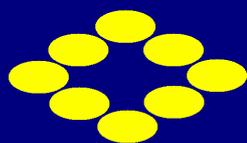


UNISCI Discussion Papers

ISSN 1696-2206

Nº 14

Mayo / May 2007



UNISCI

**UNIDAD DE
INVESTIGACIÓN
SOBRE
SEGURIDAD Y
COOPERACIÓN
INTERNACIONAL**

**RESEARCH
UNIT ON
INTERNATIONAL
SECURITY AND
COOPERATION**



CIVILIZACIONES Y RELIGIONES EN LA SOCIEDAD INTERNACIONAL / CIVILIZATIONS AND RELIGIONS IN INTERNATIONAL SOCIETY (Santiago Petschen, coord.)

- | | |
|---------------------------------------|---|
| <i>Rafael Bustos</i> | Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión. Pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional |
| <i>Eliane Ursula Etmueller</i> | Orientalismo contemporáneo: la creación de un nuevo sistema bipolar en las relaciones internacionales |
| <i>Ana Álvarez</i> | La corriente ortodoxa dentro del judaísmo estadounidense: evolución y distanciamiento |
| <i>Luis Fontes</i> | El papel de los líderes religiosos de Israel-Palestina en el proceso de paz israelo-palestino |
| <i>Alberto Priego y Carlos Corral</i> | El Líbano: crisol de culturas y pequeño Próximo Oriente |
| <i>Alberto Priego y Carlos Corral</i> | La acción de Benedicto XVI en la crisis del Líbano |
| <i>María Luisa Rodríguez</i> | Europa, una grandeza histórica y moral: el mensaje de Joseph Ratzinger |
| <i>Eliane Ursula Etmueller</i> | El presente y futuro de la libertad de conciencia y de religión en la Unión Europea |
| <i>José Manuel Saiz</i> | La visión cristiana de los padres de Europa |
| <i>José Luis Santos</i> | El factor religioso en Bulgaria y Rumanía, nuevos miembros de la Unión Europea |
| <i>Javier Granados</i> | Ucrania, un Estado y dos civilizaciones |

ESPACIO POSTSOVIÉTICO / POST-SOVIET SPACE

- | | |
|-----------------------|---|
| <i>Javier Morales</i> | The Yeltsin Presidency in Retrospect: Myths, Realities, and Lessons To Be Learned |
|-----------------------|---|

ASIA-PACÍFICO / ASIA PACIFIC

- | | |
|--------------------|---|
| <i>Gracia Abad</i> | La ASEAN tras la Cumbre de Cebú: ¿en el camino de la integración? |
|--------------------|---|

IBEROAMÉRICA / LATIN AMERICA

- | | |
|-------------------------|---|
| <i>Cristián Faundes</i> | Balance de las capacidades de poder entre Chile y Argentina: análisis comparativo 1978-2003 |
|-------------------------|---|

Disponibile on-line:
Available on-line:

[www.ucm.es/
info/unisci](http://www.ucm.es/info/unisci)

UNISCI Discussion Papers

UNISCI Discussion Papers (ISSN 1696-2206) es una revista científica de acceso abierto, con sistema de evaluación por pares, sobre Relaciones Internacionales y Seguridad; ambas entendidas en sentido amplio y desde un enfoque multidimensional, abierto a diferentes perspectivas teóricas.

La revista es publicada tres veces al año —enero, mayo y octubre— por la Unidad de Investigación sobre Seguridad y Cooperación Internacional (UNISCI) de la Universidad Complutense de Madrid. Todos los números están disponibles de forma gratuita en nuestra página web www.ucm.es/info/unisci.

El Comité de Redacción acepta colaboraciones en forma de artículos o reseñas de libros. Pueden enviarnos sus propuestas según se indica en las “Instrucciones para autores” que figuran al final de este número, así como en nuestra página web.

UNISCI Discussion Papers (ISSN 1696-2206) is an open access, peer-reviewed scientific journal on International Relations and Security; both understood in a broad sense and from a multidimensional approach, open to different theoretical perspectives.

The journal is published three times per year (January, May and October) by the Research Unit on International Security and Cooperation (UNISCI), Complutense University of Madrid. All the issues are available free of charge at our website www.ucm.es/info/unisci.

The Editorial Committee accepts contributions of articles or book reviews. Proposals may be sent as indicated in the “Instructions for Authors” that can be found at the back of this issue, as well as at our website.

COMITÉ CIENTÍFICO / ADVISORY BOARD

Mustafa Aydin

*Professor of International Relations,
University of Ankara*

Mely Caballero-Anthony

*Professor of International Relations,
Institute of Defence and Strategic Studies, Singapore*

Terrence Guay

*Professor of International Business,
Pennsylvania State University*

Tai Hwan Lee

*Senior Fellow,
The Sejong Institute, Seoul*

Li Nan

*Senior Research Fellow,
East Asian Institute, Singapore*

Haksoon Paik

*Director, Center for North Korean Studies,
The Sejong Institute, Seoul*

John Ravenhill

*Professor of International Relations
The Australian National University*

Sten Rynning

*Associate Professor of International Relations and
Security Studies, University of Southern Denmark*

Abdelkader Sid Ahmed

*Professor of International Economics,
Université Paris-Sorbonne*

Dan Tschirgi

*Professor of Political Science,
The American University in Cairo*

Romualdo Bermejo

*Chair in Public International Law,
University of León*

Ralph Emmers

*Head of Studies,
Institute of Defence and Strategic Studies, Singapore*

Mendo Castro Henriques

*Professor, Portuguese Catholic University and
Director for Research, National Defence Institute*

Bobo Lo

*Director, Russia and Eurasia Programme,
Chatham House, London*

Javier Niño

*DG External Relations (Conflict Prevention and
Crisis Management), European Commission*

Alessandro Politi

*Strategic & OSINT Analyst
Former WEU Researcher*

Reinhardt Rummel

*Professor of International Security, Munich University
Former Director of Programmes, SWP Berlin*

Leonard C. Sebastian

*Professor of International Relations,
Institute of Defence and Strategic Studies, Singapore*

Terry Terriff

*Senior Lecturer in International Security,
University of Birmingham*

Kostas Yfantis

*Professor of International Relations,
Athens University*

COMITÉ DE REDACCIÓN / EDITORIAL COMMITTEE

DIRECTOR / EDITOR

Antonio Marquina

*Chair in Security and Cooperation in International Relations,
Complutense University of Madrid*

VOCALES / ASSOCIATE EDITORS

Carlos Corral

*Chair in Religious Forces in International Society
(Emeritus), Complutense University of Madrid*

Santiago Petschen

*Chair in Religious Forces in International Society,
Complutense University of Madrid*

José Antonio Sáinz de la Peña

*Colonel, Spanish Army (Ret.)
Senior Researcher, UNISCI*

Carlos Echeverría

*Professor of International Relations,
UNED University, Madrid*

Javier de Quinto

*Professor of International Economics,
San Pablo-CEU University, Madrid*

David García

*Professor of International Relations,
Complutense University of Madrid*

Javier Ignacio García

*Professor of International Relations,
SEK University, Segovia*

Belén Lara

*Arms Control and Disarmament Expert,
Senior Researcher, UNISCI*

SECRETARIO DE REDACCIÓN / EDITORIAL COORDINATOR

Javier Morales

AYUDANTES DE REDACCIÓN / EDITORIAL ASSISTANTS

**Gracia Abad, Antonio Alonso, Pilar Balet, Gustavo Díaz, Laura Fernández,
Alberto Priego, Julia Pulido, Xira Ruiz**

DIRECTORIOS Y BASES DE DATOS / ABSTRACTING & INDEXING

CATÁLOGO LATINDEX • COLUMBIA INTERNATIONAL AFFAIRS ONLINE (CIAO) • CSA WORLDWIDE POLITICAL SCIENCE ABSTRACTS • DIALNET • DIFUSIÓN Y CALIDAD EDITORIAL DE LAS REVISTAS ESPAÑOLAS DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (DICE), CSIC • DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS (DOAJ) • GOOGLE SCHOLAR • HOMELAND SECURITY DIGITAL LIBRARY • INDEX ISLAMICUS • INTERNATIONAL GOVERNANCE LEADERS AND ORGANIZATIONS ONLINE (IGLOO) LIBRARY • INTERNATIONAL POLITICAL SCIENCE ABSTRACTS • INTERNATIONAL RELATIONS AND SECURITY NETWORK (ISN) PUBLISHING HOUSE • ISOC – CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA, CSIC • LANCASTER INDEX TO DEFENCE & INTERNATIONAL SECURITY LITERATURE • NATIONAL INSTITUTE FOR RESEARCH ADVANCEMENT (NIRA) POLICY RESEARCH WATCH • ONLINE COMPUTER LIBRARY CENTER (OCLC) • PORTAL DE REVISTAS CIENTÍFICAS DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID • RED DE REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL (REDALYC) • SCIRUS • ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY • WORLDCAT.

© UNISCI, 2007

Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología,
Universidad Complutense de Madrid, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, Spain

E-mail: unisci@cps.ucm.es / *Web:* www.ucm.es/info/unisci

Tel.: (+ 34) 91 394 2924 / *Fax:* (+ 34) 91 394 2655

ISSN: 1696-2206

El contenido de la revista puede ser citado, distribuido o empleado para fines docentes siempre que se mencione debidamente su fuente. No obstante, es necesario el permiso del Comité de Redacción para republicar un artículo, debiendo además indicarse claramente su aparición previa en *UNISCI Discussion Papers*.

All materials can be freely cited, distributed or used for teaching purposes, provided that their original source is properly mentioned. However, those wishing to republish an article must contact the Editorial Committee for permission; in that case, its previous publication in UNISCI Discussion Papers must be clearly stated.



Asia en el siglo XXI: Conformación política y económica y gestión preventiva de riesgos y conflictos

Del 4 al 31 de julio de 2007

- * **6 créditos de libre configuración** (alumnos de la UCM)
- * **10 créditos del MEC** (profesores)

Director: Prof. Dr. Antonio Marquina Barrio
Subdirector: Prof. Dr. David García Cantalapiedra

Horario: Mañanas de 9:00 a 14:00, de lunes a viernes

Precio de la matrícula: 750 € (375 € alumnos UCM)

Más información: <http://www.ucm.es/info/fgu/escuelas/verano/index.html>
<http://www.ucm.es/info/unisci>

Organizan:



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Colabora:



**ÍNDICE / CONTENTS**

<i>Antonio Marquina</i>	Nota editorial / <i>Editor's Note</i>	7
-------------------------	---------------------------------------	---

**CIVILIZACIONES Y RELIGIONES EN LA SOCIEDAD INTERNACIONAL /
CIVILIZATIONS AND RELIGIONS IN INTERNATIONAL SOCIETY**
(Santiago Petschen, coord.)

<i>Rafael Bustos</i>	Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión. Pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional	11
<i>Eliane Ursula Etmueller</i>	Orientalismo contemporáneo: la creación de un nuevo sistema bipolar en las relaciones internacionales	19
<i>Ana Álvarez</i>	La corriente ortodoxa dentro del judaísmo estadounidense: evolución y distanciamiento	29
<i>Luis Fontes</i>	El papel de los líderes religiosos de Israel-Palestina en el proceso de paz israelo-palestino	47
<i>Alberto Priego y Carlos Corral</i>	El Líbano: crisol de culturas y pequeño Próximo Oriente	57
<i>Alberto Priego y Carlos Corral</i>	La acción de Benedicto XVI en la crisis del Líbano	71
<i>María Luisa Rodríguez</i>	Europa, una grandeza histórica y moral: el mensaje de Joseph Ratzinger	79
<i>Eliane Ursula Etmueller</i>	El presente y futuro de la libertad de conciencia y de religión en la Unión Europea	95
<i>José Manuel Saiz</i>	La visión cristiana de los padres de Europa	115
<i>José Luis Santos</i>	El factor religioso en Bulgaria y Rumanía, nuevos miembros de la Unión Europea	131
<i>Javier Granados</i>	Ucrania, un Estado y dos civilizaciones	149

ESPACIO POSTSOVIÉTICO / POST-SOVIET SPACE

<i>Javier Morales</i>	The Yeltsin Presidency in Retrospect: Myths, Realities and Lessons To Be Learned	161
-----------------------	--	-----

**ASIA-PACÍFICO / ASIA PACIFIC**

- Gracia Abad* La ASEAN tras la Cumbre de Cebú: ¿en el camino de la integración? 167

IBEROAMÉRICA / LATIN AMERICA

- Cristián Faundes* Balance de las capacidades de poder entre Chile y Argentina: análisis comparativo 1978-2003 175

CRÍTICA DE LIBROS / BOOK REVIEWS

- David García* Herrero, Rubén (2006): *La realidad inventada: percepciones y proceso de toma de decisiones en Política Exterior*, Madrid, Plaza y Valdés 201
- Gracia Abad* Pollard, Vincent K. (2004): *Globalization, Democratization and Asian Leadership*, Aldershot, Ashgate 203
- Alberto Priego* Martín, Javier (2006): *Hizbulah: el brazo armado de Dios*, Madrid, Los Libros de la Catarata 205
- Antonio Alonso* Delcambre, Anne-Marie (2006): *Las prohibiciones del Islam*. Madrid, La Esfera de los Libros 209
- Morales, José (2006): *Caminos del Islam*. Madrid, Cristiandad
- Pera, Marcello y Ratzinger, Joseph (2006): *Sin raíces: Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam*. Barcelona, Península
- Sobre UNISCI / *About UNISCI* 213
- Instrucciones para los autores 217
- Instructions to authors* 221

**NOTA EDITORIAL / EDITOR'S NOTE**

Antonio Marquina¹
Director de UNISCI

La revista aborda de forma casi monográfica un conjunto de estudios coordinados por Santiago Petschen, Catedrático de Fuerzas Religiosas en las Relaciones Internacionales. Constituye una aportación que puede ser de importancia para clarificar planteamientos de iniciativas que se han lanzado a bombo y platillo por el gobierno español buscando afrontar desafíos de notable importancia que se están convirtiendo en auténticas barreras para el buen entendimiento entre pueblos, naciones y estados. Este conjunto de reflexiones, centrados en cuestiones relacionadas con el tema religioso en sociedades y estados europeos, así como en el Próximo Oriente, aunque no tiene ninguna pretensión de abarcar todos los asuntos ni la complejidad y diversidad geográfica que sería necesaria para darle mayor profundidad y relevancia, nos permite llamar la atención sobre un aspecto que se ha afrontado con una cierta tendencia a la minusvaloración en iniciativas como el “diálogo de civilizaciones”, tanto en el documento de planteamiento como, de forma especial, en algunos planteamientos explicativos de la iniciativa.

Sorprende que en el documento de planteamiento² donde se propuso lanzar un movimiento que aglutine a la mayoría de los pueblos que no se identifican con el extremismo se ligase esta iniciativa de forma tan central con la seguridad y estabilidad (dos de los cinco objetivos), asunto que se hace de una forma notablemente superficial, genérica, y poco operativa (“la amenaza que constituye para la paz y la estabilidad mundial la tendencia al extremismo”, “la cooperación mundial es un requisito indispensable para la seguridad y la estabilidad”, “la seguridad es indivisible y es una necesidad vital”) sin reparar en sus consecuencias e implicaciones³, y al mismo tiempo no tenga ninguna visibilidad la cuestión religiosa subordinándola por inclusión a lo sumo a lo cultural y civilizacional (“valores comunes”), o se hagan llamamientos al rearme moral para evitar la fractura entre civilizaciones y culturas que vienen definidas por el Islam (no el mundo musulmán u otros posibles apelativos) y un Occidente cuya seña de identidad no es otra que la secularización,

¹ Antonio Marquina Barrio es Catedrático de Seguridad y Cooperación en las Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, y Director de UNISCI. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en Europa, el Mediterráneo y Asia-Pacífico, y el control de armamentos.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* marioant@cps.ucm.es.

² “Documento de Planteamiento”, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación. Noviembre de 2005

³ Hablar de *soft power* a secas es no decir nada relevante en el campo de seguridad. A fin de cuentas *soft power* es un término analítico no un eslogan político. La cuestión de los actores ni se considera. Y si se habla de cooperación en este campo hay que dar al menos algunos indicios de a dónde se quiere ir. No puede uno menos que sorprenderse ante algunas manifestaciones que tienden a la trivialización Véase “Alonso asegura que la Alianza de Civilizaciones dará legitimidad a la OTAN”, *ABC*, 19 de noviembre de 2006.



según se nos presenta desde esta orilla⁴. Una sorprendente mutilación que hubiera merecido una mejor definición. Con estos mimbres el cesto hace aguas al presentarse lo que podíamos denominar como **dos estructuras asimétricas**, en una de las cuales, “el Islam”, se hace una equiparación entre secularismo y fracaso por una mayoría de los musulmanes, ecuación que ha sido propagada por los más extremistas y radicales, y que, por lo tanto, no se considera punto de partida por los promotores de la iniciativa, de forma especial el presidente del partido islamista —no secular— AKP, Recep Tayyip Erdogan; mientras se considera normal que en el denominado “Occidente secularizado” lo religioso pueda quedar como algo que, en el fondo y en la forma, se imagina como un factor a arrinconar dentro de lo que se denomina “papel de la religión en la política”⁵, marginándolo o incluso eliminándolo al considerarlo no-relevante o disonante en el “Occidente secularizado”, un mero asunto privado, o a lo sumo aceptándolo como un pseudovalor, o un valor ya sobrepasado que choca con el Occidente postmoderno, pero que, por arte de magia, sí se considera valor fundamental a respetar tal como es —no se menciona ninguna dinámica de cambio— nada menos que en un interlocutor que no es otro que “el Islam”. Con ello se pretende “contrarrestar la influencia de los que median en la exclusión”, y “promover valores comunes” que ciertamente no se encuentran en lo religioso y el sentido religioso. (Menudo papelón el de Recep Tayyip Erdogan.).

Este planteamiento, precisamente por su asimetría, puede percibirse e incluso también llegar a definirse como una forma de extremismo que se dice querer combatir.

Esta iniciativa política, que sólo tiene sentido si es una iniciativa de transformación con pretensiones de transformación estructural, merecería ser apoyada si se reformula de forma convincente no dejándola en manos de pensadores y promotores de bajo perfil como se nos antoja puede haber ocurrido en los inicios, a la vista de los documentos hechos públicos en su día por el Ministerio de Asuntos Exteriores, faltos de fuerza y capacidad operativa, salvo que se pretenda como en algunos capítulos de la declaración de Barcelona, avanzar en función del dinero que a espaldas se eche en algunas iniciativas. Al cabo de más de diez años ya se ha visto lo que planteamientos superficiales dan de sí, y el costo para el contribuyente de iniciativas convertidas en auténticos divertimentos.

El documento del grupo de alto nivel “Alianza de Civilizaciones”⁶ hecho público posteriormente, es algo más claro. Al menos se cita lo religioso como una fuente significativa de valores “para los individuos”. Se incide posteriormente en la protección del derecho a realización de prácticas religiosas y a la libertad religiosa, incluido el campo de la educación, pero no se incide en el principio de reciprocidad, y una cuestión central en esta iniciativa política queda también marginada, el papel de **“la religión en la política”** tal como decían y se supone que proponían Recep Tayyip Erdogan y José Luis Rodríguez Zapatero en el artículo citado. Este es también un asunto apremiante a clarificar en un país como Turquía donde la constitución establece una república secular y el partido AKP busca una reestructuración —así es percibido por buena parte de su opinión pública, otros partidos, medios universitarios y el Ejército— aparte de que Turquía nunca fue un ejemplo de compatibilidad entre Islam y valores “modernos” y mucho menos “postmodernos” para otros estados musulmanes.

Otras cuestiones claramente inarticuladas, mal articuladas o eliminadas son el papel de las sociedades —papel central— y los estados, sobre todo en la articulación de su actuación

⁴ Véase Cajal, Máximo: “Una propuesta ética”, *El País*, 14 de noviembre de 2006.

⁵ Erdogan, Recep Tayyip y Rodríguez Zapatero, José Luis: “Forjando una alianza de civilizaciones”, *El País*, 13 de noviembre de 2006.

⁶ *Alliance of Civilizations. Report of the High-level Group*, 13 de noviembre de 2006, en www.unaoc.org.



en los campos de acción que se presentan en la segunda parte del documento; la fijación en la relación entre Islam y Occidente que implica serias mutilaciones en función de las tremendas luchas y tensiones a las que estamos asistiendo (Islam e Hinduismo, Islam y Budismo, Islam y mundo confuciano...); y de forma especial la falta de fijación en esta iniciativa política de un aspecto capital, la lucha entre extremistas y moderados en el mundo islámico, dando carta de naturaleza como polo de fijación en la exposición meramente a los extremistas, obviando la imperiosa necesidad de apoyar a los moderados en este desafío, asunto esencial y central (dejando incluso de lado la profunda pugna entre chiitas y sunitas a la que estamos asistiendo y que puede hacer palidecer otros imaginarios y permitir otras “narrativas” distintas de las que nos presenta el documento).

Aparte de esta parte monográfica, la revista aborda también otros temas: Una visión de la presidencia de Yelsin, quien acaba de fallecer. El proceso de integración de ASEAN. Y las relaciones entre Argentina y Chile vistas desde una perspectiva peculiar, el balance de sus capacidades, estudio realizado buscando un alto grado de objetividad y que inevitablemente, como todos los estudios de este tipo, contiene ciertos elementos de subjetividad en función de los indicadores seleccionados.

La revista se cierra con la crítica de libros, sección que irá tomando una mayor relevancia en los próximos números.





BREVE REFLEXIÓN SOBRE LAS IDEAS DE CIVILIZACIÓN, CULTURA Y RELIGIÓN. PSEUDOTEORÍAS DEL MIEDO Y BASES PARA EL DIÁLOGO EN LA SOCIEDAD INTERNACIONAL

Rafael Bustos ¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Este artículo consiste en una serie de reflexiones acerca de las cambiantes ideas de civilización, cultura y religión. La propia idea de civilización fue largo tiempo utilizada por los juristas internacionales como un constructo ideológico que legitimaba la conquista y subyugación de pueblos “bárbaros” y “salvajes”. Sólo en raras ocasiones, la “civilización” ha sido estudiada y no instrumentalizada, como es el caso de N. Elias, quien describe un proceso incompleto e histórico de control de la violencia. Desde una perspectiva dialógica, se resaltan las posibilidades de paz y entendimiento presentes en algunas visiones del mundo que toda civilización contiene.

Palabras clave: civilización; cultura; religión; diálogo; sociedad internacional.

Title in English: “Brief Reflection on the Ideas of Civilization, Culture and Religion. Pseudo-Theories of Fear and Bases for Dialogue in International Society”

Abstract:

This article is a series of reflections on the changing ideas of civilization, culture and religion. The very idea of civilization was long time used by international jurists as an ideological construct to justify the conquest and enslavement of “barbarian” and “savage” peoples. Only on rare occasions, “civilization” has been analyzed and not merely “used”, following scientific criteria. This is the case of N. Elias who describes a historical process although incomplete of violence contention. From a perspective based on dialogue, I stress the potential for peace and understanding present in some world visions every civilization carries within.

Keywords: civilization; culture; religion; dialogue; international society.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Rafael Bustos García de Castro es Profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid e Investigador en la Fundación Alternativas. Sus principales líneas de investigación son la política comparada y las relaciones internacionales de los países árabes y de su entorno euro-mediterráneo.
Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* rbustos@falternativas.org.



Los pueblos civilizados no son los que crean grandes imperios por la conquista, los crean los pueblos primitivos.

Ibn Jaldún²

1. Pocos grupos de conceptos aparecen entrelazados tan confusamente como civilización, cultura y religión. Y sin embargo, son fundamentales para entender nuestro tiempo, a la luz del siglo XIX en el que cobraron protagonismo. Su polisemia y ambigüedad, sobre todo en el caso de “cultura” y “civilización” explican en parte el grosor de la madeja. También los orígenes etimológicos e históricos de ambos términos se entrecruzan. Civilización remite a su opuesto barbarie o naturaleza, igual que cultura está asociada a “cutelo”, cuchillo o arado – la idea de cultivo – y, por tanto, al proceso o herramienta que transforma la naturaleza.³ Los usos históricos de ambos son durante mucho tiempo más o menos coincidentes hasta comenzar a separarse en el siglo XIX, la civilización tendiendo a expresar la “civilité” francesa (o conjunto de modales cortesanos) y la base técnica o material que la acompaña, y la “kultur” alemana definiendo el espíritu, la literatura y las artes.⁴

Por su parte, la religión en sentido actual formaría parte integrante de la civilización, habiendo roto en algún momento pasado con la idea de cultura. En su empleo actual, se entiende por cultura y religión cosas separadas y diferenciables aunque unidas por un tenue lazo. Parece ser que en un tiempo anterior, la idea de cultura surge para designar la producción no material de sociedades en proceso de secularización. Los dos conceptos comparten por tanto un campo inicial de significación. No por casualidad, pensadores como Matthew Arnold intentaron sin éxito hacer de la cultura un sustituto de la religión como cemento aglutinador de la población.⁵

La tarea de encontrar y explicar las diferencias y correlaciones entre estas tres ideas y sobre todo entre cultura y civilización ya ha sido realizada magníficamente entre nosotros (García Picazo⁶) inspirándose en N. Elias.⁷ Esta modesta disquisición sirva simplemente para mostrar que son ideas en evolución, no fijas, forjadas inicialmente y sobre todo desarrolladas intelectualmente a lo largo del siglo XIX y XX. Fruto de esa basculación, la religión aparece hoy a principios del siglo XXI como un concepto más cercano al de civilización que al de cultura, cuando en el siglo XIX, aquélla se inscribía más bien dentro de la “Kultur” que de la “civilisation”.

El otro cambio notable que intuimos es que el concepto de cultura ha pasado a designar realidades cada vez más “fragmentadas”, para decirlo con palabras de un texto de Paloma García Picazo, mientras civilización sigue refiriéndose a “totalidades” con vocación universal. No obstante, subsiste la acepción de cultura como Cultura universal o alta cultura, en

² Ibn Jaldún, A. Z. A. (1977): *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. Original del siglo XIV. Traductor: E. Trabulse, México, Fondo de Cultura Económica.

³ Eagleton, Terry (2001): *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, p. 10.

⁴ Eagleton, *op. cit.*, pp. 22-25.

⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁶ García Picazo, Paloma: “Totalidad y fragmentación. El mundo de la cultura, el universo de la civilización.” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* nº 64 (octubre- diciembre 1993) 64, pp. 81-104.

