonos a un conjunto de orientaciones que deben guiar las acciones de los hombres y mujeres en sus vidas cotidianas, es decir, en el mundo de lo práctico. Es cierto que –como toda ética– ésta no presenta obligaciones de ninguna naturaleza, sino que queda restringida al ámbito de la conciencia de cada cual en el proceso de toma de decisiones; sin embargo, reconoce la necesidad de establecer una frontera entre lo bueno y lo malo, entre lo aceptable y lo no aceptable para la vida en sociedad y para la relación entre los seres humanos y entre ellos y su entorno, por tanto, incluye la relación entre el hombre y el medio ambiente.

Ahora bien, este conjunto de recomendaciones prácticas parte de la base del principio de la responsabilidad, pues reconoce a la especie humana su inteligencia. De esta forma, ya sea porque la naturaleza tiene derechos que le son propios y que deben ser respetados o porque el hombre requiere de ésta para su propia subsistencia, las personas deben actuar responsablemente haciéndose cargo de sus actos y omisiones frente al medio ambiente para poder satisfacer sus necesidades. De esta forma, la premisa fundamental es que si se daña al medio ambiente, se dañan también las posibilidades de subsistencia de los seres humanos actuales y futuros⁶.

De la misma forma, existe acuerdo respecto a que en la actualidad se posee mayor cantidad y exactitud de la información, lo mismo que una mayor conciencia ambiental que lamentablemente aún no se traduce en cambios conductuales masivos, dos herramientas imprescindibles, pero no las únicas, para modificar la actual situación medio ambiental que vivimos.

Al reconocer que no son las únicas estrategias para revertir la actual situación, las distintas posiciones aceptan la existencia de otras, como las regulaciones gubernamentales, los espacios de participación y representación, la educación, la existencia de modelos concretos de otras formas de intercambio de bienes y el cambio en los estilos de vida, sin embargo, ellas no cuentan con el mismo grado de acuerdo que las mencionadas en primera instancia.

Tampoco se encuentra gran diversidad de opiniones, pese a que no se alcanza un criterio común, respecto a las causas que mayor injerencia habrían tenido en la evolución del medio ambiente hasta la situación actual. Así, el modelo económico y los factores asociados a éste, como el estilo de vida consumista y el cortoplacismo, el uso de ciertas tecnologías asociadas al libre mercado y las regulacio-

⁶ El hongo de Madagascar, a punto de extinguirse fue rescatado a tiempo, cuando se descubrió que era la base para combatir la leucemia infantil. ¿Cuántas especies se habrán extinguido llevándose con ellas sus secretos?

nes gubernamentales propias de dicho modelo, aparecen como las causas más mencionadas. Sin embargo, es necesario recalcar que en ello no existe un acuerdo propiamente tal, pues también se plantea la respuesta contraria, es decir, la que considera que un modelo económico que otorga libertad es positivo para el medio ambiente, pues en la medida que se cuente con libertad para manejar los propios recursos, dicha libertad será utilizada positivamente.

A la inversa, las tareas fundamentales a las cuales deberíamos abocarnos para alcanzar el desarrollo sustentable en Chile son principalmente la promoción del cambio en el estilo de vida –abandonando el consumismo– a través de la educación, el incremento de los espacios de participación y representación –a partir de los cuales deberían generarse las instancias de deliberación pública y las decisiones sobre el tipo de sociedad en la que queremos vivir y la difusión de la toma de conciencia. Consecuentemente, un menor grado de acuerdo encontramos en torno a la necesidad de modificar el modelo económico y de aumentar las regulaciones gubernamentales en pos de dicho objetivo.

Por tanto, la buena noticia es que todos buscamos a un ser humano desarrollado íntegramente, correctamente relacionado con sus pares, con su entorno, con su trascendencia y descendencia, armado en base a los conocimientos científicos y a una ética basada en los valores de la responsabilidad, la solidaridad, el humanismo, la racionalidad, el respeto, la tolerancia, la armonía, la humildad, la justicia, el amor, la comprensión, la espiritualidad, la gratitud, la libertad y la paz– todos valores reconocidos por la totalidad de los entrevistados como necesarios de traspasar en la educación ambiental.

Estamos ciertos que no todos estos valores apuntan directamente a una misma dirección, sin embargo, en las explicaciones dadas respecto de la importancia de incluir dichos valores en la formación ambiental de las personas, pudimos constatar la evidencia de valores inclusivos. De esta forma, por ejemplo, al mencionarse humanismo no se está haciendo referencia a una visión antropocéntrica,

sino que más bien se utiliza pensando en que la misma sociedad es la que debe optar por una mejor calidad de vida para con ello conectarse de una manera más humana y más llena de valores con la naturaleza, incluyendo con ello el respeto, la relación con el otro, la tolerancia y el amor.

Si todos estamos de acuerdo en cuanto a lo que deseamos entregar en la educación ambiental, la pregunta obvia es, ¿cómo lo hacemos?, ¿a través de qué estrategias? Y es aquí donde aparece la mala noticia: ninguno de los “bandos” es capaz de decir concretamente cuál sería la forma adecuada para traspasar valores ambientales. Es cierto que todos hacen alusión a la idea de educar en base a experiencias significativas y concretas, en las que los niños vivencien lo que se les está entregando y sean constructores de esa misma enseñanza, sin embargo, ninguna de las sugerencias planteadas ha sido elaborada en base a estrategias concretas; lo que resulta sumamente ventajoso de conocer, pues es justamente por ahí donde debemos seguir avanzando.

Finalmente, como en todo proceso de formación, se reconocen múltiples agentes encargados de la socialización de la educación ambiental, entre los que evidentemente destaca el rol de la familia y de la escuela. Sin embargo, se reconoce abiertamente el rol de los medios de comunicación masiva –los que han aportando en el proceso de difusión de la información y de la conciencia ambiental–; de las organizaciones no gubernamentales –las que en la práctica han sido los principales impulsores del proceso de educación ambiental propiamente tal–; y del Estado, el que a través de la reforma educacional y de la inclusión de este tema en los objetivos transversales ha puesto un importante énfasis en la necesidad de educar a este respecto generando los mecanismos para que los mismos centros educativos sean responsables del cómo hacerlo. Pese a ello, también visualizamos una crítica común, pues si bien se reconoce dicho mecanismo como un avance, no se observa coherencia en los programas educacionales ni estrategias concretas para traspasarlas, dejando en un estado de abandono a su propia suerte tanto a la educa-

ción ambiental como a los profesores, los que al no saber cómo abordarla, optan en su mayoría simplemente por omitirla.

EXPLICITACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

Ante cualquier clase de asunto que se presenta de manera dicotómica, es decir, cuando las alternativas son excluyentes –o blanco o negro, o todo o nada, o sí o no– resulta difícil el proceso de toma de decisiones y ello es justamente lo que ha ocurrido en la discusión sobre los temas ambientales, pues las posiciones parecen haberse plasmado en una postura pro ambientalista o pro capitalista, o biocéntrica o antropocéntrica. Sin embargo, a través del análisis de dichas posturas, hemos evidenciado que ello responde a una simplificación de la realidad, por lo que más allá de replicar cada una de esas posturas, hemos optado por esbozar una tercera posición reconciliadora entre las dos que aparecen más polarizadas.

A continuación presentamos tres perspectivas para enfrentarnos a la temática del medio ambiente y de la educación ambiental, incluyendo la concepción de éste, el diagnóstico de la situación ambiental actual y la percepción del desarrollo sustentable en Chile.

1. VISIÓN / CONCEPCIÓN SOBRE EL MEDIO AMBIENTE

Opción N° 1:

LOS SERES HUMANOS SOMOS PARTE DE LA NATURALEZA

Bajo esta postura, la naturaleza no se define por la negación de lo que es humano, es decir, por todo aquello que está fuera de los límites del mundo que ha sido construido por la humanidad. Por el contrario, para ella los seres humanos somos parte integral de la naturaleza y estamos afectos a un sinnúmero de leyes naturales, al igual que el resto de las especies que conviven con nosotros, lo que nos hace iguales a ellas. Por tanto, cada una de nuestras decisiones, acciones y omisiones deben ser

tomadas considerando el derecho a la vida de cada una de las especies que habitan en la tierra, pues nuestros intereses no son ni más ni menos importantes que las de ellas. Esto significa que “...debemos poner énfasis en la mínima interferencia en las vidas de los seres salvajes y en los procesos naturales que sostienen todos los organismos vivos”⁷.

