

RELACIONES IGLESIA-MUNDO. DE LA «POPULORUM PROGRESSIO» A NUESTROS DÍAS¹

JUAN ANTONIO ESTRADA

El 26 de Marzo de 1967, el papa Pablo VI publicó la encíclica sobre *El desarrollo de los pueblos (Populorum progressio)*, que tuvo un gran eco mundial. Esta encíclica fue el primer paso en la línea trazada por la *Constitución sobre la Iglesia en el Mundo de hoy*, del Concilio Vaticano II (7 de Diciembre de 1965), y marcó a la Iglesia posterior, así como tuvo una decisiva influencia en la teología católica.

El contexto de la encíclica *Populorum progressio* (PP) es el que nos permite captar su significado. A finales de los años sesenta, el desarrollo de los pueblos se convierte en el objetivo central de la reflexión económica y de la política internacional. En el contexto de la batalla final entre el capitalismo y el socialismo, como respuestas globales al problema de la injusticia en el mundo, y del creciente distanciamiento entre las economías del primer y del tercer mundo, Pablo VI hace una dura crítica de los principios liberales, sobre todo a la absolutización del beneficio y la concurrencia, para, a partir de ahí, proponer un nuevo orden internacional y defender un desarrollo integral de la persona. Hoy, treinta años después, la PP sigue siendo un texto actual e interpelador, a pesar de la evolución que se ha dado en los últimos tres decenios. La presente reflexión, sin embargo, intenta responder a las indudables transformaciones que se han producido, y replantear las relaciones entre la Iglesia y el mundo desde la inspiración de la *Populorum Progressio* y a partir de estos cambios.

1. *Los nuevos problemas de un mundo interaccionado*

Asistimos hoy a un profundo cambio en el orden mundial que para muchos es el final de una época: la de la modernidad. La era moderna comienza en 1492, ya que a partir de entonces se inicia una integración a nivel mundial. Los

¹ Ponencia presentada en el IV Simposio Internacional de Teología sobre la Iglesia y el «orden internacional», organizado por la Universidad Iberoamericana de México.

modernos Estados nacionales comienzan la larga carrera de Europa hacia la hegemonía mundial y se inicia la era de los descubrimientos, conquistas, viajes e intercambios comerciales y culturales. Se puso en marcha un proceso de interacción planetaria.

La modernidad se estableció bajo el signo de los Estados que defendían la unidad nacional o imperial desde la perspectiva de la homogeneización (religiosa, lingüística, racial) y de la unificación centralista (financiera, judicial, legislativa, militar, etc). El ideal de la modernidad es el del Estado homogéneo, centralizado, cohesionado y jerárquico, que puede luchar contra los competidores, tanto en el orden nacional como internacional. Un sólo Dios, una nación, un rey y un pueblo. Este es el modelo de los Estados nacionales y de los imperios coloniales. La misma Iglesia correspondió a este modelo y se adaptó a su entorno sociocultural y a su momento histórico. De ahí surgió una Iglesia centralizada en torno al Soberano Pontífice, con una liturgia y un derecho canónico homogéneo y universal, una teología oficial idéntica para todas las iglesias y una estructuración jerárquica verticalista y romana. El ideal de la unidad era el de la homogeneidad y, a su servicio, se desarrollaron múltiples instancias que rechazaban las innovaciones, las diferencias y la pluralidad. La Iglesia copiaba a los modernos Estados centralizados y, muchas veces, era la que los inspiraba en su articulación de unidad y universalidad, desde la homogeneidad interna y la competitividad externa, que, en el caso eclesial, se traducían en las misiones, la «propaganda fidei» y la apologética contra las otras iglesias rivales.

Si el concilio Vaticano II puso las bases de un giro radical en este planteamiento a nivel eclesial, ofreciendo un nuevo modelo de catolicidad, la *Populorum progressio* fue, en continuidad con la *Gaudium et Spes*, el primer intento de diálogo con un mundo moderno plural, diferenciado y desunido. Entonces estaba en pleno apogeo la guerra fría y en enfrentamiento entre el sistema de planificación socialista y el del capitalismo liberal (PP 23-26), comenzaba a hacerse cada vez más acuciante el enfrentamiento entre los países desarrollados y subdesarrollados (29-32), y surgían los problemas del nacionalismo (PP 62) y de los enfrentamientos raciales (PP 63) a partir del proceso de descolonización producido en la posguerra (PP 7-9). La *Populorum Progressio* se hizo eco de estos problemas e intentó ofrecer valores éticos y religiosos, así como estrategias de colaboración (PP 45-61) que hicieran posible canalizar estos problemas.

Hoy vivimos otro momento histórico. Desde 1989, caída del muro de Berlín y comienzo del derrumbe del bloque soviético, asistimos al intento de instaurar un nuevo orden mundial. No sólo se ha acabado la guerra fría, y, con ella, la segunda guerra mundial, sino que hay una toma de conciencia de que estamos asistiendo al final de una época y comienzo de otra. Se multiplican los síntomas que hacen el estado-nación cada vez más inviable, una vez derrumbados los imperios coloniales: El auge del turismo, la mundialización del mercado de trabajo, la creciente movilidad social, la creación de grandes bloques internacio-

nales, el dominio de las multinacionales... El nuevo marco de los intereses globales de las poblaciones desborda hoy el de los Estados nacionales que surgieron en la modernidad. Parece que todo confluye hacia el final de las sociedades cerradas, centralizadas, unitarias y homogéneas, en favor de otras abiertas, descentralizadas, polivalentes y heterogéneas. De esta forma, se hunde el paradigma de un Estado centralizado, soberano y autónomo, y de una sociedad homogénea y uniforme, determinantes ambos desde el siglo XVI. Esta toma de conciencia lleva a hablar hoy de postmodernidad, término inicialmente tomado de las corrientes artísticas, para designar el final de una época. El siglo XXI ya ha comenzado, aunque cronológicamente estemos todavía en el siglo XX (como ocurrió en 1492 y en 1789) porque ya nos movemos en un marco diferente².

Las grandes revoluciones de finales de siglo han llevado consigo la aparición de la «aldea planetaria» anunciada por Mac Luhan, padre de los medios de comunicación social. A esto se añade la revolución de los transportes y comunicaciones; la globalización mundial de la economía de mercado; la creciente interdependencia de los países en la tercera revolución industrial (la de la microelectrónica y la robotización); la creciente preocupación por la ecología, que subraya el frágil equilibrio del planeta, y la creciente y gradual creación de grandes uniones o asociaciones de países, que ponen fin a la época de los modernos Estados Nacionales.

En este contexto, surge un nuevo modelo de sociedad competitivo en lo económico, descentralizado en lo político y plural en lo cultural, que plantea nuevos retos y desafíos. Desde la perspectiva occidental, está en juego continuar la tradición ilustrada, democrática, universalista e igualitaria, con todas las modificaciones y matizaciones necesarias, o sencillamente revitalizar las corrientes regresivas que han acompañado a la modernidad desde finales del siglo XV. Estamos abocados a un nuevo orden mundial que pasa por el reconocimiento del otro, por la aceptación de la pluralidad y del mestizaje como modelo para la sociedad, y por la construcción de unas relaciones internacionales que respondan a la creciente interacción e interdependencia de una sociedad planetaria y multicultural.