⁷ Elias, Norbert (2001): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Primera edición en alemán, 1977. México, FCE, pp. 57-62.



conflicto a menudo con la idea de cultura como identidad y también con la de cultura como mercancía.⁸

2. La Sociedad Internacional actual, universal como todo el mundo sabe, es heterogénea a diferencia de otras sociedades internacionales de la historia. Como bien explica Esther Barbé, históricamente hubo sociedades internacionales de ámbito regional como la Hélade, la Roma Clásica o el Islam. Todas ellas dieron lugar a relaciones internacionales bien antes del surgimiento del Estado moderno, y esto tanto entre las unidades internas de cada sociedad internacional (ciudades estado, provincias del imperio o emiratos) como entre ellas y otros componentes de otras sociedades internacionales.⁹ Pues bien, uno de los rasgos distintivos de nuestra sociedad internacional -- que se universaliza a principios y mediados del siglo XX con la creación de la Sociedad de Naciones y sobre todo con la descolonización -- es su heterogeneidad. A diferencia de aquellas sociedades internacionales particulares que compartían una misma base espiritual basada en una misma religión o cosmovisión, lengua, literatura, moral o filosofía, la sociedad internacional de ahora es multicultural, pues encierra bajo la apariencia de una misma base material (producto de la difusión occidental de la técnica), distintas culturas o civilizaciones.¹⁰

Se trata de una novedad fundamental en el devenir de la humanidad que hace plantearse a los teóricos de las relaciones internacionales distintas cuestiones, siendo la no menos importante de ellas, si este rasgo de heterogeneidad o multiculturalidad, favorece la paz y la convivencia o por el contrario es conducente al conflicto.¹¹ La respuesta puede estar contenida en la posición de partida con que se analice, bien de pesimismo o de optimismo antropológico e histórico. Pero sobre todo, pensamos que va a depender de cómo se elaboren conceptualmente las diferencias y similitudes entre grupos de Estados. Es decir, de cómo se entiendan y definan los conceptos de civilización y cultura, y por ende, del papel que en ellos adjudiquemos a la religión. Nadie dudará de la importancia del factor religioso en las relaciones internacionales, pero tampoco se dejará llevar a error sobrestimando su fuerza o más aún convirtiéndola en *determinante* último de las conductas internacionales de los individuos y sus Estados.

3. Si antes nos referíamos a la polisemia, ésta es particularmente relevante en el caso de la palabra “civilización”. Cualquier diccionario en nuestra lengua nos ofrece dos entradas bien distintas, una que llamaríamos “descriptiva” y otra “normativa”. La civilización en sentido descriptivo sería un conjunto de elementos, materiales e inmateriales que caracterizan a una sociedad determinada. Normalmente, una sociedad del pasado, ya extinta, como la civilización incaica o escita, aunque no forzosamente desaparecida. Mientras que la civilización, en sentido normativo, indica un nivel de excelencia, de refinamiento o de perfección al que tiende una sociedad en un momento dado. La civilización, bajo esta acepción, es un objetivo ideal, una cota máxima de realización, que ya ha sido alcanzada o se persigue alcanzar. La diferencia entre una y otra es sensible. Mientras que en sentido descriptivo uno puede comparar sin más dos civilizaciones como dos realidades

⁸ Eagleton, *op. cit.*, pássim.

⁹ Nótese que aquí podríamos perfectamente sustituir la palabra sociedad internacional regional por civilización.

¹⁰ Barbé, Esther (2003): *Relaciones Internacionales*. Madrid, Ediciones Tecnos, pp. 70-71.

¹¹ *Ibid.*



independientes cada una con su propia lógica y valor, en sentido normativo, la civilización alude a una jerarquía o progresión. Existirían momentos de más o menos civilización (esplendor o declive) y existirían, irremediabilmente, unas sociedades más civilizadas que otras.

Norbert Elias, formidable sociólogo, ha tratado de dejarnos un boceto de una teoría del proceso de la civilización.¹² Lo que ha hecho por tanto es tratar de dotar de contenido la idea de civilización, de forma que refleje un proceso histórico de la sociedad al mismo tiempo que evite un juicio de valor sobre el mismo. Ese proceso de la civilización, que Elias ve como universal, quizá lo más discutible, consiste en el autocontrol individual de las pasiones y las pulsiones a través de mecanismos internalizados de control social. Es un cambio en las estructuras sociales vinculado al de las estructuras de la personalidad. A medida que la sociedad se va haciendo más compleja en sus funciones y roles, los individuos aprenden a contener sus impulsos primarios por medio de normas sociales que asimilan como propias y vuelven más eficaces. El contexto en que se basa N. Elias es el de la sociedad cortesana europea del Renacimiento. Ese proceso iría en paralelo al de la creación de los Estados modernos, con la restricción de la violencia privada y el progresivo monopolio de la violencia legítima por el Estado. Elias acaba su ensayo insistiendo en que la civilización no es un proceso acabado, sino por el contrario en continua transformación.

Pero, lo corriente no ha sido el uso científico del término civilización, sino más bien su utilización ideológica privada de fundamento racional o al menos de imparcialidad epistemológica. Nos recuerda Remiro Brotons con lucidez cómo la distinción entre civilizados, bárbaros y salvajes, sirvió históricamente para justificar las Cruzadas, la evangelización en América, la esclavitud de los africanos y más recientemente el imperialismo al que se sometió la mitad del orbe. A los musulmanes-infieles pero conocedores de Cristo por haber vivido en tierras antiguamente cristianizadas del Norte de África y Oriente Medio – no se les aplicaban durante las Cruzadas los “temperamenta” que suavizaban la guerra entre cristianos; qué decir tiene que las Cruzadas eran guerras justas y no precisaban motivos de agresión particulares. A los indios pobladores de América –que no conocían a Cristo - si bien se les reconocía la posesión de alma (personalidad) y ciertas protecciones reales, se les consideró menores que no podían por sí solos discernir el bien del mal. Los africanos, descendientes bíblicamente de Cam y marcados por tanto por el estigma de inferioridad de su piel, podían legítimamente y legalmente ser esclavizados. El mismo Bartolomé de Las Casas justificó el empleo de esclavos en América aunque luego se arrepintiera. Los habitantes de continentes enteros, no eran más que moradores de *terra nullius*, tierras sin amo y por tanto susceptibles de ser ocupadas y anexionadas por las potencias civilizadas y cristianas. En pleno siglo XIX, naciones civilizadas, cristianas e independientes como las repúblicas latinoamericanas, podían ver negada su propia personalidad jurídica internacional, como cuando en el arbitraje internacional sobre la Guayana británica, la comisión de arbitraje aceptó que EEUU representara a Venezuela ante la parte británica, en uno de los escándalos más sonados de expolio territorial consagrado por el derecho internacional.¹³

Si este uso pérfido, ideológico e interesado de la “civilización” no hubiera sido tan manido y largamente utilizado a lo largo de la historia, no habría quizá lugar para se ciernan sobre él automáticamente vastas sombras de sospecha en las naciones y pueblos del Tercer

¹² Elias, Norbert, *op. cit.*

¹³ Remiro Brotons, J. Antonio (1996): *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Madrid, McGraw-Hill, pp. 108-132.



mundo. El escritor e intelectual senegalés dijo una vez sintetizando magistralmente este sentimiento de los pueblos colonizados: *La France qui dit si bien les bonnes routes. Et emprunte si souvent les chemins tortueux*.¹⁴ Sentimiento que sería fácilmente extensible a otros tantos pueblos que en nombre del *sagrado deber de civilización* invocado en la Conferencia de Berlín pero también en el Pacto de la Sociedad de Naciones (art. 22)¹⁵ tuvieron que soportar numerosos desmanes y expolios originados en el convencimiento de la superioridad occidental.

Superioridad occidental que el mismo derecho internacional y su doctrina legitimaron por vía del Instituto de Derecho Internacional y las convenciones antes referidas.¹⁶ A uno de los fundadores de dicha institución, John Lorimer, debemos la lograda clasificación de civilizados, bárbaros y salvajes, que da lugar a distintos grados de reconocimiento político (total, parcial y sólo natural para los salvajes) y de aplicación del derecho internacional (racional y positivo, sólo racional para los bárbaros y sólo humanitario para los salvajes).¹⁷

4. Al igual que el concepto de civilización ha ido de la mano de los designios de poder de un grupo de países, estos mismos países han ido elaborando una imagen de sí mismos, ideológica e interesada. Es la imagen de “Occidente”, que va a ir surgiendo como un verdadero constructo que contiene los rasgos ideales que estos países desean que se proyecten de sí mismos.

Occidente es en efecto una imagen que se va a ir diseñando a partir de un reflejo también imaginario de su opuesto, “Oriente”. Es también durante el siglo XIX cuando cristalizan ambas metáforas. Occidente nace asociado a valores como el individualismo, la razón (la ciencia), el secularismo y la libertad, en suma, la modernidad, mientras que Oriente es representado por el espíritu colectivo, la fe y el fanatismo, la ignorancia, el despotismo y en definitiva, la tradición y el atraso.

Hay suficientes estudios sobre cómo se construyeron estas dos visiones en espejo y de su utilidad en la dominación del mundo que conocemos como imperialismo. A E. W. Said debemos excelentes estudios de crítica literaria y social sobre la literatura del siglo XIX, así como sobre la pervivencia del Orientalismo en las conciencias y medios de comunicación de los países desarrollados.¹⁸ Con todo, asistimos hoy en día a un resurgir del orientalismo, un neo-orientalismo apenas disimulado o alterado por la crítica post-colonial.

5. Por eso, cuando hace casi quince años aparecieron varias predicciones sobre el choque de las civilizaciones, renovadas con intensidad tras el 11 de septiembre de 2001, diversos intelectuales e internacionalistas reaccionaron recordando que no había gran cosa de nuevo en semejantes augurios. Y no era nuevo porque por una parte retomaban el uso ideológico, por

¹⁴ Citado por Rivet, D. (2002) en *Le Maghreb. Á l'épreuve de la colonisation*. Paris, Hachette, p. 375.

¹⁵ Remiro Brotons, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁶ Es cierto también que posteriormente otra institución de derecho internacional, la Academia de Derecho Internacional de La Haya ha hecho por medio de sus cursos un considerable trabajo por clarificar y realzar las aportaciones de otras civilizaciones y culturas al derecho internacional (Remiro Brotons, *op. cit.*, p. 144).

¹⁷ Remiro Brotons, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸ Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. Nueva York, Vintage Books y Said, E. W. (1993): *Culture and Imperialism*. Nueva York, Vintage Books.



no decir imperialista, del concepto civilización que ya hemos visto más arriba, y por otra, porque profetas del enfrentamiento no han escaseado tampoco. Con razón, pensadores del Sur como Muhammed 'Abed al-Jabri de Marruecos, lamentaron que el Nuevo Orden Internacional no diera paso como prometía a una lógica distinta a la de la guerra, y que el fin de la Guerra Fría no fuera aprovechado para introducir una dinámica nueva, radicalmente distinta.¹⁹

Las refutaciones a las tesis de Huntington (tanto a sus artículos iniciales de 1993 como a su libro de 1996²⁰) fueron formuladas convincentemente por muchos fuera (Rubenstein y Crocker, F. Ajami, K. Mahbubani, T. A. Coulombis y T. Veremis, y más recientemente, E. W. Said y S. Naïr) y dentro de nuestro país (J. de Ojeda, C. A. Zaldivar, Remiro Brotons y más recientemente, R. Mesa y P. García Picazo), por citar sólo unos pocos.²¹

Como quiera que a pesar de ello, esa pseudo teoría, goza aún de cierto predicamento,²² retendré aquí los argumentos más importantes formulados no sólo contra la misma sino también contra un cierto campo de estudios que bebe y se inspira de aquella. En primer lugar y como puede deducirse de las reflexiones anteriores, la civilización tanto en su sentido descriptivo como normativo no constituye ni lo ha hecho nunca un sujeto de las relaciones internacionales. Esto no significa que no existan actualmente civilizaciones o grupos de países herederos de ciertas civilizaciones del pasado. Significa que las civilizaciones no son actores ni por tanto protagonistas de las relaciones internacionales. Sí lo son en cambio los Estados, las compañías multinacionales y otros grupos organizados. En segundo lugar, si bien el hecho civilizatorio no se puede negar, ese mismo hecho no es un determinante puro, no es el causante mecánico del comportamiento de los actores, y mucho menos de la paz o la guerra. Es falso asimismo que los mayores conflictos históricos hayan tenido lugar entre civilizaciones, como pretende Huntington. Al contrario éstos han sido intra-civilizatorios como ilustran la primera o segunda guerra mundial. Tercero, el hecho de que ciertos grupúsculos llamados "fundamentalistas" sean capaces de perpetrar atentados internacionales, no dice nada "fundamental" sobre el Islam. No por ser denominados fundamentalistas, poseen estos grupos una visión más acertada o profunda del Islam; al contrario, el radicalismo político-religioso del que están envueltos es un fenómeno relativamente innovador que ninguna corriente o institución religiosa influyente comparte o defiende.

Una búsqueda de la génesis de los trabajos de Huntington es esclarecedora de sus intenciones. Como Remiro Brotons ha puesto de relieve, sus artículos de 1993 surgen directamente de su libro geopolítico *America's Changing Strategic Interests*, escrito tan sólo

¹⁹ 'Abed al-Jabri, Muhammad (1999): "'Clash of Civilizations': The Relations of the Future?" en Martín Muñoz, G.(ed.): *Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, Oxford, R.U., I. B. Tauris, p. 65.

²⁰ Huntington, S.: *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs*, Summer 1993, pp. 22-50. S. Huntington, S.: "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World". *Foreign Affairs*, November/December 1993, pp. 186-194. Huntington, S. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Versión original de 1996. Barcelona, Paidós.

²¹ Este autor lo hizo también modestamente antes y después de los atentados múltiples de EEUU de 2001, en concreto, en el marco de un trabajo de licenciatura manuscrito (Bustos, Rafael (1994) *Civilization Clash, Japan and the West*. Auckland University, manuscript, Nueva Zelanda) y de una entrevista aparecida en el periódico argelino *Le Quotidien d'Oran* (Bustos, Rafael, entrevista sobre el "choque de civilizaciones" concedida a Amel Lamamra, *Le Quotidien d'Oran*, 2005/08/09 Orán, Argelia).

²² En España, por ejemplo, el ex - presidente del Gobierno, José María Aznar abrazó en repetidas ocasiones la idea de un enfrentamiento con el Islam. Recuérdese sino su famosa conferencia en Georgetown en la que situó el origen de los atentados del 11-M en el año 711 o más tarde su propuesta de que la OTAN integre a Israel y la India en un gran frente o cruzada contra los países musulmanes. Pero no es el único, e historiadores convertidos en *best-sellers* como César Vidal se han sumado a la misma tesis provocadora y descabellada.



dos años antes y en el que se definen los objetivos primordiales de EEUU para la postguerra fría. El cambio que introduce Huntington es de orden menor, limitándose a rebautizar los intereses de EEUU con la etiqueta de “Occidente”. El filósofo ‘Abed al-Jabri, por su parte, ha señalado también los vínculos entre el trabajo de Barry Buzan, especialista británico en estudios de seguridad, y el del propio Huntington. No en balde, el propio Buzan se refirió antes que Huntington y nada más concluir la Guerra Fría al supuesto choque civilizacional.²³

Lo que me parece más interesante resaltar aparte del nulo fundamento científico de estas predicciones y de sus sombrías intenciones como consejero de las armas,²⁴ es que el seguimiento que han podido tener se debe no a sus méritos sino a una persuasiva insinuación que se infiltra entre nosotros, un “miedo líquido”, en palabras de Z. Bauman.²⁵ Ese miedo líquido es sin duda el mejor caldo de propagación para los profetas de la guerra y los *defense intellectuals*. Sin negar que existan amenazas reales sobre *todas* las sociedades, se trata de denunciar que ciertas obsesiones securitarias impiden ver las causas de las mismas y además relegan otros objetivos políticos vitales a un segundo plano. Pero es que además, no basta con sospechar, hay que alarmarse cuando nos quieren hacer ver que nuestras libertades se defienden con las armas y el estado de excepción.

6. Bases para el diálogo en la sociedad internacional

Las civilizaciones contienen siempre diversas culturas y a veces diversas religiones. Esas culturas y religiones, lejos de ser unitarias o convergentes, a menudo rivalizan unas con otras, ya sea por el reconocimiento, la identidad o el poder.²⁶ Pero esa pluralidad se traduce también en positivo, ya que la pluralidad aporta distintas visiones reflexionadas del mundo, *Weltanschauungen*, como diría P. García Picazo. Visiones que no son fotografías estáticas sino dinámicas de realidad y de las relaciones con los otros. En todas esas *Weltanschauungen* hay elementos de exclusión o de conflicto y elementos de tolerancia y convivencia. Sean del pasado o del presente, esas visiones del mundo también nos ofrecen soluciones a problemas que no sabemos resolver con nuestros propios medios.²⁷

Vemos esos elementos de conflicto potencial en algunas civilizaciones y religiones como la creencia en la superioridad occidental, las formas agresivas de proselitismo o el exclusivismo de un pueblo elegido, de la misma forma que los vemos en ciertos nacionalismos y posiciones políticas intolerantes y en las actitudes económicas depredadoras. Pero las civilizaciones y sus religiones comparten preciados elementos de autocontención (en el sentido de Elias), valores universales que dignifican a la persona y experiencias estéticas que a todos nos elevan. Estos elementos no son ni exclusivos ni excluyentes, no están basados en la superioridad ni en la posesión de una verdad dogmática.

Siendo mínimamente voluntaristas, hemos de reconocer que la inteligencia consiste en el uso de la razón y la sensibilidad para obtener un bien común, sea éste la paz o el bienestar

²³ ‘Abed al-Jabri, *op. cit.*, pp. 66-67.

²⁴ El Pentágono, curiosamente, recibió con entusiasmo los escritos de Huntington (Rubenstein y Crocker, “Challenging Huntington”, *Foreign Policy*, otoño 1994, citado en R. Brotons, *op. cit.*, p. 147).

²⁵ Bauman, Zygmunt (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, Ediciones Paidós.

²⁶ Véase más sobre estas luchas culturales en el estupendo ensayo de Eagleton, *op. cit.*

²⁷ García Picazo, Paloma: “De la guerra perenne a una paz precaria: las relaciones internacionales y el proceso de la civilización.” *Revista Española de Derecho Internacional (REDI)* vol. 57 nº 1 (2005), pp. 42-46.



colectivo. Como afirmaba P. García Picazo en una brillante y erudita exposición, no han faltado en la historia personas que han hecho gala de esa inteligencia y han sentado las bases de un diálogo civilizatorio, hoy imprescindible. Han sido los verdaderos intelectuales, los pensadores al servicio de la humanidad. Desde Raimón Llull, a Nicolás de Cusa, pasando por Leonardo da Vinci hasta llegar a H. Arendt y L. Ferrajoli en nuestros días. Todos ellos, a los que yo añadiría por venir de otras culturas, Ibn Rushd (nuestro Averroes), nos han enseñado que aceptando las posiciones de partida del otro en un “diálogo sin fronteras”²⁸ es posible alcanzar una verdad compartida que nos permite abrirnos racional y emocionalmente a una auténtica convivencia. ¿Qué nos lo impide? La diferencia no es verdaderamente obstáculo cuando la inteligencia puede ciertamente desatenazar el miedo.

²⁸ Referencia de P. García Picazo al término “Grenzenlose Kommunikation” de H. Arendt, que significa tanto la creencia en la posibilidad de aprehender toda verdad como en la buena voluntad de compartirse uno mismo y escuchar a los demás, García Picazo, *op. cit.*, p. 47.



ORIENTALISMO CONTEMPORÁNEO: LA CREACIÓN DE UN NUEVO SISTEMA BIPOLAR EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES

Eliane Ursula Ettmueller¹
Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El presente artículo pretende aproximarse a la articulación del nuevo sistema bipolar en las relaciones internacionales (Occidente – Oriente o Mundo Islámico) que ha venido a sustituir la configuración mundial en dos bloques de la Guerra Fría (Capitalismo – Comunismo). Para ello analiza la nueva ideología base que está fomentando el bloque occidental para justificar su política global. La mencionada ideología no es otra cosa que una innovación elaborada a partir de un concepto con una larga tradición histórica por lo cual la denominaremos aquí en su ropaje actual como “neo-orientalismo” u “orientalismo contemporáneo”. El artículo ofrece un repaso histórico muy breve de la evolución del orientalismo para acercarse enseguida a la naturaleza del orientalismo contemporáneo y concluir con algunas observaciones sobre su hipotética superación.

Palabras clave: orientalismo; bipolaridad; Occidente; Islam; relaciones internacionales.

Title in English: “*Contemporary Orientalism: The Creation of a New Bipolar System in International Relations*”

Abstract:

This article is an approximation to the new bipolar system in international relations (West – East or Islamic world) that has replaced the two blocks of the Cold War (Capitalism – Communism). It analyzes the new ideology fostered by the Western block in order to justify its global policies. This ideology is just an innovation of a concept with a long tradition, which we will call in its current form “neo-orientalism” or “contemporary orientalism”. The article briefly describes the evolution of orientalism, analyzes the nature of contemporary orientalism and concludes with some remarks on how it could be overcome.

Keywords: orientalism; bipolarity; West; Islam; international relations.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Eliane Ursula Ettmueller es becaria de investigación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y doctoranda en el Instituto de Ciencias de las Religiones de dicha universidad.

Dirección: Departamento de Ciencia Política III (Teorías y Formas Políticas y Geografía Humana), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* elianeettmueller@cps.ucm.es.



Introducción

Estamos presenciando una reestructuración de las relaciones internacionales que empezó en los años 70 y se hizo claramente visible con la caída espectacular del muro de Berlín el día 9 de noviembre de 1989, siendo el punto culminante y el acto con más significado simbólico de la desintegración de la Unión Soviética. Durante la época de la Guerra Fría, el mundo estaba dividido en dos bloques y todas las relaciones internacionales, incluso entre países no-alineados, quedaron impregnadas por esta realidad dicotómica imperante, sobre todo, a partir de la imposición de la *Truman Doctrine of Containment* y la lucha indiscriminada que emprendió Estados Unidos con ella contra el enemigo comunista a todo nivel. Sin embargo, como ya mencionamos, a partir de los años setenta se está cristalizando una nueva versión del antiguo sistema bipolar. Es interesante constatar que no se trata en absoluto de un enemigo nuevo que vino a sustituir al bando comunista, sino de uno con mucha tradición: el mundo musulmán. Al contemplar el sistema bipolar contemporáneo de forma geográfico-ideológica, nos percatamos de que lo único que cambió es el *-ismo*, en el que se basa el adversario. El comunismo ha sido relevado por el islamismo². No obstante, el enemigo en definitiva se sigue presentando acompañado por el sol naciente. La lucha entre Occidente y Oriente se ha convertido en una ironía histórica eternizada en la superficie de un planeta que es comprobadamente redondo. Oriente y Occidente evidentemente no representan realidades empíricas sino conceptos artificiales con una larga y sangrienta tradición. Los griegos en sus luchas contra el Imperio Persa ya empezaron a definirse como Occidente frente a un poderoso adversario oriental. Edward W. Said en su famoso tratado sobre el *orientalismo*³ recoge la tragedia *Los persas* (472 a.C.) de Esquilo como primera obra orientalista. La imagen del enemigo oriental, y con ella lo que se define como Oriente, ha ido cambiando a lo largo de la historia. Con la aparición del Islam el orientalismo adquirió un significado distinto, como veremos, cuyo contenido a su vez cambió radicalmente con el imperialismo europeo del siglo XIX. Actualmente, nos encontramos en la época de lo que podríamos llamar “neo-orientalismo” u “orientalismo contemporáneo”. La nueva base ideológica, para la creación de una imagen coherente de lo que debemos entender como enemigo, está compuesta por dos tipos de teorías. En primer lugar, se sirve de la tradición que denominamos aquí “anti-islámica” que nació de la lucha competitiva contra una nueva religión y, en segundo lugar, se tiñe de los colores del mismo exotismo salvaje que había justificado el imperialismo europeo del siglo XIX. A continuación vamos a proponer una aproximación a este neo-orientalismo, mediante el cual Estados Unidos adorna su política exterior, y las dos corrientes históricas de las que se alimenta.

1. El desarrollo histórico del orientalismo

El orientalismo, como ya mencionamos, tiene una larga historia. No todos los pensadores sitúan sus orígenes en la misma época. Ya vimos que Said en su estudio filológico sobre el fenómeno recoge a Esquilo como primer orientalista. Ziauddin Sardar, al contrario, insiste en que los comienzos del orientalismo se producen claramente con el nacimiento del Islam:

sean cuales sean las vetas griegas y romanas que aún perduren, y desde luego perduran incluso en nuestros días, la historia del orientalismo comienza con la historia del Islam, con

² El “Islamismo” o “fundamentalismo islámico” se define comúnmente como un uso político hecho del Islam con fines políticos.

³ Said, Edward (1994): *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books Edition.



la crisis de lo nuevo, de lo carente de precedentes, y de lo intrínsecamente subversivo a lo que había que hallar una respuesta urgente.⁴

Sin ambiciones de definir una fecha exacta para la aparición del orientalismo se podría decir que el orientalismo no puede ser otra cosa que una constante del pensamiento occidental que sin ello sería incapaz de definirse como “occidental”. En este sentido, Occidente necesita Oriente para poder asignarse a sí mismo una identidad. Oriente representa, por consiguiente, el “otro”, el enemigo o el espejo que permite contemplar los propios defectos (como en *Les lettres persanes* de Montesquieu). El “otro” oriental resulta, desde este punto de vista, sólo interesante como contrapunto a la propia identidad occidental. Carece por completo de razón de ser en un contexto fuera del sistema epistemológico de dicotomía Occidente-Oriente. Oriente es el concepto creado por Occidente que permite a este último definirse a sí mismo en contraposición al primero. Este modelo ideológico del “tú” que hace posible una identidad de “yo” cambia de aspecto en cada época.

Al principio, si tomamos como referencia la escuela que sitúa el nacimiento del orientalismo al mismo tiempo que el del Islam, se trataba más bien de un anti-islamismo, de la defensa frenética del Cristianismo contra una nueva religión que ganaba adeptos de forma amenazante. En aquellos tiempos, la lucha por el poder se llevaba a cabo entre fuerzas con un potencial similar y tal como lo habían hecho el Papa de Roma y el Patriarca de Constantinopla, los pensadores musulmanes y cristianos se “excomulgaron” recíprocamente. Durante toda la Edad Media imperaban los argumentos teológicos como protagonistas de la discusión que iba a tener consecuencias armadas en muchos frentes e iba a alimentar el espíritu de las cruzadas. San Juan Damasceno (muerto hacia el año 748), a pesar de haber mantenido relaciones de amistad con el califa omeya Yazid III opinaba que el Islam era una mala imitación del Cristianismo con rasgos de idolatría pagana y escribió dos diálogos entre un cristiano y un sarraceno que iban a servir en adelante como especie de manual para los cristianos en sus disputas con los musulmanes.⁵ Al lado de la polémica teológica, el orientalismo en su forma anti-islámica ya empezó a gestionar imágenes inventadas por el mundo cristiano, y proyectadas sobre el mundo musulmán. El primer ejemplo llamativo de esta creación de un perfil para Oriente lo encontramos en una leyenda cuyo demiurgo era el obispo de Córdoba Eulogius. Se trata de una leyenda que iba a mantenerse durante siglos y según la cual los musulmanes habían esperado que ángeles se llevaran el cuerpo de su profeta muerto y de que lo único que presenciaron era como perros salvajes devoraron su cadáver. El mismo obispo era líder de un movimiento de cristianos fanáticos que se lanzaron contra los musulmanes con el fin de morir como mártires. El propio Eulogius lo consiguió en el año 859. La leyenda de los perros fue eternizada también en la *Chanson de Roland* francesa (finales del siglo XI). Dante Alighieri (1265-1321) retrató a Muhammad en el canto 28, en el noveno recinto de su *Infierno* como pecador destripado que se lamenta de haber diseminado el caos por la tierra con Ali. Otros pensadores como Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Roger Bacon (1214-1292), John Wycliffe (1320-1384) y Juan de Segovia (1393-1458) figuran entre los que defienden la teología cristiana contra el Islam. Juan de Segovia llegó a proponer a Nicolás de Cusa (1401-1464), Jean Germain y Aeneas Silvius (Pío II) (1405-1464) una *contraferentia* o conferencia para convencer a los musulmanes de su error.⁶ Por el lado musulmán, los escritos anti-cristianos también llegaron a tener su tradición, sobre todo en el Al-Andalus, donde la confrontación era máxima. Entre los teólogos de la disputa anti-

⁴ Sardar, Ziauddin (2004): *Extraño Oriente, historia de un prejuicio*, Barcelona, Gedisa, p. 41.