Bajo esta perspectiva, se entiende que las presiones humanas sobre los sistemas naturales de la tierra –particularmente en cuanto al uso de la tecnología– han tenido efectos negativos que son irreversibles, por tanto, estos deberían tender a reducirse al mínimo posible tratando de recuperar formas de vida ancestrales que no perjudicaban a la naturaleza, principalmente teniendo en consideración el carácter impredecible de sus efectos.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

- Esto lleva a un estatismo que impide el desarrollo de las sociedades obligándonos a retroceder a la época de las cavernas, donde sólo podría existir una economía de subsistencia que nos haría morir de hambre.
- No se reconoce el aporte que la tecnología ha tenido para el desarrollo de los hombres en lo relativo, particularmente, a la optimización de los recursos naturales.
- Al sostener que los procesos naturales son irreversibles se impone un sello dramático en esta postura, negando el hecho de que la tierra y los procesos naturales son naturalmente dinámicos, por tanto, se desconoce su capacidad de regeneración.

Opción N° 2:

LOS SERES HUMANOS SOMOS AMOS DE LA NATURALEZA

De acuerdo a esta opción, los seres humanos somos superiores al resto de las especies de la naturaleza porque somos seres raciona-

⁷ Informe Anual del WorldWatch Institute, *La Situación del Mundo 2000*, pág. 75.

les a los cuales se nos entregó los recursos del medio ambiente para satisfacer nuestras necesidades. Esto significa que podemos utilizar dichos recursos teniendo como eje y objetivo principal el bienestar del hombre.

Bajo esta perspectiva se entiende que las presiones humanas sobre los sistemas naturales de la tierra –particularmente en cuanto al uso de la tecnología– han tenido efectos positivos, por ejemplo, en relación a la optimización de los recursos naturales, por tanto, confía en que su uso permitirá ir solucionando los problemas ambientales a medida que estos vayan apareciendo, con lo que sostiene una visión optimista respecto a las capacidades de los hombres para solucionar los problemas que se vayan generando.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

- Poner como objetivo en la utilización de los recursos de la naturaleza el bienestar del hombre es demasiado amplio, pues bajo ese criterio podríamos aspirar a un crecimiento sin límites, lo que incluye, por ejemplo, el consumismo extremo.
- Al sostener que los procesos naturales son reversibles se impone un sello de optimismo extremo en esta postura, negando el hecho de que la tierra y sus procesos naturales puedan verse perjudicados radicalmente por la acción del hombre.

Opción N° 3:

LOS SERES HUMANOS DEPENDEMOS DEL ENTORNO

Más allá de las definiciones de lo que es natural y de lo que es humano, esta postura sostiene que debemos tener presente que el hombre no tiene el derecho de hacer lo que le plazca con la naturaleza, como plantea la alternativa número dos; de la misma forma que no puede reducir su dignidad desconociendo parte importante de sus necesidades, como plantea la alternativa uno. Esto pues no importa definir consensuadamente si la naturaleza tiene o no derechos, porque lo que está claro es

que el ser humano –al depender de ella para su subsistencia– asume los deberes que eso trae consigo, principalmente el de cuidarla haciéndose cargo de sus decisiones, acciones y omisiones.

De esta forma, hay situaciones límites en las cuales los seres humanos debemos actuar con prudencia, controlando al máximo posible los riesgos que nuestras acciones podrían generar, para lo que requerimos del conocimiento de cómo viven las demás especies. Esto no significa dar paso a la paralización del desarrollo dejando de lado los beneficios de la tecnología, pero sí se trata de utilizarla racionalmente, teniendo en consideración los daños que ésta podría producir tanto en la naturaleza como en las futuras generaciones, es decir, considerando la variable temporal, intentando disminuir dichas posibles consecuencias al máximo.

2. DIAGNÓSTICO DE LA SITUACIÓN AMBIENTAL

Opción N° 1:

ENFRENTAMOS UNA CRISIS AMBIENTAL

Esta postura plantea la existencia de diagnósticos científicos serios y acabados que entregan la información suficiente como para afirmar que nos encontramos ante una situación de crisis ambiental, tanto a nivel planetario como a nivel nacional, la que debe por fin ser enfrentada de manera responsable y firme.

Al mismo tiempo, establece que si bien se han dado relativos avances en materia de protección ambiental, estos constituyen meras reacciones ante desastres ambientales, por tanto, resultan mínimos en comparación a los procesos de destrucción, los que van mucho más rápido y son mucho más dramáticos que las reacciones a éstos.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

Con esta visión no se reconocen los objetivos avances que se han dado en el último tiempo respecto a la protección ambiental,

tanto en materia de conciencia como de legislación y de aplicación de procesos productivos menos dañinos.

Opción N° 2:

NO ENFRENTAMOS UNA CRISIS AMBIENTAL

Si bien esta opción acepta la existencia de diagnósticos científicos serios y acabados acerca de la situación ambiental, tanto a nivel planetario como a nivel nacional, considera que dicha información se ha visto sujeta a una constante manipulación política que la ha distorsionado. De esta forma, si bien reconoce la existencia de problemas ambientales los cuales irán siendo solucionados en la medida que se vayan presentando considera que la situación de alarma que se proclama es una exageración de los hechos, calificándola como una visión catastrofista que beneficiaría a ciertos sectores ideológicos.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

- Es demasiado simplista establecer que todas las investigaciones que se han realizado frente al tema medio ambiental sean objeto de manipulación.
- Además, si ello fuese cierto, no tendríamos ninguna capacidad de actuar, pues como nada ha sido comprobado es mejor permanecer incrédulos hasta que algo se compruebe.

Opción N° 3:

LA SITUACIÓN AMBIENTAL ES COMPLEJA

Esta posición avala –al igual que la primera– la existencia de diagnósticos serios y acabados sobre la situación ambiental, tanto a nivel planetario como a nivel nacional y reconoce –al mismo tiempo– la posible manipulación de dichos estudios por sectores políticos determinados. Sin embargo, su énfasis se centra en el

objetivo y permanente proceso de deterioro del medio ambiente, por ejemplo, en términos de la insostenible relación entre crecimiento ilimitado de la población y crecimiento limitado de los recursos naturales. De esta forma, sostiene que más allá de imbuirnos en discusiones científicas, es necesario tomar medidas concretas de solución ante situaciones relativas de deterioro que podrían transformarse en irreversibles, pues siempre es mejor prevenir que más tarde lamentar.

3. DESARROLLO SUSTENTABLE EN CHILE

Opción N° 1:

EL DESARROLLO SUSTENTABLE NO PUEDE PRACTICARSE EN CHILE DENTRO DEL MODELO CAPITALISTA

De acuerdo a esta perspectiva, el problema ambiental y, por tanto, el desarrollo sustentable, no es sólo un problema de carácter económico, sino que también es de justicia y de inteligencia, es decir, comprende una relación determinada entre economía, actividad productiva y medio ambiente con una gestión basada en los recursos. Esto significa que el desarrollo sustentable no es la aplicación del modelo de desarrollo capitalista con salvaguardas ambientales, sino que es una nueva estrategia de desarrollo en la cual se incluye el crecimiento económico, la sustentabilidad ambiental y la equidad social, tanto en el presente como respecto a las futuras generaciones.

De esta forma, imaginar que el capitalismo va a dejar de tener la característica de la “creación destructiva”, propia de una fase tecnológicamente avanzada como la actual, es falso, pues no se le puede pedir al capitalismo que inserte en su modo de actuar un análisis de largo plazo, es decir, un elemento que naturalmente no posee. Por tanto, la única alternativa es abandonar radicalmente el desarrollo capitalista y encontrar una nueva forma para intercambiar bienes y

servicios, una forma solidaria, lo que sólo depende de una decisión de país y de voluntad política.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

- Es muy fácil negarse a la existencia de la globalización y del imperio del capitalismo en términos intelectuales, sin embargo, la práctica ha demostrado que no existen modelos de desarrollo alternativos viables.

- Si efectivamente Chile pudiese generar un modelo de desarrollo que no fuera capitalista, las consecuencias de ello serían aún más negativas para la población y el medio ambiente, pues con el cierre de los mercados externos nuestra economía no se desarrollaría y con ello la pobreza se extendería.

Opción N° 2:

EL DESARROLLO SUSTENTABLE PUEDE PRACTICARSE EN
CHILE DENTRO DEL MODELO CAPITALISTA

De acuerdo a esta perspectiva, el proceso de globalización es una realidad innegable y beneficiosa para los países por lo que el abandono del capitalismo no es más que un sin sentido. Es por ello que sostiene que el desarrollo sustentable debe ser entendido como el desarrollo económico con el mínimo impacto medio ambiental, es decir, hacer que el capitalismo incluya la variable ambiental en sus análisis, situación que efectivamente ha estado ocurriendo a través de los tratados de libre comercio que obligan a ello y de las regulaciones gubernamentales.

A su vez, esta posición plantea que la efectiva preocupación por el medio ambiente requiere de la liberación de ciertos recursos económicos para ser invertidos en la protección del medio ambiente, por tanto, si una sociedad es pobre, no contaría con los recursos necesarios para hacerlo. Así, sostiene que se requiere de un cierto nivel de ingreso per cápita para que ello comience a materializarse,

mientras que en el intertanto, se debe hacer un ejercicio de priorización de aquello que es realmente imprescindible abordar con los recursos disponibles. Con ello, sostiene que la protección del medio ambiente tendrá una prioridad menor a la satisfacción de las necesidades básicas de una comunidad.