La regresión antiilustrada no sólo es posible desde la repotenciación del imperialismo xenófobo, etnocentrista y sociocentrista de la época anterior, sino también, desde la absolutización de un pluralismo relativista, que llevaría a defender la inconmensurabilidad y heterogeneidad absolutas de las culturas y civilizaciones. En nombre del particularismo grupal, se negaría toda posibilidad de universalización. La defensa de la identidad específica concreta (individual y colectiva) tendría como contrapartida la negación de la común condición

² X. GOROSTIAGA, *Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur*: Fomento Social 47 (1992) 11-37.

humana, transcultural, que es la que posibilita el encuentro, la comunicación, el reconocimiento del otro. Consecuentemente, no habría diálogo, ya que las diferencias radicales entre culturas lo harían imposible. Por eso, no sería posible criticar, por ejemplo, la opresión de la mujer por el fundamentalismo religioso de Afganistán o por el machismo europeo y latinoamericano, los enfrentamientos nacionalistas que se dan en toda Europa, desde Irlanda hasta los países del antiguo bloque soviético, la violencia vinculada a la religión (Yugoslavia o Argelia), las apelaciones a la raza (Sudáfrica o las guerras entre los tutsi y los hutus), o la opresión semicolonial de poblaciones enteras como ocurre en Chiapas, Guatemala, Amazonas y otras regiones latinoamericanas.

Al absolutizar las diferencias resultaría imposible apelar a la dignidad y derechos del hombre, para conculcar prácticas y costumbres de otros pueblos³. Tampoco sería realizable la sociedad multicultural, sustituida por una yuxtaposición de pueblos, etnias y colectividades, cuya heterogeneidad inconmensurable impediría las mezclas, la interacción y el influjo mutuo. Desde esta perspectiva se rechazaría toda política de integración del extranjero. En nombre de la no asimilación e integración, se crearían guetos étnicos, culturales y políticos, que posibilitarían mantener segregados a los emigrantes, asilados y, en general, a los extranjeros, salvo los del propio grupo de pertenencia, ahora extendido a la entidad supranacional (por ejemplo, la Unión europea), más allá del propio estado-nación.

El dilema de civilización o barbarie, que los europeos utilizaron para justificar la expansión colonial, se aplica hoy a la misma civilización que lo ha inventado, y que se mueve entre las tendencias universalistas y la absolutización de las particularidades, ambas ambiguas. El problema está en qué corrientes van a imponerse en el futuro cercano. Por un lado, sigue siendo válido el universalismo inherente a los derechos humanos, a la democracia y a la ilustración que busca desnaturalizar el Estado y la sociedad política. Por otra parte, hay conciencia de respetar las diferencias y de no conculcar los rasgos específicos de las personas y de los colectivos. La vigencia de esas tradiciones exige nuevas actualizaciones económicas, políticas y culturales. Hacen falta nuevas concreciones que continúen un desarrollo que se ha iniciado y consolidado en los últimos dos siglos. En este nuevo marco hay que plantearse la contribución de la Iglesia al desarrollo de los pueblos.

2. *El reconocimiento del otro: la vertiente económica*

Una de las raíces fundamentales de la violencia actual estriba en la crisis económica. Por un lado, el desarrollo económico ha promovido la inmigración en los países ricos. Estos inmigrantes, han realizado los trabajos más duros y peor pagados, muchas veces sin ser protegidos por las leyes laborales y sociales

³ A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 1987.

del Estado. De esta forma han contribuido decisivamente a la prosperidad económica, mientras que ahora se encuentran con un creciente rechazo ante la crisis del mercado de trabajo. De ahí, la creciente xenofobia de amplios grupos de la población, así como la proliferación de corrientes y partidos políticos que atacan a los emigrantes y que fomentan el odio entre los pueblos. El racismo sigue vigente, como advertía la *Populorum Progressio*, y cobra nuevo auge con la mundialización de la economía capitalista y de la oferta de trabajo. Los países del norte olvidan que son también naciones de emigrantes, cuyos descendientes son hoy, en buena parte, las oligarquías dominantes en los países del tercer mundo. Hay una deuda de justicia para con los extranjeros que han aportado su trabajo y han gastado su vida en la construcción de la prosperidad europea y estadounidense de la posguerra. Se ha preferido desarrollar leyes de extranjería en la línea jurídica de concesiones a los inmigrantes y de poner en primer plano el aspecto policial, en lugar de desarrollar una política de extranjería a partir de los derechos de los inmigrantes, buscando incorporarlos a la sociedad.

Esto tiene especial relevancia en lo concerniente a los derechos económicos. Hay que asumir la plena condición de ciudadanos de los emigrantes residentes, con todos los privilegios y obligaciones establecidos por el Estado social de derecho. La extensión de la ciudadanía a los inmigrantes establecidos, siguiendo la dinámica del movimiento de la Ilustración, se convierte así en el reto fundamental al iniciar el siglo XXI. En esta misma línea universalista hay que resolver los problemas económicos que plantea actualmente la emigración. La globalización del mercado de trabajo, la abolición de las fronteras nacionales por las empresas multinacionales, la política de los grandes bloques internacionales existentes, y la dinámica del mismo sistema del capitalismo industrial, regido por la ley de la oferta y la demanda hacen ineludible plantearse las raíces económicas de la emigración.

El diálogo intercultural se basa también en la creciente interrelación económica, impulsada por los dobles mecanismos de la revolución industrial y de la expansión del capitalismo, que progresivamente han hecho del mundo un mercado. El reconocimiento del otro tiene una base económica y se extiende a las colectividades, no sólo a los individuos, a los países y Estados que se relacionan entre sí y que políticamente se aceptan, al menos en teoría, como interlocutores, en principio jurídica y políticamente iguales, aunque fácticamente sean desiguales, tanto en lo político como en lo económico. La pobreza internacional no es sólo una cuestión «técnica» de subdesarrollo, que se puede resolver con terapias de modernización científico-técnica e industrial (como pretendía la «Alianza para el progreso» de los años sesenta, impulsada por el presidente Kennedy), sino que el problema apunta a los factores endógenos y exógenos que determinan a las poblaciones, en un contexto mundial cada vez más unitario e interaccionado. A esto ya apuntaba tímidamente la *Populorum Progressio* abogando por la creación de agencias internacionales y foros

mundiales de desarrollo (PP 46; 51-53), así como la reestructuración de los términos de intercambio comercial entre los países (PP 56-57; 60-61).

La ideología desarrollista propiciada por el primer mundo, ha arruinado a veces las economías de subsistencia de muchas poblaciones, intentando integrarlas en el mercado internacional y sustituir su autoabastecimiento por productos industriales elaborados. Se ha sustituido la subsistencia por la miseria. Se han utilizado las tierras fértiles para productos secundarios exportables, en lugar de emplearlas para nutrir a la población, con lo que ha empeorado la suerte de las mayorías pobres del tercer mundo. También se han destruido los modos tradicionales de explotación agrícola, desplazados por técnicas occidentales, frecuentemente poco adaptadas al entorno y que necesitan grandes recursos energéticos e industriales, de los que no disponen los países pobres. Hay un desconocimiento masivo del otro, de sus formas tradicionales de vida y de las necesidades primarias y de subsistencia que hay que atender, que son prioritarias respecto a las de la sociedad de consumo. A su vez, la técnica está pensada en función de los recursos y necesidades de los países ricos y se convierte fácilmente en un instrumento de colonización indirecta. El estilo de vida occidental, el del consumismo en una sociedad de la abundancia, es el que se impone como modelo al que tender, a costa de las formas tradicionales económicas que están en función de la subsistencia y de los bienes primarios.

