

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Junio del 2000

18

II Epoca

El alzamiento popular del 21 de enero y sus implicaciones para la democracia en el Ecuador
Rafael Quintero

La decadencia política de un estado sin ciudadanía
Pablo Celi

La "antipatria" febreescorderista: una aproximación al discurso político de León Febres Cordero
César Montúfar

Los movimientos indígenas latinoamericanos y la construcción del orden político cristiano
Angel Casas

Globalización y caducidad de las bases nacionales de la política
Julio Echeverría

Paradigmas contrapuestos en la Democracia
Rafael Romero

La noción funcional de sistema en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer
Francisco Estrella

Descentralización y gobiernos intermedios en el Ecuador
Marco Velasco

Género e investigación científica en las universidades ecuatorianas
Silvia Vega

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Director:

Julio Echeverría

Comité Asesor:

Fernando Bustamante

Hans Ulrich Böniger

Leonardo Espinoza

Joaquín Hernández

Nicanor Jácome

César Montúfar

Alejandro Moreano

Rafael Quintero

Carlos Tutivén

Consejo Editorial:

César Albornoz

Natalia Arias

Milton Benítez

Alfredo Castillo

Pablo Celi

Simón Corral

Manuel Chiriboga

Mauricio García

Iván Gomezjurado

Daniel Granda

Luis López

Gonzalo Muñoz

Alicia Ponce

Napolcón Saltos

Mario Unda

Silvia Vega

Marco Velasco

Fundada en 1976

por Rafael Quintero

Las ideas vertidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a los criterios de esta Revista. La Revista Ciencias Sociales no se compromete a devolver los artículos no solicitados.

Para correspondencia dirigirse a:

Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador

Ciudadela Universitaria

Teléfono (5932) 558847

Fax (5932) 565822

Correo electrónico: jchever@uio.satnet.net

Esta Revista se publica con el auspicio del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS

Los Movimientos Indígenas Latinoamericanos y la Construcción del Orden Político Cristiano

Angel María Casas Gragea*

"Debemos comprometernos en los caminos que llevan a la creación de iglesias locales auténticas que puedan contribuir a la riqueza de la comunión universal de la Iglesia de Cristo"
Congregación General XXXIV de la Compañía de Jesús (1995).

"La religión no es el opio del pueblo, sino las vitaminas de los débiles"
Samuel Huntington

Sumario

El autor aborda el dilema con el que se han enfrentado los cristianos a lo largo de su historia para la instauración del orden político cristiano. Además se acerca a esta problemática desde la perspectiva actual latinoamericana y a la injerencia que los movimientos indígenas pudieran estar teniendo en ella.

En la primera mitad del siglo V de nuestra era, San Agustín escribe *La Ciudad de Dios*. Este libro ofrece una visión de la política en el contexto de la fe y plantea las bases del Estado Cristiano, a través de la relación entre la Ciudad Terrena y la Ciudad de Dios. Las ideas de San Agustín han tenido una enorme repercusión en la teología política de la Iglesia católica desde el medievo hasta nuestros días. En esta travesía, el proyecto político cristiano empieza a frustrarse con la llegada del Estado moderno, que supuso la secularización de la vida política, entendida ésta como la separación de la Iglesia y el Estado. El progresivo abandono de la subordinación a la autoridad eclesiástica por parte de

* Maestrando de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Doctorando de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (ETEA). Universidad de Córdoba (España).

este último, se revela con toda su fuerza con la consolidación del liberalismo a fines del siglo XIX. Esta disociación, al atentarse contra la idea agustiniana del Estado Cristiano, ha planteado desde sus inicios a los católicos el conflicto de cómo instaurar el orden político cristiano dentro de los estados secularizados. Este dilema continúa vigente y ha pasado por diferentes etapas: de una etapa de irreconciliación entre el orden religioso y el político, cuya única salida parecía ser el retorno a la subordinación, se ha ido evolucionando hacia una postura más realista de no confrontación y aceptación de la modernidad.