Lo que dicen los críticos ante esta postura:

- Si bien efectivamente se han tomado medidas legales a través de disposiciones gubernamentales y en los tratados de libre comercio que obligan a la protección del medio ambiente, éstas son –a todas luces– insuficientes.

- Esta postura es demasiado vaga, pues decir que se requiere contar con un cierto nivel de ingreso per cápita para recién comenzar a preocuparse por el medio ambiente, es lo mismo que decir nada, ese mínimo podría ser demasiado alto y, por tanto, requerir de un plazo demasiado largo para alcanzarse, lo que deja en un riesgo muy alto al medio ambiente.

- Igualmente, es ambigua en cuanto al ejercicio de priorización de las necesidades, ¿quién lo realiza?, ¿cómo se fiscaliza ese proceso?, podría ocurrir que las decisiones fueran tomadas sólo en base a intereses económicos particulares.

Opción N° 3:

CERTAS ESTRATEGIAS DEL DESARROLLO SUSTENTABLE PUEDEN COMENZAR
A APLICARSE EN CHILE DENTRO DEL MODELO CAPITALISTA

La opción número tres sostiene –al igual que la postura número uno– que el problema del medio ambiente y, por tanto, del desarrollo sustentable es más que una decisión basada meramente en términos económicos, pues incluye una comprensión social de la realidad que se refiere a una mejor distribución del ingreso y a un mayor empoderamiento de los sectores más pobres, es decir, se correspondería con el proceso de de-

mocratización de las sociedades. Al mismo tiempo que rescata de la opción número dos el hecho de que las posibilidades de abandonar el capitalismo se acercan más a una visión utópica.

De esta forma, sostiene que existen notables ejemplos de países industrializados que en conocimiento de los errores que han cometido deteriorando el medio ambiente han tenido que invertir enormes cantidades de dinero para revertir dichos procesos, por lo que avala la protección del medio ambiente como una estrategia más barata y factible que revertir los daños una vez realizados. Al mismo tiempo, sostiene que el deterioro del medio ambiente, entre sus múltiples consecuencias, acarrea pobreza a las sociedades haciendo que el círculo de liberación de recursos para su posterior recuperación sea cada vez más difícil de romper.

Así, esta postura establece la viabilidad del ejercicio de priorizar las preocupaciones, lo que no niega de ninguna manera que con ello la protección del medio ambiente quede relegada a un segundo plano, pues ésta puede irse potenciando al mismo tiempo a través de la educación ambiental y del fortalecimiento de las pequeñas y medianas empresas, por ejemplo.

¿Y ahora qué?

Los datos ya han sido lanzados en esta primera etapa del proceso y resulta difícil pasar por alto lo que hemos descubierto. Sin embargo, si bien ahora podemos distinguir mejor cuáles son nuestras semejanzas y diferencias respecto a la Educación en Valores en el tema ambiental y estamos en mejores condiciones para comenzar la deliberación, reconocemos que nuestra perspectiva aún puede ser incompleta, es por ello que recalcamos que este documento sólo se erige como un borrador.

La discusión ha quedado abierta, lo invitamos a hacerse parte de ella mandándonos sus impresiones de lo que acaba de leer, pues en base a ellas perfeccionaremos este documento y más tarde deliberaremos en el Foro de Obtención de Acuerdos al que ya hemos hecho mención y al cual usted queda cordialmente invitado.

Jimena Abogabir (Casa de la Paz); Juan Álvarez (MINEDUC); José Joaquín Brunner (Fundación Chile); Joaquín Córdova (Fundación Chile); Ana Luisa Covarrubias (Instituto Libertad y Desarrollo); Diego García (Casa de la Paz); Jenia Jofré (CODEFF); Carlos Martínez (Corporación Natura); Patricia Möller (Centro de Estudios Agrarios y Ambientales); Ester Morales (Acción Ciudadana por el Ambiente); Jorge Osorio (Fondo de las Américas); Carlos Prosser (Bosqueduca); Juan Ruz (MINEDUC); Marisa Weistein (CONAMA).

APORTES PARA UNA VISIÓN ÉTICO-RELIGIOSA

Claude Pomerleau B. CSC

INTRODUCCIÓN

Las siguientes reflexiones se ubican en un cuadro político-cultural del estudio de los derechos humanos y del medio ambiente. Este cuadro político-cultural consiste en un análisis de los valores religiosos que determinan las decisiones económicas y políticas en el campo medioambiental. Desde esta perspectiva, el autor Samuel Huntington pretende que las civilizaciones caminan hacia profundos conflictos en este nuevo siglo¹. Pero, el autor de este artículo está persuadido que existen muchos campos de cooperación entre las grandes culturas y religiones. Eso se ve de modo particularmente fuerte en áreas específicas como el medioambiente y los derechos humanos. Especialistas en relaciones internacionales han prestado mucha atención en las últimas décadas a las áreas de conflictos religiosos y sus relaciones con la política². Este artículo depende, en parte, sobre estos estudios sobre el rol de las ciencias sociales y de la ética. También, comprende algo de la extensiva literatura sobre la ética religiosa y el medio ambiente.

En este ensayo se incluye un breve resumen de las grandes tradiciones religiosas sobre el medioambiente como una parte importan-

-
- 1 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, (Summer 1993), págs. 22-49. Paul Kennedy, *The Rise and Fall of Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, (Random House, 1987). Immanuel Wallerstein, *The Modern State System*, vol. 2, (Academic Press, 1980).
 - 2 Ver la edición especial de *Millenium. Journal of International Studies*, "Religion and International Relations", vol. 29, N° 2, 2000.

te del proyecto más comprensivo que consiste en el rol de las ONGs y sus relaciones con los derechos humanos y el medioambiente en América Latina y los EE.UU.³. Nuestros estudios de las áreas de cooperación entre grupos religiosos sobre temas del medioambiente sugieren que los conflictos no son un legado inevitable de las tradiciones religiosas, sino un camino formado por decisiones inadecuadas y culturas deformadas de diplomáticos y políticos. Los conflictos profundos entre las grandes culturas pueden ser arreglados amigablemente. Cuando eso no ocurre, parece ser tanto un resultado de decisiones humanas equivocadas que un resultado de diferencias doctrinales. Por esta línea, se ve que filósofos están empezando a criticar el énfasis exagerado sobre el individualismo y autodeterminación, lo que determinan muchas decisiones en el campo de la política⁴. Una iniciativa reciente de dos grandes líderes religiosos, el Dalai Lama y Juan Pablo II, de Agbudullahi An-Na'im y Mahta Gosananda sugiere que hayan muchas más posibilidades para promover la cooperación entre las grandes culturas y religiones que de producir conflictos inevitables⁵.

Dos son los problemas principales que nos enfrentan y motivan a quienes estamos investigando los desafíos ecológicos desde una perspectiva ética. El primero es la destrucción progresiva y constante de la naturaleza frente a las exigencias del estilo de vida llamado "moderno-industrial". El otro desafío consiste en el crecimiento de la población mundial. No podemos analizar en este artículo la intensidad y extensión del este último. Sin embargo, no podemos dejar de consignar que los expertos en la materia concuerdan en que el

³ El proyecto sobre las organizaciones no gubernamentales y los derechos humanos del Instituto de Relaciones Internacionales, de la Universidad de Chile.

⁴ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Harvard University Press, 1991).

⁵ R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred* (Boston: Rowman & Littlefield 2000). Ver en particular el cap. 8 "Ambivalence as Opportunity Strategies for Promoting Religious Peacebuilding". También, ver Leonard J. Biaflas, *World Religions. A story Approach*, (Twenty-Third Publications, 1998).

nivel de la destrucción del medioambiente no tiene precedentes y puede producir resultados difíciles de imaginar. No obstante lo anterior, nuestro propósito es identificar el desafío ecológico desde una perspectiva ética-religiosa y las respuestas de las principales tradiciones religiosas a la creciente preocupación ecológica.

Nuestra perspectiva se desarrolla a través de distintas etapas: la primera consiste en los hitos principales que produjeron el despertar de la conciencia ecológica entre los líderes religiosos y los intelectuales; la segunda parte incluye los valores religiosos fundamentales que constituyen las bases de nuestra relación con el medio ambiente. La tercera fase toca muy sintéticamente las grandes tradiciones religiosas y sus contribuciones particulares al problema. Finalmente, examinamos los principales desafíos que han surgido hoy para una perspectiva ética-religiosa con una respuesta tentativa.