⁵ La traducción al latín en *Migne Patrologiae Graece*, vol. XCIV (Paris, 1860), cols. 1585-1598; vol. XCVI (1864), cols. 1335-1348, citado por Hitti, Philip K. (1962): *Islam and the West*, Princeton (New Jersey), D. Van Nostrand Comp.

⁶ Said, *op. cit.*, pp. 61 y siguientes.



cristiana se encontraban además cristianos convertidos al Islam como Anselmo de Turmeda (1352-1425)⁷ que había sido franciscano y acabó estableciéndose en Túnez. La polémica entre cristianos y musulmanes no sólo giraba alrededor del monopolio religioso sino tampoco se pueden olvidar las consecuencias militares y económicas de la expansión musulmana concretamente hacia la Península Ibérica en el siglo VIII, medio siglo más tarde hacia Sicilia y a mediados del siglo XIV hacia los Balcanes con la caída definitiva de Constantinopla en 1453. Philip K. Hitti destaca muy bien esta lucha de intereses cuando alega que *cada lado reclamaba que su religión era el único y perfecto depositario de toda la razón. No obstante, el choque ideológico era de menor importancia frente al de las fuerzas político-militares*⁸. El mismo autor sigue razonando más adelante que

el Zoroastrianismo, el Budismo y otras religiones menos altamente desarrolladas nunca fueron sometidos a una tal barrera de abuso y condenación como lo fue el Islam. No representaron ninguna amenaza para el Oeste medieval y no ofrecieron ninguna competencia. Era, por lo tanto, primordialmente el miedo, la hostilidad y el prejuicio que tiñeron la visión occidental del Islam y condicionaron su actitud.⁹

El Islam contribuyó, como es sabido, en su papel de archi-rival económico y militar de Europa y con sus importantes avances tecnológicos, a los viajes de exploración que salían desde el pronto “vejo” continente.

Durante la época de la Reforma, a pesar de hundirse Europa en su propio caos confesional, seguían los argumentos anti-islámicos. El enemigo musulmán era poderoso y el Occidente cristiano no podía sino tomar en serio la amenaza real que representaba a todos los niveles: científico, económico, filosófico, teológico y militar. Martín Lutero (1483-1546) se resignó inicialmente a aceptar a los turcos como castigo de Dios por la desvirtuación de la fe por parte de los cristianos. No obstante, cuando ya se presentaron en las puertas de Viena en 1529, opinó que era indispensable luchar contra ellos como infieles.¹⁰

Con la era de la Ilustración, y como consecuencia directa de la decadencia del Imperio Otomano, las disputas entre dos rivales poderosos, fueron sustituidas por una gama de prejuicios exoticistas. El gobierno otomano adquirió entonces su carácter literal de déspota usurpador y los orientales pasaron a representar pueblos indígenas incultos con creencias supersticiosas e irracionales. A finales del siglo XVIII tuvo lugar un giro en dirección del evolucionismo científico en el cual los pueblos árabes y musulmanes se encontraron supuestamente en un estado de pre-civilización. Hegel¹¹ (1770-1831) demarcó el camino según Sardar con su concepción de la evolución de la historia humana en cuatro fases: el mundo oriental, el mundo griego, el mundo romano y el mundo germánico. Para Hegel la culminación de la historia de la razón se situaba en este último y el mundo islámico se encontraba en una especie de pre-historia frente a la realización de la razón plena. Ernest Renan (1823-1892) introdujo en *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation* (1862) un enfoque abiertamente racista en su explicación de por qué los musulmanes eran supuestamente inferiores en su capacidad de razonamiento científico moderno.

⁷ Fierro, Maribel: “Polémica anticristiana”, en Abumalham, Montserrat (coord.) (2005): *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Barcelona, Trotta.

⁸ Hitti, *op.cit.*, p. 48, (trad. Etmueller).

⁹ *Ibid.* .

¹⁰ Bibliander, Theodor (1550): *Historiae Saracenorum in Machvometis Saracenorum principis*, Zurich, p. 3-6, citado por Hitti, *op. cit.*

¹¹ Hegel, Georg, W. F. (1997): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, edición de José Gaos, Madrid, Alianza.



A partir del giro romántico y explorador, Oriente se convirtió en un sitio de mil y una noches, pleno de exotismo sensual.¹² El orientalismo del siglo XIX significa - con su amplia literatura de viajes (desde los *Viajes de John Mandeville* (publicados por primera vez en 1740) hasta los relatos de Richard Francis Burton (1821-1890)), el colonialismo y la productividad “científica” al respecto - la cristalización académica del sueño erótico oprimido del varón victoriano. Se trata, en este sentido, de una especie de fantasía sexual de la época, un *Zeitgeist* sensual convertido en ciencia, política y expresión artística pero con la fuerza del macho agresivo y dominante. Como anécdota ilustrativa adjuntamos la utilización comercial que se hizo de este fantasma del harén: el baile del vientre. Esta danza, nuevamente tan apreciada por cientos de jóvenes occidentales de nuestros tiempos, es un invento plenamente occidental de un comerciante belga en el París del “Cancan” a mediados del siglo XIX, posteriormente exportado a Egipto¹³. Una nueva versión del orientalismo, liberado de su anti-islamismo, surgió, por lo tanto, a la hora de la desaparición del temido guerrero musulmán que amenazaba invadir el feudo de la fe cristiana en repetidas ocasiones¹⁴. Lo “oriental” se convirtió en “el otro” exótico, salvaje y, a veces, hasta ridículo. En este sentido es comparable con las descripciones que había hecho Tácito de los bárbaros germanos. Se trataba de un enemigo temible por su forma de ser irracional, impredecible y al margen de lo que se consideraba “la civilización”. No obstante, bajo ninguna circunstancia se le tomaba en serio como interlocutor para discusiones académicas como había sido el caso en las disputas teológicas alrededor del Islam hasta, como vimos la era de la Reforma protestante. Al haberlo privado de su lado humanista, el enemigo oriental, principalmente islámico, se había convertido en un ser atractivo por su belleza animal pero con necesidad de ser educado por parte de los varones racionales occidentales. Hubo que liberar al pobre pueblo cegado por las supersticiones de unos curanderos barbudos y subyugado bajo el régimen más explotador por entonces imaginable¹⁵ que era el despotismo de los gobernantes orientales.

Para el mundo musulmán, el hecho de ser colonizado y gobernado por primera vez en su historia por personajes ajenos a su religión era una vivencia traumática que vierte sus sombras sobre el pensamiento político árabe y musulmán hasta el día de hoy. Como bien explica Charles Kurzman¹⁶, en la introducción a su libro de fuentes sobre el Islam liberal, a lo largo del siglo XIX, en una situación de sumisión a los colonizadores europeos, se desarrollaron las tres ramas del pensamiento musulmán que hasta hoy dominan el mundo intelectual islámico: en primer lugar, como especie de vuelta hacia una religión más mística y cercana del pueblo se produjo una confusión entre ritos y tradiciones folclóricas y el dogma, llamémoslo “ortodoxo” del Islam. Esta corriente llevaba a una retirada pacífica del campo público colonizado hacia valores autóctonos y privados. En segundo lugar, se desarrolló como respuesta al invasor, una llamada de vuelta hacia las fuentes del Islam, provocada por un recuerdo nostálgico de los tiempos gloriosos cuando el Islam aún era puro, sus seguidores observaban los preceptos islámicos con una entrega máxima y conquistaron medio mundo. Esta escuela se negó de integrar cualquier invención novedosa de Occidente y reivindicó la posibilidad de superar al adversario mediante la vuelta a la época dorada. Los seguidores de

¹² En este sentido, incluso España sufrió durante el siglo XIX, a pesar de su sinsentido geográfico, la mirada orientalista del resto de Europa. Una obra representativa al respecto sería *Carmen* de Prosper Mérimée que muestra claramente el hombre racional y culto francés seducido por el encanto mágico de una gitana (una oriental) autóctona.

¹³ Schulze, Reinhard (2002): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Munich, C.H.Beck.

¹⁴ El último asedio de Viena por parte de los turcos otomanos tuvo lugar en septiembre del 1683.

¹⁵ Resulta hasta cómico si nos imaginamos que los totalitarismos nacieron justamente en este Occidente tan racional y civilizado que pretendía mejorar las condiciones feroces que supuestamente sufrían los pueblos musulmanes bajo los sultanes de varios lugares y en última instancia bajo el Imperio Otomano.

¹⁶ Kurzman, Charles (ed.) (1998): *Liberal Islam*, Nueva York / Oxford, Oxford University Press.



esta rama se han hecho famosos como “fundamentalistas” o “integristas”. La última de las líneas de pensamiento que nació a finales del siglo XIX como hermana de la del fundamentalismo era la liberal. Se trata de una corriente que ha intentado demostrar que el Islam no es hostil a la modernidad, que puede reconciliarse con cualquier tipo de régimen político y está abierto para la integración de las últimas innovaciones científicas. La caída del califato en los años veinte del siglo XX y con ello la fuerte crisis de identidad del mundo musulmán alimentaron el debate entre liberales, conservadores y fundamentalistas. Esta crisis se prolongó hasta la autonomía de los distintos Estados árabes y musulmanes después de la Segunda Guerra Mundial.

Volvemos a la posición occidental a finales del siglo XIX y principio del siglo XX. En esta época, las teorías spenglerianas de las civilizaciones y las racistas llegaron a su punto culminante. El “otro” ya no era ni siquiera una amenaza proveniente desde el mundo salvaje. Quedó reducido a la prueba de la que precisaban los teóricos para demostrar la certeza de sus teorías sobre la superioridad de la raza y civilización occidentales.

Aquella situación de miserable vegetación de seres supersticiosos, reliquias obscenas de las pasadas mil y una noches cambió a lo largo de las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial cuando los Estados con una población musulmana mayoritaria se independizaron. A la hora de liberarse formalmente de la tutela occidental, se encontraba entre ellos tan sólo una teocracia, Arabia Saudí. El resto de los países ganaron su autonomía dotándose de un marco estatal moderno a lo occidental sin mayor influencia de la religión sobre este esquema básico de la organización política y hasta judicial.

2. El orientalismo contemporáneo o neo-orientalismo

El panorama pacífico de unos Estados neutros (o incluso títeres) de los cuales EEUU pretendía servirse en su lucha contra el enemigo comunista (que ocupó la posición del enemigo oriental durante la Guerra Fría) fue interrumpido en los años 70: con las repetidas crisis del petróleo, el viejo guerrero musulmán parecía haber vuelto a la senda de la *yihad*, aplastando la vena principal que alimenta de riqueza a Occidente. A principios de los años noventa, la desintegración de la Unión Soviética, tuvo la consecuencia que Occidente perdiera a su enemigo. La pérdida de la imagen de Mister Hyde en el espejo de la cortina de hierro que miraba hacia Occidente con sus ojos feroces de locura implicó que este último ya no se pudiese presentar como un dócil y racional Doctor Jekyll que sólo intentaba luchar contra el mal absoluto. Era necesario encontrar a un nuevo enemigo para poder estabilizar la política mundial que no deja de sorprender con sus rasgos plenamente schmittianos. Occidente se mantuvo fiel a su adversario tradicional: Oriente. Ya mencionemos que aquel *hostis* nunca había desaparecido ya que la Unión Soviética se integra perfectamente en el esquema dicotómico Este-Oeste. No obstante, el enemigo oriental había vuelto a una ideología autóctona, no como el comunismo, importada desde Occidente. Aquello permitió desenterrar la amplia literatura polémica contra el Islam de la Edad Media y mezclarla con el orientalismo ilustrado y romántico. Estados Unidos se presenta como salvador de los valores liberales y democráticos y también de la cristiandad. La teoría del eje del mal hace claramente referencia a un concepto religioso de un valor absoluto: el mal. Al mal, sólo se puede contraponer el bien que en este caso sería Estados Unidos como portavoz autodeclarado de Occidente. El orientalismo agresivo con sus tintes anti-islámicos se percibe fácilmente, no sólo en las obras



de algunos pensadores sobre el Islam (como en las obras de Bernard Lewis¹⁷, o en el plagio poco sofisticado que hace Samuel Huntington¹⁸ de los escritos de Arnold J. Toyenbee) sino también en los medios de comunicación. La socióloga marroquí Fatima Mernissi destaca cuan selectivo es el ojo de la cámara occidental que no percibe las manifestaciones de grupos liberales en los países árabes sino se concentra en los fundamentalistas siendo su tipo ideal del ser oriental salvaje, irracional y agresivo. La misma autora constata al respecto lo siguiente: *uno no se puede impedir de constatar que los líderes de los movimientos fanáticos son invitados frecuentemente para hablar en las televisiones europeas y raramente nuestros filósofos y pensadores gozan de tales privilegios. Todo la dinámica progresista esta siendo ignorada por parte de los medios de comunicación occidentales, por lo cual repercutan a nivel mundial las operaciones mediáticas de los despotismos locales.*¹⁹ Las elites políticas, las que según Carl Schmitt (1888-1985)²⁰ definen al enemigo (*hostis*) de una comunidad política, son para Occidente actualmente los Estados Unidos. El enemigo es el mundo islámico que se concibe ingenuamente como un conjunto a pesar de sus vastas diferencias étnicas, culturales, lingüísticas, políticas y confesionales. El orientalismo, y en esto estoy de acuerdo con Said, parte de la lingüística, de un lenguaje del poder que es capaz de reducir una realidad compleja a una abstracción caricatural. Aquella abstracción caricatural alimenta, en nuestros tiempos, los miedos al enemigo islámico y adversario en teología con los prejuicios orientalistas de una tierra salvaje y exótica. El *hostis* así creado por Estados Unidos es una construcción neo-orientalista, una invención creada en Occidente e impuesta a Oriente. Esta realidad no impide que el enemigo de Occidente, por su lado, se arme de un occidentalismo para devolver el ataque. Con el simple título de su libro ya nos trasmite William O. Beeman como funciona el lenguaje en la creación de un enemigo. Su aproximación al diálogo entre sordos que están llevando acabo Estados Unidos e Irán se llama: *El "Gran Diablo" y los "Mullahs Locos": como Estados Unidos e Irán se demonizan recíprocamente*²¹. El autor pretende demostrar que las relaciones entre Estados Unidos e Irán se basan primordialmente en un conjunto de malentendidos por culpa del poco conocimiento que cada parte tiene de la cultura lingüística, social y política de la otra. No obstante, esta forma de explicar la situación tensa entre los dos países genera la falsa impresión de una cierta inocencia trágica y fatalista frente al destino armado de los dos enemigos. Es más plausible, como argumentamos hasta aquí, el montaje orientalista y también occidentalista consciente como herramienta estratégica de una nueva generación de *realpolitik* en un mundo bipolar. Se conjuntan una mala interpretación del Islam como religión, sistema social y jurídico con la de los prejuicios orientalistas. Amin Saikal²² opina al respecto que

era sobre todo el yihadí-islamismo de Jomeini o inspirado por Jomeini que llevó Washington a desarrollar un concepto particular sobre el Islam político-radical, y de percibirlo y reaccionar contra él más a partir de la propia experiencia amarga con el régimen de Jomeini que otra cosa. Inmediatamente denominó como "fundamentalista" todas las fuerzas políticas que retaron o se negaron de reconocer los intereses hegemónicos de Estados Unidos y de mostrarse conforme con [su] estatuto de poder global. Washington consideró esas fuerzas como anormalidad y amenaza en el sistema internacional por lo cual debían ser globalmente aisladas y suprimidas. Por eso su difusión de "fundamentalismo islámico como término

¹⁷ Lewis, Bernard (1993): *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press.

¹⁸ Huntington, S. P.: "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3 (1993), pp. 22-49.

¹⁹ Mernissi, Fatima (1992): *La peur-modernité, conflit Islam démocratie*, París, Albin Michel, pp. 55-56, (trad. Ettmueller).

²⁰ Schmitt, Carl (1979): *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Dunker & Humblot.

²¹ Beeman, William O. (2005): *The "Great Satan" and the "Mad Mullahs": How the United States and Iran demonize each other*, West Port, Preager Publishers.

²² Saikal, Amin (2003): *Islam and the West: Conflict or Cooperation?*, Houndmills, Palgrave Macmillan.



peyorativo para desacreditarlas como fuerzas irracionales, irresponsables y extremistas, dedicadas realmente o potencialmente al terrorismo internacional.²³

Los políticos estadounidenses confiaron en el análisis que presentaron algunos intelectuales orientalistas pro-israelíes (como Bernard Lewis y Daniel Pipes) acerca del “problema islámico”, sin tomarse la molestia de indagar más sobre las causas y objetivos que alimentaron movimientos de una naturaleza muy diversa que cómodamente metieron en una categoría única. La actitud y estrategia de la política exterior estadounidense sigue siendo, por lo tanto, la del “*containment y power balancing*” de la Guerra Fría. Con la decisión de un tribunal federal de apelaciones estadounidenses, el 20 de febrero de 2007, de que los detenidos (extranjeros por tiempo indefinido sin amparo de los tribunales) en la base militar de Guantánamo no tienen derecho a denunciar su situación ante su justicia civil²⁴, Estados Unidos ya inauguró definitivamente una nueva era de caza de brujas a lo McCarthy, esta vez, contra elementos no deseados árabo-musulmanes.

Saikal también describe como la guerra contra el terrorismo de Occidente tomó lentamente rasgos anti-islámicos: como reacción a los atentados del 11 de Septiembre de 2001, el gobierno de George W. Bush, a la hora de invadir Afganistán, presentó su intervención como medida para acabar con el terrorismo y la barbarie y en ningún momento como lucha contra el Islam. El primer cambio de perspectiva ocurrió cuando el Presidente de Estados Unidos empezó a denominar su política exterior armada como “cruzada”. Al recordatorio de esta fase sangrienta del conflicto entre Cristianismo e Islam de la época del anti-islamismo medieval siguió la mención spengleriana de Silvio Berlusconi de que la civilización occidental era superior a la musulmana²⁵. El tercer paso en la definición del enemigo como islámico lo dieron, según Saikal, las elites políticas occidentales al hacer entender que el Islam alimentaba el terrorismo.

Nos encontramos, por consiguiente, en una situación en la que el Islam vuelve a representar la ideología política del enemigo. La imagen que se nos inculca de este Islam-ideología tiene rasgos salvajes, irracionales y bestiales. Se nos presenta la *sharía* como una ley religiosa única y férrea que mutila órganos sexuales femeninos, apedrea adúlteros, amputa manos y vela a las mujeres. De acuerdo con esta imagen del enemigo feroz que amenaza nuestra civilización se nos presenta el Islam como sistema político cerrado y querido por Allah y, por lo tanto, inconciliable con la democracia occidental. Los autoritarismos de los países árabes son interpretados como reliquias del poder usurpador y despótico del sultanismo otomán, claramente relacionadas con el Islam. Además se niega o se camufla todo aporte cultural musulmán al “avance occidental”: para los manuales de historia occidentales, los árabes son meros traductores de la filosofía griega sin haber contribuido nada. Y si después de haber visto las cabezas barbudas y con turbantes de los fundamentalistas armados con sus ametralladoras y el Corán en el telediario, nos quedaba alguna duda acerca de quién es la amenaza más grande a nuestra civilización democrática, defensora de los Derechos Humanos, miramos alguna de las últimas películas estadounidenses y constatamos, en definitiva, que “los malos de las películas” ya no son ni los nazis ni los comunistas sino los terroristas islámicos.

²³ *Ibid.*, p. 79, (trad. Etmueller).

²⁴ Caño, Antonio: “La Justicia de EEUU acepta Guantánamo, los presos recluidos en la base no podrán recurrir su detención ante los tribunales civiles”, en *El País*, miércoles 21 de febrero de 2007.

²⁵ *New York Times*, 27 de septiembre de 2001.



Conclusión

El nuevo sistema bipolar de las relaciones internacionales Occidente-Oriente islámico representa una distribución estratégica de poder político-militar y económico que cumple a la perfección con los intereses de una pequeña elite global. El miedo y el odio que provocan que, según Huntington, el Creciente Fértil (que según su interpretación geográfico-histórica personal representa la totalidad del mundo musulmán...) tenga fronteras ensangrentadas²⁶, se alimentan mediante la desinformación y la manipulación estratégica de los sucesos por parte de ambos lados. Esta construcción artificial de lo que es el (enemigo) oriental para Occidente, se ha llegado a conocer como orientalismo. El mantenimiento del sistema bipolar habitual de la Guerra Fría se presentó como sumamente fructífero para la posición de super-potencia mundial de Estados Unidos. Además, la definición del nuevo enemigo era muy fácil ya que se trata de un adversario político-ideológico que tiene una tradición de casi 1400 años. El orientalismo contemporáneo se compone, como vimos de los argumentos anti-islámicos y de las teorías exoticistas y racistas del orientalismo ilustrado y romántico. La contra-corriente, el occidentalismo, se usa de manera igualmente interesada: ¿por qué encendieron las caricaturas de Muhammad, que publicó el diario danés *Jyllands Posten* el 30 de septiembre del 2005, tanta ira entre grupos fundamentalistas en los países musulmanes mientras que no se parecen molestar por los escritos de San Juan Damasceno, Spengler, Bernard Lewis o Huntington? La única respuesta puede ser la mala información de los que se manifestaron. Una salida viable de este sistema caricatural en el que todo se retrata de blanco y de negro es el fomento de la aparición de una gran zona de distintos tonos grises. Una educación honesta que enseña lo relativo y engañoso de las apariencias es la única esperanza de una posible superación de este “mundo Disney” en el que sólo existen los buenos y los malos. Se presenta como vital el desarrollo de una opinión pública libre, reflexiva y crítica. En este sentido tampoco ayuda la auto-censura como la aplicó la Ópera alemana de Berlín con la supresión de la ópera de Mozart *Idomeneo* de su programación, en noviembre del año pasado, por el miedo a la posible reacción de grupos fundamentalistas islámicos. Si Alemania aplicara esta censura de forma integral, tendría que prohibir la venta de la obra *West-Östlicher Diwan* de Goethe y de muchos más. La libertad de expresión debe acompañarse por una libertad de reflexión que sólo se puede conseguir mediante la superación de la propaganda demagógica orientalista.

²⁶ Huntington , *op. cit.*





LA CORRIENTE ORTODOXA DENTRO DEL JUDAÍSMO ESTADOUNIDENSE: EVOLUCIÓN Y DISTANCIAMIENTO

Ana Álvarez ¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

La percepción que se tiene de la comunidad judía estadounidense desde el exterior es la de un bloque homogéneo y sólido, capaz de articular una postura coherente y de fijar unos intereses compartidos. Este artículo pretende mostrar la creciente división que existe entre las corrientes judías mayoritarias, que siempre se han identificado por su liberalismo y su alineación con el Partido Demócrata, y la corriente ortodoxa minoritaria que, aunque nunca ha compartido las posturas de la mayoría, no ha sido hasta recientemente cuando ha hecho públicas estas divergencias. Para ello se analiza desde un punto de vista demográfico, sociológico, teológico y político a la ortodoxia judía estadounidense, su posible evolución a medio-largo plazo y cómo su entrada en la arena pública podría afectar a los intereses de la comunidad judía estadounidense en su conjunto.

Palabras clave: judaísmo; Estados Unidos; minorías religiosas; haredim; ultraortodoxos judíos.

Title in English: *“The Orthodox Sector in U.S. Judaism: Evolution and Distancing”*

Abstract:

The perception of the U.S. Jewish community from the outside is that of an homogeneous and solid block, capable of articulating a common position and defining shared interests. This article aims to show the increasing division between the majority Jewish sectors, always identified with liberalism and the Democratic Party, and the minority orthodox sector that, although it has never shared the majority's positions, has never made these differences public until recently. The U.S. orthodox Jews are analyzed from a demographic, sociological, theological and political standpoint, their likely evolution in the middle and long term, and how their entrance into the public arena could affect the interests of the U.S. Jewish community as a whole.

Keywords: *Judaism; United States; religious minorities; haredim; ultra-orthodox Jews.*

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Ana María Álvarez Sánchez es doctoranda en el Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son las Relaciones Internacionales y su dimensión religiosa.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* ana.alvarezsanchez@gmail.com.



Introducción

La comunidad judía estadounidense ha demostrado en los últimos años que dista mucho de ser una minoría unida que trabaja en pos de unos intereses comunes. La división se produce entre la corriente ortodoxa y el resto de la población judía del país. En este artículo se intentará determinar cuáles son las posturas de este sector, cómo divergen respecto al resto de la comunidad y cuáles podrían ser las consecuencias de esta división.

El análisis se inicia determinando el perfil de la corriente ortodoxa: los grupos que la forman, el número que representan sobre el conjunto de la población judía de Estados Unidos y cuáles son las posturas que hacen que se distancien del resto de la comunidad. A continuación se analiza, en base a diversas variables, las perspectivas de evolución de esta corriente, tanto a nivel cuantitativo (si aumentará o disminuirá en número) como a nivel cualitativo (si tenderá a radicalizarse o si entrará en el juego político definitivamente). Todos estos pasos tienen un objetivo: determinar cómo puede afectar esta división de la comunidad judía estadounidense a los intereses que tradicionalmente ésta ha defendido y a su capacidad de influencia sobre la toma de decisión política.