La creación de un orden político cristiano en nuestra sociedad no significaría ahora una imposición institucional desde arriba sobre el orden laico, sino más bien un resurgimiento de lo religioso a partir de la actuación, en el horizonte de la secularización, de los movimientos cristianos de base, parte integrante y activa de la sociedad civil que está constituida por distintas agrupaciones ciudadanas. Los movimientos indígenas, que dan un carácter particular a la sociedad civil latinoamericana, están cobrando en los últimos años mayor fuerza y capacidad organizativa a partir del referente religioso, ecuménico-cristiano. ¿Podrían ser ellos los encargados en América Latina de dar respuestas al viejo dilema de cómo llevar a cabo el proyecto cristiano de sociedad dentro de un mundo laico, sin que esto suponga un menoscabo de los valores cristianos? ¿podrían estar reformulando el añorado Estado Cristiano agustiniano desde una nueva forma más ecuménica de Jerusalén Celeste, la Sociedad Civil Cristiana?

En la Edad Media están en plena vigencia las ideas de San Agustín. Se establece una relación irracional entre la divinidad y el hombre medieval. Una relación caracterizada por lo espiritual basado en la fe y la voluntad. Se da primacía a todo lo trascendente y se niega todo lo terreno y mundano. Es una época donde se mira hacia Dios y a la Jerusalén Celeste como único lugar en el que merece la pena vivir y por lo tanto se ve la vida como un peregrinar necesario y preparatorio para la plenitud eterna. Es ésta una vida de postrimerías, donde lo carnal es un impedimento para la vida auténtica que acontecerá después de la muerte y para la que hay que prepararse rechazando todo lo que el mundo ofrece. La Ciudad Terrena es aquel espacio donde domina el egoísmo y la iniquidad, y la Ciudad Celestial se presenta como una organización religiosa de la humanidad en la cual Cristo es el rey.

En palabras del propio Agustín: “nosotros vemos entonces que las dos ciudades fueron creadas por dos clases de amor: la Ciudad Terrena fue

creada por el amor a ella misma ... y la Ciudad Celestial, por el amor a Dios ... De hecho, la Ciudad Terrena se gloria en ella misma, mientras, la Ciudad Celestial se gloria en el Señor.”¹ Agustín insiste en que la justicia verdadera sólo podrá ser encontrada en una comunidad o en una república compuesta por individuos que sirven y aman a Dios. Sin embargo, él aclara que esta comunidad sólo se puede dar en la Ciudad de Dios y que no tiene ninguna representación terrena. Por lo tanto, un Estado bien gobernado y con las mejores intenciones, no pasará de ser una imagen de la justicia verdadera. Al igual que en lo individual, el Estado que se da en la tierra es una fase de tránsito para la organización de la Ciudad Celestial que es la única forma de Estado, Estado Cristiano, realmente virtuosa y que no se puede traer a la tierra. “Incluso cuando ellos hacen lo mejor que ellos pueden, lo mejor está lejos de la justicia verdadera; y, a menudo, lo que ellos hacen está lejos de lo mejor.”²

La perfección del ideal cristiano sólo es posible en la Ciudad de Dios y todos los fines materiales, incluido el ordenamiento civil, están subordinados a los fines espirituales y el Estado a su vez a la Iglesia. Un Estado, organización de carácter inferior, que busca el bien común como condición para alcanzar la Ciudad Celestial. En el medievo, al igual que a las postrimerías del Hombre, asistimos a las postrimerías del Estado.

El pensamiento político de la Iglesia católica, acunado en el pensamiento agustiniano, entrará en un profundo letargo que durará hasta finales del s. XIX. La estrecha unión de lo moral y lo político en la época medieval, dará paso a la secularización renacentista y, posteriormente, a la conformación de los Estados-nación del Absolutismo Monárquico. Con esta nueva organización del Estado, se planteó por primera vez el conflicto entre los estamentos antiguos y el Estado moderno. Sin embargo, todavía el papel de la Iglesia no se vio afectado por los cambios, ya que mantuvo una relación de equilibrios con el poder civil, puesto que este último debería continuar bajo la autoridad divina. Esta falta de enfrentamientos puede encontrar explicación en las palabras de Kosellek, cuando nos dice que “en el plano social, los monárquicos permanecieron totalmente ligados a la tradicional estratificación basada sobre estamentos, y en la mayoría de los casos se ingeniaron para conservarla. En el plano político, en cambio, los monárquicos trataron de eliminar o de neutralizar todas las instituciones autónomas.”³