En este contexto adquiere todo su significado la «teoría de la dependencia» desarrollada en las últimas décadas y que ha venido a sustituir la tipología de desarrollo/subdesarrollo propia de los años sesenta. No se trata de exculpar plenamente a los países subdesarrollados de su postración económica, ni de ignorar las causas endógenas del subdesarrollo y el papel relevante que han jugado en él las respectivas oligarquías nacionales y sus gobiernos, sino de clarificar la interdependencia entre la prosperidad del primer mundo y la postración del tercero. La teoría de la dependencia es una alternativa a la del desarrollo. Insiste en que los socios comerciales son desiguales y que los términos de intercambio mundial existentes implican la explotación de los más pobres⁴.

Las relaciones internacionales están marcadas por la asimetría en beneficio de los países ricos. Así ocurre con el problema de la deuda externa, que ha dejado de ser un problema técnico y económico para convertirse en un problema político que amenaza hoy a la supervivencia de muchas poblaciones. Los grandes organismos financieros (Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) determinan el porcentaje de los intereses, siempre en favor de los ricos países prestamistas, etc. Muchos países del tercer mundo no pueden ni siquiera

⁴ F. H. CARDOSO y E. FALETTI, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México 1969; *La dominación de América Latina*. Buenos Aires 1972; F. H. CARDOSO, *Las políticas sociales en la década de los ochenta*, Santiago de Chile 1982; *Teoría de la dependencia o ¿análisis de situaciones concretas de dependencia?*: Rev. Lat. de Ciencia Política 1 (1970) 402-12.

pagar los intereses de la deuda y, de hecho, hay un plan «Marshall» al revés, que genera una fuga de capitales del tercer al primer mundo. La deuda externa se ha convertido hoy en una versión actualizada de la usura practicada por los países ricos respecto de los pobres. Se han cumplido las previsiones más pesimistas a las que apuntaba la PP 54-55.

Las desigualdades económicas crecientes entre el primer y el tercer mundo están en relación con la política comercial proteccionista del primer mundo y sus exigencia de liberación de mercados en el tercero; con el control occidental de los organismos internacionales (incluyendo el derecho de veto de las grandes potencias, tanto a nivel político como económico) y con la política económica patrocinada por la Asociación de Libre Comercio (GAAT) en función de la acumulación primermundista. Estos factores, entre otros, hacen que la distancia entre los pobres y los ricos crezca de forma geométrica. En un mundo interaccionado, la riqueza de unos condiciona la pobreza de otros. Por eso, es necesario un nuevo orden económico internacional, que se plantee tanto el crecimiento económico, como la redistribución de la riqueza.

La principal limitación del modelo de capitalismo consumista que se ha desarrollado en el siglo XX es que no es universalizable, y, por ello, política y éticamente inaceptable. El modelo vigente de sociedad de consumo es ineficiente, despilfarrador y estructuralmente generador de injusticias. Los trastornos ecológicos, el agotamiento progresivo de las riquezas naturales y las materias primas, y las limitaciones del crecimiento económico, abocado a crisis estructurales, hacen ver el modelo actual no es viable para el futuro. Sólo puede subsistir en la medida en que se limita a un grupo de países (actualmente un 25% de la población mundial, que controla más del 80% de la riqueza) marginando al resto. Y el problema es que la concentración de riqueza aumenta y con ellas las diferencias que son cada vez más insalvables⁵. Esta diferencia entre los países ricos y pobres hace inviable la paz, ya que, como afirma la *Populorum Progressio*, no hay paz posible sin justicia (PP 76).

Al mismo tiempo, el actual modelo del capitalismo consumista genera en los mismos países desarrollados la «sociedad de los dos tercios», que condena al tercio sobrante a vivir de los subsidios sociales y del empleo periférico, es decir, a la marginación económica. El trabajo es un «bien» cada vez más escaso y menos estable, lo cual favorece la vuelta a un trabajo público bien pagado y detentado por una minoría, mientras que se incrementa el número de personas del sector de servicios que efectúan trabajos domésticos (trabajo servil) o periféricos mal pagados (subcontratas, trabajo provisional y parcial) en favor de los favorecidos por un trabajo estable y bien retribuido. La vieja clase de

⁵ Remito al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1996*, Madrid 1996. Se constata que la desigualdad en el crecimiento económico aumenta y que la concentración de riqueza prosigue polarizando cada vez más el mundo (1-12).

señores y siervos reaparece hoy en la sociedad robotizada y especializada en la que se da la tercera revolución industrial. El incentivo consumista rompe la cohesión y solidaridad social, y genera el clientelismo electoralista respecto del Estado, la gremialización de los trabajadores (neocorporativismo, que persiguen sus intereses individuales o grupales por encima del bien común) y la política selectiva de los partidos y sindicatos (que buscan contentar a sus potenciales afiliados y simpatizantes antes que a los grupos de población más marginados⁶).

Hay un tercer mundo interno a los Estados ricos, que tiene esencialmente las mismas raíces estructurales que la pobreza en el tercer mundo, las que genera el sistema de producción industrial en convergencia con el modelo de mercado capitalista. No hay aquí lugar para el reconocimiento del otro en cuanto trabajador. Hay que atender universalmente al derecho humano al empleo, amenazado hoy por el mismo desarrollo técnico, ya que no es sólo la base para ganarse la vida, sino una exigencia de la dignidad y creatividad humanas, de la que depende la propia autoestima. En este sentido, se cumplen las reflexiones de Marx acerca de la reificación del trabajador, de su desvinculación de los medios de producción (convirtiéndose en mero asalariado), y de la colonización del tiempo libre y de la vida privada por la industria cultural, que es parte del engranaje socioeconómico. El consumidor desplaza al ciudadano e incapacita para reflexionar y evaluar el precio humano que pagamos por el aumento de la renta per capita. La (ir)racionalidad económica se impone en lo político y en lo cultural, y determina el estilo de vida.

Por eso, la necesidad de dar un contenido económico a la democracia se convierte hoy en un imperativo ético y político. Una libertad sin mínimos de igualdad económica genera la injusticia y falsea la democracia. Esto es especialmente importante en un momento histórico en el que se recorta el Estado social de derecho, difamado como Estado del bienestar y del despilfarro, precisamente cuando aumenta estructuralmente el paro y el empleo precario, y cuando las generaciones jóvenes encuentran un futuro laboral más cerrado. El desmantelamiento del Estado social afecta al tercio más débil de la sociedad y, a largo plazo, hace inviable la democracia y la paz social. Nos jugamos el futuro de todos, que, en buena parte, depende de continuar adelante con el proceso «de reconocimiento del otro» como base política y económica de nuestras sociedades.