1. Perfil de la ortodoxia judía estadounidense

Para analizar la corriente ortodoxa y las divisiones que encontramos dentro de la comunidad judía estadounidense, primero tendremos que determinar cuáles son las diferentes ramas que existen, cómo han surgido y en qué se diferencian entre sí. A grandes rasgos, en Estados Unidos se han desarrollado cuatro corrientes teológicas. Son, por orden de aparición, el Judaísmo reformista, el conservador, el ortodoxo y el reconstruccionista. La corriente reformista fue la primera en surgir y lo hizo en la primera mitad del siglo XIX. Algunos judíos estadounidenses, como muchos en Europa central, empezaron a atacar la parte tradicional del ritual, la práctica y la ley judía. La corriente conservadora, por su parte, fue la segunda en aparecer como entidad organizada sobre la escena estadounidense, durante el último cuarto del siglo XIX. Nació para dar respuesta a aquellos judíos que se habían integrado en la cultura occidental y se sentían en casa en Estados Unidos pero también querían mantener un judaísmo de corte más tradicional. Así, la ortodoxia se convierte en el tercero de los movimientos en surgir, aunque en realidad fuesen la gran mayoría silenciosa existente hasta la llega del reformismo y de los conservadores. Tras el surgimiento de estos grupos, los que se negaron a hacer concesiones en sus tradiciones para adaptarse al contexto en el que vivían se constituyeron como la ortodoxia.

1.1. Corrientes dentro de la ortodoxia

La Ortodoxia no es una rama homogénea ni cuenta con nada parecido a ningún organismo que la englobe en su totalidad. En general, el mundo ortodoxo estadounidense se divide en dos corrientes principales: por una parte, encontramos a los ortodoxos modernos o moderados y, por la otra, a los ultra-ortodoxos o haredim.

Los ortodoxos modernos se asocian en torno a la *Yeshiva University* y se definen por creer que es posible, aunque requiera un gran esfuerzo, combinar todo lo que significa la cultura occidental con un profundo compromiso con la práctica normativa y el estudio de la



Torah. Así, admiten ciertas concesiones a la educación secular, algún incremento en el papel público de la mujer y un cierto grado de cooperación con las corrientes liberales del judaísmo.

Tras esta corriente ideológica se encuentra la idea de que un judío puede y debe ser un miembro pleno de la sociedad moderna, aceptando los riesgos que ello conlleva puesto que entiende que los beneficios son mucho mayores. En la práctica, se está admitiendo que un judío puede estudiar filosofía cristiana o cualquier teoría científica, relacionarse con no judíos y no por ello comprometer su condición de judío practicante y respetuoso de las leyes y normas de la Torah.

En definitiva, la Ortodoxia moderna, al contrario que los sectores ultra-ortodoxos, rechazan que el aislacionismo respecto al resto de la sociedad sea la única forma de preservar su forma de vida tradicional. No tanto porque estén dispuestos a adaptarse a la sociedad, sino porque son capaces de poner en práctica una labor de “compartimentación”, como la ha denominado Eliezer Don-Yehiya: distinguir y separar aquellos momentos de la vida diaria que deben estar regidos por la ley judía y la tradición religiosa de aquellos otros en los que es tolerable actuar en base a las normas de la vida moderna².

La corriente moderna o moderada de la Ortodoxia ha predominado en Estados Unidos desde comienzos del siglo XX hasta finales de los años 60. La presencia de los sectores ultra-ortodoxos en Estados Unidos se remonta a comienzos del siglo XX, aunque no fue hasta mediados de siglo cuando comenzaron a surgir como comunidades identificables y activas. Es entonces cuando se produce un despegue de la rama más tradicional, de la Ortodoxia más radical, corriente que analizaremos a continuación. Las razones de este cambio son diversas. Una de las más decisivas fue la llegada de elementos ultra-ortodoxos procedentes de Europa con motivo de la II Guerra Mundial. Estos refugiados, que se habían criado en las comunidades ortodoxas de Centro-Europa ocuparon rápidamente los cargos de liderazgo e, intentando evitar la asimilación en la sociedad norteamericana, comenzaron a desarrollar comunidades más aisladas, a imagen y semejanza de las que habían dejado en Europa. A medida que crecieron, las comunidades fueron capaces de asumir funciones públicas, llegando a conseguir poner en marcha sus propios sistemas educativos, de transportes, asistenciales...

Otra de las razones del cambio producido dentro de la Ortodoxia durante los años 60 y que llevó a los sectores ultraortodoxos a ganar protagonismo fue el hecho de que consiguiesen mejorar notablemente sus organizaciones y comenzasen a sentirse más cómodos en el ámbito público. Sin olvidar tampoco la influencia que haya podido ejercer en este desarrollo el ambiente histórico en el que se produce. Los acontecimientos que caracterizan a la sociedad estadounidense durante las décadas de los 60 y 70 han tenido mucho que ver a la hora de generar miedo entre la comunidad ortodoxa a la “contaminación cultural”, miedo a entrar en contacto con esa sociedad que había ido distanciándose progresivamente de los dictados de la religión, fortaleciendo así a los sectores que defendían como única forma de preservar el verdadero judaísmo el total aislamiento respecto a esa sociedad corrompida.

La rama ultra-ortodoxa o haredi, se divide, a su vez, en sectas, cuyos nombres derivan de sus ciudades de origen en Europa (Bobover, Lubavitch, Satmar, Skver y Ger). Se diferencian por sus ropas, por sus patrones de convivencia segregados, hablan yiddish y evitan el contacto con el resto de judíos estadounidenses. Viven en un mundo cerrado formado por sus propias sinagogas, tiendas, escuelas e incluso sistemas de transporte.

² Eliezer Don-Yehiya, “Orthodox Jewry in Israel and in North America”, *Israel Studies*, nº 10.1, (2005), p. 166, en http://0-muse.jhu.edu.cisne.sim.ucm.es/journals/israel_studies/v010/10.1don_yihya.html

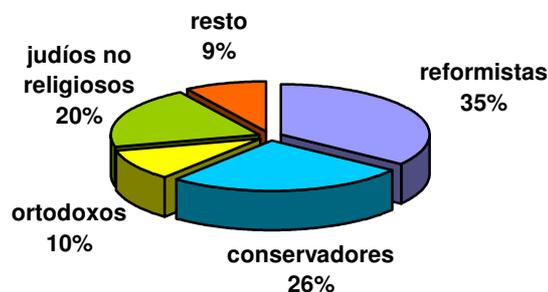


Existen ciertas diferencias fundamentales entre los ortodoxos modernos y la ortodoxia haredi tradicional. La primera es la postura por parte de los haredim hacia la sociedad en general y hacia el resto de la comunidad judía, que es esencialmente una actitud de aislamiento, opuesta a la actitud inclusiva de la ortodoxia moderna. La segunda es la relación con la modernidad, la educación general y la ciencia, a las que la ultra-ortodoxia se opone, mientras que la ortodoxia moderna tolera e incluso acepta. Hay que señalar que la oposición de los haredim a la modernidad se refiere a su componente cultural, nunca al tecnológico. Al contrario que grupos como los amish, los haredim no rechazan las innovaciones tecnológicas sino que las utilizan y adaptan a sus fines de aislamiento social y cultural³.

A pesar de todo, ortodoxos modernos y haredim, al margen de sus diferencias, se necesitan mutuamente y lo reconocen. Los ortodoxos modernos respetan generalmente las reglas religiosas de los líderes ultra-ortodoxos, mientras que los haredim dependen, a menudo, de los ortodoxos modernos cuando necesitan ponerse en manos de un profesional. Los ortodoxos modernos, a diferencia de los haredim, sí han desarrollado en un gran porcentaje carreras profesionales. Así, un ultra-ortodoxo siempre preferirá acudir a un médico o un abogado ortodoxo moderno que a cualquier otro, puesto que éste comprenderá mejor las implicaciones que tiene el seguimiento riguroso de la ley judía.

1.2. Cifras

En conjunto, los ortodoxos representan apenas un 10% del total de los aproximadamente 5,3 millones de personas que forman la comunidad judía estadounidense. Las proporciones entre las diferentes corrientes son las siguientes⁴:



Aunque pueda parecer un porcentaje reducido, existe una serie de factores que refuerzan su representatividad frente al conjunto. Todos los ortodoxos son judíos “activos”, tanto en la esfera religiosa como en la esfera pública, algo que no puede decirse de los judíos del resto de las corrientes, de los cuales sólo la mitad aproximadamente están activamente conectados a sus congregaciones⁵. Si, además, eliminamos al 20% que suman los judíos no religiosos, nos encontramos con que los judíos ortodoxos pueden llegar a suponer un tercio de los activistas judíos estadounidenses y, precisamente, los más vociferantes. En palabras de Charles Liebman y Bernard Susser, la Ortodoxia es el único movimiento “*con capacidad (...) para*

³ Waxman, Chaim I., “The Haredization of American Orthodox Jewry”, *Jerusalem Center for Public Affairs* (15 Febrero 1998), en <http://www.jcpa.org/cjc/jl-376-waxman.htm>

⁴ United Jewish Communities, “National Jewish Population Survey 2000-2001”, <http://www.ujc.org/getfile.asp?id=4606>

⁵ Datos sobre extraídos del “National Jewish Population Survey 2000-2001”. Puede encontrarse un análisis sobre estas cifras en <http://roperweb.ropercenter.uconn.edu/cgi-bin/hsrun.exe/Roperweb/najdb/StateId/R2xOPAQ4um1REZWxthNvdGRgZ9j4o-VEI0/HAHTpage/file?fi=41753>



*socializar exitosamente a su generación joven y transmitir intensa dedicación y compromiso entre sus seguidores*⁶.

El segundo factor que refuerza las cifras de la corriente ortodoxa es el mayor índice de natalidad que presenta frente al resto de la población judía estadounidense⁷. Esto se traduce, como detectó un estudio del *American Jewish Committee*⁸, en que el número de judíos adultos entre 18 y 29 años que se describe como ortodoxo se sitúa en un 16%, casi el doble de los que lo hacen en el grupo de los de 30 a 39 años⁹. Los porcentajes se cree que son incluso mayores entre los judíos por debajo de 18 años, grupo que representa alrededor de un 20% del total de la población judía, de acuerdo con Nathan Diament, director de políticas públicas de la *Union of Orthodox Jewish Congregations of America*¹⁰.

Un tercer factor que puede influir a la hora de interpretar el 10% que parecen significar los ortodoxos respecto al total de la comunidad es el hecho de que estos sectores tiendan a negarse a participar en las encuestas sociales, especialmente aquellas dirigidas por organizaciones que los ortodoxos consideran sospechosas, como las universidades o las federaciones, aunque sean judías, puesto que consideran que están dominadas por no-ortodoxos¹¹. Este hecho podría conllevar una infra-representación del sector ortodoxo en los estudios y estadísticas.

1.3. Posturas

Al margen de las diferencias teológicas, la corriente ortodoxa se distingue del resto de la población judía estadounidense por las posturas que adopta frente a cuestiones sociales y políticas. Aquí analizaremos estas diferencias en base a tres cuestiones clave: una cuestión de política interior como es la implicación de la religión en la esfera pública; una cuestión de política exterior, como es la política hacia Israel y, por último, el perfil electoral que presenta, es decir su relación con los dos partidos políticos y su inclinación a la hora de votar. Estas tres cuestiones nos permitirán determinar en qué medida la corriente ortodoxa se desvincula en sus posturas del resto de la población judía.

⁶ Liebman, Charles y Susser, Bernard (1999), *Choosing Survival: Strategies for a Jewish Future*, Nueva York, Oxford University Press, p. 140.

⁷ Waxman, Chaim I, op. cit.

⁸ El *American Jewish Committee* es una de las organizaciones judías más importantes de Estados Unidos. Fue fundada en 1906 para defender los intereses de la comunidad judía. Hoy en día afirma que su misión es: "Proteger los derechos y libertades de los judíos a nivel mundial; combatir la intolerancia y el antisemitismo y promover los derechos humanos para todos; trabajar por la seguridad de Israel y profundizar en el entendimiento entre americanos e israelíes; defender las posiciones en políticas públicas que enlacen con los valores democráticos americanos y las perspectivas de la herencia judía; y realzar la vitalidad creativa del pueblo judío". Sus estudios sobre la comunidad judía estadounidense son los más detallados de los realizados en la actualidad.

⁹ VandeHei, Jim, "Future of Orthodox Jewish Vote Has Implications for GOP. Small but Growing Group Receptive to Republican Ideas", *Washington Post* (3 Agosto 2006), en: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/08/02/AR2006080201692_pf.html

¹⁰ La *Union of Orthodox Jewish Congregations of America*, conocida comúnmente como *Orthodox Union* o OU es la organización ortodoxa más importante de Estados Unidos. Fundada en 1898, se encarga de acreditar alimentos kosher, engloba una amplia red de sinagogas, dispone de programas para jóvenes, grupos en defensa de los judíos y de Israel.

¹¹ Heilman, Samuel C. (1995), *Portrait of American Jews: The Last Half of the 20th Century*, Seattle, University of Washington Press, p. 148.



A) Religión y espacio público

Desde un principio, la comunidad judía estadounidense acogió con gran entusiasmo el establecimiento de una cláusula de separación entre religión y Estado dentro de la Constitución estadounidense. Tres fueron las razones fundamentales que los llevaron a ello, según Steven M. Cohen, investigador del *Jerusalem Center for Public Affairs*¹²:

Su condición de minoría en una sociedad mayoritariamente cristiana. Esta condición les obligaba a plantearse que, de no existir dicha separación, sería el cristianismo, como religión mayoritaria, el que saldría ganando con las prerrogativas del Estado hacia la religión e instituciones religiosas.

La identificación liberal de la comunidad judía estadounidense. Es un hecho que los liberales han sido siempre un segmento especialmente defensor de dicha separación.

Su condición de comunidad secular. El hecho de que los judíos siempre se hayan situado en los niveles más bajos en cuanto a observancia religiosa, comparados con el resto de grupos de la sociedad estadounidense, ha sido un factor fundamental a la hora de entender su defensa de la separación entre Estado y confesiones religiosas.

Todas estas razones han sido las que condujeron a los judíos a aliarse con los elementos más seculares de la sociedad en su defensa de la separación. En la actualidad, según señala Marc Stern, director ejecutivo del *American Jewish Congress*, la mayoría de la comunidad sigue viendo la religión institucionalizada como una amenaza a los intereses de la comunidad judía y de la sociedad estadounidense en su conjunto¹³. Sin embargo, un sector formado por los judíos más activos en las sinagogas, en su mayor parte de la rama ortodoxa, ya no está dispuesto a que cualquier contacto de la religión con el ámbito público sea necesariamente contenido. Hay que tener en cuenta que la mayoría de los judíos ortodoxos envían a sus hijos a escuelas religiosas, lo que los hace más receptivos a las iniciativas de financiación pública de la educación religiosa, por ejemplo, contra las que la comunidad judía siempre se ha pronunciado.

Sin embargo, no ha sido hasta muy recientemente cuando la comunidad ortodoxa se ha desmarcado públicamente de las posiciones tradicionales con un llamamiento a favor del apoyo gubernamental a las escuelas judías. Una muestra muy significativa de este salto a la escena pública ha sido el trabajo que ha llevado a cabo la *Union of Orthodox Jewish Congregations of America* (UO) en una alianza sin precedentes con la *United States Conference of Catholic Bishops* y la *Association of Christian Schools International*. Estas tres organizaciones han desarrollado una intensa campaña de presión sobre el Legislativo a favor de la reforma educativa denominada “No Child Left Behind Act” en el año 2001¹⁴. Su objetivo era conseguir que, de la mejora presupuestaria destinada a la educación pudiesen beneficiarse también los padres que enviaban a sus hijos a escuelas religiosas.

¹² Steven M. Cohen, “Religion and the Public Square: Attitudes of American Jews in Comparative Perspective”, *Jerusalem Center for Public Affairs* (16 Julio 2000) en <http://www.jcpa.org/jl/jl434.htm>

¹³ Discurso de Marc Stern dentro del debate “American Jews and the Current Challenges of Church-State Separation”, *The Pew Forum on Religion and Public Life* (19 octubre de 2004), en <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=65>

¹⁴ Meistad, Åse, “Lobbying on Behalf of God: Religious Interest Groups and the No Child Left Behind Act of 2001”, *University in Bergen* (noviembre 2003), en <http://www.ub.uib.no/elpub/2003/h/707005/Hovedoppgave.pdf>



A pesar de la división en torno a las cuestiones de separación entre religión y esfera pública, todavía hay algunos fundamentos en los que coinciden todos los sectores del judaísmo estadounidense. Nadie dentro de la comunidad cree que se deban tolerar preferencias oficiales por una u otra fe. Este permanece como un principio sólido sobre el que siguen unidos. También existe unanimidad respecto a que las actividades religiosas no deben ser coartadas por el Estado. Y, a pesar de la postura que han manifestado los sectores ortodoxos, sigue siendo una parte aplastante de la comunidad la que se muestra firme en sus convicciones sobre la necesidad de separar la religión de la esfera pública sin excepción alguna.¹⁵

B) Israel

En lo que respecta a otro de los temas clave para la comunidad judía como es Israel, la división entre los sectores ortodoxos y el resto de la comunidad se hace todavía más patente. Si reformistas y conservadores, por una parte, en su defensa de Israel, están dispuestos a aceptar la negociación dentro de unos límites, los sectores ortodoxos, por la suya, se encuentran dentro de la línea dura nacionalista y contraria a cualquier concesión dentro de un proceso negociador.

Los acuerdos de Oslo ejemplifican perfectamente esta difícil relación. Todos los sectores de la ortodoxia americana han tendido a simpatizar con las posiciones del Likud en Israel y a oponerse a la devolución de territorios o cualquier otra concesión al mundo árabe o a los palestinos. Esto sitúa a los judíos ortodoxos americanos a larga distancia del resto de la comunidad judía de Estados Unidos. Según los sondeos realizados por el *American Jewish Committee*, más del 80% de la población judía estadounidense apoyaba los acuerdos de Oslo¹⁶. Las estadísticas del *Israel Policy Forum* señalaban que un 70% “expresaban un fuerte respaldo a los acuerdos de Oslo” y deseaban que Clinton adoptase una posición activa en las negociaciones¹⁷. Pero, a pesar de la buena acogida que entre la comunidad judía había tenido el proceso de paz, tanto los líderes de las principales organizaciones como los sectores ortodoxos se opusieron a él.

La oposición a Oslo motivó la aparición de muchos grupos nacionalistas dedicados a “preservar la seguridad y la integridad territorial de Israel”, que se sumaron a la comunidad ortodoxa en la lucha contra el proceso de paz. Todas las organizaciones ortodoxas, la *Union of Orthodox Jewish Congregations of America*, el *Rabbinical Council of America*¹⁸ y *Agudat Israel*¹⁹, denunciaron el proceso. Pero su postura era “comprensible” si tenemos en cuenta que, desde su perspectiva, el proceso de paz no era sólo una afrenta a la integridad sagrada de Eretz Israel, sino también una amenaza personal, puesto que un 15% de los colonos en los

¹⁵ American Jewish Committee, “Attitudes of American Jews”, *Jewish Virtual Library*, en <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/US-Israel/ajcsurvey.html>

¹⁶ Seliktar, Ofira, *Divided We Stand: American Jews, Israel, and the Peace Process*, Westport, Praeger, 2002, p. 125.

¹⁷ Gordon, Neve, “An Israeli in America: While 80 Percent of American Jews Supported Oslo Accords, The U.S. Jewish Lobby Helped Netanyahu to Destroy them”, *The Washington Report on Middle East Affairs*, vol. XVII, nº 7 (noviembre 1998), p. 36.

¹⁸ El *Rabbinical Council of America* es una de las mayores organizaciones de rabinos ortodoxos judíos. Está afiliada con la *Union of Orthodox Jewish Congregations of America*. Se fundó en 1935 y su función es “perpetuar y promover el judaísmo ortodoxo en los Estados Unidos”.

¹⁹ *Agudath Israel* es la mayor organización de la comunidad judía haredi en Estados Unidos, aunque no todos los judíos ultra-ortodoxos pertenecen o están de acuerdo con ella.



territorios ocupados eran inmigrantes ortodoxos llegados desde Estados Unidos y existían intensos vínculos entre ambas comunidades que se remontaban a 1967²⁰.

La postura de los sectores ortodoxos la llevó hasta el Congreso la *Zionist Organization of America* (ZOA), la organización que ejercía como *lobby* en representación de las posturas de los grupos más próximos a las tesis del Likud, y quedó perfectamente clara cuando el 10 de septiembre del año 2000, publicaron un manifiesto en el *New York Times* en el que se dirigían a Barak recordándole que, en caso de que decidiera continuar con las negociaciones, “*los 6 millones de judíos estadounidenses superan en número a los 5 millones de israelíes*”²¹. Se hacía patente que los sectores más intransigentes de la comunidad habían pasado a ser los más activos y a erigirse en representantes del conjunto de la comunidad judía del país.

Otro ejemplo de enfrentamiento de los sectores ortodoxos y el resto de la comunidad en cuestiones de política exterior fue el que surge en torno a la cuestión de la embajada estadounidense en Israel. Desde hacía años, todos los gobiernos israelíes y la comunidad judía estadounidense habían expresado su deseo de que la embajada de Estados Unidos en Israel fuese trasladada desde Tel Aviv hacia Jerusalén. En 1995, la *National Jewish Coalition*, la *Zionist Organization of America* y los sectores más nacionalistas volvieron a sacar a la luz pública esta vieja reclamación e iniciaron una activa campaña sobre el Congreso estadounidense, a pesar del rechazo por parte del gobierno laborista de Israel y del *lobby* oficial (el AIPAC), que intentaban conseguir un clima de distensión con los palestinos de cara al proceso negociador. Finalmente, consiguieron que se aprobase en el Congreso la *Jerusalem Embassy Relocation Act*, que ordenaba el traslado de la embajada estadounidense en Israel para mayo de 1999²².

Los sectores ortodoxos y los nacionalistas habían tenido a su favor que los congresistas conservadores dominaban ambas cámaras desde 1994 y habían preferido atender a las demandas de la coalición de ortodoxos y nacionalistas frente a las de los representantes tradicionales de la comunidad como eran el AIPAC y la *Conferencia de Presidentes*²³. Se ponía de manifiesto que, a partir de ese momento, se hacía difícil para los legisladores determinar con quién debían hablar y a quién debían dirigirse como representantes de la comunidad judía.

Como consecuencia de esta división, el AIPAC, que a mediados de los 90 había sido colocada en segundo lugar de los lobbies más poderosos de Estados Unidos, ha visto como su número de miembros se estancaba y su influencia se recortaba, debilitada por las divisiones internas y por el choque con la *Zionist Organization of America*, el *lobby* sionista de línea dura.

La nueva dinámica en el Congreso reflejaba una realidad: la comunidad judía americana era ahora más plural, pero estaba también más polarizada. Y aunque ambos sectores no estuviesen respaldados por un número equiparable de judíos, las características del sistema político americano premiaban la implicación y el activismo, y era en ello donde los grupos nacionalistas y ortodoxos tenían una ventaja cualitativa sobre el resto de la comunidad. Como expresó Jonathan J. Goldberg “*era cierto que solamente uno de cada 10 judíos se oponía a*

²⁰ Seliktar, Ofira, op. cit., p. 125.

²¹ Said, Edward W., “El último tabú estadounidense”, en: www.newleftreview.net/?getpdf=NLR24002&lang=es

²² Seliktar, Ofira, op. cit., p. 139.

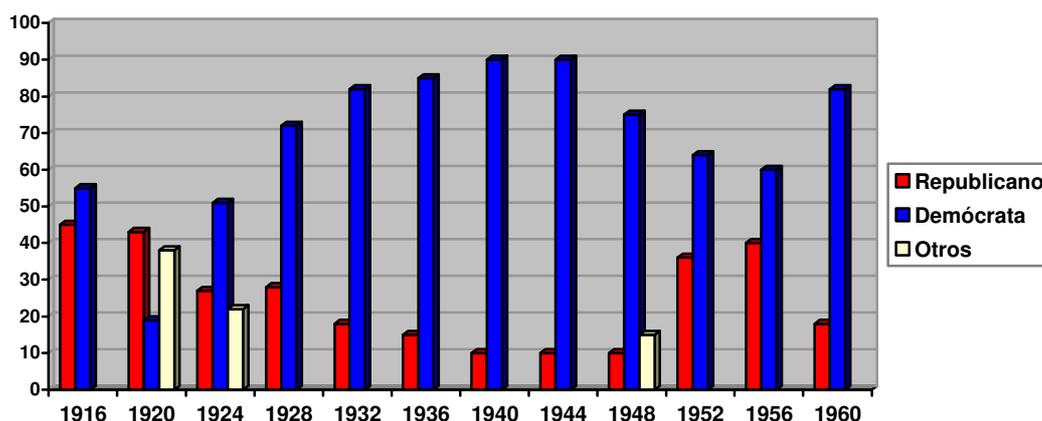
²³ El *American Israel Political Action Committee* (AIPAC) y la *Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations* son los dos organismos que habitualmente representan los intereses de la comunidad judía estadounidense ante el Congreso y los diversos organismos del sistema político estadounidense.

los acuerdos de paz, pero solamente uno de cada cuatro judíos participaba regularmente en las cuestiones de la comunidad. Y ese uno de cada cuatro incluía a la mayoría de los que se oponían al proceso de paz²⁴. Además, se podía hacer poco para disuadir a estos sectores de que adoptasen posturas contrarias a las defendidas por la mayoría de la comunidad o por el gobierno de Israel. A la hora de presionar al Congreso, los sectores nacionalistas y ortodoxos estaban actuando dentro de la legitimidad que les daba ser ciudadanos americanos con ese derecho reconocido.

C) Perfil electoral

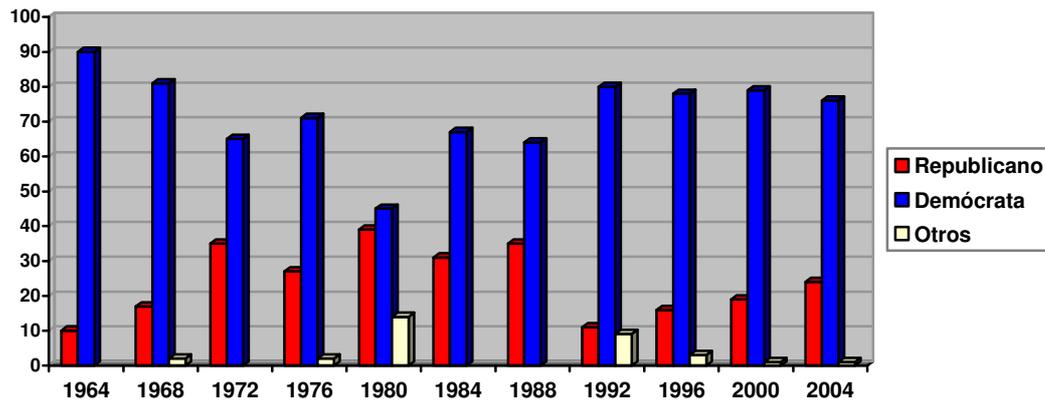
En definitiva, si las posturas políticas de la mayor parte de la comunidad judía y las de los sectores ortodoxos no coinciden e incluso chocan en aspectos tan importantes como Israel o la relación entre religión y ámbito público, es lógico pensar que su comportamiento electoral también es divergente. La comunidad judía estadounidense siempre se ha caracterizado por su incondicional apoyo al Partido Demócrata, como demuestran las estadísticas²⁵:

Figs. 1-3: Voto judío en elecciones presidenciales



²⁴ Cita de Jonathan J. Goldberg, autor del libro *Jewish Power, Inside the American Jewish Establishment* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1996), p. 57 en Seliktar, Ofira, *op. cit.*, p. 141.