1. Citado por Losco, J., Williams, L., (1997), pág. 102. Traducción del autor.

2. Ibid, pág. 118. Traducción del autor.

3. Kosellek, R., (1972), *Critica illuminista e crisi della società borghese*, pág. 18. Citado

A finales del siglo XIX, con la consolidación de los ideales revolucionarios, el dilema de los cristianos por reconciliar su modelo de sociedad con el modelo liberal se reveló con toda su fuerza y el catolicismo se mostró incapaz “para satisfacer las necesidades psicológicas, emocionales y sociales de la gente atrapada en los traumas de la modernización”.⁴ A raíz de este conflicto, la Iglesia despierta de su letargo y vuelve al tendido político en frontal enfrentamiento con el liberalismo.

Con la elección de León XIII, en febrero de 1878, y con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891, se inaugura esta nueva etapa para la Iglesia católica y su doctrina social. En esos mismos años, se consolidaron los cambios que se dieron en Europa desde el Renacimiento como expresión de la sociedad moderna. En lo político, estos años se caracterizaron por el afianzamiento de los Estados nacionales con la soberanía nacional como base de la organización política, la división de los poderes políticos y una incipiente participación ciudadana. El principio de soberanía nacional contemplaba al Estado como única autoridad a que están sometidos todos los habitantes, donde la individualidad pasa al terreno estrictamente privado y donde los estados no tienen que someterse a ninguna instancia superior. Este nuevo régimen político elimina el carácter absolutista del gobierno, que se somete ahora a una instancia superior de carácter positivo encarnadas en las constituciones políticas. El derecho positivo sustituyó al derecho natural como fuente de legitimación de los Estados. En este contexto político, la Iglesia planteó un abierto enfrentamiento con el liberalismo.

Este conflicto entre la Iglesia y la civilización moderna había tenido ya uno de sus momentos más duros en la encíclica *Mirari vos*⁵ de 1832 en que Gregorio XVI condena el indiferentismo liberal y apela de nuevo a la subordinación de las autoridades civiles a las eclesiásticas en beneficio de ellos y del bien común. “Que también los Príncipes, nuestros muy amados hijos en Cristo,⁶ cooperen con su concurso y actividad para que se tornen realidad nuestros deseos en pro de la Iglesia y del Estado.

por Julio Echeverría en el curso “Fundamentos de la teoría política y democrática”, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, octubre-diciembre, 1999.

4. Huntington, S.P., (1997), pág. 117.

5. Encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI (1832).

6. Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos?. También ésta es un puñado de hombres, rítese por el poderío de un príncipe, ligase con pacto de sociedad y repártese su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nombre más auténtico de reino.” San Agustín, (1964), pág. 195.

Piensen que se les ha dado la autoridad no sólo para el gobierno temporal, sino sobre todo para defender la Iglesia; y que todo cuanto por la Iglesia hagan, redundará en beneficio de su poder y de su tranquilidad... Se combate tenazmente a la Sede de Pedro, en la que puso Cristo el fundamento de la Iglesia, y se quebrantan y se rompen por momentos los vínculos de la unidad. Se impugna la autoridad divina de la Iglesia y, conculcados sus derechos, se la somete a razones terrenas, y, con suma injusticia, la hacen objeto del odio de los pueblos reduciéndola a torpe servidumbre... De aquí que roto el freno de la religión santísima, por la que solamente subsisten los reinos y se confirma el vigor de toda potestad, vemos avanzar progresivamente la ruina del orden público, la caída de los príncipes, y la destrucción de todo poder legítimo. Debemos buscar el origen de tantas calamidades en la conspiración de aquellas sociedades a las que, como a una inmensa sentina, ha venido a parar cuanto de sacrílego, subversivo y blasfemo habían acumulado la herejía y las más perversas sectas de todos los tiempos.”⁷

Esta actitud combativa de la Iglesia ante el Estado moderno, que a partir de León XIII se vuelve más realista, se materializó en varios frentes: un conflicto ideológico por la exaltación de la libertad individual frente a la autoridad (principio protestante del libre examen), el intento del régimen liberal de reducir la religiosidad al ámbito de lo privado y la defensa de los nacionalismos que rechazaban la autoridad papal y la estructura supranacional de la Iglesia. En la encíclica *Immortale Dei*⁸ (1885), el Papa León XIII ve estos cambios como una interpretación errónea de la libertad que conecta directamente la reforma protestante y la revolución liberal. ”Sin embargo, el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente la religión cristiana, vino a transformar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los principios modernos de una libertad desenfrenada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un derecho nuevo, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural”.⁹