En buena parte, el prestigio y la autoridad moral de la Iglesia en el mundo de hoy se debe al papel que ha jugado en este contexto. No cabe duda de que la Iglesia en su conjunto, y sobre todo la de algunos países, como los latinoamericanos, ha jugado un papel relevante en la denuncia del actual orden

⁶ Remito a la excelente exposición de A. GORTZ, *Metamorfosis del trabajo*, Madrid 1995. También, A. ZUGASTI, *Del paro al bienestar*, Madrid 1994; J. ALBARRACIN, *La economía de mercado*, Madrid 1991.

internacional y de los males inherentes al capitalismo, ya denunciados en la encíclica de 1967 (PP 22-26;58-59). La caída del bloque soviético hace inviable hoy la apelación al comunismo para callar la denuncia de la Iglesia. Sin embargo, persisten los que buscan silenciarla acusando de retrógradas y desfasadas a las voces que denuncian la injusticia inherente a la economía de libre mercado. La crítica indiscriminada a la teología de la liberación y la exaltación político-teológica del capitalismo como el mejor de los sistemas posibles, como ocurre en Estados Unidos, forman parte de una estrategia para acallar las voces eclesiales, a veces incluso con la colaboración de altas instancias jerárquicas.

3. *El reconocimiento político del otro*

En el ámbito político, hay que ampliar la carta de ciudadanía a todos aquellos que residen de forma estable en una sociedad, sea cual sea el origen étnico o el nacimiento de sus miembros. La residencia permanente en un lugar es título suficiente para adquirir los derechos activos y pasivos del ciudadano. Esto ya comienza a reflejarse en la legislación internacional de la Unión Europea, otorgando derecho de voto, de trabajo, y de residencia a cualquier ciudadano de los países que la componen. Sin embargo, se ponen cortapisas a extenderlo a los emigrantes, asilados y miembros de otras sociedades, a pesar de que residan de forma constante e indefinida en el país, e incluso de que hayan nacido en Europa, aunque sean de familias de raíces no europeas. Los mismos problemas se constatan en Estados Unidos y otras naciones ricas, que buscan limitar los derechos políticos de los inmigrantes. Especial importancia tiene el reconocimiento de la reagrupación familiar, que es un elemento clave para la plena integración y deriva del derecho humano a constituir una familia en el Estado en que reside. Occidente se negó a discutir ese derecho en la Conferencia de El Cairo sobre población y desarrollo (1994), y se propusieron legislaciones restringidas y duras desde 1993.

Sigue siendo problemático el derecho del extranjero a contraer matrimonio y formar una familia en los países del norte. Para evitar los abusos de los «matrimonios de conveniencia», que siempre podrían ser anulados cuando se demuestre un fraude, se ponen cortapisas al derecho al matrimonio e incluso, a veces, se exige que se den pruebas de la buena fe de los contrayentes, lo cual vulnera el espíritu y la letra del ordenamiento jurídico, que nunca juzga sobre intenciones de la conciencia, sino sobre hechos objetivos consumados. Estas limitaciones legales van claramente contra el espíritu y la letra de los derechos humanos, y replantean el viejo problema de la inmoralidad de la legalidad vigente, fruto del dominio social (económico y político) y no del consenso libre, igualitario y democrático de los ciudadanos. La legalidad vigente es por ello, a veces, atentatoria de los derechos humanos.

El problema del reconocimiento político del otro afecta también a la soberanía estatal. No hay gobierno que pueda estar por encima de los derechos humanos, cuya conculcación sistemática implica a la comunidad internacional. Situaciones como las de Yugoslavia, Argelia o la reciente del Zaire constituyen un problema que rebasa las fronteras nacionales. No es posible escudarse en la soberanía estatal (tan cuestionada fácticamente por la interdependencia económica, política y cultural) para preservarse de la acción de otros Estados que buscarían impedir la opresión de las poblaciones. El reconocimiento universal de los derechos humanos, firmados por unos ciento cincuenta países del mundo, vincula a la comunidad internacional en un reconocimiento mutuo que tiene implicaciones supranacionales. El consenso universal, aunque la fundamentación y legitimación de esos derechos sea plural y responda a diversos planteamientos ideológicos, humanistas, éticos y religiosos, tiene aquí fuerza normativa y debe inspirar una política de intervención cuando se lesionan gravemente y de forma continuada los derechos humanos de una población.

A nivel interno de cada Estado, el reconocimiento del otro pasa también por la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Hay que potenciar el Estado y la constitución política⁷ para que se asegure a todos una mínima igualdad jurídica, política y económica. La sustancia del Estado de derecho viene dada por su origen democrático y su función tutelar de los derechos ciudadanos, que son la traducción de los humanos. De ahí la importancia de preservar los derechos mínimos de todos, contra los que nadie puede atentar. Por eso, hace falta tanto Estado cuanto sea necesario para proteger ese mínimo innegociable de derechos económicos, políticos, jurídicos y sociales que constituyen el Estado democrático como Estado social solidario, que es el que se ha ido construyendo en los dos últimos siglos.

Por otra parte, hay que reducir el Estado y subordinarlo a la sociedad civil en todo aquello que no competa a esos derechos mínimos del hombre. La sociedad civil del futuro se caracterizará por la multiculturalidad y el mestizaje, y hay que proteger las diferencias y dejar de verlas como un obstáculo. Es el final de las sociedades cerradas, incapaces de resistir la presión laboral, de los medios de comunicación, de los transportes y de la cultura, que desbordan hoy las fronteras antiguas. La homogeneidad facilita la coexistencia, pero tiene la contrapartida de ser empobrecedora y localista. Por el contrario, el pluralismo es potencialmente universalista y cosmopolita, es decir, ayuda a conscientizar los propios prejuicios socioculturales, que se relativizan al convivir con los grupos de otro signo.

En este sentido, las sociedades nacionales y locales tienden cada vez más a ser concreciones de una «ciudadanía del mundo», posibilitada, sobre todo, por el mercado del trabajo, los medios de comunicación social y el transporte, que

⁷ J. HABERMAS, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid 1989, 83-110.

han acercado las culturas. Pero también implican una mayor conflictividad ante la convivencia de los diferentes. El cosmopolitismo multicultural se mueve entre la tendencia estandarizante, propia de la civilización industrial capitalista, en la que se impone un estilo de vida común generalizado (vestidos, productos, canciones, diversiones) y las inevitables reacciones particularistas, tanto de los individuos como de las colectividades. Se impone el modo de vida occidental, especialmente norteamericano, que desplaza lo autóctono, tanto más cuanto menos integrable sea en la cultura hegemónica. La tendencia al regionalismo, al folklore, a las autonomías de las minorías, a la valoración de la propia historia y tradiciones hay que analizarlas en este contexto. La memoria histórica, las raíces culturales, la lengua y las tradiciones son determinantes de la propia identidad e ignorarlas supone una pérdida irreparable que contribuye a la crisis de identidad y a la desarticulación del todo social.