²⁵ Todos los datos sobre voto judío proceden de: Maisel, L. Sandy y Forman, Ira (2001), *Jews in American Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, p. 153, recopilados por la *Jewish Virtual Library* en <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/US-Israel/jewvote.html>



	CANDIDATO REPUBLICANO	CANDIDATO DEMÓCRATA	CANDIDATO INDEPEND.
1916	C. Hughes	W. Wilson	
1920	W. Harding	J. Cox	E.V. Debs
1924	C. Coolidge	J. Davis	R. LaFollette
1928	H. Hoover	A. Smith	
1932	H. Hoover	F.D. Roosevelt	
1936	A. Landon	F.D. Roosevelt	
1940	W. Willkie	F.D. Roosevelt	
1944	T. Dewey	F.D. Roosevelt	
1948	T. Dewey	H. Truman	H.A. Wallace
1952	D. Eisenhower	A. Stevenson	
1956	D. Eisenhower	A. Stevenson	
1960	R. Nixon	J.F. Kennedy	
1964	B. Goldwater	L.B. Johnson	
1968	R. Nixon	H. Humphrey	G.Wallace
1972	G. Ford	G. McGovern	
1976	G. Ford	J. Carter	E. McCarthy
1980	R. Reagan	J. Carter	J. Anderson
1984	R. Reagan	W. Mondale	
1988	G.H. Bush	M. Dukakis	
1992	G.H. Bush	B. Clinton	R. Perot
1996	B. Dole	B. Clinton	R. Perot
2000	G.W. Bush	A. Gore	R. Nader
2004	G.W. Bush	J. Kerry	R. Nader

Los sectores ortodoxos han mostrado, en cambio y sobre todo en los últimos años, su distanciamiento respecto al Partido Demócrata y su mayor proximidad a las tesis de los republicanos. Tomemos, por ejemplo, las campañas de George W. Bush. Éste no consiguió alcanzar un 25% del voto judío, pero sí tuvo éxito entre dos sectores concretos de la comunidad judía: los ortodoxos y los inmigrantes judíos procedentes de Rusia que había llegado al país durante la década de los 90²⁶. Los judíos rusos votaron por Bush motivados por su política hacia Israel, dado que la mayoría tiene familia en ese país. En lo que respecta a

²⁶ Leftkowitz, Jay, "The Election and the Jewish Vote", *Commentary*, vol. 119, nº 2 (Febrero 2005), p. 64.



la comunidad ortodoxa, las políticas pro-israelíes de Bush en su primer mandato tuvieron incluso más relevancia, dado que los ortodoxos tienden a hacer visitas regulares a Israel y siempre han apoyado las políticas duras del Likud. Además, los ortodoxos son el único sector de la comunidad judía que no está preocupado por la presencia en la administración Bush de los sectores ultra-conservadores cristianos y su agenda social. Los judíos ortodoxos, a diferencia del resto de la población judía en Estados Unidos, se oponen al matrimonio entre homosexuales, apoyan, como hemos visto, el derecho a la financiación pública de escuelas religiosas y, al contrario que las corrientes reformista y conservadora para las que el derecho al aborto es un imperativo político, éstos se sienten cómodos con la postura pro-vida del Partido Republicano.

De hecho, ha coincidido en el tiempo la revitalización de los sectores más ortodoxos de la comunidad judía con el crecimiento de los grupos fundamentalistas cristianos que se han venido a englobar bajo la denominación de “Derecha Cristiana”. Este fenómeno ha llevado a algunos autores a calificarlo como “Tercer Gran Despertar”, un renacimiento religioso equiparable al Gran Despertar que se había producido entre 1735 y 1744 y al Segundo Gran Despertar entre 1790 y 1830. El momento que abriría este periodo de fortalecimiento de la religión en el ámbito público se sitúa habitualmente en la primavera de 1980, cuando tiene lugar una gran vigilia en Washington D.C. en la que creyentes llegados de todo el país se reúnen para rezar, en un deseo común de que la religión ganase relevancia a la hora de determinar la dirección y el carácter del estilo de vida americano, pero también en cuestiones que iban desde la política a la educación. Muchos quisieron ver en esta manifestación una respuesta a los acontecimientos que habían marcado la sociedad estadounidense durante las décadas de 1960 y 1970²⁷.

En estos últimos 25 años, las encuestas han mostrado cómo la sociedad estadounidense se ha ido volviendo mucho más permisiva hacia el papel que la religión debería desempeñar en la esfera pública. En este ambiente, los judíos ortodoxos comenzaron a sentirse cómodos a la hora de hacer manifestaciones públicas de su fe. De hecho, ser abiertamente ultra-ortodoxo y manifestar, por tanto, que la religión judía es algo muy importante para uno es ahora una postura aceptable e incluso admirable, no menos que ser abiertamente cristiano. No es extraño, por lo tanto, que los judíos ortodoxos comenzasen a sentirse mucho más próximos a los sectores cristianos conservadores que respecto al resto de los judíos estadounidense, que en su mayoría seguían siendo liberales y profundamente seculares. Y el hecho de que los ortodoxos judíos se hayan unido en muchas de sus reclamaciones a los sectores conservadores evangélicos ha beneficiado a éstos, dado que, a pesar del reducido número que suponen los judíos ortodoxos en esta coalición, les ha permitido demostrar ante la opinión pública que habían dejado de ser un grupo “sectario”, un “club cristiano”, como muchos les recriminaban²⁸.

La conclusión que las estadísticas arrojan al respecto del comportamiento electoral de los grupos religiosos en Estados Unidos en los últimos años es que existe un factor mucho más importante que la religión a la hora de determinar el voto. Ser católico, luterano, evangélico o judío ya no es definitorio a la hora de determinar la tendencia de voto. Y sí lo es, en cambio, el grado de observancia religiosa. En otras palabras, cuánta mayor es la frecuencia con la que un ciudadano estadounidense acude a la iglesia, templo o sinagoga, mayor tendencia habrá a

²⁷ Heilman, Samuel C. (2006), *Sliding to the right : the contest for the future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley, University of California, p. 60.

²⁸ Barnes, Fred, “The Orthodox Alliance”, *The American Enterprise Online* (Noviembre-Diciembre 1995), en http://www.taemag.com/issues/articleid.16468/article_detail.asp



que vote por el Partido Republicano²⁹. Y por ello no es extraño que los sectores ortodoxos judíos se desmarquen del perfil electoral que siempre ha caracterizado a la comunidad judía en Estados Unidos.

2. Evolución

A continuación analizaremos algunos factores que pueden influir en la evolución de cara al futuro de la corriente ortodoxa: sus perspectivas de crecimiento demográfico, teniendo en cuenta que su reducido número es uno de los mayores hándicaps a los que tiene que enfrentarse; el fortalecimiento de la ortodoxia en cada generación, que podría determinar que la corriente se radicalizase con el tiempo, y el progresivo aumento de su perfil público.

Comencemos analizando las perspectivas demográficas que presenta la corriente ortodoxa. Hay una serie de motivos por los que la corriente ortodoxa puede considerarse afortunada frente al resto de ramas judías de Estados Unidos. En primer lugar, porque tiene unos índices de natalidad mayores que el resto de las corrientes judías en el país³⁰. Desde su punto de vista, cuantos más niños tiene una pareja, más seguros se sienten de haber demostrado su superioridad sobre el mundo secular y de haber seguido la recomendación bíblica de multiplicarse. Además, los ultra-ortodoxos creen que están llamados a repoblar la comunidad judía tras la pérdida sufrida con el Holocausto³¹. Samuel Heilman, profesor de sociología del *Queen College de la City University de Nueva York*, comentaba al respecto que “*en las sociedades seculares, los jóvenes aspiran a conseguir una carrera universitaria, salir al mundo laboral y triunfar. Los haredim, por otro lado, han fijado su objetivo en tener tantos hijos como sea posible. Así es como interpretan el éxito*”³². Así, las mujeres judías más religiosas tienen una mayor tasa de embarazos que las mujeres judías menos practicantes. Esto se traduce, en la práctica en que el 20% de los judíos por debajo de los 5 años pertenecen a familias ortodoxas, mientras que este porcentaje dentro de la población total judía se sitúa en torno al 10%³³.

Este dato cobra aún más sentido si tenemos en cuenta que el judaísmo no admite el proselitismo como forma de expansión de la fe judía, al contrario que el resto de religiones mayoritarias. La única forma de crecimiento de los diversos grupos judíos es a través de la natalidad o de la atracción de aquellos judíos menos comprometidos con la fe. Es por esta razón que unas tasas de natalidad altas, que garanticen el crecimiento natural de la comunidad, son tan relevantes para el futuro de la comunidad judía ortodoxa.

Los ortodoxos tienen, además, un menor índice de matrimonios mixtos (entre judíos y no judíos) que el resto de las corrientes del judaísmo estadounidense. Esto no sería relevante si no fuese porque el índice de matrimonios mixtos entre los judíos estadounidenses ha ido en aumento en los últimos años como se puede comprobar en la siguiente tabla³⁴:

²⁹ Baehr, Richard, “The Exit Polls and the Jewish Vote”, *American Thinker* (15 Noviembre 2006), en http://www.americanthinker.com/2006/11/the_exit_polls_and_the_jewish.html

³⁰ Gahr, Evan, “The religious right: not for Christians only”, *Insight on the News*, vol. 9, nº 31, 2 Agosto 1993.

³¹ Wattenberg, Ben J. y Kadden, Jeremy, “Jewish Babies”, *American Enterprise Institute for Public Policy Research* (9 Diciembre 2005), en http://www.aei.org/publications/filter..pubID.23547/pub_detail.asp

³² Ibid

³³ Baehr, Richard, *op. cit.*

³⁴ United Jewish Communities, “National Jewish Population Survey 2000-2001”, en: http://www.ujc.org/content_display.html?ArticleID=83911



Fig. 4: Matrimonios mixtos

Año de comienzo del matrimonio	Matrimonios mixtos sobre el total de matrimonios
Antes 1970	13%
1970-1979	28%
1980-1984	38%
1985-1990	43%
1992-1995	43%
1995-2001	47%

Frente a estos datos encontramos que 9 de cada 10 ortodoxos se casan con judíos y de aquellos relativamente pocos que no lo hacen, una cuarta parte consiguen que sus parejas se conviertan al judaísmo³⁵. Y este hecho es relevante porque, históricamente, las familias judías siempre han funcionado como focos de identidad y socialización para los niños, donde adquirirían el sentido de pertenencia al grupo. Con familias en las que uno de los progenitores no era judío los vínculos de unión corrían el peligro de perderse. Los hijos de matrimonios mixtos tienen una tendencia mayor a no implicarse en la vida judía. Y a esto podemos unir el hecho de que los judíos ortodoxos presentan también unos menores índices de divorcio que sus correligionarios y que el resto de la población estadounidense.

A estos factores hay que sumar el hecho de que, aunque habitualmente viven en áreas de alta densidad judía, cuando los judíos ortodoxos se mudan a la periferia han conseguido hacer algo que pocos de sus correligionarios podrían: han cambiado las comunidades a las que se han mudado en lugar de ser cambiados por ellas. Así, como no están dispuestos a reducir su nivel de observancia, la entrada de judíos ortodoxos en comunidades judías pequeñas ha llevado frecuentemente a un aumento de la religiosidad de éstas.

Aunque todos estos factores podrían hacer pensar que las perspectivas de crecimiento de la ortodoxia en Estados Unidos son muy buenas, ciertos datos ayudan a matizar un poco el optimismo despertado por los datos demográficos. En primer lugar está el hecho de que en las últimas décadas su número se haya mantenido estancado y que la ortodoxia siga siendo hoy el grupo más pequeño entre las principales corrientes judías, muy por debajo de reformistas y conservadores, aún a pesar de su mayor número de hijos. En segundo lugar, hay que mencionar que una de las principales formas de crecimiento de la comunidad ortodoxa, como había sido la inmigración, ya no sea algo que haga engordar las cifras de la comunidad de forma significativa, puesto que la mayoría de las migraciones de ortodoxos que ocurren hoy en día van hacia Israel y no hacia Estados Unidos.

Al margen de los datos demográficos, otro factor que puede determinar la evolución de la corriente ortodoxa, pero ya desde un punto de vista religioso, es el hecho de que la ortodoxia aumente en cada generación. La ortodoxia es hoy más estricta en su observancia religiosa y está mejor educada que nunca antes³⁶. Los hijos de las familias ortodoxas mantienen y

³⁵ Heilman, Samuel C., *Portrait of American Jews: The Last Half of the 20th Century.*, Seattle, University of Washington Press, 1995, p. 144

³⁶ Kress, Michael, "The State of Orthodox Judaism Today", *Jewish Virtual Library*, en: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/orthostate.html>



aumentan sus lazos con el judaísmo tradicional y, además, cada vez un mayor número de judíos no ortodoxos se sienten atraídos por este grado de compromiso.

Una de las razones de esta progresiva radicalización es el hecho de que los colegios y *yeshivas* judías hayan sido ocupadas progresivamente por docentes de los sectores más ultra-ortodoxos. La ortodoxia moderna se había alejado en las últimas décadas de las profesiones tradicionales para ocupar cargos de responsabilidad en sectores varios de la economía estadounidense. El resultado es un predominio de los sectores ultra-ortodoxos en las filas docentes, muy alejados del estilo de vida de los padres de los alumnos a los que enseñan, en su mayor parte miembros de la Ortodoxia moderna³⁷. Como consecuencia se ha generado una situación en la que las prácticas y creencias de los padres ortodoxos modernos son cuestionadas por sus propios hijos, que consideran que el comportamiento de sus padres no se corresponde con el de un verdadero judío.

El resultado de todo ello es que cada vez un mayor número de mujeres casadas deciden cubrirse la cabeza, una práctica judía muy inusual entre las mujeres ortodoxas modernas desde que salieron de Europa. Los restaurantes que ofrecen alimentos “kosher” y las empresas que los producen han aumentado más que nunca y ahora necesitan pagar múltiples certificados de idoneidad, cada uno a agencias o rabinos con diferentes estándares, para convencer a sus clientes de que son aceptables. Tras el instituto, muchos adolescentes ortodoxos emplean un año para estudiar en una *yeshiva* en Israel y, cada vez más, un año acaba convirtiéndose en dos, tres o incluso más tiempo³⁸. Cuando regresan a Estados Unidos, no pueden evitar expresar su profunda disconformidad con la vida universitaria secular. En general, comenzaron a pensar que la sociedad americana tenía poco que ofrecerles y, aunque decidieron recurrir a mecanismos políticos para avanzar en sus reclamaciones o extender su mensaje, se centraron en mantener e intensificar su separación frente al resto de americanos y al resto de judíos.

Una segunda consecuencia de esta progresiva radicalización, es que el patrón para ser considerado “ortodoxo” ha ido progresivamente en aumento. Mientras, en el pasado, personas que no habían acudido a escuelas judías, no siempre cumplían los cánones de alimentación pero que estaban afiliados a una sinagoga ortodoxa podían y de hecho se hacían llamar ortodoxos. En los últimos 25 años, el estilo de vida ortodoxo ha demandado una mayor actividad y compromiso por parte de sus miembros, mucho mayor que la simple afiliación a una sinagoga ortodoxa. Dado que ahora el criterio es más estricto, pocos judíos pueden sentirse capaces de llamarse a si mismo ortodoxos.

Y el hecho de que la ortodoxia se haya radicalizado generación tras generación no sólo es una muestra de su fortaleza, sino también de un cambio en la percepción que el resto de la población tiene de las muestras de esta religiosidad “ortodoxa”. Signos como llevar el típico gorro judío, la *kipá* o *yarmulke*, enviar a los hijos a una estricta escuela judía, vestir largas túnicas negras, han dejado de ser vistos como muestras de una negación a americanizarse para convertirse en “saludables afirmaciones de etnicidad”³⁹. Sin embargo, nadie puede asegurar que los mayores niveles de ortodoxia entre los más jóvenes vayan a ser mantenidos con el paso de los años.

³⁷ Helmreich, William B. y Shinnar, Reuel, “Modern Orthodoxy in America: Possibilities for a Movement under Siege”, *Jerusalem Center for Public Affairs* (1 Junio 1998), en: <http://www.jcpa.org/cjc/jl-383-helmreich.htm>

³⁸ Heilman, Samuel C., *Portrait of American Jews: The Last Half of the Twentieth Century*, op. cit., p. 149.

³⁹ Chanes, Jerome A.; Linzer, Norman y Schnall, David J. (1998), *A Portrait of the American Jewish Community*, Westport, Praeger Publishers, p. 105.



El último factor que puede ayudarnos a comprender cuál puede ser la evolución de cara al futuro de la ortodoxia estadounidense es el hecho de que esta corriente haya saltado a la arena pública en las últimas décadas y lo haya hecho demostrando un notable éxito. Ejercen influencia política tanto dentro de la comunidad judía como sobre el gobierno a nivel local y nacional. Ya no es algo sorprendente ver a políticos intentando conseguir su voto. Tampoco lo es que diversas organizaciones ortodoxas tengan una presencia permanente en los pasillos del Congreso. Ni siquiera ver cómo el presidente, gobernadores y alcaldes se colocan el gorro tradicional judío para mostrar su sensibilidad hacia esta comunidad⁴⁰. De hecho, se ha producido un fenómeno curioso a este respecto. En los últimos tiempos, cuando los políticos y cargos públicos quieren mostrar su preocupación y compromiso con la comunidad judía o simplemente buscan el apoyo económico o electoral de éstos, lo hacen fotografiándose con judíos ortodoxos, habitualmente haredim con los vestidos y rasgos tradicionales, en representación de todos los judíos. El hecho de que se hayan convertido en símbolos del judaísmo estadounidense, aunque sea como parte de una utilización política de su imagen, ha amplificado también la percepción pública de su creciente fortaleza.

A través de organizaciones como la *Union of Orthodox Jewish Congregations*, *Agudath Israel* o la *Zionist Organization of America*, la ortodoxia americana ha conseguido que se oyese su voz en los círculos del gobierno⁴¹ en cuestiones que le preocupaban, desde las regulaciones de *kashrut*, ayudas gubernamentales a educación privada religiosa o la política estadounidense hacia Israel, manteniendo posturas independientes de (y muchas veces opuestas a) aquellas de los organismos no ortodoxos y judíos seculares⁴².

La confianza que ha ido ganando la comunidad y que se traduce en su seguridad a la hora de recurrir a los mecanismos que le proporciona el sistema político se puede explicar en base a diversas razones.

El hecho de que la mayoría de los observadores desde mediados del siglo XX predijeran la desaparición de la ortodoxia judía como un vestigio del pasado y que la ortodoxia desafiase aquellas predicciones significa un gran triunfo. Además, el hecho de que los ortodoxos absorbieran una gran parte de los refugiados de la II Guerra Mundial, los hace sentir responsables de la supervivencia del verdadero judaísmo⁴³. Los judíos que sobrevivieron al Holocausto vieron en su supervivencia un reto religioso y moral e intentaron demostrar que no habían sido abandonados por Dios. De hecho, sentían la responsabilidad de “*actuar como testigos de Dios en la historia*”. Por ello, su supervivencia tenía un significado todavía mayor.

Que el resto de la propia comunidad judía tampoco apostase por la pervivencia de la ortodoxia y con el tiempo esa misma comunidad esté enfrentándose a su propia evaporación y a una rápida asimilación es otro motivo de orgullo para la ortodoxia. Mientras otros judíos americanos están sufriendo las consecuencias de los matrimonios mixtos y de la disminución de la implicación de sus miembros en la comunidad, la corriente ortodoxa parece inmune a todas esas amenazas a su existencia.

⁴⁰ Heilman, Samuel C., *Portrait of American Jews*, op. cit., p. 146.

⁴¹ La *Orthodox Union*, que representa a cerca de 1000 sinagogas de todo el país, creó su *Institute for Public Affairs* en 1986 y abrió su propia oficina en Washington. *Agudath Israel*, que representa a los sectores más ultraortodoxos, abrió también su oficina en Washington en 1988. La *Zionist Organization of America* es la más antigua de las organizaciones que representan los intereses de la ortodoxia más próximos a las posturas del Likud. En los últimos años, como ya se ha mencionado en este artículo, ha llegado a enfrentarse a otras organizaciones judías por discrepancias en la política que Estados Unidos debía desarrollar hacia Israel.

⁴² Chanes, Jerome A., et al., op. cit., p. 106.

⁴³ Heilman, Samuel C., *Sliding to the right*, op. cit., p. 27.



No se puede olvidar la influencia que ha podido tener la otra ortodoxia, la ortodoxia israelí, sobre la situación de la corriente estadounidense. Los ortodoxos israelíes, a pesar de tener una proporción relativamente reducida dentro del país, consiguieron aumentar su poder durante los gobiernos del Likud, estimulando la confianza y el despertar político paralelo entre los ortodoxos americanos.

Por último, mencionar como otra de las razones de su creciente confianza el éxito que han tenido a la hora de construir instituciones. El número de escuelas judías ortodoxas en Estados Unidos supera las trescientas⁴⁴. Los ortodoxos tienen, además, proporcionalmente más sinagogas que ninguna otra corriente. Han creado una variedad de organizaciones nacionales, muchas de las cuales engloban un número incluso mayor de organizaciones locales.

3. Consecuencias

Analicemos ahora cuáles pueden ser las consecuencias del fortalecimiento de la corriente ortodoxa dentro de la comunidad judía estadounidense y de la consecuente división dentro de ésta.

Una de las consecuencias podría ser la aparición en el panorama político estadounidense de una alianza entre los sectores conservadores de los principales grupos religiosos. Lo hemos visto ya en el caso de la iniciativa “No Child Left Behind” presentada por el presidente George W. Bush en 2001 y que provocó la unión de judíos, católicos y protestantes ultra-conservadores⁴⁵. Si esta alianza puntual puede llegar a evolucionar hacia la forma de una especie de “lobby religioso” inter-confesional es algo que tendrá que verse en un futuro. Al menos, la puerta está abierta. No hay que olvidar que estos individuos tienen mucho más en común entre ellos de lo que los une con el resto de los que profesan su religión.

Una segunda consecuencia podría ser el cambio de la tradicional orientación liberal que siempre ha mostrado la comunidad judía estadounidense a lo largo del último siglo. Un aumento de las cifras de ortodoxos dentro de la comunidad podría llevar aparejado un aumento del porcentaje de votos al Partido Republicano, o eso al menos parece deducirse por los datos. Las encuestas del *American Jewish Committee* indican que un tercio de los judíos por debajo de la edad de 40 años apoyan a Bush. Otro de sus estudios detectó que un 26% de los judíos por debajo de 35 se identifica como republicanos, si lo comparamos con solamente un 11% que lo hace en la franja de edad mayor de 65 años⁴⁶.

Una tercera consecuencia podría ser, con bastantes probabilidades, la disminución de la capacidad de influencia de la comunidad judía debida a la pérdida de la unidad que siempre los había caracterizado. La divergencia de los posicionamientos en cuestiones políticas, como se ha visto en el caso de Israel, con la aparición de un segundo lobby pro-israelí ante el Congreso, representado por la *Zionist Organization of America*, que encarna a la línea más próxima al Likud, a los sectores nacionalistas y religiosos, ha restado en los últimos años capacidad de influencia a la que hasta entonces era la representación de los intereses judíos, el

⁴⁴ Heilman, Samuel C., *Portrait of American Jews*, op. cit., p. 153.

⁴⁵ Meistad, Åse, op. cit.

⁴⁶ Sarna, Jonathan D., “Why they’re fighting for the Jewish Vote”, *Herald Tribune* (26 Octubre 2004), en: <http://www.iht.com/articles/2004/10/25/opinion/edsarna.php>



AIPAC. Si desaparece la voz única de la comunidad judía, si se divide y choca, perderá gran parte de su capacidad de influencia sobre los representantes políticos.

El hecho de que la comunidad judía haya conseguido el nivel de influencia del que disfruta se debe, en gran medida, a que cuando se menciona el interés de ésta, cualquier político entiende que dicho interés representa al 90% de la comunidad, es decir, que seguir dicho interés significa conseguir un importantísimo apoyo económico y electoral, mientras que contravenir dicho interés significa perder ese importantísimo apoyo económico y electoral.

Si las posturas de la comunidad se dividen, su peso se verá mermado. Ya no marcarán una diferencia cualitativa o cuantitativa. La baza de la comunidad judía en Estados Unidos frente a otros grupos es su capacidad para luchar unida y con todos los medios a su alcance a favor de sus intereses. Unos intereses claros, identificables e inmutables bajo cualquier circunstancia. Conociendo esto, ir en contra de ellos es una decisión que los políticos pueden tomar, sabiendo de antemano cuál es la reacción que van a conseguir, el rechazo que van a despertar y los hipotéticos apoyos que van a perder. En ello reside la fuerza de la comunidad. Si el bloque se rompe, su invulnerabilidad desaparece con él. Los representantes ya no sabrán cuál es la voz de la comunidad, qué organización es la que la representa y qué intereses son los que persigue. El debilitamiento de su posición y su capacidad de influencia sería claro.





EL PAPEL DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS DE ISRAEL-PALESTINA EN EL PROCESO DE PAZ ISRAELO-PALESTINO

Luis Fontes ¹

Universidad San Pablo-CEU / Universidad Libre de Berlín

Resumen:

En Israel-Palestina, como en el resto de Medio Oriente, la religión conforma la identidad de los pueblos y abarca todos los aspectos de la vida social y política. Hay que abordar necesariamente el capítulo de la religión si se quiere alcanzar una verdadera paz, más allá de compromisos efímeros. Sin embargo, la dependencia del poder político de las principales figuras religiosas de Israel y de Palestina, les imposibilita para jugar un papel profético de reconciliación. Con todo, ha sido un trágico error de los políticos israelíes y también de la antigua Autoridad Nacional Palestina ignorar, apartar del proceso de paz, a los líderes religiosos judíos y musulmanes, respectivamente. El efecto ha sido el contrario del perseguido: suscitar los recelos de los líderes religiosos hacia el proceso de paz y polarizar aún más la opinión pública de ambas partes. Además, será imposible resolver el espinoso asunto del estatuto de los lugares santos de Jerusalén sin el concurso activo del estamento religioso.

Palabras clave: Israel; Palestina; proceso de paz; religión.

Title in English: *“The Role of Israeli and Palestinian Religious Leaders in the Israeli-Palestinian Peace Process”*

Abstract:

In Israel-Palestine, as in the rest of the Middle East, religion is a fundamental factor in shaping the identity of people and it affects all aspects of social and political life. It is necessary to tackle the religious issue to achieve true peace, beyond mere short-lived arrangements. The main religious figures of Israel and Palestine are too dependent on the political power and this dependence makes them unable to play a prophetic role of reconciliation. Still, it has been a tragic mistake of both Israeli politicians and the former Palestinian National Authority to ignore religious leaders, to keep them out of the peace process. The effect has been the contrary to the pursued one: to make them suspicious of the process and to polarize both parties public opinion even more. Finally, it will be impossible to solve the thorny issue of Jerusalem's holy sites without the active involvement of the religious establishment.