Debido a estas transformaciones, aparecieron distintas corrientes dentro de la Iglesia: *los tradicionalistas* que desprecian la razón humana y

7. Citado por Camacho, I., (1991), pág. 57.

8. Encíclica *Immortale Dei*, de León XIII (1 de noviembre de 1885).

9. Citado por Camacho, I., (1991), pág. 92.

recurren directamente a la revelación como única vía de acceso directo a la verdad. Una *tendencia liberal* que propugna un acercamiento a la mentalidad moderna y una intervención directa de los católicos en la vida política usando los canales propios de la democracia incipiente. Esta postura fue combatida desde el interior de la Iglesia, ya que presumía se caería en los errores de la sociedad moderna. Encontramos aquí el temor a la incompatibilidad de la vida y la fe. Otra de las corrientes, es el *movimiento social cristiano* que se preocupa de las consecuencias sociales desde una actitud paternalista y que no ve la actuación política como algo propio de los cristianos. También hay, por entonces, una *minoría de inspiración socialista* que lee los textos bíblicos desde la idealización de las comunidades cristianas primitivas. Y por último, *la corriente demócrata cristiana* que busca una transformación política de la sociedad siguiendo el modelo democrático de la Iglesia primitiva y que pide la democratización de la propia Iglesia.

León XIII preocupado por la confusión que podría crear esta constelación de visiones y que, de hecho, se estaba creando en el seno de la Iglesia, publicó la encíclica *Graves de communi* en 1901; donde hace una diferencia clara entre democracia cristiana y democracia social. El término "democracia cristiana" se estaba empleando para designar a la beneficencia popular de los católicos con las clases obreras y el Papa estaba preocupado de que el término democracia creara algún "mal entendido" por sus connotaciones políticas. Para ahuyentar estos temores, se distinguió entre democracia social, que es la propugnada por los socialistas, y la democracia cristiana.

Las aclaraciones que establece esta encíclica se pueden considerar una llamada de atención para aquellas corrientes dentro de la Iglesia (los liberales, las minorías de inspiración socialista y los demócratas cristianos) que se estaban acercando a los valores socialistas y liberales, y por lo tanto, creando división en su seno, al mismo tiempo que se alejaban de la doctrina oficial. Al final de la encíclica, el Papa aclara este asunto llamando a la unidad de los católicos no sólo en la colaboración sino también en las posibles polémicas. Esto parece contradecir la encíclica *Immortale Dei* (1885), en la que se hace una llamada al compromiso político de los cristianos y se abren nuevos caminos de participación, sin exigencia de uniformidad. La clave para entender el primer llamamiento y el toque de atención de años posteriores está en la naturaleza y función de la autoridad. En estos momentos, la Iglesia parece haber aceptado la secularización de la vida política "Dios ha repartido, por tanto, el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder ecle-

siástico y el poder civil. El poder eclesiástico puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos”.¹⁰ Sin embargo, la secularización no ha sido aceptada realmente; lo único que hace el Papa es cambiar el plano donde se encuentra subordinada la política a la moral. “Si bien bajo diferentes aspectos, a la competencia y jurisdicción de ambos poderes, es necesario que Dios, origen de uno y otro, haya establecido en su providencia un orden recto de composición entre las actividades respectivas de uno y otro poder.”¹¹ La Ciudad de Dios de San Agustín como lugar escatológico donde se realizará el Estado Cristiano, sigue siendo el principio rector de la posición política de la Iglesia y de sus fieles.

El choque con el liberalismo llevó a una ruptura de los cristianos con la política que ha costado trabajo enmendar en los años sucesivos y que todavía hoy determinados sectores de la Iglesia no han superado. En aquellos años, participar en la vida política suponía para el cristiano la colaboración con el régimen que era contrario e incompatible a su fe. Este rechazo a la participación en la vida política tuvo su máximo exponente con la prohibición del Papa León XIII de la participación *non expedit* para los cristianos italianos. Esta prohibición no era extensiva al resto de la cristiandad, aunque los cristianos no italianos la tomaron como si así fuera y se alejaron igualmente, no participando en la gestación y en la puesta en marcha de los regímenes democráticos modernos.