La universalización tiene que equilibrarse con la particularización, que exige el derecho a la diferencia, sobre todo de las mayorías o minorías indígenas, claramente diferenciadas de las oligarquías nacionales. Lo universal es garante de los derechos humanos, lo particular de las diferencias específicas sustanciales en la sociedad civil, protegidas por el Estado en tanto en cuanto no atenten a los derechos humanos, que tienen un carácter transcultural. La identidad cultural exige una política de la diferencia que ofrezca un contrapeso a la política del universalismo, centrada en el reconocimiento igualitario de la dignidad de todos⁸. Sin embargo, la identidad cultural es dinámica, reformable y variable. No es un todo sustancial ahistórico, sagrado o absoluto, caracterizado por la inmutabilidad y la fijación. Por eso, ninguna cultura tiene asegurado el futuro y éste, en caso de darse, es siempre el fruto de la continuidad y discontinuidades. El fundamentalismo culturalista, como el nacionalista o el religioso es la negación del futuro en nombre del pasado, la fijación en una sociedad cerrada en contra de la dinámica de la interacción y de la apertura.

Por eso, la multiculturalidad implica conflictividad. Hay miedo a perder la propia identidad, tanto a nivel grupal (nacional, local, de clase social, lingüístico, etc) como individual. De ahí la amenaza latente y frecuentemente explícita de los fundamentalismos regresivos: nacionalistas, religiosos, lingüísticos, étnicos, etc. Actualmente, la mayor amenaza a la sociedad abierta y mestiza viene no tanto de las ideologías totalitarias del pasado⁹, aunque el peligro de los autoritarismos fascistas subsiste, cuanto del particularismo disfrazado de universalista que hoy está resurgiendo. El auge del universalismo ilustrado viene

⁸ Remito a la excelente exposición de J. A. PÉREZ TAPIAS, *Claves humanistas para una educación democrática*, Madrid 1996; *El vértigo del universalismo y los límites de nuestras identidades*, en: II Congreso Nacional de Antropología filosófica 1997 (en prensa).

⁹ Estas han sido analizadas por K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1981.

limitado hoy por una vuelta regresiva a la exaltación romántica de la especificidad, tanto a nivel individual como grupal.

Esta es una de las tareas pendientes de la Iglesia. La encíclica *Populorum Progressio* atendió más a la cuestión social que a la política, y fue más sensible a los derechos económicos de los pobres que a los derechos políticos porque entonces el problema esencial era el subdesarrollo, preocupaban menos los problemas de los inmigrantes, que no habían crecido tanto como en las últimas épocas, y todavía no se preveían el declive de los modernos Estados Nación, y la aparición de nuevos bloques o uniones de países. Sin embargo, el mismo Pablo VI asumió la democracia y reconoció la doctrina de los derechos humanos en su visita a las Naciones Unidas. Desde entonces, algunas instancias eclesiales han desarrollado una activa política de defensa de los inmigrantes en algunos países, como por ejemplo, en Estados Unidos, aunque también ha habido silencios vergonzosos, como ocurrió durante la época de las dictaduras latino-americanas, como en Argentina, o recientemente con ocasión de las masacres en Yugoslavia.

La Iglesia tiene que ser signo y testimonio ante el mundo. Esto pasa por la defensa de los derechos humanos dentro de la misma Iglesia para que sea creíble su proclamación en la sociedad. En ella hay todavía muchas tareas pendientes en el reconocimiento del otro. Sobre todo, hay una injusta discriminación fáctica y teórica de la mujer, que no se reduce sólo al problema teológico del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal, y que hace que se mantenga, en buena medida, un control patriarcal y masculino sobre las monjas y en general sobre todas las mujeres. Sigue habiendo muchos impedimentos para que la mujer tenga acceso a cargos eclesiásticos que no son exclusiva de los receptores del sacramento del orden, para que pueda estudiar y enseñar teología en los centros y facultades eclesiales, para que juegue un papel igualitario al de los varones en los ministerios laicales, y para que pueda acceder a la liturgia en igualdad de condiciones.

Pero, sobre todo, el gran problema de la Iglesia actual sigue siendo el de asumir la pluralidad, respetar las diferencias y entender la unidad como comunión y no como uniformidad. El modelo de la eclesiología de comunión, desarrollado a partir del Vaticano II, sigue siendo más un ideal y una doctrina teológica que una realidad conseguida. En los últimos decenios asistimos de hecho a una revitalización del modelo jerárquico y vertical anterior, denunciado por muchos teólogos (como K. Rahner, Y. Congar, L. Boff o el mismo Ratzinger¹⁰) y por destacados cardenales y obispos desde los mismos años

¹⁰ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974; Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico*, Madrid 1976; L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Santander 1982; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972; I. ELLACURÍA, *Conversión de la iglesia al reino de Dios*, Santander 1984.

sesenta¹¹. De ahí, la dificultad de la Iglesia para asumir elementos democráticos que corresponden a la sensibilidad actual, sin que obsten a su estructuración jerárquica como bien muestra la tradición de la Iglesia antigua y la dinámica actual de las comunidades de base¹². Difícilmente puede influir una Iglesia jerárquica y verticalista en una sociedad democrática, horizontalista y que pone el acento en la igualdad y participación de todos. Esta concepción verticalista y centralizante lastra también al ecumenismo y es uno de los grandes impedimentos para el reconocimiento por parte de las otras iglesias del modelo petrino. Difícilmente puede la Iglesia amonestar eficazmente a un ejercicio distinto de la soberanía de los Estados respecto de la sociedad civil y del mismo pueblo, si se mantiene el modelo vigente de primado¹³.

Sobre todo, la Iglesia tiene que encontrar caminos para asumir los conflictos y de aceptarlos sin pretender ignorarlos, mucho menos de resolverlos autoritariamente. Los conflictos crecen en la Iglesia en los tres últimos decenios: entre el magisterio papal y buena parte de la teología actual; entre la Iglesia romana y otras iglesias que apelan a la colegialidad y exigen mayor autonomía y descentralización; entre la jerarquía y los laicos que, de hecho, en buena parte no han recibido las enseñanzas oficiales en materia de moral sexual, de práctica sacramental y de comprensión del ministerio sacerdotal. Viejos problemas, que ya se daban en la época de la *Populorum Progressio*, persisten hoy agravados y generadores de tensiones: el problema de la explosión demográfica y de los métodos de control de natalidad (PP 37), el del celibato obligatorio aunque crezca el número de comunidades que no pueden realizar su derecho a los sacramentos y el del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal.

4. Nación y minorías: los peligros del tribalismo

Un problema fundamental es el de los derechos colectivos de los pueblos, como ampliación y complemento de los derechos del hombre. En el mundo de hoy subsisten pueblos repartidos en una pluralidad de Estados, y minorías étnicas en una sociedad mayoritariamente diversa. Lo que no existen son sociedades homogéneas, ni desde el punto de vista histórico, ni étnico, lingüístico, religioso o sociocultural. Europa, América y Africa, sobre todo, por

¹¹ CARD. L. SÜNENS: «Los hijos fieles de la Iglesia no cuestionan la autoridad del papa, sino el sistema que le aprisiona y le hace solidario de la menor decisión de las congregaciones romanas, lleve o no su firma. Es deseable que se llegue a liberar al mismo papa del sistema, sobre el que hay quejas desde hace varios siglos, sin que llegue a desembarazarse y deshacerse de él. Porque, aunque los papas pasen, la curia permanece» (*L'Unité de l'Église*, en: *Informations Catholiques Internationales*, 336 (15-5-1969) Supplément XV).