Keywords: *Israel; Palestine; peace process; religion.*

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Luis Fontes de Albornoz Blanc es Investigador del Instituto de Estudios Europeos de la Universidad San Pablo-CEU. Actualmente prosigue sus estudios de doctorado como Research Fellow en el Centro de Excelencia Jean Monnet de la Universidad Libre de Berlín.

Dirección: Freie Universität Berlin, Faculty of Political Sciences, Otto-Suhr-Institut, Jean Monnet Centre of Excellence, Ihnenstrasse 56, D-14195 Berlin, Germany. *E-mail:* luis.fontes@fontesglobal.com.



Introducción

¿Existe una contribución positiva de los líderes religiosos locales a la pacificación en el conflicto israelo-palestino, o más bien su influencia está siendo negativa? ¿Cuál es el papel que los líderes religiosos pueden o podrían desempeñar en el proceso de paz? Estas son en esencia las preguntas que hemos tratado de responder con motivo de un viaje de investigación a Israel-Palestina entre mayo y julio de 2005, en el que tuvimos oportunidad de entrevistar a treinta y tres líderes religiosos y de opinión, de confesión musulmana, judía y cristiana².

El presente artículo pretende ofrecer, de manera estructurada, algunas opiniones de nuestros principales interlocutores sobre las preguntas planteadas. No se trata por tanto de un estudio exhaustivo, si bien la inmediatez del método utilizado, la entrevista, aporta una frescura y unos matices que podrían ser tenidos en cuenta por la comunidad política internacional.

1. El hecho religioso como conformador de la identidad de israelíes y palestinos

No es posible analizar el papel de los líderes de los líderes religiosos en la pacificación de Israel-Palestina, sin efectuar antes algunas reflexiones sobre el papel de la religión en esta región de Medio Oriente.

Como nos señalaba el profesor palestino Abdul Hadi Mahdi, Presidente de la *Palestinian Society for the Study of International Affairs* (Passia), “la religión es uno de los componentes básicos de la cultura, de la herencia y de la fe de los pueblos de esta región. Si se soslaya tocar los nervios de la gente, sus ideas, su visión, sus creencias, se está ignorando un factor que les puede llevar a unirse, a aceptarse y a reconocerse y a reconciliarse mutuamente. La religión está profundamente enraizada en esta región. La religión forma parte de todo lo que hay alrededor de uno: es el país, la tierra, el pensamiento, las calles, es cada cosa. Y la mejor manera abordar este asunto no es ignorándola, o soslayándola. Sin líderes religiosos, sin doctrina religiosa, sin diálogo religioso, el camino hacia la reconciliación, hacia el reconocimiento y la aceptación mutuos será demasiado estrecho, demasiado débil y efímero”³.

Abundando en este tema, el prestigioso rabino David Rosen, miembro destacado del American Jewish Committee, afirmaba que “para la práctica mayoría de los palestinos, la

² Entre las personalidades musulmanas entrevistadas cabe destacar al Sheik Tal el Sider, ex ministro de Religión de la Autoridad palestina, y a los Profesores Abdul Hadi Madhi, Mustafa Abu-Sway y Yousef Al Herimi. Entre los judíos, destacamos a los Rabinos David Forman, Fundador del movimiento Rabbis for Human Rights, David Rossen, Director Internacional de Relaciones Interreligiosas del American Jewish Comité y miembro de la Comisión Bilateral Israel-Santa Sede por parte israelí y Shlomo Brin, profesor de la Yeshiva Hesder Har-Etzion, a Daniel Rossing, director del Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations, al embajador Shmuel Hadas, primer embajador de Israel ante la Santa Sede, y a Gershon Baskin, presidente del Israel/Palestine Center for Research and Information. Entre los líderes cristianos cabe mencionar a Michel Sabbah, Patriarca latino de Jerusalén, Elias Chacour, Obispo Melquita de Galilea y Fundador de la Universidad Mar Elias, nominado en varias ocasiones para el Premio Nóbel de la Paz, el también melquita Emile Shoufani, galardonado con el Premio UNESCO para la paz en 2003 y a Naim Ateek, presidente de Sabeel.

³ Abdul Hadi Mahdi, entrevista de 19 de mayo de 2005, archivo personal.



identidad islámica es esencial dentro de la identidad palestina. Para el 90% de los israelíes, que son judíos, su *Judeidad* es esencial para la comprensión de su propia *Israelidad*⁴.

Como señalaba Pierbattista Pizaballa, número uno de la Custodia franciscana en Tierra Santa y profesor de hebreo en el Studium Biblicum de Jerusalén, un espectador occidental debe tener en cuenta que existe una diferencia intrínseca entre Judaísmo y Cristianismo: “Judaísmo no es solamente religión, es también la gente y la tierra. Uno nace judío, en cambio no se nace cristiano”. En Israel-Palestina existe una mezcla entre cultura, religión, política y entorno social: todos estos factores constituyen la identidad. En el mundo islámico es similar: el Islam es un sistema completo de vida, que abarca todos los aspectos de la vida individual y colectiva: la fe y la sumisión a Dios, pero también la política, la educación, la cultura, la economía, todo.⁵

Sería por tanto erróneo analizar el papel de la religión en Israel-Palestina desde la concepción estrecha de religión según la tradición liberal imperante en Occidente como un conjunto de creencias privadas sin repercusión alguna en la vida social⁶. En Medio Oriente en general, y en Israel –Palestina en particular, la religión es un factor fundamental en la identidad no solamente de judíos o musulmanes, sino incluso de la minoría cristiana de la región⁷.

Si bien es cierto que un porcentaje de aproximadamente un 25% de la población israelí se considera “judío laico”, y no entran más que ocasionalmente en la sinagoga ni reconocen la autoridad de los rabinos⁸, conviene añadir que amplias capas de la población civil israelí no comulgan con la cosmovisión secularizada del mundo, sino que comparten un sistema de valores no permeabilizado por el movimiento de la Ilustración occidental. David Rosen apunta que la sociedad israelí está constituida en su mayoría, en primera o en segunda generación, por inmigrantes del Norte de África, de países del Asia Menor y de Europa Central y del Este, es decir, por personas que proceden de sociedades no pluralistas y que, a pesar de cierto *aculturamiento* en la sociedad moderna israelí, no han perdido del todo los rasgos que conforman las sociedades de donde proceden. En este sentido, opina Rosen, amplios sectores de la sociedad israelí en cierto sentido tendrían más parecido con las sociedades de países árabes, que con los países de Europa occidental o de Norteamérica⁹.

En el caso del mundo musulmán, y en particular de la mayoría musulmana palestina, la visión no secularizada de la vida es un fenómeno todavía más generalizado y pronunciado.

⁴ David Rosen, Director Internacional de Relaciones Interreligiosas del American Jewish Committee, Ex Rabino Jefe de Irlanda, Miembro de la Comisión Bilateral Estado de Israel-Santa Sede, Ortodoxo Moderno. Entrevista de 5 de julio de 2005, archivo personal.

⁵ Pierbattista Pizaballa OFM, Custodio Franciscano de Tierra Santa, entrevista de 21 de mayo de 2005, archivo personal.

⁶ Ver Scott, Thomas M., (2005): *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York, Palgrave Mc Millan, p. 22 y ss.

⁷ A este respecto, conviene citar unas palabras del Patriarca Latino de Jerusalén Michel Sabbah, para quien la minoría cristiana de Palestina participa de una cultura, la árabe, que además ha sido influenciada por siglos de Islam: “*Nous sommes de culture arabe. Or l’islam est un élément central dans cette culture arabe. L’islam est donc notre culture, nous avons un double patrimoine, une double culture, culture chrétienne – et toute la culture chrétienne, orientale et occidentale- et la culture arabe, et une grande partie de cette culture c’est l’histoire des peuples musulmans dans lesquels les chrétiens ont toujours été une partie intégrante*» Cita entresacada del libro de Yves Teyssier d’Orfeuille, *Michel Sabbah Paix sur Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

⁸ Shahak, Israel y Mezvinsk, Norton (1999): *Jewish Fundamentalism in Israel*. Londres, Pluto Press, p. 7.

⁹ Esta opinión de David Rosen es avalada por Michael McGarry, rector del Centro Internacional Tantur de Jerusalén, para quien “*some of the values of the Enlightenment are not followed here and to pretend that they are is to miss some part of the reality*” (entrevista de 1 de julio de 2005, archivo personal).



Baste señalar que uno de los *leitmotifs* del movimiento islamista Hamas, hoy en el poder, es el retorno a una sociedad islámica previa a la “invasión de orientalistas, misioneros e imperialistas”, limpiándola de la *infección ideológica* derivada de esta *invasión*¹⁰.

Añádase a lo anterior que el conflicto israelo-palestino está cargado de connotaciones religiosas. Si bien la opinión común de nuestros interlocutores es que se trata en primer lugar de un conflicto político, un conflicto sobre la posesión de territorios, sobre soberanía territorial, por lo que los responsables de encontrar una solución son antes que nadie los políticos, sin embargo, las connotaciones religiosas son evidentes. Sin ir más lejos, el principal escollo contra el que han chocado los líderes políticos en todas las negociaciones de paz (Oslo, Camp David, Taba), y de modo irresoluble hasta ahora, ha sido el estatuto de los lugares santos (Montaña del Templo para judíos, Haram al-Sharif para musulmanes) y el de la ciudad santa de Jerusalén o Al-Quds. Además, para fundamentalistas judíos, el territorio completo de Israel-Palestina es, por derecho divino, *Eretz Israel*; para fundamentalistas islámicos, ese mismo territorio es un *Wafq* o territorio consagrado al Islam, también por derecho divino y, por tanto, algo innegociable. El espacio para el compromiso es mínimo.

En este contexto, un proceso de paz que prescinde del concurso de los líderes religiosos de uno y otro lado: ¿no estará inevitablemente condenado al fracaso?

2. ¿Papel profético de reconciliación de los líderes religiosos?

Antes de analizar el posible papel formal del estamento religioso en las negociaciones de paz, es preciso preguntarse si los líderes religiosos, judíos y musulmanes, pueden aportar algo tan fundamental para la reconciliación entre dos pueblos, como es el sello profético, una influencia decisiva en la ruptura del ciclo del odio, en la llamada a la conversión (*Teshuva*), a la reconciliación (*Musalaha*), a la paz (*Shalom/Salam*).

Desgraciadamente nuestra visión al respecto es más bien negativa. El elemento profético es escaso en el *establishment* religioso de uno y otro lado, por no hablar del auge de los fundamentalismos judío, musulmán, y también cristiano¹¹.

Como afirma el ya citado David Rosen, “Islam y Judaísmo en su práctica institucional religiosa no son proféticos, en el sentido que no actúan con independencia. Los jefes religiosos judíos y musulmanes aparecen como sirviendo a instituciones políticas. (...) Las voces religiosas que entienden la modernidad y que pueden articular un mensaje religioso para el mundo moderno son más bien escasas. Las instituciones en Israel, como pasa en el mundo islámico, reflejan una inseguridad cultural frente a la modernidad”¹². No nos debe extrañar, apunta Rosen, pues en el pasado la gloria de los profetas siempre ha venido tiempo

¹⁰ cfr. Art. 15 de la *Carta Constitucional del Movimiento de la Resistencia Islámica o Hamas*.

¹¹ Nos referimos aquí los llamados Cristianos Sionistas, que provienen de la rama neo-evangélica del protestantismo, muy numerosos e influyentes en los USA y a su vez cortejados por la derecha política de Israel. Están fuertemente implantados en Jerusalén a través de la llamada “International Christian Embassy” y otras organizaciones no gubernamentales. Con arreglo a una peculiar interpretación de la Biblia, estos evangélicos atribuyen al estado de Israel un derecho sagrado de ocupar la tierra en la que palestinos han vivido por generaciones y generaciones, e implícitamente el derecho a expulsarlos de ella. Esta sesgada lectura de la Biblia ha sido brillantemente rebatida por el Patriarca latino de Jerusalén, Michel Sabbah, en su carta de 1993 “Como leer la Biblia hoy en el País de la Biblia” (Sabbah, Michel (2005): *Pastoral Letters*. Jerusalem, Latin Patriarchate Printing Press).

¹² David Rosen, entrevista de 5 de Julio de 2005, archivo personal.



después de sus muertes. Una de las voces proféticas de Israel fue el gran Yesayahu Leibowitz para quien la ocupación de los territorios palestinos destruía moralmente al ocupante¹³. Según Rosen, hoy en día no hay voces proféticas de la estatura de un Leibowitz, aunque se puede mencionar a voces de este tipo en organizaciones como *Rabbis for Human Rights*, o a rabinos como Michael Melchior o Menahem Frohman¹⁴. Pero “su voz está limitada por el contexto en el que actúan”.

Por su parte, Gershon Baskin, Presidente del Israel/Palestine Center for Research y próximo a los sectores más laicos de la sociedad israelí, afirma que “los líderes religiosos no solamente no han contribuido a la paz, sino que su actuación ha sido del todo negativa habiendo añadido más problemas de los que ya había”¹⁵. Califica incluso al recién citado Rabino Menahem Frohman como prototípico de la actitud “voz de la moderación, actos de extremismo”. Según Baskin, las voces de la moderación en el *establishment* religioso israelí existen, pero tienen pocos seguidores. Concluye Baskin que “si los líderes religiosos en la región estuviesen empeñados en que hubiera paz, yo creo que ellos tendrían una enorme influencia, pero esa voz no la oímos”¹⁶.

Emile Shoufani, líder cristiano melquita, galardonado con el Premio UNESCO para la paz en 2003, opina que los occidentales se equivocan cuando esperan que los jefes religiosos judíos y musulmanes se pronuncien a favor de la paz. “Esto aquí no quiere decir nada, el problema es tan étnico y político que no va de decir ‘estoy a favor de la paz, no estoy a favor de la paz’. No es porque las tres religiones de la zona sean monoteístas y crean en un mismo Dios, que se van a poner de acuerdo para la paz. Cada uno tiene una interpretación política y étnica de la paz. Cada uno tiene su paz que proponer. Inclusive los cristianos, que al ser palestinos no se pueden desprender de su condición de tales”¹⁷. En definitiva, Emile Shoufani no cree en una aportación profética de los líderes religiosos al proceso formal de paz.

La opinión de Claudette Habbesh, Presidenta de la organización católica Caritas Jerusalén, en algunos puntos se asemeja a la de Shoufani: No es que la gente religiosa no esté interesada en la paz, lo que pasa es que hay determinados grupos extremistas en todos los ámbitos, inclusive el cristiano -Habbesh cita, por ejemplo, a la Embajada Cristiana Internacional en Jerusalén, baluarte de los cristianos evangélicos sionistas- que desean la paz, pero la paz “en ciertos términos, en sus propios términos, y así no se puede alcanzar una paz justa y digna para todos”¹⁸.

Jahmal Kadher, palestino sacerdote católico y profesor de la Universidad de Belén, no comparte del todo la visión de Shoufani. Opina que si bien los líderes religiosos no pueden sustituir a los políticos, sí pueden y deben preparar el terreno entre sus respectivas bases, y acompañar al proceso político hasta que se consiga el resultado deseado. ¿Cómo? El proceso de Oslo levantó grandes expectativas entre las respectivas poblaciones civiles. Dio lugar a un verdadero movimiento de reconciliación. Recuerda Kadher como, tras el inicio de Oslo en 1993, “los habitantes de Ramala en Palestina salieron masivamente a la calle con flores para

¹³ El profesor Leibowitz fue durante décadas un destacado profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

¹⁴ El Rabino Michael Melchior es miembro del partido Labor-Meimad, y siendo Vice-Ministro de Exteriores, fue firmante de la Declaración de Alejandría en enero de 2002, que se comenta más adelante la nota 26 en pie de página. El Rabino Menahem Frohman es una figura controvertida: sugiere constructivas soluciones de entendimiento mutuo y de paz, a la vez que es Rabino de Tekoa, un asentamiento judío en los territorios ocupados de Palestina, lo que para algunos es una contradicción.

¹⁵ Gershon Baskin, entrevista de 18 de mayo de 2005, archivo personal.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Emiel Shoufani, entrevista de 2 de julio de 2005, archivo personal.

¹⁸ Claudette Habbesh, entrevista de 6 de julio de 2005, archivo personal.



los soldados israelíes. La gente creía. Hubo signos muy profundos de reconciliación: por ambos lados, padres de jóvenes fallecidos en el conflicto se perdonaron mutuamente. Todo ello duró hasta 1997. Pero no hubo un diálogo religioso en paralelo”¹⁹. Kadher cree que los líderes religiosos deben preparar a sus respectivas congregaciones para la reconciliación. Es imposible alcanzar la reconciliación a nivel de acuerdos de políticos. “Los pueblos, tanto el israelí como el palestino, rechazaron Oslo. No estaban preparados para la reconciliación. Todo se limitó a la firma de acuerdos formales entre políticos ¿El papel de los líderes religiosos? Preparar los pueblos para la paz”²⁰.

Con todo, uno piensa que las palabras de Kadher expresan más bien el deseo de que se materialice un imperativo moral (“los líderes religiosos *deben* preparar a sus respectivas bases para la reconciliación”), que el reflejo de una realidad potencial (“los líderes religiosos *pueden* preparar a sus respectivas bases para la reconciliación”). El mismo Kadher reconocerá en el curso de nuestra conversación que, aunque las tres religiones monoteístas dispongan en sus respectivas tradiciones de recursos abundantes para sembrar el mensaje de reconciliación y de paz, los líderes religiosos judíos y musulmanes son demasiado dependientes del poder político como para poder actuar con independencia profética. “A fin de cuentas –apunta Kadher refiriéndose al mundo musulmán- las figuras religiosas más eminentes son las más politizadas: son altos funcionarios de la Autoridad Palestina, como Sheik Ekrima Sabri –Gran Mufti de Jerusalén y Palestina-, Sheik al-Tamimi –Jefe del Tribunal de Justicia Islámico-, Sheik Tal el Sider –ex Ministro de Religión de la Autoridad Palestina-, u otros. Son responsables religiosos, pero se encuentran en el interior de un sistema político. Se percibe la influencia política. Lo que les hace perder autoridad es la cercanía al poder. Al menos yo lo veo así”²¹.

Para Kadher, en el mundo judío, salvadas las distancias, sucede algo similar. Los Grandes Rabinos asquenazí y sefardí, respectivamente, son tan dependientes del poder político... que al final no tienen ningún poder. “El poder lo ostenta la autoridad política. Cuando los israelíes tienen miedo votan a la derecha, quieren un poder fuerte que les proteja. Entonces los políticos, al final, recurrirán a los religiosos, a menudo los más fundamentalistas, para justificar sus actos”²². Según Kadher, en el mundo religioso judío, la verdadera autoridad moral y la influencia están muy repartidas entre las diferentes escuelas o corrientes: sobre todo la ortodoxa moderna y la ultra-ortodoxa o *haredi*, y en menor medida, la conservadora y la reformista.

Daniel Rossing²³, ex director del departamento para comunidades cristianas del Ministerio de Religión del estado de Israel, opina que Oslo fue un juego entre líderes (Rabin-Arafat), pero no se arrastró a la población, no se dedicó suficiente energía en ganarse a la población civil. En ello los líderes religiosos pueden desempeñar un gran papel. Parece como que Rossing duda que dichos líderes estén dispuestos a protagonizar ese papel de modo profético, por propia iniciativa, reservando el papel de los líderes religiosos al de meros “proxies” o ejecutores de la voluntad de los políticos, en cuyo caso estaríamos hablando de un papel exclusivamente institucional, como funcionarios públicos.

Por su parte el palestino Michel Sabbah, Patriarca latino de Jerusalén, opina que el fondo de la cuestión es muy religioso. Por ello, los líderes religiosos deben implicarse y los

¹⁹ Jahmal Kadher, entrevista de 21 de mayo de 2005, archivo personal.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Daniel Rossing, entrevista de 1 de julio de 2005, archivo personal.



responsables políticos deben pedirles que se impliquen. “Sería muy importante que los jefes religiosos nos reuniésemos en un mismo foro y fuéramos capaces de construir una visión común. Una visión común sobre aquello que preocupa a ambos pueblos: la ocupación, el sufrimiento y todo tipo de privaciones y penalidades por un lado; la inseguridad y el terrorismo, por otro. Si realmente creemos en Dios, deberíamos condenar conjuntamente la muerte, la violencia, la injusticia. Aunque líderes religiosos judíos y musulmanes no ostenten poder jerárquico, sus responsables religiosos ejercen una influencia real”²⁴.

Las palabras de Sabbah tienen gran atractivo. Sin embargo, como en el caso de Kadher, denotan la expresión de un deseo, pero es preciso preguntarse si los responsables religiosos concernidos están preparados para emprender semejante empresa, hacia la construcción de una visión común.

Existe un proyecto hacia ese objetivo. De él nos han hablado el Rabino David Rosen, el obispo luterano Munib Younan y el propio Patriarca Sabbah. Se trata de la constitución de un “*Consejo de Instituciones Religiosas*”. Sus promotores contemplan que este consejo, cuyos gastos de constitución y funcionamiento iniciales serían financiados por los Gobiernos de España y de Noruega²⁵, reúna entre sus miembros a los dos Grandes Rabinos de Israel, al Gran Mufti de Jerusalén y Palestina, al Presidente de la Corte de Justicia de la Sharia y a una representación de todas las confesiones cristianas reconocidas. Tanto Rosen, como Younan y Sabbah creen en el proyecto y le auguran un mayor éxito que al fenecido proceso de Alejandría, que nació a partir de la llamada Declaración de Alejandría de líderes religiosos, en 2002²⁶. El proyecto actual es una iniciativa de líderes locales, está previsto tenga su sede en Jerusalén y, de prosperar la iniciativa, incluirá únicamente a autoridades religiosas en cuanto tales. En cambio, Alejandría fue una iniciativa externa (Arzobispo anglicano de Canterbury), el proceso se desarrolló fuera de Israel-Palestina, y fue decisivo el empuje personal de Sharon y de Arafat. La intervención del estamento político fue muy positiva para arrancar el proceso, pero se convirtió en un lastre cuando las posiciones políticas de Sharon y Arafat se volvieron totalmente enfrentadas.

A largo plazo, se vislumbran algunos signos positivos en el panorama. El cristiano palestino Hanna Siniora²⁷, miembro del Palestinian National Council y editor del Jerusalem Times, opina, por ejemplo, que en el curso de los próximos diez años va a pasar algo muy importante, porque la gente, ya sea a nivel de líderes religiosos, de líderes políticos o de ciudadanos corrientes, se está dando cuenta que esto tiene que cambiar, que hay pasar del paradigma de la confrontación al paradigma de la co-existencia.

Shmuel Hadas, primer embajador en su día del estado de Israel ante España y la Santa Sede, apunta lo siguiente, a propósito de la espita de diálogo judío-católico abierta con motivo de la visita del papa Juan Pablo II en 2000 a Israel: “Cuando uno ve los cambios que se producen en los rabinos israelíes en su diálogo con los católicos, cuando uno ve el cambio que va ocurriendo, uno se dice que hay esperanza. Porque hasta hace poco el sector ortodoxo de la

²⁴ Michel Sabbah, entrevista de 6 de julio de 2005, archivo personal.

²⁵ Munib Younan, entrevista de 4 de julio de 2005, archivo personal.

²⁶ La Declaración de Alejandría fue suscrita por un conjunto de líderes religiosos de las tres religiones monoteístas de Jerusalén, Israel y Palestina, por iniciativa del entonces arzobispo anglicano de Canterbury, Dr. George Carey y con el apoyo explícito del entonces presidente de la ANP Yasir Arafat y del primer ministro Sharon. En ella se condena la violencia y se formula un llamamiento en favor de la paz. Es el primer llamamiento conjunto, y hasta ahora el único, suscrito por líderes religiosos musulmanes, judíos y cristianos a favor de la paz y el fin de la violencia. Dos ausencias notables entre los firmantes de la declaración fueron el Gran Mufti de Jerusalén Ekrima Sabri y el Gran Rabino asquenazí de Jerusalén Meir Lau.

²⁷ Hanna Siniora, entrevista de 18 de mayo de 2005, archivo personal.



religión judía no quería dialogar con el Vaticano. Eran muy pocos, eran excepción aquellos que dialogaban con la Iglesia Católica, por toda una serie de prejuicios y miedos y recuerdos históricos”²⁸.

3. ¿Papel institucional de expertos en lo religioso?

Si se traslucía un escepticismo generalizado entre nuestros interlocutores en cuanto al posible rol profético de los líderes religiosos en el proceso de paz a corto plazo, en cambio, con la salvedad de Gershon Baskin y alguno más, parecía haber consenso en cuanto a la conveniencia de que los líderes religiosos sean involucrados, de un modo u otro, en aspectos más institucionales (institucional-religiosos) del proceso de paz. Sin su colaboración será imposible resolver el estatuto de Jerusalén y de los lugares santos, Monte del Templo para judíos y Haram Al-Sharif para musulmanes. Como es sabido, el estatuto de los lugares santos es el asunto más espinoso del proceso de paz israelo-palestino, por delante del estatuto de Jerusalén, las zonas ocupadas de los territorios palestinos, el muro de separación o la cuestión de los refugiados palestinos.

Casi todos consideran un error estratégico por parte de los políticos “laicos” de Israel y, de algún modo también, por parte de la Autoridad Palestina, haber ignorado sistemáticamente el factor religioso en las negociaciones de paz de Oslo y de Camp David / Taba en 2000.

Afirmaba el rabino David Rosen: “Ha sido un trágico error por parte de los líderes políticos asumir que, dado que la religión ha sido y sigue siendo objeto de abuso, el mejor camino para dirigirnos hacia la paz es ignorar la religión. El efecto ha sido justo el contrario, porque si no se quiere que la religión sea parte del problema, tiene que ser parte de la solución. Y si no se quiere hacerla parte de la solución, no se puede evitar que sea parte del problema. Y en cierto modo, *mutatis mutandis*, los elementos más fervientes del mundo musulmán y del judaísmo torpedearon el proceso de paz porque lo consideraron contrario a sus intereses”²⁹.

Recordamos al antes citado académico palestino Abdul Hadi Madhi, para quien no se puede soslayar abordar directamente la cuestión religiosa si se quiere llegar a un acuerdo que no sea débil y efímero. Para ello es preciso involucrar a los líderes religiosos en el proceso de paz.

Hanadi Younan, profesora de Universidad y cristiana palestina que lidera un grupo de diálogo interreligioso de mujeres cristianas, musulmanas y judías, en el marco del *Interreligious Coordinating Council in Israel* (ICCI) afirma que el hecho “que los líderes políticos, sobre todo los israelíes, hayan ignorado el factor religioso ha provocado muchos problemas dentro de la comunidad israelí y, en concreto, el aumento del fanatismo. Muchos sintieron que el carácter judío estaba siendo amenazado por la clase política”³⁰.