Hay que esperar más de 70 años para que un Papa vuelva a publicar una encíclica sobre la cuestión política. Fue poco antes de su muerte que el Papa Juan XXIII, el Papa del Concilio Vaticano II, publicó *Pacem in Terris* en 1963. Con este documento se abre una etapa a favor de las democracias en el mundo, cuando el nuevo orden mundial estaba ofreciendo una alternativa a través de su carácter bipolar representado en la separación en bloques y el enfrentamiento entre ellos. En esta encíclica aparece un llamamiento explícito a la intervención de los cristianos en la política: “aquí una vez más nosotros exhortamos a nuestros hijos para que tomen parte en la vida pública y trabajen juntos por el beneficio de toda la raza humana, así como por sus propias comunidades políticas”;¹² y supuso el principio de una serie de debates que han llegado hasta nosotros. Juan XXIII nos habla de comunidad política que se estructura en torno a dos ejes: la autoridad y el bien común.

10. Ibid, pág. 94.

11. Ibid

12. Encyclical *Pacem in terris* (PT 155), of Jhon XXIII (April 11, 1963). Traducción del autor.

A pesar del tiempo pasado y los aires de renovación del Concilio Vaticano II, seguimos encontrándonos con las ideas tradicionales de la Iglesia donde, como no puede ser de otra manera, el origen de la autoridad está en Dios: “ellos actúan de acuerdo con el principio de la ley natural, y observan las enseñanzas sociales de la Iglesia y las directivas de la autoridad eclesiástica”.¹³

Para referirse al fin (el bien común) nos dice: “ésta es la época en la cual cada uno de nosotros es requerido para mejorar la realidad de la vida social conforme a las demandas de la justicia ... en el tradicional Estado Cristiano en el momento presente”.¹⁴ Si bien en un momento este Papa parece con sus palabras reconciliar el enfrentamiento de años anteriores de la Iglesia con la modernidad; en otro momento de la misma encíclica seguimos encontrando la no aceptación de la autonomía del orden político respecto a la autoridad divina y por lo tanto los fundamentos de la teoría política de la Iglesia Católica siguen siendo los mismos que plantea Agustín en el S. V.

La exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) de Juan Pablo II es el último documento publicado por el Vaticano donde se recogen consideraciones políticas. Este documento profundiza la exhortación de Juan XXIII y llama a la santidad a partir de las implicaciones en las actividades terrenas, entre las que debería estar la participación política. Otro apunte, es el reconocimiento de la diversidad orgánica, cuerpo vivo de la Iglesia, “la comunión eclesial se configura, más precisamente, como comunión (orgánica), análoga a la de un cuerpo vivo y operante. En efecto, está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los caminos y de la responsabilidad. Gracias a esta diversidad y complementariedad, cada fiel laico se encuentra en relación a todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación”.¹⁵ Presenta la participación en la política como una obligación del cristiano y avisa de los peligros que la implicación en ésta supone para un hombre de fe, siendo esto último un riesgo que hay que correr “las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justi-

13. PT 160. Traducción del autor.

14. PT 155 y PT 151. Traducción del autor.

15. Exhortación apostólica *Christifideles laici* (CL 20), de Juan Pablo II (30 de diciembre de 1988).

ficar en lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública".¹⁶

Este documento abre las puertas a una visión más realista de la actividad pública de los cristianos, como una tendencia a superar su punto de vista paralizantemente utópico. La contradicción de la política con la vida de fe estaría a punto de encontrar una salida para su resolución, porque la participación en el sistema político no implica necesariamente la pérdida de los valores cristianos. Es más, parece que esta participación en el mundo laico, manteniendo los valores religiosos, es un reto imprescindible para cada uno de los cristianos, ya que además puede ser afrontada desde su propia diversidad. Lo afirmado en esta exhortación apostólica podría encontrar en la sociedad civil el lugar desde el que hacer florecer el proyecto cristiano de sociedad.