PRINCIPALES HITOS

Uno de los primeros pasos esenciales para el despertar de la conciencia ecológica en E.E.UU., se dio principalmente con el libro de Rachel Carson⁶. El libro de Carson presentó, por primera vez, las bases científicas de los peligros industriales y químicos en un lenguaje accesible para todos, despertando las conciencias de muchas personas. En esta misma dirección, el libro de la economista Barbara Ward construyó un puente entre el mundo de la política social, los nuevos desafíos económicos y los problemas industriales del siglo XX. Ade-

⁶ *Silent Spring*, 1962 y Barbara Ward, *Only One Earth*, 1962. También hay que destacar el desafío controvertido del historiador medieval Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". Muchos autores siguen desarrollando las ideas de Ward, White y Carson. Ver: Gareth Porter y Janet Welsh Brown, *Global Environmental Politics*, (Westview Press, 1996), Claude Pomerleau, CSC, en *Toward an Understanding of International Geopolitics and the Environment*, Carol J. Dempsey y Russell A. Butkus, eds., *All Creation is Groaning*, (Liturgical Press, 1999).

más, su posición de “presidenta” del Instituto Internacional del Medio Ambiente (Londres) facilitó la difusión de sus ideas.

Las críticas del ensayo del seminario de White resultaron fuertes, tanto en favor como en contra. Para unos el artículo era anticristiano y herético, para otros se abrió una puerta importante para reconceptuar los problemas medioambientales. Un buen resumen del debate se encuentra en el artículo de Roderick Nash “The Greening of Religion”⁷. Eventualmente, se moderó la fuerza de la crítica de White aceptándole como un académico serio quien desafía a una nueva investigación objetiva sobre el problema ecológico y el rol fundamental de las religiones para la construcción de una nueva ética. A lo mejor, esta reformulación ética ayudaría a proteger la naturaleza y frenar las fuerzas destructivas.

Una voz importante en la reinterpretación del rol religioso, es la del prolífico escritor musulmán Seyyed Hassein Nasr. Hassein Nasr respondió al artículo de White a través de su libro titulado *Man and Nature*⁸, en el que llamó a un retorno a la “sacramentalización del universo” como una apropiada respuesta a la secularización de la filosofía moderna”.

Dejando brevemente de lado el desarrollo religioso, se ve que en los años setenta florecieron poderosos movimientos ecológicos representando corrientes distintas. Éstas las constituían muchos filósofos profesionales. Varios de ellos se organizaron para establecer la revista *Environmental Ethics*; otros representaban los derechos de animales y otros conformaron los movimientos feministas e indigenistas. Finalmente de estos grupos surgieron las primeras corrientes tentativas de desarrollo sustentable.

⁷ Roderick Nash, “The Greening of Religion”, en Roger S. Gottlieb, ed., *This Sacred Earth*, (Routledge, 1996), págs. 194-229.

⁸ Seyyed Hassein Nasr, *Man and Nature*, (New York, 1968); “Islam and the Environmental Crisis”, en Steven C. Rockefeller, John C. Elder, *Spirit and Nature*, (Beacon Press, 1992), págs. 83-108.

También, en este breve resumen, hay que incluir las extensas iniciativas de las comunidades internacionales a través de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Estos esfuerzos produjeron una la llamada Comisión Mundial para el Desarrollo y el Medioambiente en 1983. Para 1987 se publicó un reportaje comprensivo de estos temas llamado “Nuestro Futuro Común”, en el que se elaboró formalmente el concepto de desarrollo sustentable.

ALGUNAS RESPUESTAS RELIGIOSAS

Al mismo tiempo que se estableció el diálogo internacional sobre el desarrollo sustentable, se iniciaron unas reuniones e importantes diálogos por parte de los líderes religiosos. Un ejemplo en el nivel institucional fue el Consejo Nacional de Iglesias, con el Grupo “Fe-Hombre-Naturaleza”, bajo la inspiración del pionero de una ética religiosa sobre el medio ambiente, Richard Baer. Este grupo se destacó por la publicación de sus logros bajo dos títulos descriptivos, “Cristianos y la buena tierra” (1967), y también “Una nueva ética para una nueva tierra” (1969). A pesar de la desintegración del grupo en 1974, varios de sus miembros han tenido un rol determinante en el desarrollo del movimiento religioso ecológico⁹.

Gracias a ellos, el movimiento religioso ecológico se situó desde el principio dentro de la tradición de la teología de la liberación y se relacionó también con otras corrientes de liberación humana. Dos autores preeminentes en la reinterpretación de la tradición ecoteológica son Paul Santmire y John Cobb que aparecen en la próxima parte sobre las grandes tradiciones religiosas.

El primer diálogo interreligioso que incluyó a representantes de las grandes tradiciones religiosas ocurrió en Asise, Italia, en 1986 organizado por el World Wildlife Fund.

⁹ Roger S. Gottlieb. *Op. cit.*, págs. 3-14; Rockefeller, Elder. *Op. cit.*, págs. 1-14.

Dos años más tarde, en 1988, se reunió el Dalai Lama con el Papa Juan Pablo II para identificar y esclarecer los principales desafíos en torno al medioambiente, desde un cuadro humano y comprensivo. También en Oxford (Gran Bretaña) en el mismo año hubo una estrategia de colaboración para los derechos humanos y el medioambiente. Estos líderes se han reunido periódicamente en Moscú (1990), India y Chicago (1993) para enfocar temas de teología y de acción social.

En los EE.UU., las comunidades universitarias han facilitado el diálogo interreligioso en una serie de conferencias y simposios. La primera se hizo en Middlebury College, Vermont, en 1990 bajo el lema “Espíritu y Naturaleza”¹⁰. El Harvard University Center for the Study of World Religions realizó un gran esfuerzo para apoyar el estudio de las grandes tradiciones religiosas y el medioambiente. Uno de los primeros frutos de este centro fue la publicación de tres de las conferencias. La primera trataba sobre el Budismo y ecología; la segunda se refería al Confucionismo y ecología y la tercera sobre el Cristianismo y ecología¹¹. Estas conferencias representan un esfuerzo consistente y profundo para estudiar las grandes tradiciones religiosas y sus distintas perspectivas sobre una ética del medioambiente.

El último esfuerzo ecuménico de esta naturaleza –que al mismo tiempo fue interdisciplinario–, se efectuó en la Universidad de Portland (Oregon) donde se juntaron 17 investigadores de distintas especialidades: ciencias sociales, literatura, ingeniería, música, biología, filosofía y teología, para publicar un libro sobre las más recientes

¹⁰ Ruckerfeller, Elder. *Op. cit.*

¹¹ Mary Evelyn Tucker, Duncan Ryuken Williams, eds., *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, (Harvard Univ. Press, 1997); Mary Evelyn Tucker, John Berthrong, eds., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, (Harvard Univ. Press, 1998); Dieter T. Hessel, Rosemary Radford Ruether, eds., *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, (Harvard Univ. Press, 2000).

perspectivas en el campo medioambiental desde cada una de sus disciplinas. Este esfuerzo de investigaciones colectivas se publicó con un prólogo de conocido teólogo protestante Walter Bruggemann¹². Según Bruggemann, este trabajo fue un paso significativo en la búsqueda para nuevos caminos de colaboración ecológica en la comunidad universitaria. Asimismo, los autores del libro reconocen que los problemas medioambientales necesitan soluciones más amplias, imaginativas y comprensivas que las ya existentes. Ellos concluyen que no se puede hablar solamente de justicia social, sino que hay que incluir la justicia antropocéntrica y abrirse a una visión más amplia que una redención cósmica. Entretanto, los editores se dedican a buscar a nuevas fuentes y proyectos que responden a este nuevo paradigma¹³.

LAS GRANDES TRADICIONES RELIGIOSAS Y EL MEDIO AMBIENTE

Aunque nuestro estudio está basado principalmente en fuentes cristianas, hay que reconocer que todas las grandes tradiciones religiosas tienen sus propias doctrinas y conceptos para relacionarse con los problemas medioambientales. Los dos líderes respectivos del Catolicismo y Budismo, Juan Pablo II y el Dalai Lama, se destacan como portavoces oficiales de materias doctrinales de sus respectivas religiones. Pero, la totalidad de sus declaraciones no pueden representar las complejidades de sus propias tradiciones hacia el medio ambiente.

Al inicio del debate sobre el rol de las religiones hacia el medio ambiente, muchos ecologistas consideraban las religiones como

¹² Mary Evelyn Tucker, Duncan Ryuken Williams, eds., *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, (Harvard, Univ. Press, 1997); Mary Evelyn Tucker, John Berthrong, eds., *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, (Harvard Univ. Press, 1998); Dieter T. Hessel, Rosemary Radford Reuther, eds., *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, (Harvard Univ. Press, 2000).

¹³ *Ibid.*, págs. 1-11.

parte del problema, y no como una fuente de soluciones. Ecologistas como John Muir, Aldo Leopold y John Livinston consideraron el Cristianismo como una fuente de oposición al movimiento ecológico. A pesar del artículo de White, o tal vez a causa de la discusión sobre el artículo, los ecologistas empezaron a ver que la religión puede y debe juzgar un rol positivo en la resolución de la crisis ecológica.

Además, algunos científicos y filósofos del último siglo como Einstein, Schroedinger, T. S. Kuhn, y como el destacado E. O. Wilson creen que la ciencia tiene una dimensión social significativa, y que la religión es un fuerte determinativo de la realidad social¹⁴.