²⁸ Shmuel Hadas, entrevista de 3 de julio de 2005, archivo personal.

²⁹ David Rosen, entrevista de 5 de julio de 2005, archivo personal: “*It has been a tragic mistake on the part of political leadership here to assume that because religion has been abused and is abused, that the way to move towards peace is to ignore it. That is the contrary effect, because if you do not want religion to be part of the problem, it has to be part of the solution. And if you do not make it part of the solution, than you can not eschew that it would be part of the problem, and in certain ways, mutatis mutandis, the most fervent Muslim and Jewish elements torpedoed the peace process because they saw it contrary to their interests*”.

³⁰ Hanadi Younan, entrevista de 28 de junio de 2005, archivo personal.



Daniel Rossing opinaba que al excluir a los líderes religiosos del proceso de paz, los moderados fueron anulados y los fanáticos se hicieron con el control. Responsabiliza de ello tanto a los propios líderes religiosos -cuando nació Oslo, de repente se callaron, como si ya todo fuese a ir sobre ruedas-, como, sobre todo, a los líderes políticos: “Ellos echaron fuera del proceso de paz a los líderes religiosos. Su razonamiento es el siguiente: dado que la religión forma parte del problema, dejémosla fuera (*“They pushed away the religious leaders from the peace process. The thinking goes as follows: religion makes part of the problem, thus we have to keep you out”*)³¹.

En definitiva, la visión común es que si bien es verdad que en Israel-Palestina, muchas veces, los argumentos religiosos se ponen al servicio de los intereses políticos, por lo que se politiza la religión, es un error excluir el factor religioso, y al estamento religioso, del proceso de paz.

Paradójicamente, casi ninguno de nuestros interlocutores dio pistas concretas sobre que camino o procedimiento institucional seguir para conseguir la participación activa (¿independiente?) de los líderes religiosos en el proceso de paz. Esto es una señal de que se trata de un asunto extraordinariamente complejo.

Sí es verdad que Sabbah y Younan, líderes cristianos, junto con el Rabino David Rosen -campeón del diálogo interreligioso en Israel- están trabajando en aras de la creación de un consejo interreligioso que podría servir de cauce institucional, como ya hemos señalado, pero ello no nos debe llamar a engaño. Ni Rosen, ni Sabbah, ni Younan representan el *mainstream* religioso de la región. Son más bien la excepción.

Conclusiones

En Israel-Palestina, como en el resto de Medio Oriente, la religión conforma identidad de los pueblos y abarca todos los aspectos de la vida social y política. Es un error concebir la religión en Medio Oriente según los cánones de la tradición “ilustrada” de occidente, como un mero conjunto de creencias privadas, privándole de todo alcance público. Por tanto es un capítulo que hay que abordar necesariamente si se quiere alcanzar una verdadera paz, más allá de compromisos efímeros. Sin embargo, la dependencia del poder político de las principales figuras religiosas de Israel y de Palestina, exceptuando a las cristianas que solamente representan a una minoría, les imposibilita para jugar un papel profético en el proceso de reconciliación. Con todo, ha sido un trágico error de los políticos israelíes y también de la antigua Autoridad Nacional Palestina ignorar, apartar del proceso de paz, a los líderes religiosos judíos y musulmanes, respectivamente. El efecto ha sido el contrario del perseguido: suscitar los recelos de los líderes religiosos hacia el proceso de paz y polarizar aún más la opinión pública de ambas partes. Además, será imposible resolver el espinoso asunto del estatuto de los lugares santos de Jerusalén sin el concurso activo del estamento religioso.

¿Cuál es el camino a seguir para institucionalizar la deseable participación de las autoridades religiosas judías y musulmanas? Si bien no hay consenso al respecto, algunos líderes judíos y cristianos apuntaban hacia la creación de un *Consejo de Instituciones Religiosas* que incluiría en un solo organismo a las principales autoridades religiosas de

³¹ Daniel Rossing, entrevista de 1 de julio de 2005, archivo personal.



Israel-Palestina: los dos Grandes Rabinos Asquenazí y Sefardí de Israel, respectivamente, el Gran Mufti de Jerusalén y Palestina, el Presidente de la Corte de Justicia Islámica y una representación de todas las confesiones cristianas reconocidas. Tal vez sea ésta una iniciativa que las principales potencias internacionales involucradas en el proceso de paz deberían apoyar.



EL LÍBANO: CRISOL DE CULTURAS Y PEQUEÑO PRÓXIMO ORIENTE

Alberto Priego¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Carlos Corral²

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Estallidos continuos de conflictos e intentos múltiples de su solución en el Líbano, como entre otros, las mediaciones internacionales, sean de la ONU, sean de los Estados y, en su tanto, de la Santa Sede, no se entienden, si no se tienen en cuenta la grandeza cultural a vez que su pequeñez geográfica central con toda la complejidad que entrañan. De ahí que expongamos, en un artículo previo a las últimas mediaciones internacionales, la propia peculiaridad compleja del país.

Palabras clave: Líbano; historia; religión; sociedad; política.

Title in English: "Lebanon: Crucible of Cultures and Little Middle East"

Abstract:

The continuous conflicts and multiple attempts at solving them, including the international mediations by the UN, the states or the Holy See, cannot be understood without taking into account the country's cultural greatness and geographic smallness, as well as the complexity induced by them. Therefore, we explain this complexity in an article written before the latest international mediations.

Keywords: Lebanon; history; religion; society; politics.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Alberto Priego Moreno es Doctor en Ciencias Políticas e Investigador Senior de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en el Cáucaso y Asia Central y la OTAN.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* albertopriego@cps.ucm.es.

² Carlos Corral Salvador es Catedrático Emérito de Fuerzas Religiosas en la Sociedad Internacional de la Universidad Complutense de Madrid, e Investigador Senior de UNISCI. Sus principales líneas de investigación son la libertad religiosa, el Derecho Eclesiástico del Estado, los fundamentalismos religiosos y los Concordatos de la Santa Sede.

Dirección: C/ Universidad Comillas, 7, 28049 Madrid, España. *E-mail:* ccorral@res.upcomillas.es.

Introducción

Estallidos continuos de conflictos e intentos múltiples de su solución en el Líbano, como entre otros, las mediaciones internacionales, sean de la ONU, sean de los Estados y, en su tanto, de la Santa Sede, no se entienden, si no se tienen en cuenta la grandeza cultural a vez que su pequeñez geográfica central con toda la complejidad que entrañan. De ahí que exponamos, en un artículo previo a las últimas mediaciones internacionales, la propia peculiaridad compleja del país.

1. El Líbano.

El Líbano (*Al-Jumhuriya-al-Lubnaniya*) es un reflejo, en escala reducida, del crisol de razas, culturas y religiones que representa del Próximo Oriente. Este diminuto Estado (10.400 Km cuadrados)³ es el más pequeño de todo el Próximo Oriente. Su tamaño es similar a Asturias pero en el viven chítas, suníes, drusos, cristianos maronitas, armenios, griegos etc... bien escribe uno de los mayores expertos sobre el Líbano que hay en España, “*su composición demográfica es a la vez una bendición y una desgracia*”⁴

Fig. 1: Mapa del Líbano⁵



³ VV.AA. (2000), *Atlas Mundial. Guía de Países*, Madrid, El País Aguilar, p. 116.

⁴ Arístegui, Gustavo de (2005): *Islam contra Islamismo. Las claves para entender el terrorismo yihadista*. Madrid, Ediciones B, p. 164.

⁵ Wikipedia.



Los 6.000 años del Líbano ha sido muy convulsos. En el siglo XX, el Líbano se vio involucrado en el conflicto de Oriente a mediados de los años 70, cuando los palestinos comenzaron a refugiarse en el país del cedro⁶. El detonante de la Guerra Civil Libanesa fue el ataque a la iglesia maronita de *Ain-El-Reneheh* y la consiguiente operación de castigo contra el campamento de refugiados palestino Ten-ef-ztar. Después, la guerra civil asoló el país hasta 1989, fecha de los acuerdos de Taif. Desde entonces, la tensa calma se ha visto quebrantada continuamente por acontecimientos como el ascenso del fundamentalismo chiíta, el asesinato de *Hariri* presuntamente a manos de “*La Madre*” o la reciente crisis entre Israel y *Hizbollah* por el secuestro de los dos soldados israelíes.

La realidad es que la división religiosa no se corresponde con la étnica, la mayoría árabe (93%)⁷ profesa diversas religiones, además de la musulmana. Por ello, se puede afirmar que la verdadera división nacional en el Líbano es la religiosa y así es como queda reflejada en el parlamento libanés (*Majlis Alnuwab*), que se encuentra dividido en dos grandes grupos: Cristianos y Musulmanes.

1.1. La división religiosa del Líbano

La religión en el Líbano es algo más que una mera elección individual. Se trata de una forma de estratificación social, económica e incluso política. A primera vista, la división principal en El Líbano es entre cristianos y musulmanes, pero a su vez estos dos grupos se subdividen en una infinidad de subgrupos con grandes diferencias entre ellos. Los cristianos hasta los años 90 fueron el grupo mayoritario, pero hoy representan tan sólo el 39%⁸ de la población⁹:

A) Los cristianos del Líbano

Los cristianos del El Líbano se encuentran más divididos que los musulmanes aunque quizás no tan enfrentados. Los cristianos libaneses se dividen en los siguientes grupos:

- a. Maronitas.
- b. Melvitas.
- c. Griegos Ortodoxos.
- d. Armenio Ortodoxos y Católicos
- e. Católicos Sirios

⁶ Tras la derrota árabe en la Guerra de los Seis, el Rey Hussein de Jordania expulsó a los palestinos de su territorio y éstos se asentaron en el Líbano. La represión ejercida por el monarca hachemita fue conocido como Septiembre Negro.

⁷ VV.AA, *Atlas... op. cit.*, p. 116.

⁸ CIA (2007), *Worldn Factbook*, en www.cia.gov

⁹ Las cifras son aproximadas ya que el último censo se elaboró en 1932. Sobre este censo se celebraron el Pacto Nacional de 1943 y los acuerdos de Taif de 1989.



- f. Católicos Romanos
 - g. Asirios
 - h. Caldeos
 - i. Coptos
 - j. Protestantes
- a. Los **maronitas** nacieron de un grupo de cristianos seguidores de San Marón, un monje ermitaño que vivió en la ciudad siria de Apamea, muy cerca del río Orontes. Tras su muerte en el 410 hicieron suya su doctrina gracias a la figura de San Juan Crisóstomo¹⁰ que conoció a San Marón y difundió sus ideas. Los maronitas se organizaron después del Concilio de Calcedonia (451). Mantuvieron un enfrentamiento con el Imperio Bizantino sobre la voluntad o las voluntades de Cristo. En el año 638 el emperador Heraclio publicó un documento (*Ekthesis*) de tendencia monofista que pretendía encontrar un camino intermedio. En el año 685 se nombró a su primer patriarca, San Juan Marón, que fijó su sede en la ciudad de Kfarhay. Posteriormente tras la llegada de los Abasíes, los maronitas se refugiaron en las montañas del Líbano y allí permanecieron hasta las cruzadas¹¹.

La doctrina de los maronitas pertenece a la rama de Antioquia. No obstante, a su patriarca se le conoce como el “Titular de Antioquia”. Su verdadera lengua, como su liturgia, es el sirio aunque han adoptado la lengua del pueblo, el árabe¹².

La Iglesia Maronita que siempre ha estado unida a la Iglesia de Roma no tiene una contraparte ortodoxa. Aunque hay comunidades maronitas en muchas partes del mundo, la más importante se encuentra en el Líbano donde no sólo es la iglesia más importante sino que junto al Islam es la religión mayoritaria de los libaneses. Su patriarca es S.B. Nasrallah Sfeir con sede en la ciudad de Bkerke¹³. Además tienen nueve archidiócesis repartidas por Alepo y Damasco (Siria), Chipre, Baalbek, Trípoli, Tiro, Sidon y El Cairo¹⁴. Se calcula que en el Líbano viven unos 850.000 maronitas, principalmente en Beirut, en Trípoli¹⁵ y Tiro¹⁶.

¹⁰ “Nacido hacia el año 354 en Antioquia de familia conspicua, Juan fue educado por su madre, Antusa, excelente cristiana, que quedó viuda a los veinte años. Su padre fue un magíster militum, es decir, comandante de las tropas en la circunscripción de Oriente”. VV.AA. (1947): *El Oriente Cristiano*, Madrid, Pro FIDE, p. 221.

¹¹ “Los cristianos maronitas, muchos de ellos descendientes de los cruzados, representan una minoría”. Fuentes, Julio: “Otra conciliación para cristianos y ortodoxos”, *El Mundo*, 6 de mayo de 2001.

¹² Por ejemplo, hay cantos litúrgicos del Viernes Santo que son cantados en sirio, mientras que otros, principalmente los relacionados con la Navidad, son cantados en árabe si bien traducidos del sirio.

¹³ Más información en el Patriarcado Maronita de Bkerke, <http://www.bkerke.org.lb/>

¹⁴ “Aleppo, Damascus, Jubayl-Al Batrun, Cyprus, Baalbek, Tripoli, Tyre, Sidon, and Cairo”. U.S. Library of the Congress: “The Lebanon”, Washington D.C., en <http://countrystudies.us/lebanon/48.htm>

¹⁵ “Los católicos libaneses (un 1.200.000 más o menos de fieles que son en su mayoría maronitas y melquitas) se encuentran concentrados en una zona bastante delimitada en el centro-norte del país”, *Alfa y Omega*, 26 de noviembre de 1995.

¹⁶ Dato obtenido de *Encyclopaedia of Orient*, en http://lexicorient.com/e.o/lebanon_4.htm



- b. Los **Melkitas** están ligados a los maronitas ya que son aquellos cristianos que no aceptaron el Concilio de Calcedonia¹⁷ (451). Son considerados como una iglesia independiente con una sede en Antioquia (con sirios ortodoxos o jacobitas) y otra en Alejandría (coptos). Al rechazar el concilio calcedonense, reforzaron su carácter cultural y lingüístico propio (sirio y copto).

Melkita significa seguidor del Emperador en sirio y, por lo tanto, designa a los cristianos que siguieron al Emperador Bizantino. De hecho, adoptaron su rito utilizando como lengua, primero, el siríaco; después el griego y finalmente el árabe.

En 1724 se produjo una escisión en torno a los melkitas debido a la elección del patriarca. De ello provino la escisión, originando el nacimiento de dos grupos: el que hoy conocemos como Mekita, vinculado a la Iglesia Católica y pioneros en las relaciones ecuménicas, y los Melkitas Greco-Ortodoxos. En la actualidad la Iglesia Melkita tiene unos 2.000.000 de fieles extendidos por todo el Próximo Oriente de los que 400.000 viven en el Líbano¹⁸. Su patriarca es S.B. Gegrorio III (Lufti Laham) tiene la sede en Damasco y ostenta el título de “Patriarca de Antioquia y de todo Próximo Oriente”.

- c. Los **Greco-Ortodoxos** que forman parte de la Iglesia Ortodoxa de Jerusalén. Forma parte de las quince iglesias autocéfalas y es considerada por los ortodoxos como la madre de todas las iglesias ya que siguiendo su tradición fue fundada por en el día de Pentecostés cuando el Espíritu Santo descendió sobre los Discípulos de Jesucristo.

En los años posteriores a su creación los fieles fueron perseguidos y la importancia del Patriarcado de Jerusalén decreció. En el Concilio de Nicea (325) se eligió a su mandatario aunque hubo que esperar hasta el Concilio de Calcedonia (451) para que fuera reconocido como patriarca junto a Roma, Constantinopla, Antioquia y Alejandría. Desde hace dos años la cabeza es Teofilo III que ostenta el título de *Patriarca de la Santa Ciudad de Jerusalén y toda Palestina*.

- d. El **pueblo armenio** es uno de los más antiguos de la humanidad. Por diversas circunstancias como su pertenencia al Imperio Otomano o el genocidio de 1915 se encuentran dispersos por prácticamente todo el mundo. Cabe destacar la actual República de Armenia, los Estados Unidos, Francia Argentina y por supuesto El Líbano.

Según los propios armenios su nombre deriva de Hayq, el hijo de Noé, que tras posar el Arca en el Monte Ararat¹⁹, éste salió sobre la que sería su tierra Haiqstan²⁰. Desde allí partió para construir la Torre de Babel y derrotar posteriormente al rey babilio Belio. Armenia se convirtió en un Reino entorno al año 600 a.C alcanzando su máximo esplendor con Tigranes el Grande (95 a.C- 66 a.C). El hecho fundamental para los armenios fue su conversión al cristianismo (301 d.C) hecho atribuido al fundador de la Iglesia Apostólica Armenia, San Gregorio el Iluminador. La conversión de Armenia al cristianismo es de suma importancia para la Sociedad Occidental ya que

¹⁷ “Este concilio reconoció como ecuménico sólo los sínodos de los años 325 (Niceo), 381 (Constantinopla) y Éfeso (431) y ninguno más. Por eso se le enumera como el cuarto concilio ecuménico”. Küng, Hans (1997): *El Cristianismo: esencia e historia*, Madrid, Trotta.

¹⁸ Dato obtenido de *Encyclopaedia of Orient*, en http://lexicorient.com/e.o/lebanon_4.htm

¹⁹ Génesis 8:4.

²⁰ Stan es un sufijo persa que indica tierra. En este caso Armenia sería Haiqstan, es decir la tierra de Haiq.



se produce diez años antes que la del Imperio Roma y 36 antes del bautismo de Constantinopla.

Desde entonces, los armenios han vivido bajo varios imperios (sasánidas, persas, otomanos, rusos etc...), aunque siempre han mantenido sus tradiciones y su religión. Los armenios se agrupan en torno a dos Iglesias, aunque ambas parten de la evangelización de Tadeo y Bartolomé. Así tenemos la Iglesia Apostólica Armenia (oficial en Armenia) y la Iglesia Católica Armenia.

La Iglesia Evangélica Armenia, también llamada Iglesia Gregoriana o Iglesia Ortodoxa Armenia, es la mayoritaria en Armenia con un 94%. La Iglesia Evangélica Armenia se escindió del cristianismo en el Concilio de Calcedonia (451 d.C) tras aceptar las tesis monofistas. El Patriarcado, (Supremos Patriarca Catholicós de Echmiadzin) está dividido en cuatro (Patriarcado Armenio en Jerusalén²¹, Patriarcado Armenio de Constantinopla, Patriarcado Armenio de Echmiadzin y el Patriarcado Armenio en Sis de Cilicia), aunque los fieles reconocen al de Echmiadzin cabeza de la Iglesia Armenia. El actual Patriarca Armenio es Karelín II. En El Líbano viven unos 120.000 armenios ortodoxos²².

En lo que a la Iglesia Católica Armenia se refiere, tiene su origen en el Reino de Cilicia y su relación con los cruzados hasta que estos fueron derrotados por los Mamelucos en 1375. La unión con la Iglesia Católica fue restablecida por el Concilio de Florencia aunque no surtió efectos hasta el Papado de Benedicto XIV, quien en 1738 instauró la Iglesia Católica Armenia. Su primer patriarca (Patriarca Catholicós de los armenios católicos) fue Abraham Pedro I Ardzivian que fijó su sede precisamente en Beirut. Permaneciendo católicos, mantienen el rito y la lengua armenia en su liturgia. Desde el año pasado, su patriarca es Nerses Bedros XIX. En el Líbano viven unos 20.000 armenios católicos, principalmente en la capital²³.

- e. Los **Católicos Sirios** no son sólo el resultado de una escisión, sino también el de una dura y continuada persecución. Su raíz está como en todas las Iglesias Orientales en el Concilio de Calcedonia (451 D.C) con el cisma monofista. Sin embargo, los católicos sirios buscaron, incansablemente, volver a la comunión con Roma. El primer intento se remonta al año 1444 con el Concilio de Florencia, que no obtuvo los resultados deseados. Unos doscientos años después, en 1626, gracias a la acción de misioneros jesuitas y capuchinos en Alepo, muchos fieles sirios entablaron relaciones con Roma. Así en 1662, cuando el patriarcado quedó vacante, fue elegido el partidario católico Andrew Akhidjan como Patriarca de Alepo. A su muerte, en 1702, surgió la discordia y el patriarcado quedó dividido entre los seguidores sirio-ortodoxos y los católicos. El Imperio Otomano apoyó abiertamente a los primeros y los católicos fueron perseguidos.

Una figura clave, la de Michael Jarweh, fue elegido patriarca (1782) por el Santo Sínodo Ortodoxo Sirio. Sin embargo, al poco de ser elegido como Patriarca de Antiquía, se declaró abiertamente católico: lo que le obligó a refugiarse en El Líbano,

²¹ El papel de los armenios en Jerusalén es muy importante. Además de ser los guardianes del Santo Sepulcro dinamizan la vida de la ciudad: “*Jews and Armenians who were in constant relation with India and receive large numbers of pilgrims and mechants*”, Gilbert, Martin (1996): *Jerusalem in the 20th Century*. Londres, Pimlico, p. 22.

²² Dato obtenido de *Encyclopaedia of Orient*, http://lexicorient.com/e.o/lebanon_4.htm

²³ *Ibid.*



concretamente en el Monasterio de Nuestra Señora de Sharfeh. Posteriormente el Imperio Otomano reconoció oficialmente a la Iglesia Católica de Siria (1829) y su patriarca volvió a Alepo.

Durante la Primera Guerra Mundial, al igual que les ocurrió a armenios y a caldeos, los católicos sirios fueron duramente perseguidos y se vieron obligados a refugiarse en El Líbano, en esta ocasión en Beirut. En la actualidad, el “Patriarca Católico Sirio de Antioquia y de Todo el Oriente” tiene su sede en Beirut donde se congregan más de 25.000 fieles²⁴

- f. Los **Católicos Romanos** son los fieles que pertenecen a la Iglesia Apostólica y Romana. Su número no es demasiado elevado y en buena medida son franceses que se instalaron en los tiempos en los que el Líbano no era independiente.
- g. Los **Asirios** proceden de la Iglesia Oriental que fundara el apóstol Tomás en el siglo I. En el año 310. D.C se organizaron entorno a la figura de un Katholicós (Ctesifonte) que posteriormente se convertiría en Patriarca. En el siglo V basándose sobre todo en las tesis de Nestorio se escindió de las Iglesias Romana y Bizantina, convirtiéndose en la dominante en el Imperio Persa. La defensa de estas tesis la llevaron a ser condenada en el Concilio de Éfeso²⁵ (431).

Se expandieron por la India, Tibet e incluso partes de China. En el siglo VIII el Patriarca se mudó a Bagdad y se nombró un Metropolitano en la India. Sin embargo, esta estructura se tambaleó por las masacres cometidas por Tamerlán contra los fieles de la Iglesia Oriental. En 1552 una escisión, provocada por la sucesión del patriarca, creó la Iglesia Católica Caldea que está unida a Roma.

En la Primera Guerra Mundial, los Otomanos persiguieron a los caldeos bajo la acusación de trabajar para los británicos. La persecución continuó y en 1933 el Patriarca y muchos de sus fieles se exiliaron en los EE.UU. Hasta finales de los 60 no se restableció el patriarcado en Bagdad. Sin embargo, en 1964 se produjo una nueva escisión entre un grupo de fieles que pretendía instaurar el calendario gregoriano y los que no. Finalmente, la Iglesia se volvió a dividir entre los partidarios de Mar Dinja IV, antiguo obispo de Teherán y nuevo Patriarca con sede en Morton Grove (EE.UU), y el que era patriarca en Bagdad Mar Addadai II que representa a la Antigua Iglesia de Oriente.

Tanto Mar Dinka IV como Juan Pablo II realizaron grandes esfuerzos por el ecumenismo. Fruto de estos esfuerzos son la “Declaración de Cristología Común” de 1994 y la “Comisión para la Unidad de las iglesias Asiria y Católica Caldea” de 1976.

- h. Los **Caldeos** emergen como Iglesia de la escisión asiria de 1552. El problema era la sucesión del Patriarcado, ya que los caldeos se negaban a que fuera un sobrino del Patriarca de Alqosh. Un obispo caldeo llamado Mar John VIII Sulaqa, visitó Roma y entró en comunión con la Iglesia Católica Romana, convirtiéndose en la Iglesia Católica Caldea fijando su sede en la ciudad Divarbakir (Turquía). Tras una nueva

²⁴ *Ibid.*

²⁵ “En el 431 hizo que el Concilio de Éfeso que estaba del todo bajo su influencia (Cirilo) condenara al rival de Constantinopla y con él la teología anioquena sin siquiera aguardar a la llegada de Nestorio”. Küng, Hans (1997): *El Cristianismo... op.cit.*, p. 204.

²⁶ Para más información, ver www.vatican.va



escisión en 1662, la relación con Roma se se restauró definitivamente en 1842 cuando el Papa Pío VIII nombró a Juan Hormizdas “Patriarca de Babilonia de los Caldeos” Los caldeos libaneses que son unos 12.000 se agrupan entorno a la eparquía de Beirut²⁷.

- i. La **Iglesia Copta** se remonta al siglo I, y deriva su nombre de la palabra griega aigptios que no significa otra cosa que egipcios. De ahí derivó a *gipt* y posteriormente a *qibt*²⁸. Su origen se remonta a San Marcos, autor del Segundo Evangelio, y evangelizador de Egipto en la época de Nerón. Como el resto de las iglesias orientales se escindieron de la tradición cristiana en el Concilio de Calcedonia (451 d.C) y desde entonces han evolucionado de forma independiente manteniendo una línea más pura y ortodoxa, fiel a los ritos apostólicos.

La Iglesia Copta tiene su propio Papa, Shenuda III²⁹, con sede en El Cairo que no goza de infalibilidad. Se calcula que en Egipto existen un total de 10.000.000 de coptos. Fuera de Egipto, viven unos 200.000 coptos repartidos entre Estados Unidos, Australia, Europa y el Líbano.

- j. En el Líbano también podemos encontrar grupos **protestantes** que nos dan muestra de la pluralidad religiosa del país del Cedro. Aunque su porcentaje tan sólo es del 1% del total de los libaneses, tienen representación en el parlamento. Entre los protestantes, encontramos principalmente grupos luteranos y anglicanos.

B) Los musulmanes del Líbano

Aunque no estén tan divididos, o precisamente por eso, los musulmanes del Líbano conforman la mayoría de la población, un 58.7%³⁰ del total. No obstante, se hallan más enfrentados entre sí, ya que son menos los grupos en los que se asocian. Los musulmanes del Libano forman los siguientes grupos:

- a. Chíies
- b. Suníes
- c. Ismaelíes
- d. Drusos³¹
- e. Alawitas
- f. Nusaríes

²⁷ Dato obtenido de *Encyclopaedia of Orient*, en http://lexicorient.com/e.o/lebanon_4.htm

²⁸ Alcoverro, Tomás: “Los Coptos de Egipto”: *La Vanguardia-Diario de Beirut*, 9 de junio 2006.

²⁹ Shenuda III es el patriarca número 117 desde San Marcos.