A pesar de que la doctrina social de la Iglesia ha ido caminando durante todos estos años hacia esta nueva perspectiva, el activismo político de los cristianos sigue estando marcado por una visión general de la sociedad caracterizada por el desencanto hacia el mundo de la política. Esto conduce a su falta de interés en la participación, una cierta sensación de cansancio y, como resultado, una tendencia hacia el individualismo. Nos dice Comblin:¹⁷ "el pueblo siempre ha criticado y menospreciado la política. Sin embargo, parece que la crítica actual a la política es más que un juego social, ésta ha caído en un auténtico descrédito".¹⁸ Actualmente, la vida pública vive una crisis de gran calado porque la crítica va unida al descrédito de aquellos que se dedican a la política. A ello se une la frustración generada en el ciudadano ante la imposibilidad del sistema democrático para cubrir las expectativas que se habían creado.

Los cristianos, además, se habían quedado fuera de la formación de los regímenes democráticos por la contradicción permanente entre fe y práctica y el miedo al contagio de los valores del sistema. Todo ello ha traído una escasa presencia de los cristianos en la vida política partidista y la democracia cristiana no ha triunfado como instrumento para la construcción del Estado Cristiano (quedando como partidos cristianos nominativos que en nada se diferencian del resto). Muchos cristianos que se han enfrentado al mundo de la política desde la utopía cristiana no han

16. CL 42.

17. José Comblin (Bruselas) 1923, sacerdote, doctor en Teología por la Universidad de Lovaina, desde 1958 trabaja en Brasil.

18. Comblin, J., (1997), pág. 253.

sobrevivido en medio de las contradicciones de la praxis política, la impotencia, y la puesta en peligro de su salvación individual.

Por otro lado, los cristianos siempre se han sentido inclinados a entusiasmarse en los momentos en que la política se vuelve algo trágico y heroico. El mito de la guerrilla sigue vivo en el subconsciente colectivo como algo bueno y mesiánico. A fin de cuentas, se trata de construir el Reino de Dios, el Estado Cristiano, la Jerusalén Celeste, por la vía de la revolución y del cambio radical.

Esta visión cristiana y utópica a la vez, va totalmente en contra de la doctrina social de la Iglesia que considera a la revolución política como un camino erróneo, idea que ha pervivido hasta nuestros días y que vemos reflejada en las palabras del Papa Juan XXIII: “nosotros deberíamos recordar a esa gente que ésta es la ley natural donde todas las cosas deben ser hechas de forma gradual. Si hay que hacer alguna mejora en las instituciones humanas, el trabajo debe ser hecho lentamente y deliberadamente desde dentro. El Papa Pío XII expresó esto en los siguientes términos: salvación y justicia consisten en un buen diseño de una política de desarrollo y no en romper radicalmente con el sistema. La irreflexión nunca fue constructiva, siempre ha destruido todo”.¹⁹

El alimentarse en el imaginario de una vida mártir, puede ser creador de una ilusión “folklórico-cristiana”, que no lleva a ningún cambio social, ni a ninguna participación política real. Este posicionamiento podría equipararse con el “ethos” de tipo romántico conceptualizado por Bolívar Echeverría y llevado a cabo por “sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano individual que en el de lo humano colectivo”.²⁰

Además de los mencionados modos de actuar de los cristianos, a los cristianos latinoamericanos se le une el vivir en países con una realidad política caracterizada por estados débiles, carentes de ciudadanos implicados en la vida pública y en los partidos políticos. Esto impide la consolidación de un Estado fuerte, participativo y representativo. El Estado está manejado por las oligarquías de estructura feudal, carceles de la democracia, que según Maquiavelo (a partir de Aristóteles) sería la forma que debería suceder a la oligarquía. América Latina ha recorrido, en lo formal, los fundamentos políticos de la democracia. Pero

19. PT 162. Traducción del autor.

20. Echeverría, B., (1998), pág. 39

en la práctica, se encuentra en una etapa que no dista mucho de la vivida por Maquiavelo en el Renacimiento: unos oligarcas que adoptan una posición realista al más puro estilo de *El Príncipe*.