¹² M. ACEVEDO, *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un nuevo modo de ser Iglesia*, Madrid 1986; L. BOFF, *Eclesiogénesis*, Santander 1979.

¹³ PABLO VI: «Sin duda el papa (...) es el impedimento más fuerte para el camino hacia la unidad de los cristianos»: AAS 159 (1967) 498.

historia, por cultura, por demografía y geografía son continentes mezclados e inevitablemente abiertos. Las guerras, los incesantes cambios de fronteras, las oscilantes alianzas políticas, las emigraciones políticas y laborales y los múltiples intercambios coloniales de todo tipo han generado un planeta mestizo. Por eso, las sociedades homogéneas y cerradas estallan y su autoclausura endogámica, que exige un contexto de sociedad aislada, mayoritariamente rural, se ha roto definitivamente con la revolución industrial.

El mestizaje no es para nosotros una posibilidad sino una necesidad, de la que hay que hacer una virtud. El problema surge cuando una minoría nacionalista deviene oficialmente mayoritaria y, después de reivindicar sus derechos de minoría respecto del conjunto del Estado más amplio en que se engloba, comienza a su vez a presionar e imponerse a las minorías locales o regionales que dependen de ella. Es lo que en parte está ocurriendo hoy, de forma diversa, en toda Europa (Irlanda del Norte, Euskadi, Cataluña, Bélgica...etc) y en Africa, fragmentada por un reparto colonial que no respetó etnias ni tradiciones, y que marcó artificialmente las fronteras. En América, persiste el problema como resultado de la herencia colonial, del tráfico de esclavos africanos y de la postración de las minorías indígenas después de la independencia. Es un problema que en mayor o menor grado se da en toda América, pero que tiene especial incidencia en algunos sitios como el sur de México, Guatemala o los países andinos.

El hecho de ser una nación no implica necesariamente que se constituyan en un Estado independiente. No hay un factor sustancial determinante a la hora de especificar lo que constituye una nación, ya que ni la etnia, ni la lengua, ni la cultura o la historia resultan un referente claro a la luz de lo que constituye la realidad pasada y presente de los Estados actuales. Muchos de los pretendidos rasgos sustanciales constituyentes de la nación son inventos relativamente recientes y al querer aplicarlos como criterios definitorios universales suscitan una casuística casi infinita, ya que en multitud de casos no sirven¹⁴.

¹⁴ Así lo reconocen los artículos tercero y catorce de la «Declaración universal de los derechos colectivos de los pueblos», propuesta por la «Conferencia de las Naciones sin Estado de Europa» (CONSEU). La «nación» no se puede definir ni por la cultura, ni por la historia, ni por el territorio. Para cualquier definición se pueden encontrar ejemplos que la contradicen. De ahí que no se pueda apelar a hechos objetivos o naturales (como proponen las corrientes nacionalistas que buscan definiciones sustancialistas), sino a una conciencia común y a una voluntad compartida de autodeterminación. Las Naciones Unidas hablan de la «nación» como el pueblo del territorio de un Estado, sin identificarlo tampoco con una etnia. La nación no es tampoco una «persona moral», ni hay un derecho «natural» al Estado, ni toda autodeterminación implica por sí misma la secesión o la independencia. Cf. J. DE LUCAS, *Europa: ¿convivir con la diferencia?*, Madrid 1992, 28-38; A. DE BLAS GUERRERO, *Nacionalismo y naciones en Europa*, Madrid 1994; P. RINI, *Las ambigüedades del nacionalismo en la Europa poscomunista*: Cuenta y razón 75 (1993) 35-39; H. SCHNEIDER, *Patriotismo y nacionalismo*: Concilium 262 () 983-1002.

Sin embargo, nadie puede negar el derecho de los pueblos a la autodeterminación y a la independencia si así lo desean. Por eso, parece que a la hora de asumir un proyecto independiente lo decisivo sería la voluntad mayoritaria, permanente y democrática de la población. No es la pertenencia a una «comunidad natural» lo determinante, sino el contrato social suscitado por la voluntad política de los ciudadanos. Para llegar a él haría falta un consenso amplio y no puntual, sino permanente, que reclamara la independencia. Los problemas comienzan cuando esa voluntad no existe, bien porque los partidarios de la opción independiente son equiparables a los que no la desean, o porque son minorías en el conjunto de la comunidad para la que se plantea. Sólo cuando se refuerza el hecho diferencial y se hace de él la marca de la identidad nacional es posible la confrontación maniquea con los que, aún siendo «de los nuestros», no se identifican con esa pretendida esencia nacionalista.

Lo decisivo para pertenecer a un estado en una sociedad democrática es la voluntad política de las poblaciones. Esto no quiere decir que el imaginario sociocultural, con todos los componentes afectivos, simbólicos y materiales que lleva consigo, no sea importante. La voluntad popular no se determina simplemente de forma pragmática y racional, sino que en ella juega un papel determinante la memoria histórica, la lengua compartida, la religión o el folclore. De ahí, que se pueda hablar de la nación como una «comunidad imaginada» (B. Anderson), y que la identidad nacional sea «categórica», aunque apele a rasgos naturales sustantivos, ya que surge como agrupación de individuos que se constituyen como Estado y que se apoyan en rasgos que comparten¹⁵.

No se niega la importancia de estos elementos, que son los que el nacionalismo presenta como rasgos definitorios y decisivos, pero se rechaza que sobre ellos se pueda construir el Estado democrático de derecho, tal y como se entiende hoy en la tradición occidental. No es rechazable la apelación a estos elementos de la memoria colectiva, que son los que dan cohesión social, pero

¹⁵ Remito a la excelente síntesis que ofrece M. TOSCANO MÉNDEZ, *Nacionalismo y pluralismo cultural*: Volubilis 3 (1995) 69-83. Un estudio importante es el de E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Madrid 1988. Toscano resalta la importancia de la idea de nación (que es una innovación, un constructo rupturista, a pesar de que apele a la continuidad) y subraya la idea de cultura respecto a la de contrato. Sobre ambas se asienta el Estado. A mi juicio, esta postura no valora suficientemente la distinción entre cultura en cuanto sistema (reglas de juego de la convivencia, determinadas por la revolución industrial y democrática), y la idea de cultura como imaginario social. Lo primero sí debe ser potenciado y defendido desde el Estado; en cambio, lo segundo debe ser protegido y posibilitado por el Estado, pero nunca impuesto. El Estado no es el garante de la continuidad de las formas de vida sociocultural so pena de sustancializar en la línea tradicional al Estado y de politizar la cultura. Parece que Toscano sigue manteniendo la idea del Estado nacional como el paradigma de la modernidad, cuando éste está rebasado por la doble idea de un Estado más procedimental que sustancial y de la superación del Estado nacional por la misma dinámica de la revolución industrial y del mercado capitalista, así como por la tendencia a los bloques políticos (a lo que apunta Maastrich). El patriotismo constitucional debe imponerse al nacionalismo patriótico.

sí el hacerlo de forma selectiva (ignorando la historia común, así como los elementos de identidad que han determinado durante siglos la identidad colectiva) o desde una perspectiva victimista, que lleva a leer la historia desde una oposición maniquea, simplificando la complejidad de relaciones entre pueblos que quizás durante cientos de años han compartido, se han interaccionado y han tenido multitud de conflictos y acuerdos. Hay que reconocer la propia tradición, que nos da las raíces de identidad colectiva y personal, pero no se puede construir selectivamente, castrando la propia historia.