Wilson en particular cree que la religión representa una fuerza poderosa y clave para entender y transformar la naturaleza humana¹⁵. Por eso, proponemos evaluar brevemente el aporte que hacen los destacados representantes del Cristianismo, del Budismo y del Islam al debate ecológico.

Algunos cristianos creen que el futuro de la religión en EE.UU. depende en gran parte a su capacidad en asumir una responsabilidad religiosa por el bienestar de la tierra. Aunque tales declaraciones pueden aparecer exageradas, representan una corriente importante entre las principales religiones¹⁶. Ellos han respondido a la acusación que señala que el cristianismo es anti-ecológico, con una reinterpretación fundamental del mensaje de redención y salvación.

Varios estudios religiosos e interdisciplinarios han presentado una fuerte reinterpretación de las raíces del mensaje judío-cristiano

¹⁴ Para una discusión de la relación entre la biotecnología y la ética medioambiental, ver Dieter T. Hessel, "Now That Animals Can Be Genetically Engineered: Biotechnology in Theological-Ethical Perspective", en Gottlieb, *op. cit.*, págs. 620-633; E. O. Wilson, *On Human Nature*, (Harvard Univ. Press, 1978).

¹⁵ Para una discusión sobre la relación entre religión, naturaleza y el medioambiente, ver Nash, *op. cit.*, págs. 209-211.

¹⁶ Max Oelschlaeger, *Caring For Creation. An ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, (Yale Univ. Press, 1994), págs. 118-183.

como una defensa integral de toda la creación, al afirmar que la preocupación cristiana por el medioambiente es antigua e inherente al cristianismo¹⁷. Según esta perspectiva, los profetas del Antiguo Testamento, por ejemplo Isaías, Ezequiel y varios de los profetas menores, como Amos. Todos ellos insisten en que la redención de la creación y de las personas están interrelacionadas. Es decir, que la restauración de toda la naturaleza y la redención de toda la humanidad, forman parte integral del plan divino desde el principio de la creación. Además, ambas dimensiones de la restauración y de la redención son inseparables.

Isaías, en particular, juega un rol mayor en la reinterpretación religiosa del medioambiente por su fuerte visión transformativa de paz, seguridad y prosperidad (Is. 32/16-20). Según él, el mundo va a florecer, los animales se moverán libremente, y todo lo humano vivirá en paz y seguridad gracias a la restauración de la justicia y, eventualmente, de toda la creación. Dios viene para redimir no sólo su pueblo, sino toda su creación y toda la naturaleza a la vez. Más aun, en Isaías 35, el autor insiste en que la sanación del desierto y la restauración de la humanidad están estrechamente relacionados. En resumen, los teólogos concurren en que la eventual relación armoniosa entre Dios y su creación se cumplirá con la llegada del Mesías¹⁸.

Para San Pablo explícitamente, y para los cuatro evangelistas, el cosmos contiene el contenido por la palabra de Dios. La persona de Jesús está identificado con la palabra de Dios por quien, según el evangelista Juan, “se crearon todas las cosas” (1/3). En Efesios 1/10, Pablo dice que “existió un plan desde el principio para unir todas las cosas en el cielo y en la tierra en Él”¹⁹.

¹⁷ Drew Christianson, S.J., Walter Grazer, eds., *And God Saw that It Was Good*, (U.S. Catholic Conference, 1996); Albert J. Lachance, John E. Carroll eds., *Embracing Earth*, (Orbis Books, 1995).

¹⁸ Dempsey, Butkus, eds., *op. cit.*, págs. 269-284.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 270.

Varios teólogos contemporáneos han incluido una fuerte preocupación ecológica. Thomas Merton, el trapense norteamericano, afirma que “todas las cosas materiales a la luz del misterio de la encarnación... reverencian a toda la creación”. Y el multifacético Henri Nouwen recordaba en su libro *Un Misterio Creativo* que, en la tradición espiritual universal, todas las cosas dan testimonio de Dios, “la naturaleza habla, los pájaros a San Francisco, los árboles a los indígenas, y el río a Siddhartha”.

El mismo Juan Pablo II tampoco ha estado ajeno a esta tendencia, en 1990 planteó en su carta pastoral que “urge una educación en la responsabilidad ecológica una responsabilidad para sí mismo, para otros y para la tierra”²⁰.

Finalmente, el teólogo brasileño Leonardo Boff insiste en que toda la creación debe reflejar el imagen de Dios trinitario. Es decir, que Dios Padre crea por el Hijo en el Espíritu Santo²¹. Aunque este énfasis es característicamente cristiano, por eso, no excluye un fuerte intercambio religioso, ni un diálogo ecuménico. De hecho, teólogos como Thomas Merton, Henri Nouwen, Leonardo Boff y el Papa Juan Pablo II, representan la corriente más fuerte del diálogo con otras religiones en todos los campos, pero también han elaborado una espiritualidad que incluye el medioambiente.

Dos teólogos norteamericanos que responden al desafío ecológico y que representan las respuestas más equilibradas y comprensivas de teología cristiana son Rosemary Radford Reuther y Walter Bruggemann. Reuther es católica en su estilo y tradición y Bruggemann es protestante que representa una fuerte perspectiva creacionista.

Reuther enfatiza la conexión directa y compleja entre la justicia social y la integridad ecológica. Desde esta perspectiva, la justicia

²⁰ Pope John Paul II, “The Ecological Crisis: A Common Responsibility”, en Gottlieb, *op. cit.*, págs. 230-237.

²¹ Boff, Leonardo, *Ecology and Liberation. A New Paradigm*, (Orbis Books, 1995), págs. 153-154.

social y la ecología se ven conectados en sus raíces teológicas y éticas. Según Reuther, el cristianismo está apoyando una reformatión en las estructuras cristianas con sus doctrinas racionalizadas sobre la dominación de los poderosos sobre los pobres y las mujeres. Reuther insiste en que el “ecofeminismo” desafía profundamente a la teología patriarcal. De hecho, desde el tiempo de Jesús existía una igualdad radical de todos a todos, sin subyugación de la mujer al hombre, del esclavo al maestro y de una nación a otra. A medida que el cristianismo se conformó a los imperios históricos, los cristianos se adaptaron a los regímenes de dominación y a la explotación de la naturaleza²².

RELIGIONES NO CRISTIANAS Y EL MEDIO AMBIENTE

La destrucción ecológica ha sido más fuerte entre los países desarrollados del Occidente. La mayoría de ellos tienen sus raíces culturales en el cristianismo y la preocupación sobre la preservación del medioambiente ha sido proporcionalmente más grande que en los demás. Si los grupos cristianos han sido entre los primeros y más dispuestos al diálogo sobre la protección del medio ambiente, puede ser un resultado de la extensión y profundidad del problema en estos países. Pero, esta preocupación especial entre los cristianos no implica que las otras grandes tradiciones religiosas no hayan reconocido toda una gama de problemas ambientales. Sus respuestas y proposiciones han sido distintas y complementarias. Frecuentemente, éstas han sido moldeadas por los diálogos en que se iniciaron.

En el diálogo interreligioso sobre el medioambiente del Middlebury College, representantes del Budismo (Su Santidad el Dalai Lama), y del Islam, el académico Seyyed Hossein Nasr, Jeff Yamauchi y otros representantes elucidaron sus respectivas tradiciones re-

²² Dieter T. Hessel, Rosemary Radford Reuther, *op. cit.*, págs. 97-112.

ligiosas a través de tres conferencias comprensivas en la Universidad de Harvard y sus respectivas publicaciones sobre los roles del Budismo, del Islam y del Confucionismo frente a los desafíos de medio ambiente y sus filosofías sobre la naturaleza. Nos limitamos a hacer un breve resumen de los desarrollos más significativos del Budismo y el Islam sobre la materia. Estas tradiciones religiosas contienen una inmensa cantidad de corrientes culturales y filosóficas, representando una vasta extensión geográfica. Además, todas las grandes tradiciones religiosas, han sostenido un equilibrio interno, a veces precario –y hasta con fuertes tensiones– entre las doctrinas religiosas y sus aplicaciones sociales y políticas. Nuestro resumen consiste necesariamente en una generalización y las simplificaciones de las enseñanzas de los principales portavoces que han alcanzado a publicar sus ideas en el Occidente.

EL ISLAM Y EL MEDIO AMBIENTE

El Islam, como el Cristianismo, está participando en la reconstrucción del campo religioso en sus relaciones con el mundo moderno y global. En los países musulmanes, los intelectuales han transformado el diálogo público para entrar directamente en el campo político internacional. El medio ambiente y la globalización política están en una etapa muy inicial pero significativo. La discusión que sigue depende de Mawil Y. Issi Deen y Seyyed Hossein Nasyr²³. En general, los intelectuales musulmanes formulan sus posiciones desde una unidad entre la teología (sus principios filosóficos) y la ciencia (el mundo físico, material). El origen de la crisis ambiental es igual en todos países; pero las soluciones se distinguen fuertemente por sus tradiciones religiosas.