Hoy se podría pensar en la sociedad civil como única posibilidad renovadora del sistema político, desde donde alimentar la participación ciudadana y consolidar un Estado fuerte. Comblin reflexiona sobre la sociedad civil (pensando en ella como una posible vía para el fortalecimiento del Estado) de la siguiente forma: “últimamente ha vuelto a hacer acto de presencia el concepto de sociedad civil en Latinoamérica con cierta notoriedad ... Esto ha sido posible gracias a que los nuevos movimientos de ciudadanos suscitaron las siguientes cuestiones: ¿serían una nueva expresión de la sociedad civil?; ¿acaso esta sociedad civil podría ofrecer una base real para la redemocratización de la vida política?; ¿podrían los movimientos de ciudadanos ser la expresión política de las masas populares, cosa que siempre ha faltado en las democracias latinoamericanas?”.²¹

Nosotros, basándonos en los últimos lineamientos de la doctrina social de la Iglesia, añadiríamos a las preguntas de Comblin: ¿qué papel pueden jugar los cristianos en esta sociedad civil?; ¿se puede construir a partir de ella el orden político cristiano? Álvarez Bolado S.J.²² nos dice que “el lugar radical para que la Iglesia desempeñe su papel público, su contribución positiva a la refundación de la democracia, no va a ser ya a nivel del Estado, o del debate partisano, sino preferentemente en la sociedad civil”.²³ El mismo autor afirma “refundar la dimensión pública de la presencia política del cristianismo y los cristianos en el horizonte de la secularización”.²⁴ Y añade que el concepto de religión pública debe ser reformulado para que pase del nivel estatal, al nivel de la sociedad. Se presenta la sociedad civil, entonces, como refundadora de la democracia y de la religión. Las religiones públicas se clasifican según los diferentes espacios públicos. A nivel estatal se sitúan las “religiones oficiales”, a nivel de los sistemas de representación actúan los partidos políticos de inspiración cristiana y es justamente en el nivel societal donde actuaría la sociedad civil cristiana. La Iglesia se reconcilia de esta manera con el liberalismo, a partir de esa moderna diferenciación

21. Comblin, J. (1997), pág. 282.

22. Fundador del Instituto “Fe y Secularidad” de Madrid. Profesor de las universidades de Barcelona y Madrid.

23. Álvarez Bolado S.J., A., (1998), pág. 38.

24. Ibid, pág. 32.

estructural que acompaña con su descentramiento, al pluralismo cultural, importante conquista de la modernidad tardía.

Como dice Álvarez Bolado “en la perspectiva de la modernidad, la religión sólo puede entrar en la esfera pública y asumir objetivos públicos, si acepta el derecho inviolable a lo privado y el principio de la libertad de conciencia”.

Y es ahora, en esta refuncionalización de la Iglesia, en su participación como sociedad civil, y en ese reconocimiento de una cultura plural, cuando los movimientos indígenas latinoamericanos, atravesados por el discurso religioso en alguna de sus facciones (fundamentalmente evangélicas²⁵ o católicas) cobran un importante papel. Del referente religioso ecuménico-cristiano obtienen justamente su fuerza y su capacidad organizativa.

En efecto, si a partir de la secularización, la Iglesia y sus feligreses se distanciaron de la política, hoy, a partir de la recuperación de los valores religiosos y reubicada la tarea eclesial en una esfera distinta, la participación indígena se podría considerar imprescindible. ¿Forman los movimientos indígenas parte importante de la sociedad civil cristiana latinoamericana?; ¿puede construirse el orden político cristiano en Latinoamérica a partir de estos movimientos?

Samuel Huntington parece dar respuesta a estos interrogantes. Según él, hay una tendencia hacia la indigenización en la nueva etapa de la modernidad que se ve alentada por la paradoja de la democracia; “la adopción por parte de sociedades no occidentales de instituciones democráticas occidentales estimula y da acceso al poder a movimientos políticos nativistas y antioccidentales... Este proceso planetario de indigenización se manifiesta ampliamente en el resurgir de la religión que está teniendo lugar en tantas partes del mundo”.²⁶

La modernización va a llegar, según él, a partir de los movimientos locales, los movimientos indígenas en el caso latinoamericano, y quizá significaría la reconciliación definitiva de los cristianos con el liberalismo. En el horizonte secular ya no se daría un enfrentamiento entre el orden

25. “La difusión del protestantismo entre los pobres en Latinoamérica no es principalmente la sustitución de una religión por otra, sino más bien un importante incremento neto del compromiso y la participación religiosa, ya que los católicos nominales y pasivos se convierten en evangélicos activos y devotos”. Huntington, S., (1997). pág. 117.