El problema de hacer compatible el pluralismo de las tradiciones y de las distintas formas de vida con un Estado justo y democrático, y, por ello, neutral y no directamente implicado en las distintas doctrinas comprensivas que determinan la sociedad, inspira a algunos de los autores más representativos de la filosofía actual, como Habermas y Rawls, que buscan hacer compatibles la pluralidad social y la pertenencia a un Estado¹⁶. En un Estado democrático de derecho, el principio del reconocimiento del otro implica aceptar la posibilidad de la autodeterminación. Sin embargo, sea que estas minorías populares o nacionales se constituyan como Estados políticos independientes, o que gocen de una amplia autonomía, incluida la posibilidad de una federación o confederación de naciones dentro del Estado, tienen que configurarse bajo el modelo de sociedades abiertas, de acuerdo con su realidad histórica y el contexto en el que viven. Es decir, el mestizaje y el modelo de sociedad abierta no es sólo un proyecto de futuro, sino una realidad constatable fácticamente y un imperativo normativo para el futuro. Son pueblos condenados a la interacción, al mestizaje interno, al multiculturalismo y al diálogo intercultural. Tanto más cuando vivimos en una época histórica tendente a lo supraestatal nacional.

Esto es lo que no se quiere reconocer cuando desde la denuncia del nacionalismo imperialista del pasado, en el que se imponía una uniformidad lingüística, religiosa, política, cultural, jurídica, etc, se propugna, a su vez, un nacionalismo del mismo signo y con la misma radicalidad para el nuevo estado-nación que se pretende. Cuando asistimos al declive y previsible final de los Estados-naciones que se crearon a partir de la modernidad (desde el siglo XVI), resurgen éstos a nivel más fraccionado, como formas nuevas de particularismo que se imponen bajo capa de nacionalidad con pretensiones de universalidad. El gran problema que se plantea en el mundo de hoy es si el Estado será el resultante de la superación de las mecánicas tribales que han operado en el pasado o si, por el contrario, se vuelve a la concepción tribal que exige ser representado por el correspondiente Estado. Solo desde la toma de conciencia de la unidad de la especie humana, de la común dignidad de todos en un planeta cada vez más interaccionado, es posible superar el tribalismo del nacionalismo exclusivo. Los nacionalismos son para el mundo actual el equivalente de lo que

¹⁶ J. RAWLS, *Political liberalism*, Nueva York 1993; *Teoría de la justicia*. Madrid, 1978.

fueron los conflictos religiosos en los siglos XVI y XVII, y ambos convergen en fundamentalismos que son simultáneamente nacionalistas y religiosos (Yugoslavia, Irán, Afganistán, Argelia, etc).

Como bien afirma Habermas¹⁷, el Estado de derecho sólo puede exigir a los inmigrantes la aculturación política, es decir, la aceptación de los principios democráticos de la Constitución, sin que esto signifique que tengan que renunciar a su cultura de procedencia. Hay una cultura política, recogida constitucionalmente, en la que se asumen los principios fundamentales de la democracia (sobre todo la división de poderes), que tiene concreciones prácticas, fiscales, educativas, militares, judiciales, etc. Esto hay que asumirlo y es exigible, aunque sea reformable desde dentro de la democracia. En cambio, no se puede exigir que la inculturación implique integrarse en la forma de vida preponderante (determinada por unas tradiciones religiosas, folclóricas, éticas, artísticas, etc) renunciando a las raíces culturales propias, como si ésta fuera algo esencial, absoluto, incambiable y ahistórico a la que tienen que subordinarse todos los miembros de la sociedad.

Ninguna tradición es inmutable y la historia es por definición evolución con continuidades y rupturas. Por eso, «la cultura nacional» como un todo cerrado es incompatible con la sociedad multicultural en la que todos los miembros tienen multipertenencias y multifiliaciones. Según la perspectiva elegida, se pertenece a un grupo o a otro, sin que ninguna instancia pueda sintetizar todos los rasgos de pertenencia en las complejas sociedades contemporáneas. La multiplicidad de afiliaciones (religiosas, políticas, ideológicas, éticas, etc) hace que el «diferente» se encuentre dentro y no sólo fuera de la sociedad¹⁸. Esto implica que el multiculturalismo de las sociedades abiertas es el mestizaje y los límites entre lo aceptable e inaceptable de la diversidad hay que establecerlos en el debate público de la sociedad (no por imposición del Estado), teniendo como límite los derechos humanos. Esto se opone a la homogeneidad que absolutiza un único estado de vida, identificando «demos» y «etnos», es decir, una presunta esencia (cultural) con un pueblo (una nación, un Estado y una cultura).

Por eso, la política educativa y lingüística del Estado debe estar al servicio de la plural identidad cultural y no convertirse en un instrumento para imponer un modelo reductivo. La imposición lingüística repercute en el área laboral, en la administración, en la enseñanza, en el derecho, etc, con menosprecio de las amplias minorías (a veces fácticamente mayorías de población) que no comparten los rasgos definidos como hegemónicos. De la misma forma un sistema educativo que no parta del pluralismo fáctico existente en la sociedad, sino que

¹⁷ J. HABERMAS, *Alemania y la fortaleza Europa*: El País (5/11/93), 4-5; *Annerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, en *Multiculturalismus und die Politik der Anerkennung*, Francfort 1993, 147-96.

¹⁸ A. TOURAINE, *¿Qué es una sociedad multicultural?*: Claves de razón práctica, 56 (1995) 14-26; A. HELLER, *Pluriculturalismo*: El País (6/2/93), 14.

busque imponer un modelo uniforme y unidimensional, no sólo condena al fracaso escolar a los miembros no pertenecientes a la cultura oficial dominante (fracaso que retrotrae al déficit cultural con que los niños acceden a la escuela), sino que es proclive al racismo y la xenofobia respecto de esa minoría. Se busca integrar en la escuela a «los otros» (inmigrantes, extranjeros, los que no son «de los nuestros») y se practica simultáneamente la asimilación discriminatoria y la diferenciación negativa de esos «otros». La imposición de un código lingüístico y educativo, no sólo crea conflictos de inculturación, sino que facilita la asunción de un complejo de inferioridad por la minoría sometida, que es el contrapunto a la pretendida superioridad de la parte hegemónica. Si además, las diferencias culturales están vinculadas al status socioeconómico, entonces, las posibilidades xenófobas aumentan.

Un sistema educativo que no atiende a las diferencias socioculturales no es apto ni para una sociedad multicultural ni para el diálogo intercultural. La uniformidad étnica, ideológica, socioeconómica o de cualquier índole, no es el instrumento educativo adecuado para un proyecto de sociedad plural. De ahí, la importancia de los idiomas, de los contactos con otros grupos, de que la complejidad fáctica de la sociedad se refleje en la institución educativa. El sistema educativo no sólo ofrece información y capacitación para el mercado de trabajo futuro, sino también configura las actitudes, las expectativas y las potencialidades de apertura de los educandos, que son los futuros ciudadanos. La educación es siempre socializante y diferenciadora, siempre referida a la propia identidad preescolar pero abierta a las diferencias de los educandos.