²³ La discusión que sigue depende de los artículos de Mawil Y. Issi Deen, en Gottlieb, *op. cit.*, págs. 164-173; y “Islamic Environmental Ethics: Law and Society”, Seyyed Hossein Nasyr, “Islam and the Environmental Crisis”, los dos en Rockefeller, Elder. *op. cit.*, págs. 83-108.

Para los intelectuales musulmanes citados, la base de la discusión medioambiental es que todo el universo material fue creado por Dios y es sostenido por Él. Cada cosa creada tiene su función distinta y estas funciones están cuidadosamente equilibradas por el Creador. Un erudito musulmán medieval, Ibn Taymiyah insiste que Alah creó el universo por muchas razones, no solamente para servir el hombre. Resumiendo los principios legales y éticos para elucidar las relaciones entre humanos y medio ambiente, Mwil Y. Izzi Deen (Samarrai) concluye que existen unos ocho de ellos, todos esenciales para un sano conocimiento del desafío ecológico²⁴.

El principio primero y fundamental es de que todo el universo fue creado por Dios y que su preservación y protección es por esta misma razón, y no por sus posibles beneficios para la humanidad. Segundo, los distintos elementos de la naturaleza existen para dar alabanza a Dios. Aunque no entendemos bien como se hace eso, debemos cuidar toda creación. Tercero, todas las leyes vienen de Dios y todo lo que ocurre, resulta por voluntad de Dios. Cuatro, existen otras comunidades distintas de la humana. Aunque los humanos dominan la cadena hoy día, todos los seres merecen “respeto y protección”. El quinto principio para entender la actitud musulmana hacia el medio ambiente es que todas relaciones humanas están derivadas de la justicia divina y de la imparcialidad. El tratamiento de animales y la protección de las especies caen bajo este principio. Sexto, el equilibrio de toda creación por Dios debe ser protegido. Los dos últimos principios están relacionados. Todas las generaciones, del pasado y del futuro y no solamente del presente, caen bajo los mismos mandamientos, y tienen los mismos derechos. Últimamente, somos nosotros, los humanos quienes hemos recibido la obligación de proteger este universo complejo y relativamente vulnerable. Por eso, los autores musulmanes ya citados se refieren a la destrucción ecológica en términos de una desorientación entre los humanos y el Creador.

²⁴ Issi Deen, *op. cit.*, págs. 165-166.

Si la presentación de estos principios parece algo extraño al diálogo ecológico occidental, se debe a que las culturas musulmanas no pasaron por un proceso de secularización como base de modernización. Según Tibi, para todas las civilizaciones musulmanas, la religión sigue siendo la fuente principal de sus valores y reglas públicas²⁵. Para Tibi y otros intelectuales del Islam²⁶ estas diferencias no representan tantos obstáculos sino desafíos y oportunidades. Las grandes tradiciones religiosas, en particular el Islam y el Cristianismo, comparten una base común para entender la creación. La creación es un lugar privilegiado para encontrar al Creador, para descubrir la vocación humana en su totalidad. Hasta que los problemas ecológicos pueden llegar a ofrecer un campo único no solamente para un diálogo religioso, sino para una nueva colaboración sobre la restauración de este mundo herido²⁷.

BUDISMO Y EL MEDIO AMBIENTE

El Budismo nos ofrece una visión religiosa muy distinta de la visión cristiana y musulmana. El Budismo no consiste en un sistema de leyes y órdenes recibidas de un Creador que revela su voluntad más allá de la creación misma. El Budismo no pretende tener una verdad trascendental, una ley y una comunidad en que la conformidad a las leyes determinan su posición en este mundo y en el próximo, como la revelación cristiana y musulmana... Por eso, unos portavoces dicen que el Budismo no tiene una ética que sirve como piedra de toque para definir el bien del mal y para desafiar a la modernización. Además, añaden que no existen recursos y principios distintos en su tradición para ofrecer una respuesta a los problemas

²⁵ Bassam Tibi, "Post-Bipolar Order in Crisis: The Challenge of Politicised Islam", *Millennium. Journal of International Studies*, 2000, vol. 29, N° 3, págs. 857.

²⁶ Khalid Khan, "An Islamic Perspective", en Dempsey, Butkus, *op. cit.*, págs. 46-47.

²⁷ *Ibid.*, pág. 56.

del medio ambiente²⁸. Tal afirmación puede parecer rara dado que muchos grupos budistas se han preocupado fuertemente por el medio ambiente. Además, se puede encontrar una pretensión difundida que el Budismo tiene fuertes recursos filosóficos para articular una nueva ética ecológica²⁹.

La ética del Budismo no surge de un fe que consiste en imágenes, ideas y dogmas. En cambio, es una práctica, una disciplina que transforma todo en Dios. Por eso, el Budismo enseña que todos caminos llegan a Dios, y hay que amar todo el mundo. Lo sagrado está en todo y en todos.

El Dalai Lama fue invitado a la Conferencia Sobre Espíritu y Naturaleza en el Middlebury College para articular una ética de interdependencia ecológica. Su respuesta demostró que el “reino de las dharmas” no permite una distinción entre naturaleza y humanidad, en el estilo de la filosofía occidental³⁰. La existencia tiene una nebulosa unidad, consistiendo en cosas como el conocimiento humano, la cultura, y hasta el medio ambiente. Incluso explicó que existe para el Budismo una realidad “innata” de todos los seres. En consecuencia, todas las cosas contienen su belleza, y toda persona busca la felicidad como el objetivo de la vida. La purificación y el desarrollo del espíritu son los dos elementos que sirven para obtener esta felicidad buscada por todos. Cuando uno deja de buscar el progreso espiritual, uno empieza a ir contra sus orientaciones básicas.

Pero más allá en el discurso, cuando prometió elaborar unos principios éticos budistas para comprender la realidad y el medio ambiente, habló del vacío (*emptiness*) y de la interdependencia. El medio ambiente tiene una capacidad interna de adaptación. La raíz

²⁸ Ian Harris, “Buddhism and the Discourse of Environmental Concern...”, en Tucker, Ruyken Williams, *op. cit.*, págs. 377-378.

²⁹ Chatsumarn Kabifisingh, “Early Buddhist Views on Nature”, en Gottlieb, *op. cit.*, págs. 147-150.

³⁰ Tenzin Gyatso, His Holiness the 14th Dalai Lama, “A Tibetan Buddhist Perspective on Spirit in Nature”, en Rockefeller, Elder, *op. cit.*, págs. 112-123.

más profunda del problema ecológico se suma en el “desequilibrio de los mismos humanos”³¹. Debemos buscar caminos para restringir los hábitos destructivos. Y, eso va más allá de la religión. Hay una falta de afecto, amor y compasión, una realidad que antecede la religión, desde donde se produce el desequilibrio en la base de la destrucción ecológica. Por eso, cuando todos regresan a una sana naturaleza de amor y compasión, el problema ecológico, según la doctrina budista, se resolverá. Para concluir, el Dalai Lama felicitó a los organizadores de la conferencia por sus esfuerzos y reconoció su importancia –para los organizados y colectivos– en proteger el medio ambiente. Esta perspectiva se distinguió de todos los otros puntos de vista religiosos y científicos.

El Budismo prefiere enfocar una respuesta personal e inmanente, enfatizando lo inseparable de lo material y el espíritu. Ello no acepta la división clásica cristiana entre el cuerpo y el espíritu, una tensión entre lo privado y lo público, lo individual y la colectividad. Además, no existe una perspectiva definitiva sobre la naturaleza y el medio ambiente. Obviamente, el mundo espiritual budista está en clara oposición al mundo moderno con su énfasis sobre la realidad básica de lo material.