26. Huntington, S.P., (1997). pág. 111 y 112.

laico y el orden religioso, sino que la secularización tendría que contener el resurgimiento del hecho religioso como fundamento humano para la organización de la sociedad.

“Dicho renacimiento, la revancha de Dios la llamó Gilles Kepel, se ha extendido por todos los continentes, todas las civilizaciones y prácticamente todos los países. A mediados de los años setenta, como observa Kepel, la tendencia a la laicización y hacia la acomodación de la religión al laicismo dio marcha atrás. Tomó forma una nueva aproximación religiosa, ya no encaminada a adaptarse a los valores laicos, sino a recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad”.²⁷

“Dicho renacimiento no es rechazo de la modernidad; es rechazo de Occidente y de la cultura laica, relativista y degenerada asociada con Occidente. Es un rechazo de la llamada *occidentoxicación* de las sociedades no occidentales. Es una declaración de independencia cultural respecto a Occidente, una declaración orgullosa: *queremos ser modernos, pero no queremos ser vosotros*”.²⁸

Las ideas de Huntington pueden articularse con las de Bolívar Echeverría en su libro *La modernidad de lo barroco*. Él ha planteado que el proyecto jesuítico colonial en América del Sur (las misiones y las haciendas que fueron lugares de abundancia inspirados en la Jerusalén Celeste agustiniana),²⁹ malogrado en el siglo XVIII con el Tratado de Madrid (1764), vuelve a plantearse hoy como una modernidad alternativa frente a la modernidad capitalista cuyos fundamentos han entrado en una profunda crisis. ¿Podría hoy resurgir esa modernidad a partir de los movimientos de base, indígenas y religiosos al mismo tiempo?. Como parte de la sociedad civil, ¿podrían finalmente cumplir, desde el ecumenismo, con la vieja utopía de los cristianos: traer a la tierra la Ciudad de Dios?.

27. Ibid, pág. 113. Gilles Kepel, *Revenge of God: The resurgence of Islam. Christianity and Judaism in the Modern World*, University Park, Pennsylvania State University Press, Trad. Alan Braley, 1994. (trad. Cast: *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991).

28 Ibid, pág. 120.

29 Bolívar Echeverría afirma que la utopía jesuítica no está en el más allá celestial, sino en un *hic et nunc*.

Bibliografía

- Álvarez Bolado S.J., Alfonso
 1998 «La responsabilidad política del amor cristiano», *Fe y Justicia*, N°4, pp.21-43.
- Canacho, Idelfonso
 1991 *Doctrina social de la Iglesia, una aproximación histórica*, Sevilla, Ed. Paulinas, 619 pp.
- Comblin, José
 1997 *Cristianos rumbo al siglo XXI, nuevo camino de liberación*, Madrid, Ed. San Pablo, 443 pp.
- Congregación General 34 de la Compañía de Jesús
 1999 *Un Proyecto para el Siglo XXI*, www.lesein.es/jesuitas/proges21.htm
- Echeverría, Bolívar
 1998 *La modernidad de lo barroco*, México, Ed. UNAM/ Era. 231 pp.
- Echeverría, Julio
 1997 *La democracia bloqueada. Teoría y Crisis del Sistema Político Ecuatoriano*, Quito, Ed. Letras, 147 pp.
- Huntington, Samuel P.
 1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 422 pp.
- Jhon XXIII
 1963 "Pacem in terris", *Encyclical*, Rome, April 11.
- Juan Pablo II
 1988 "Christifideles laic", Exhortación apostólica post-sinodal, Roma, 30 de diciembre de 1988.
- La Santa Sede
 1999 www.vatican.va
- Loscon, J., Williams, L.,
 1997 *Political theory*, New York, Ed. St. Martin's Press, 600 pp.
- Mendoza S.J., Allan
 1998 «Cristianismo y Política, renovar la dimensión pública de la fe», *Fe y Justicia*, N° 4, julio, pp.13-21.
- San Agustín
 1964 *La Ciudad de Dios*, Madrid, Ed. Biblioteca de autores cristianos, 719 pp.