El modelo educativo no sólo debe buscar cambiar la mentalidad de la minoría inmigrante, sino también la de la mayoría receptora, abriendo un espacio a la crítica que desautoriza los mitos nacionales, las versiones que buscan reinventar la historia para acomodarla a la ideología (nacionalista) actual, y las tendencias sociocentristas o etnocéntricas, basadas en una autoafirmación contra los otros. Hay que criticar las asimetrías jerárquicas existentes, económico sociales, políticas y culturales, en lugar de legitimarlas desde la organización educativa. De ahí, la importancia de que el reconocimiento del otro se traduzca en una educación abierta y tenga en cuenta el pluralismo de los alumnos, que refleja el de la sociedad. Esto afecta de forma especial al campo de las humanidades (enseñanza de la historia, de la lengua, de las tradiciones y folklore, de las religiones), que son las que marcan las pautas de la identificación de los alumnos con la propia cultura desde una perspectiva autocrítica, tolerante y abierta, es decir, plural. Los estereotipos de la xenofobia y del racismo, que se repiten sin grandes novedades en cada época histórica, se basan fundamentalmente en un desconocimiento crítico de la historia, de las ciencias del hombre, de la demografía y de las fuentes de la cultura. La ignorancia es el mejor aval para la proliferación de las ideologías totalitarias y una educación abierta y bien informada una de sus mejores inmunizaciones. El problema

mayor es que los mismos educadores sean propagadores de ideologías sociocentristas, en lugar de relativizarlas.

Lo más problemático no son los errores concretos de una determinada política lingüística, educativa, económica o sociocultural, ya que éstos son inevitables a la hora de configurar un nuevo orden sociopolítico, sino el proyecto del que dimanan. El auge actual de la xenofobia y del racismo muestra que el viejo modelo no ha muerto, a pesar de que hablamos de una época postmoderna. En muchas corrientes nacionalistas, el Estado se sustancializa y se naturaliza, se hace el portador del «espíritu nacional» y de sus concreciones, siguiendo el modelo del antiguo estado-nacional opresor. Se vuelve a la homogeneidad nacional, en nombre de un nacionalismo regresivo, cuyo proyecto de sociedad no va en la línea de la multiculturalidad, el mestizaje y la sociedad abierta, sino en la de la sociedad homogénea y el Estado instrumento forjador del espíritu nacional. De esta forma resurgen los ciudadanos de primera y de segunda, es decir, la asimetría que es incompatible con los derechos humanos. De esta forma, fácilmente los oprimidos de ayer se convierten en los opresores de hoy. Además, el nacionalismo, como toda forma de fundamentalismo, se nutre de la exclusión, que lleva a vituperar a los pueblos vecinos para alimentar la propia especificidad diferencial. Muchos estereotipos nacionalistas están cargados de rasgos xenófobos y racistas (chistes, tópicos, símbolos y esquemas preconcebidos) que «denigran a los otros» y es el reverso de la exaltación del presunto «espíritu nacional» propio.

Lo paradójico está en que la misma crítica a este modelo, claramente regresivo y autoritario, se tacha de fascismo e intransigencia, cerrando los ojos a la autocritica. El integrismo nacionalista es paradójicamente frecuente entre los clérigos. La mezcla de religión y nacionalismo es especialmente peligrosa en la actualidad, no sólo en relación con el fundamentalismo musulmán sino también respecto a muchos movimientos reivindicativos de los antiguos países coloniales y de las minorías étnicas oprimidas respecto de los modernos Estados. Hay que encontrar un difícil equilibrio entre proteger las identidades culturales de los pueblos y de las minorías, sobre todo, cuando han sido tradicionalmente oprimidas, y fomentar un nacionalismo reivindicativo que se vuelve contra los mismos defendidos en la forma de una sociedad cerrada, rígida y que no admite dentro de sí el pluralismo que impone el contexto social y político del mundo de hoy.

La Iglesia sigue teniendo problemas para integrar las diferencias, para asumir que lo que es bueno para la Iglesia romana o europea puede no serlo para la americana o africana. El ideal de uniformidad sigue imperando en la liturgia, derecho canónico, teología y estructuración jerárquica. Catolicidad equivale a comunión, que se da en la pluralidad del Nuevo Testamento¹⁹. El

¹⁹ R. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1986.

canon de la Escritura es todo él una articulación de diferencias y la Iglesia debe ofrecer al mundo un modelo de cómo asumir los conflictos sin romper la comunión y la caridad. Las tensiones derivan de una sociedad mestiza y son un signo de vida. La Iglesia puede asumirlos si ella misma lo es, ya que la catolicidad se da cuando la Iglesia se abre a la pluralidad del mundo, en lugar de centrarse en una romanización uniformizante, que era comprensible e incluso quizás legítima en el contexto histórico de la cristiandad medieval y de la Contrarreforma pero deja de tener sentido en el mundo de hoy. Por eso, algunos teólogos no temen hablar de que la Iglesia se encuentra hoy enfrentada en una tercera época, la de una catolicidad realmente universal y que no sea ni la enraizada en la herencia judeocristiana ni la limitada a Europa, sino policéntrica, diferenciada y respetuosa con las iglesias minoritarias y con las minorías eclesiales dentro de las grandes iglesias, especialmente con los emigrantes²⁰.

Estamos condenados a dialogar y a entendernos. De ahí, la importancia del ecumenismo religioso, del diálogo entre las culturas, y del respeto a las minorías diferenciales (religiosas, sexuales, étnicas, o lingüísticas). En este sentido, hay que reafirmar que la tolerancia no equivale a la permisividad, que es un valor ambiguo en las democracias multiculturales. Por una parte, hay que respetar el derecho del otro a buscar la verdad y hay que abrirse al valor de las diferencias. Pero la tolerancia no implica el «todo vale» y sí «nada humano nos es ajeno», reivindicación de origen religioso que expresa una actitud de respeto y apertura a las diferencias, «nada inhumano puede dejarnos indiferentes» (contra las tendencias al «dejar hacer y dejar pasar» que no sólo se dan en el campo económico). No hay neutralidad posible cuando se atenga a los mínimos de justicia y de igualdad que exige el reconocimiento del otro. La tolerancia es una virtud cívica pero exige convicciones fuertes (la dignidad de todo hombre) y se opone al individualismo egoísta, sin excluir la confrontación democrática y el diálogo en el que surgen las diferencias. Por eso, la permisividad y el individualismo en nuestra sociedad no son siempre signos de una democracia fuerte y consolidada, sino uno de sus impedimentos.

El gran proyecto de futuro es el paso de las sociedades cerradas a otras abiertas, del nacionalismo exclusivo al respetuoso con las diferencias, de la homogeneidad uniformante al mestizaje sintetizador. La gran pregunta es si se va a instaurar un nuevo modelo que favorezca la mundialización, o si, por el contrario, los nacionalismos, las ideologías autoritarias, y los imperialismos coloniales van a continuar. La capacidad de reconocimiento del otro es la que marcará la pretendida universalidad y validez del proyecto del siglo XXI.

Juan A. Estrada Díaz

²⁰ W. BÜHLMANN, *La tercera Iglesia a las puertas*, Madrid 1977.