CONCLUSIONES

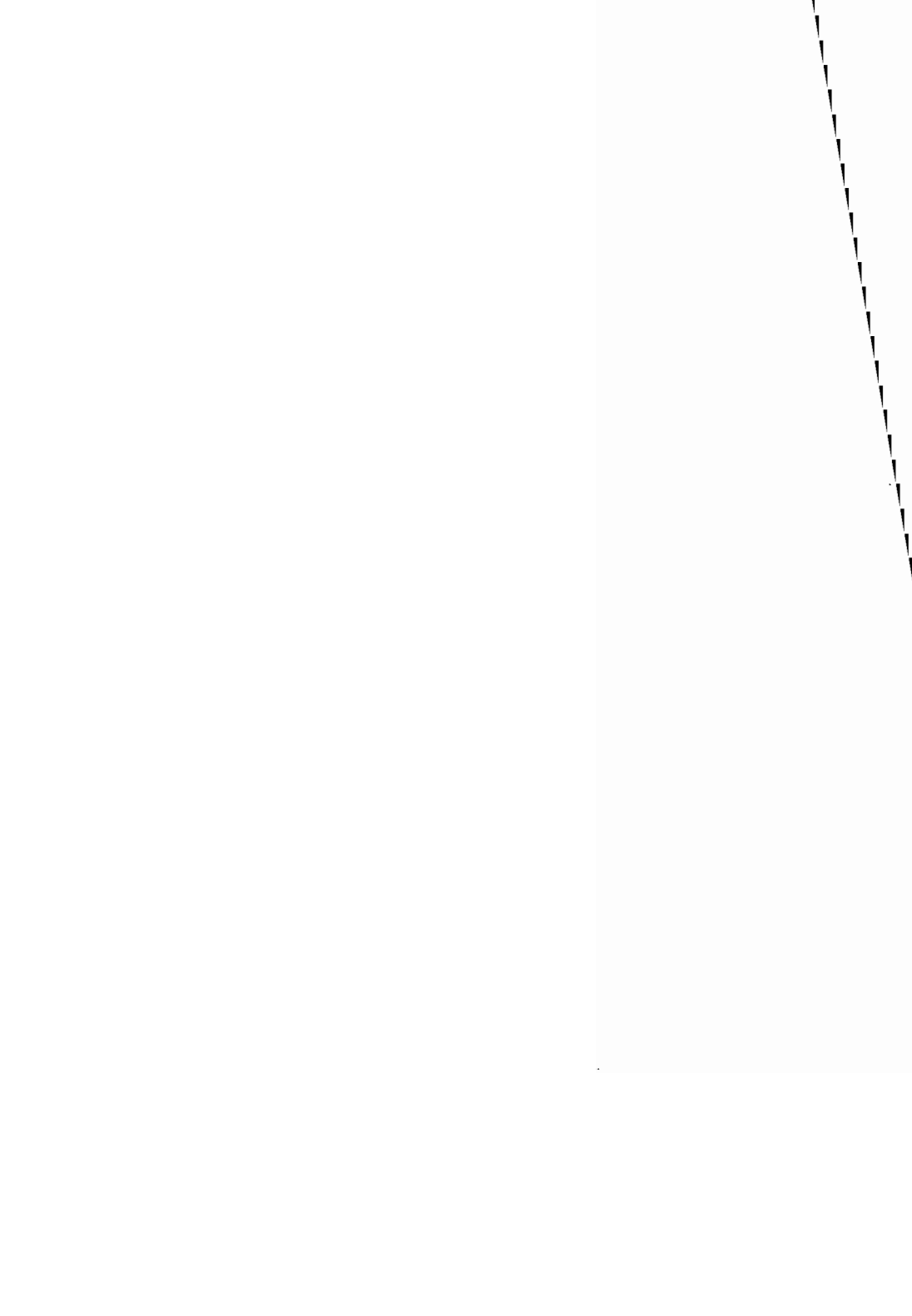
Se han presentado las distintas perspectivas religiosas sobre el desafío de la destrucción progresiva del medio ambiente. La presentación se hizo principalmente dentro de una estructura cristiana. Aunque se presentaron los principios esenciales teológicos en la base de las religiones (es el caso del Cristianismo y del Islam) y una disciplina personal (con el budismo visto por el Dalai Lama). Todavía hay muchos expertos que desprecian fuertemente a todas las religiones como parte de los problemas del medio ambiente.

³¹ *Ibid.*, pág. 117.

Un texto norteamericano de gran difusión sobre la política del medioambiente, hace solamente tres referencias a la religión y eso solamente en alusión a la Iglesia Católica como obstáculo a la planificación familiar³².

Hicimos un contraste entre las perspectivas ecológicas de las tres grandes tradiciones religiosas. Existe una complementariedad entre ellas. Los Cristianos ponen un énfasis sobre los profetas del antiguo testamento, sobre la tierra como sacramento de Cristo, y buscan los elementos universales en la tradición de la espiritualidad. Los musulmanes ponen su énfasis sobre las relaciones rotas entre los humanos y el mundo material del Creador. Ofrecen varias enseñanzas del Corán como principios universales de integración. Su énfasis sobre una “vocación” común de todos humanos, musulmanes y no musulmanes, se presta a un diálogo comprensivo. El Budismo se acerca al misticismo Cristiano y musulmán, puesto que históricamente han absorbido muchas tradiciones. En el campo ecológico, han sido permeables a muchos principios ajenos para transformarlos en un misticismo transformador.

³² Jacqueline Vaughn Switzer, *Environmental Politics. Domestic and Global Dimensions* (Bedford/St.Martin's 2001), págs. 285-287.



CONCLUSIONES: DIMENSIONES RELIGIOSAS DE LA GLOBALIZACIÓN

José A. Morandé L. y Claude Pomerlau B. CSC

Los dramáticos acontecimientos internacionales ocurridos en las últimas décadas, como asimismo los intentos de explicación y evaluación de los mismos, han repositionado al fenómeno religioso en uno de los ejes del actual proceso histórico de globalización y en una de las preocupaciones de la política y agenda mundial.

Una muestra de esta tendencia en el campo internacional, es la hipótesis un tanto controvertida que Samuel Huntington nos plantea en su obra “¿El choque de las civilizaciones?” (1993) al referirse al fin del paradigma de la guerra fría en la política mundial¹. Para este autor, las grandes divisiones futuras de la humanidad y la fuente dominante de conflicto de la política global será de naturaleza cultural, en términos de choques de civilizaciones, entendidas como entidades culturales. Estas entidades, de acuerdo a Huntington, envuelven, entre otros, a grupos étnicos, nacionalidades y grupos religiosos, todos los cuales expresan una gran heterogeneidad cultural en distintos niveles.

Al abordar los temas del presente libro y consecuentemente con la reflexión y propuesta señalada precedentemente, se ha recurrido a las Relaciones Internacionales, considerando los procesos globales de la sociedad internacional y los aspectos conceptuales y analíticos que ésta involucra, sin perjuicio de reconocer la complementariedad con otros enfoques y perspectivas.

¹ Samuel Huntington, “The clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, N° 3, Summer 1993, págs. 22-49.

Lo anterior significó entrar de lleno en algunos de los más recientes debates epistemológicos y ontológicos en curso en la disciplina de las Relaciones Internacionales, sobre la base de los desafíos y problemas que representan para la reflexión internacional los fenómenos globales de la posguerra fría y del mundo postmoderno.

Sobre esta misma materia, es preciso preguntarse acerca del significado del proceso político y sus ejes principales, como asimismo del contexto histórico, social y cultural en el cual se insertan los cambios internacionales y el resurgimiento de estos nuevos temas y actores en la agenda mundial.

En la terminología internacional y doméstica de nuestros días, el concepto de globalización ha adquirido una connotación tan amplia y determinante en su alcance, que es casi un lugar común su utilización en los intentos de explicar y justificar los acontecimientos políticos y cotidianos que preocupan a las autoridades y ciudadanos de la sociedad civil.

Si bien existe una extensiva referencia a esta denominación, no resulta del todo fácil su entendimiento y aplicación. Desde luego, no es un fenómeno nuevo de la humanidad, ni tampoco uno de alcance universal. Quizás a este respecto conviene precisar la distinción analítica que realiza el especialista Robert O. Keohane cuando se refiere a la globalización y globalismo. La primera es un proceso de interdependencia en marcha y el globalismo es una consecuencia de ella. El globalismo responde, según este autor, a tendencias históricas seculares de la sociedad internacional y representan grados o niveles de interdependencia de los actores internacionales². Sus manifestaciones son diversas o representan distintas dimensiones, tales como los globalismos ecológicos, religiosos, políticos, económicos, militares, etc.

² Robert O. Keohane, conferencia dictada en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, 19 de octubre de 1999.

En otras palabras, ambos conceptos comprenden en forma creciente, particularmente en las últimas décadas, una serie de desarrollos complejos y multidimensionales, que no se limitan exclusivamente a un determinado y específico ámbito. Desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales, no obstante, es posible precisar que la globalización reconoce el incremento de los vínculos transnacionales entre diversos actores del sistema internacional, lo cual ha incrementado la permeabilidad de las fronteras tradicionales del estado.

Ideológicamente, los procesos de globalización actuales responden a los principios del liberalismo. Básicamente se postula que las transformaciones que representa la globalización son las consecuencias inevitables de la reducción del estado en el mercado en los últimos treinta años y el progreso generado por la transformación tecnológica de la sociedad.

Por otra parte, la expansión de la democracia liberal y el capital internacional representan las bases de sustentación del globalismo social y económico de hoy. Con la globalización, las más diversas sociedades del planeta están expuestas a resaltar los derechos del individuo en el marco de la lógica económica del mercado. Asimismo, el liberalismo intenta asegurar un conjunto de condiciones políticas, así como fomentar el desarrollo de instituciones que promueven las libertades y el bienestar de los individuos.

De esta forma se explica la creciente expansión de la sociedad civil internacional y los intentos reiterados de ésta por una mayor cooperación e integración entre los diversos actores del escenario mundial y regional.

No obstante el reconocimiento de la reiteración histórica de los procesos de globalización y globalismo, existe una coincidencia entre los analistas internacionales en cuanto a identificar y ubicar al fenómeno actual de la globalización a partir de las transformaciones de la sociedad internacional desde fines de los años 1960's y comienzos de los años 1970's. Una serie de manifestaciones de alcance glo-

bal y de diferente índole se perfilaron ya en esos años, como por ejemplo, la constatación de la existencia y participación creciente de redes de interconexiones mundiales, el cambio medioambiental, la preferencia por esquemas multilaterales en las relaciones entre estados y los incipientes intentos de grupos religiosos por influir en los procesos de la política mundial.

Respecto a la incidencia de lo religioso en el escenario internacional contemporáneo y recogiendo las definiciones y funciones que le reconoce el autor Jeff Haynes³, lo que interesó destacar en el presente trabajo es su importancia como fenómeno social y político. En otras palabras, para los propósitos de un análisis amplio en el campo internacional, la religión puede ser observada como un tipo de organización formal o como un grupo social, vale decir, asociaciones religiosas y movimientos que influyen en el mundo temporal en términos de lo que dicen y de lo que hacen. Esto es, a partir de una identidad específica que se expresa a través de una variedad de instituciones domésticas y transnacionales.

En consecuencia, al situar el fenómeno religioso contemporáneo como una manifestación de la agenda y política mundial en el contexto de la globalización de la sociedad civil internacional, es preciso observar la dimensión social y política que representa la religión en los sistemas de valores, las solidaridades colectivas que expresan, como asimismo las tensiones y conflictos en los cuales se pueden ver involucrados.

Por otra parte, al explorar los vínculos entre la dimensiones de la religión con la esfera política, es posible observar interacciones y relaciones dinámicas entre ambas, particularmente desde el ámbito de la religión, ya que en función de su propia lógica y motivaciones puede cambiar de conducta respecto del poder secular.

³ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, (Londres, N. York, Addison Wesley Longman, 1988).

En cuanto a las organizaciones religiosas como actores políticos, también ha interesado indagar sus relaciones con otros actores de la sociedad civil y sus intenciones de influir en las políticas de estado. Para esto, dichas organizaciones han abogado por la moralidad pública y han desafiado la autonomía secular de la esfera estatal, principalmente en lo que respecta a la lógica burocrática gubernamental y a la esfera de la economía de mercado.

Los fenómenos religiosos que han tenido impacto político en las últimas décadas son coincidentes con las transformaciones de la sociedad y política internacional, particularmente en lo que se refiere a los cuestionamientos respecto a la división y separación estricta de lo secular y religioso en la civilización moderna occidental. De esta manera, encontramos, a partir de los 1970's, notorias y recurrentes expresiones políticas de origen religioso en variadas sociedades y países de diferentes niveles de desarrollo político, económico y cultural. Así, podemos entender los acontecimientos de cambio de gobierno en Irán a fines de los 70' y el posterior crecimiento y desarrollo de los movimientos islámicos contemporáneos. De igual forma, más tarde, el papel desempeñado por las iglesias y movimientos cristianos en los procesos de democratización de América Latina y Europa del Este...

Para los efectos de situar analíticamente la importancia política de los actores religiosos es necesario comprender lo que ellos expresan y hacen en función de tres niveles o arenas de la política según la clasificación de Alfred Stepan⁴: el estado, la sociedad política y la sociedad civil.

a) Estado y Religión:

Casi siempre los estados buscan reducir la influencia política de la religión, esto es, tratan de privatizar a la religión y reducir su

⁴ Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics. Brazil and the Southern Cone*, (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1988).

importancia política. En algunos estados, éstos tratarán de confeccionar un acuerdo que se expresa en lo que ha sido definido como “religión civil” y que se puede entender como la sacralización de la comunidad política.

Junto con ello, es necesario destacar la emergencia de grupos religiosos y la proliferación de organizaciones de base, que desafían la autoridad del estado y que ponen en cuestionamiento las tendencias pro-secularización de éste. Sin embargo, la mayoría de las veces estos desafíos tienen su origen en los propios esfuerzos estatales que intentan controlar a la religión.

b) Religión y sociedad política:

Los intentos de influenciar a los gobiernos por parte de dirigentes y activistas religiosos no siempre son efectivos. Sin embargo, de esto último dependerá el grado de secularización de la sociedad observada.

Entre las posibles respuestas sociales destacan la resistencia de algunos grupos a la diferenciación entre la esfera religiosa y la secular. También se pueden identificar expresiones de movilización de grupos religiosos y de partidos en contra de otras religiones o contra movimientos seculares o partidos de la misma naturaleza. Por último, movilizaciones de grupos religiosos en defensa de las libertades de religión, social y política, esto es, la demanda de la vigencia de la ley y la protección legal de los derechos humanos y civiles, la protección de la movilización de la sociedad civil y defensa de la institucionalización de los regímenes democráticos.

c) Religión y sociedad civil:

Por último, en el ámbito de la sociedad civil, entendida comprensivamente como todos aquellos segmentos sociales al margen de la esfera estatal (grupos religiosos, ecológicos, de género, etc.) se

unen a otros grupos de interés que ejercen intermediación tradicional con la sociedad política (órdenes profesionales, asociaciones empresariales y sindicatos), como una forma de articular acuerdos que expresen sus intereses. Los métodos utilizados en esta interacción van desde los clásicos *lobbies* para influenciar en los procesos políticos hasta la configuración de redes transnacionales.

En los trabajos presentados en este libro, se han visto reflejadas las categorías de análisis expuestas más arriba. En efecto, se ha abordado el tema de la religión y política contemporánea a partir de una visión global que entiende a las religiones, básicamente a la Iglesia Católica Romana, en este caso, como un tipo de globalismo religioso. Los artículos de la primera parte del texto coinciden en que tanto la estructura histórica de organización de la Iglesia Católica, como su particular relación con la globalización han incidido en el desarrollo de los procesos políticos contemporáneos de Occidente.

En la segunda parte del libro se evidencia la estrecha relación existente entre las opciones de iglesias nacionales por la defensa de los derechos humanos. En este sentido, los estudios de caso tratados en la obra muestran que la apelación a valores éticos y al derecho positivo es construida desde las comunidades, en un esfuerzo por constituirse en representación de sectores de la sociedad civil. Así lo reafirman los testimonios de líderes espirituales recogidos.

Finalmente, la tercera parte abre caminos respecto al tema del medio ambiente como un problema de carácter ético-valórico. De esta forma, se sugiere que el medio ambiente puede y debe ser comprendido como un derecho humano para las generaciones actuales y futuras que exige la participación de la sociedad civil toda en su preservación.

RESEÑAS PERSONALES DE COLABORADORES

COMPILADORES

JOSÉ A. MORANDÉ es cientista político, director de investigación y profesor del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile.

CLAUDE POMERLEAU B., CSC es teólogo y cientista político y profesor del Departamento de Historia y Ciencia Política de la Universidad de Portland.

PROLOGUISTA

PAUL E. SIGMUND es historiador, politólogo, especialista en temas de política latinoamericana y profesor de la Universidad de Princeton.

COLABORADORES

ÓSCAR A. PLAZA es cientista político y especialista en economía política internacional y estudios de religión y profesor visitante en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile.

GILBERTO ARANDA es historiador y cientista político e investigador asociado en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile.

WALTER SÁNCHEZ es cientista político y profesor e investigador del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile.

EUGENIO CHAHUÁN es especialista en estudios árabes y musulmanes, profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

CARMELO PÉREZ BELTRÁN es profesor y miembro del Departamento de Estudios Semíticos y del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada.

JIMENA ABOGABIR es especialista en estudios del medio ambiente y Presidenta de la Casa de la Paz en Chile.

Impreso en los talleres
digitales de RIL editores ®
Teléfono 2254269
ril@rileditores.com
Santiago de Chile, mayo de 2002

El impacto de la Globalización es un tema de gran interés en el mundo contemporáneo. Gran parte de la discusión que se ha generado sobre este fenómeno, sin embargo, se ha centrado en los efectos negativos de la economía mundial en las culturas nacionales y en sus estructuras políticas y económicas, especialmente con relación a sus efectos adversos en los sectores menos privilegiados.

Este libro mira la otra cara de la moneda. En efecto, examina el papel de la Religión y cómo ésta provee apoyo organizacional y ético al desarrollo de los Derechos Humanos así como al respeto por el Medio Ambiente en un contexto mundial. Aun cuando la Iglesia Católica en las *Américas* recibe un tratamiento especial, tanto en sus aspectos históricos como contemporáneos, también se presentan en el libro discusiones muy útiles sobre el papel del Islam, Judaísmo, Masonería y, aun del Budismo, en la promoción de los Derechos Humanos y en una creciente preocupación por la necesidad de proteger el Medio Ambiente.

Paul E. Sigmund

ISBN 956-284-208-8



9 789562 842082