³⁰ CIA, *op. cit.*

³¹ “Historians trace Druze origins to 11th century Fatimid Cairo where they began as an Islamic reform movement”. Swayd, Sammy S.: “The Druze one thousand year of tradition and reform”, *International Studies and Overseas Programmes, ISOP*, Vol. 21, No. 1 (October 1998), p. 1.



- a. Los musulmanes **chíies** emergieron con la muerte del profeta. Mahoma murió sin haber designado a su sucesor. Tal honor lo asumió Abu Bakr³² que había dirigido la oración de los viernes desde la enfermedad de Mahoma. Sin embargo, hubo un grupo que se opuso a tal designación, los seguidores del sobrino del profeta, Alí, también conocidos como Shi'atu Ali.

Alí es un personaje idolatrado por los chíies hasta el punto de considerar sus cinco años de reinado como la Edad de Oro del Islam. Sin embargo, Alí tuvo que sofocar dos rebeliones. La primera liderada por Aysha, hija de Abu Bakr y esposa del profeta, que pretendía vengar la muerte de Osman que había sido tercer califa y representante de las clases pudientes de La Meca. La rebelión fue sofocada en las cercanías de Basora (656) en lo que se conoció como la batalla del camello³³.

La otra rebelión que tuvo que sofocar Alí fue la de Moawiya, jefe del clan de los omeyas de Osmán. La batalla fue resuelta por el arbitrio humano ya que tanto Moawiya como Alí aceptaron tal solución. El resultado fue la derrota de Alí que perdió fuerza en Siria y Egipto a favor de los Omeya. Precisamente, este arbitrio le valió la enemistad de los jariyíes por haberse sometido al arbitraje humano. Alí los venció en la batalla de Nahraven aunque un grupo de *jariyíes* sembraron el terror asesinando impunemente a la población. Entre estos asesinatos, encontramos la muerte de Alí que cayó a manos de Ibn Molyam a las puertas de la Nayaf, convirtiendola en uno de los lugares santos para el chiísmo.

A éste le sucedió Hussein que fue asesinado junto a 70 miembros de su familia en Kerbala (actual Irak). Este hecho es el que se conmemora cada año por los chíies bajo la denominación de la Ashura³⁴. La Ashura es un elemento fundamental en el espíritu de martirio que caracteriza a los chíies³⁵ y que tan bien representa al pueblo libanés³⁶.

Los Chíies han ido ganando cada vez más importancia en el Líbano. Se calcula que en la actualidad hay entorno a 1.250.000 chíies en Líbano, siendo la principal comunidad por encima de las demás. Sin embargo, a lo largo de la historia de este país ha sido el grupo religioso peor tratado.

Desde los años 70, los chíitas han ido ganando importancia en el Líbano debido a dos factores que en buena medida están relacionados entre sí: La Revolución Islámica de Irán y el ascenso de Amal y Hizbollah.

³² “En 612 Mahoma comenzó a predicar y fue ganando adeptos, entre los que destacan Abu Bakr y su primo Alí hijo de su tío y protector Abú Talib”. Arístegui de, Gustavo (2005): *Islam contra Islamismo. Las claves para entender el terrorismo yihadista*. Madrid, Ediciones B, p. 19.

³³ “Alí con el apoyo de sus partidarios de la ciudad iraquí de bufa se alzó con la victoria cerca de Basora durante una batalla observada por Aysha desde los lomos de un camello”. Richard, Yann (2000): *El Islam Shií*. Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, p. 34.

³⁴ “Celebración del décimo mes del año musulmán (Moharram) en el que los chíies conmemoran el martirio que sufrió el imán Husein en Bárbala, el 10 de octubre de 680”. Arístegui, *op. cit.*, p. 343.

³⁵ “Durante la conmemoración de Karbala, la Ashura, se llora profusamente sin saber muy bien por qué y al mismo tiempo la corrupción ha hecho del Islam una religión corrupta destinada a tranquilizar a los ricos y a consolidar el poder del gobierno”. Richard, *op. cit.* p. 49.

³⁶ “El único nombre que define a un grupo nacido con tales motivaciones y espíritu, un grupo que pide para sí mismo la misericordia de Dios y que acepta el martirio propio cuando resiste al enemigo, a pesar del enorme desequilibrio de fuerzas, es el nombre de Hizbollah”. Diario de militante de Hizbollah As-Safir reproducido por Martín, Javier (2006): *Hizbollah, El brazo armado de Dios*, Madrid, Catarata, p. 34.



La Revolución Islámica de Irán: La propia situación geográfica del Líbano unida al carácter proselitista de la Revolución de Jomeini ha convertido al chiísmo en un factor geopolítico de primera magnitud³⁷. Lo clérigos chíes, como Al-Sadr, comenzaron a predicar en el Líbano, especialmente en el sur y en el Valle del Beeka

Precisamente sobre la predicación de estos clérigos y sobre la propia Revolución de Jomeini florecieron grupos terroristas de orientación chíta, como Amal o Hizbollah. El ascenso de Amal y sobre todo de Hizbollah³⁸ es especialmente llamativo en un país, como el Líbano, que constitucionalmente se declara laico³⁹.

- b. Los **Suníes** son la rama musulmán mayoritaria en el mundo. En un primer momento la diferencia entre los chíes y los suníes era por la sucesión, pero a lo largo de los siglos esta separación se ha hecho profunda. Mientras que en el Islam Chíi existe una jerarquía con un clero claramente establecida, en el sunismo esto no sucede. Tan sólo hablamos de un intermediario entre el creyente y Dios, *el mulá*⁴⁰.

En principio los chíes siguen la *sunna* (tradición del profeta) —pero tal y como escribe Gustavo de Arístegui— esto no es del todo correcto, ya que los suníes aceptan también los *hadices* (hechos ocurridos en los tiempos del Profeta) y las sentencias de las autoridades religiosas o *fighs* (jurisprudencia)⁴¹.

En buena medida, los suníes del Líbano, como los chíes, se radicalizaron en los años 70 como reacción al fuerte laicismo que trajeron los miembros de la OLP y por la escasa representación en la sociedad libanesa⁴².

Se calcula que en el Líbano existen unos 750.000 suníes, casi la mitad que los chíes. El Líbano es uno de los pocos países donde los chíes se encuentran en mayoría.

- c. Los **ismaelíes** surgieron de una escisión chíi provocada por la llegada al poder de los Abasíes. Esta dinastía pretendía hacer frente desde Bagdad a los Omeya que dominaban el mundo musulmán desde Damasco. Los abasíes convencieron a los habitantes de Irak de formar parte de la línea sucesoria del profeta, es decir de ser Ar-Rida min Ahl al-Bayt. Sin embargo, entre los chíes comenzó a cundir la desconfianza respecto de la pertenencia de los abasíes a la familia de Mahoma y esa desconfianza conllevó una represión, originando la comunidad drusa.

Los principios de la fe drusa son bastante complejos y, entre otros, se puede encontrar la honestidad, la protección de los hermanos y los ancianos, ayudar al prójimo etc... Los drusos mantienen algunas de las prohibiciones heredadas del Islam, como no comer cerdo o no beber alcohol, pero no tienen la obligación de peregrinar a la Meca (*Al*

³⁷ « *Des conflict récents, comme la révolution islamique en Iran et la Guerre Civile libanaise, ont propulsé le devant de la scène le chiisme comme facteur géopolitique* ». Thual, Françoise (2002): *Géopolitique du Chiisme*, París, Arlea, p. 13.

³⁸ “El Departamento de Estado (Hizbollah) le achaca varios de los atentados más sanguinarios en el Líbano durante los años 80”. Martín, *op. cit.*, p. 25.

³⁹ “Líbano es el único país musulmán se declara laico en su Constitución, lo que tiene una explicación histórica. Las condiciones que impuso Francia al rey Feisal, cuando tomó por la fuerza Siri, no pudieron haber traído peores consecuencias”. Santoni, Eric (1997): *El Islam*. Madrid, Acento Editorial, p. 64.

⁴⁰ “En el sunismo no existe un clero formalmente establecido mientras que el chiísmo si tiene una jerarquía clara, siendo además los mulás auténticos intermediarios entre los creyentes y Dios”. Aristegui, *op. cit.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² *Ibid.*, p. 197.



Hadch) o la de orar (*Salat*) cinco veces al día⁴³. Además, no aceptan las conversiones y gran parte de su religión permanece en secreto.

En lo que se refiere a la jerarquía, ésta es muy relativa y está más centrada en el ámbito político que en el religioso. Existe lo que se conoce como los *Jeque al-Aqel* que son más bien jefes políticos de las comunidades que guías espirituales.

En la actualidad, las comunidades drusas se extienden a lo largo de varios países. En Siria hay unos 360.000, en el Líbano unos 310.000, en Jordania 10.000 y en Israel 60.000 incluyendo los 14.000 de Palestina⁴⁴. Los drusos son un pueblo especial y prueba de ello es que en Israel pueden servir en el ejército de forma voluntaria desde 1948 y de forma obligatoria desde 1956. Incluso el antiguo Primer Ministro Ariel Sharon llegó a nombrar a un druso como ministro de su gabinete⁴⁵.

- d. Los **alawitas** son una minoría dentro del chiísmo que consideran al undécimo Al-Zakari como el último imán de la tradición chií. La zona de formación de esta corriente es el sur de Irak, aunque debido a la persecución que sufrió Al-Zakari⁴⁶, éste tuvo que refugiarse en la zona siria de Ansarie, al nordeste de Siria⁴⁷.

⁴³ “El Islam debe impregnar toda la vida de la persona: y estas obligaciones fundamentales les determinan, ordenan y caracterizan la vida de los musulmanes, diferenciándolas de los no musulmanes”. Küng, *op. cit.*, p. 152.

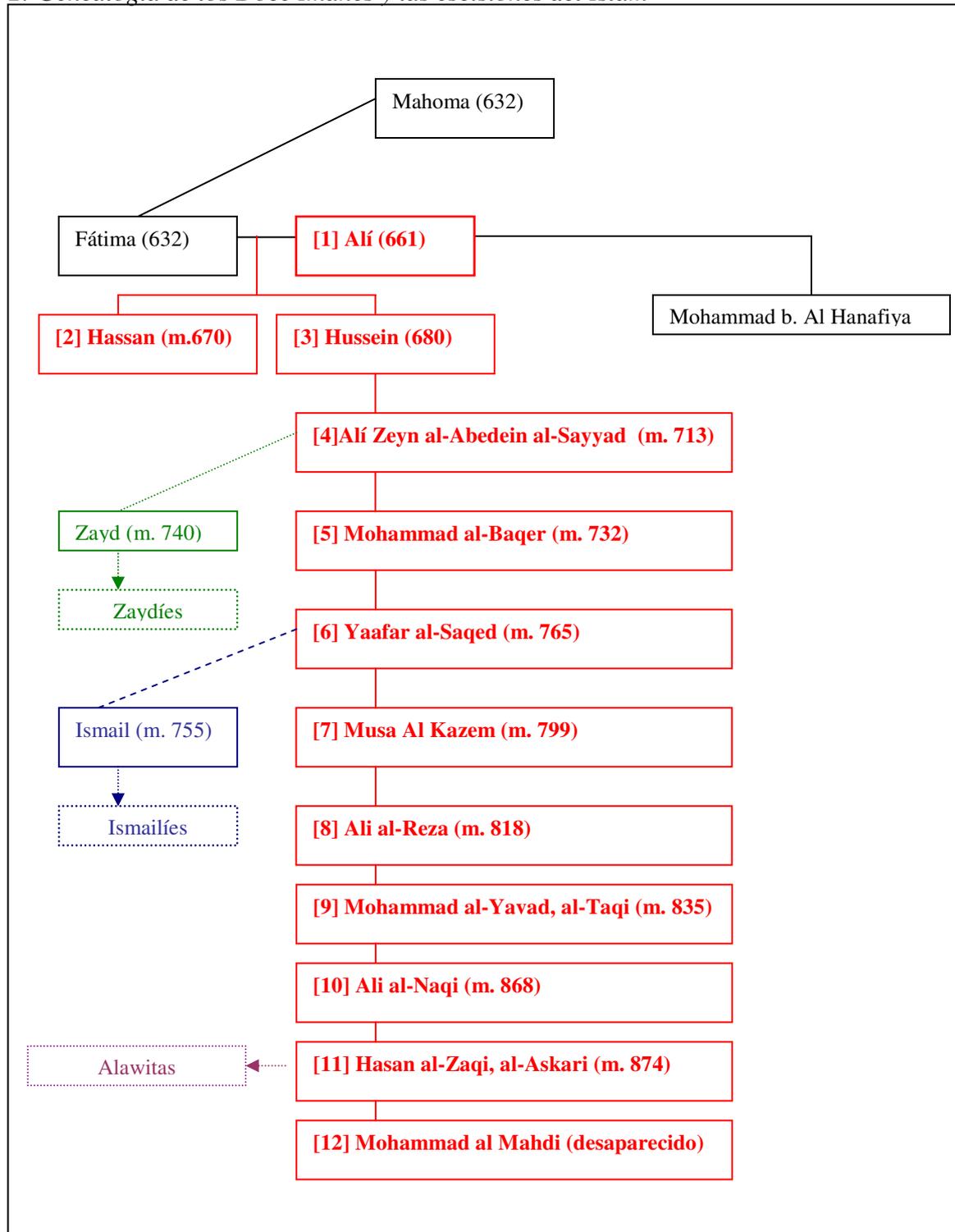
⁴⁴ Datos obtenidos de Thual, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁵ “El parlamentario laborista druso Saleh Tarif será el primer no judío que sirva como ministro una vez que Ariel Sharón presente su gobierno”, *Jerusalem Post*, 4 de marzo de 2001.

⁴⁶ “*La formation de cette minorité chiite remonte au IX siècle et a été codifiée par Ibn Nosair, qui se considerait comme le disciple de cet ultime iman, l’iman al Zaki al-Askari*”. Thual, *op. cit.*, p. 109

⁴⁷ En los años setenta un grupo terrorista llamado Al-Zaika de inspiración pro-Siria y con base en El Líbano inició una cadena de atentados en contra de Arafat. Este grupo tenía inspiración alawita y por eso escogió ese nombre.

Fig. 2: Genealogía de los Doce Imanes y las escisiones del Islam⁴⁸



⁴⁸ Elaboración propia a partir de varias fuentes.



Al que igual que los drusos, los alawitas son una tendencia controvertida, ya que mientras los occidentales los consideran simplemente chiíes, los suníes afirman que pertenecen a la rama de los ismaelíes.

Durante el periodo de control francés de Siria y Líbano, los Alawitas, en un primer momento, se rebelaron contra los franceses, aunque tras un periodo de lucha consiguieron una autonomía administrativa en las regiones de Latakía y Tartus justo al norte del Líbano. En la actualidad los alawitas se extienden por la costa mediterránea de Siria y el Líbano.

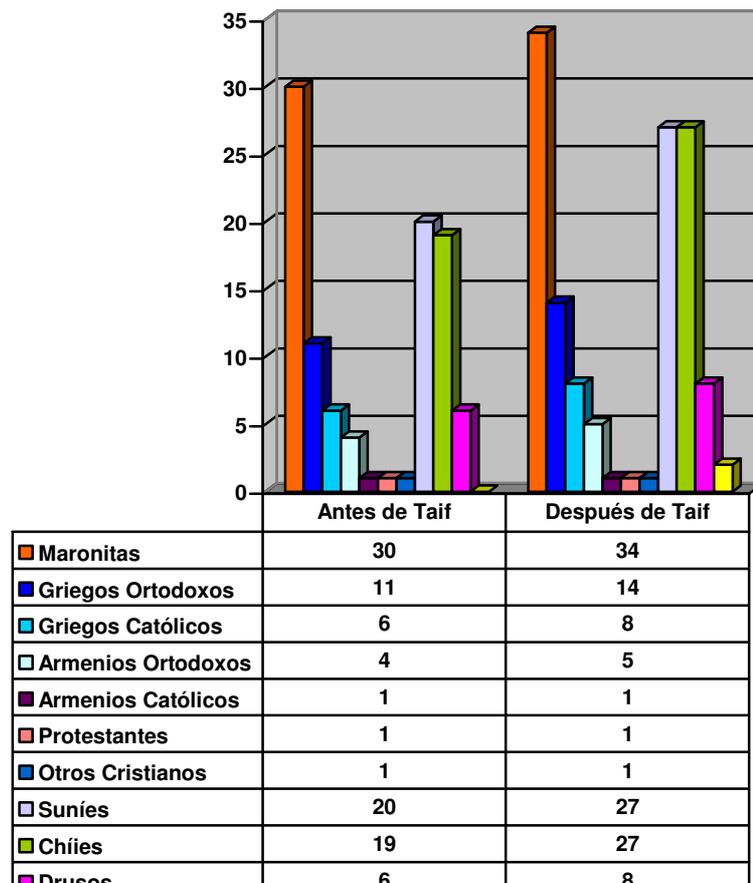
- e. Los **nusaríes** llevaron al extremo la veneración por Alí hasta el punto de considerarlo casi un Dios. Esta creencia no es igual entre todos los nusaríes ya que algunos llegan a la creencia de que Alí es el verdadero Dios.

2. ¿Cómo afecta la diversidad a la vida cotidiana del Líbano?

Uno de los ámbitos que más se ha visto afectado por la diversidad religiosa es la vida política libanesa. La democracia libanesa tiene un sistema electoral muy particular en el que hasta los acuerdos de Taif de 1989 el ratio que dividía a cristianos y musulmanes era de 6 a 5, favorable a los primeros. Esta proporción se estableció en 1943 con el conocido como Pacto Nacional que distribuía los escaños de acuerdo al censo de 1932. En escaños, la proporción de 6-5 se traducían en una representación de 54-45. Sin embargo, después de Taif, la ratio se igualó y la representación se estableció en 64-64, eliminando así una de las fuentes de legitimidad de los islamistas libaneses.

Además, se establecía una troika por la que se repartían los principales puestos de representación institucional:

- a. El presidente sería siempre un cristiano Maronita.
- b. El Primer Ministro un musulmán Sunita.
- c. El Presidente del Parlamento un musulmán Chíta.

Fig. 3: El sistema político del Líbano⁴⁹


Un elemento del sistema político del Líbano que nos suele chocar a los Occidentales es el propio funcionamiento del *Majlis Alnuwa*. Los diputados realmente no representan a los partidos políticos, sino a sus comunidades religiosas. De hecho, la lógica de las votaciones está más centrada en las afinidades religiosas y locales que en las ideológicas. La existencia de este sistema político tan particular no es más que la consecuencia de una sociedad religiosamente muy fragmentada. Este elemento enriquece la sociedad libanesa pero el mismo tiempo la hace mucho más frágil.

Conclusiones

Hasta los años 70, el Líbano era un ejemplo de convivencia en Próximo Oriente. Sin embargo, las desigualdades sociales y las intervenciones de otros Estados convirtieron el ejemplo de tolerancia en una muestra de lo que no debe nunca ocurrir.

Se debe trabajar mucho en la convivencia y en el diálogo entre las diferentes confesiones religiosas, ya que todas y cada de ellas son libanesas y deben permanecer allí para que el Líbano vuelva a ser lo que fue.

⁴⁹ Elaboración propia.



LA ACCIÓN DE BENEDICTO XVI EN LA CRISIS DEL LÍBANO

Alberto Priego¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Carlos Corral²

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

La última crisis entre Hezbollah e Israel ha dejado un gran rastro de destrucción y muerte entre la población. Sin embargo, la figura de Benedicto XVI ha emergido en medio de este desolador escenario. Su actuación comedida y pacífica nos confirma dos factores que se están produciendo en la Comunidad Internacional. Por un lado, el incremento de la importancia del individuo en las relaciones internacionales. Por el otro la politización del hecho religioso.

Palabras clave: Benedicto XVI; individuo; religión; relaciones internacionales.

Title in English: “Benedict XVI’s Action in the Lebanon Crisis”

Abstract:

The last crisis between Hezbollah and Israel has left a great track of destruction and death among the population. Nevertheless, the figure of Benedict XVI has emerged in the middle of this distressing scene. His moderate and pacific performance confirms two factors that are taking place in the International Community. On the one hand, the increase of the importance of the individual in the international relations. On the other, the politicization of religion.

Keywords: Benedict XVI; individual; religion; international relations.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Alberto Priego Moreno es Doctor en Ciencias Políticas e Investigador Senior de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en el Cáucaso y Asia Central y la OTAN.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* albertopriego@cps.ucm.es.

² Carlos Corral Salvador es Catedrático Emérito de Fuerzas Religiosas en la Sociedad Internacional de la Universidad Complutense de Madrid, e Investigador Senior de UNISCI. Sus principales líneas de investigación son la libertad religiosa, el Derecho Eclesiástico del Estado, los fundamentalismos religiosos y los Concordatos de la Santa Sede.

Dirección: C/ Universidad Comillas, 7, 28049 Madrid, España. *E-mail:* ccorral@res.upcomillas.es.



Introducción

No podemos tener paz sin justicia y no podemos tener justicia sin perdón.

Juan Pablo II

La crisis del Líbano del pasado verano nos ha dejado la confirmación de dos hechos que se vienen dando en las relaciones internacionales en los últimos 25 años. Por un lado, la importancia cada vez mayor de los individuos en la Comunidad Internacional como actor de las relaciones internacionales. Por el otro, la politización cada vez mayor de hecho religioso en las relaciones internacionales. Ambos fenómenos pueden ser apreciados en la actuación del Pontífice, Benedicto XVI durante la crisis entre el grupo terrorista Hezbollah y el Estado de Israel.

Siguiendo a uno de los mejores estudiosos españoles de las relaciones internacionales, la Profesora Paloma García Picazo, podemos afirmar que mientras que el siglo XX vivió el auge de las ideologías seculares³ (socialismo, nacionalismo, liberalismo etc...), el siglo XXI se está caracterizando por la politización⁴ del hecho religioso⁵.

Muchas organizaciones terroristas han seguido esta lógica, ya que mientras en los años sesenta y setenta grupos como el Frente Popular para la Liberación de Palestina, Septiembre Negro o Bader Meinhof basaban sus acciones en postulados marxistas, en los ochenta y sobretodo en los noventa comenzaron a emerger grupos terroristas, como Hezbollah, basados en el radicalismo islámico⁶.

En este contexto se muestra como especialmente importante la figura del líder religioso. Mientras en los años 70 destacaron figuras como Musa Sadr o Jomeini, en los 80 y en los 90 sobresalió su Santidad Juan Pablo II, parece que el comienzo del siglo XXI está reservado para el nuevo Pontífice Benedicto XVI.

El pasado verano su Santidad Benedicto XVI tuvo que enfrentarse a una situación realmente complicada. Tras el secuestro de Ehud Goldwasser y de Eldad Regev a manos del

³ “Si a mediados del siglo XX se consideraba que el auge de las ideologías seculares (liberalismo, socialismo, nacionalismo, marxismo, cientificismo...) había socavado ancestrales creencias religiosas, llegando incluso a eliminarlas del discurso público –quedando la religión circunscrita al ámbito privado- el final del siglo XX ha mostrado justo lo contrario”. García Picazo, Paloma (2006): *Teoría breve de relaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos, pp. 220-221.

⁴ Ver también, García Picazo, Paloma: “El presente distante. Fundamentalismo y multiculturalismo en un mundo globalizado” en Suárez Pertierra, Gustavo y Contreras Mazario, José Manuel (2005) (eds.) *Interculturalidad y educación en Europa*. Valencia, Tirant lo Blanc.

⁵ “La politización del hecho religioso es una clave capital para analizar las relaciones internacionales actuales, fenómeno que no responde a categorías simples, sino muy complejas, puesto que se entremezcla con el nacionalismo, el fracaso de los modelos de desarrollo o de modernización, el faccionalismo político, los conflictos territoriales, la crisis de legitimidad y soberanía de Estados y sociedades débilmente articulados”. García Picazo, *Teoría breve... op. cit.*, pp. 220-221.

⁶ “Musa Sadr hizo añicos esa conducta adquirida: por primera vez, un clérigo se interesó por el cabildeo en los asuntos terrenales se inmiscuyó en el coto de la aristocracia y no sólo usurpó sus prebendas sino que arengó y movilizó a las masas para que respaldaran su herejía política”. Martín, Javier (2006): *Hezbollah. El brazo armado de Dios*. Madrid, Catarata, p. 55.



grupo terrorista Hezbollah⁷ provocó un duro enfrentamiento con las fuerzas armadas israelíes que arrojó un alto número de bajas en ambos bandos. En medio del enfrentamiento, emergió la figura de su Santidad Benedicto XVI, quien trató de lograr manera incansable un alto el fuego.

1. El inicio de la Crisis del Líbano y la acción de Benedicto XVI

El 12 de julio de 2006 el grupo terrorista Hezbollah penetró en el territorio israelí, secuestrando a los dos soldados hebreos. El Pontífice se encontraba entonces de vacaciones en los Alpes por lo que las primeras reacciones fueron emitidas a través de los nuncios acreditados en el Líbano y en Israel⁸. Tan solo un día después, el Secretario de Estado del Vaticano, Cardenal Angel Sodano, expresó, en nombre del Papa, su preocupación⁹ y su condena de la violencia en una declaración en Radio Vaticano que fue difundida por la Sala de Prensa de la Santa Sede: “Como en el pasado, también la Santa Sede condena tanto los ataques terroristas de unos como las represalias militares de otros –manifestó el cardenal Sodano--. De hecho, el derecho a la defensa por parte de un Estado no exime del respeto de las normas de Derecho Internacional, sobre todo en lo relativo a la salvaguarda de las poblaciones civiles¹⁰”

El domingo 16 de julio su Santidad apareció ante los fieles en el habitual rezo del Ángelus que celebró en la explanada de Les Combes, en el Valle de Aosta. Así, Benedicto XVI invitó a todos los fieles de las iglesias locales a rezar por la paz en Oriente Medio¹¹ al tiempo que imploraba a Dios que la concordia iluminara a los responsables políticos trayendo así la paz¹².

El Papa tuvo una alusión para la celebración, precisamente ese día, de festividad de la Virgen del Carmen. El Monte Carmelo que se encuentra en la ciudad de Haifa entre el Líbano e Israel fue uno de los objetivos de los misiles lanzados por Hezbollah. Precisamente, en el Monte Carmelo tiene su sede central la Orden de las Carmelitas¹³, siendo alcanzada por los artefactos lanzados desde el Líbano por los seguidores del Jeque Nasrallah. Por ese motivo, Benedicto XVI visitó un convento¹⁴ carmelita en el Valle de Aosta en solidaridad por el sufrimiento de las hermanas del Monte Carmelo¹⁵.

⁷ “The two IDF soldiers who were kidnapped by Hizbullah terrorists on Wednesday are Ehud Goldwasser and Eldad Regev”. *Israel News*, 13 de julio de 2006.

⁸ “Las nunciaturas apostólicas en Líbano e Israel siguen con profunda preocupación la escalada de violencia que envuelve estas horas los dos países y que ya se ha cobrado medio centenar de víctimas mortales”. *Zenit*, 12 de julio de 2007.

⁹ “Las noticias que nos llegan de Oriente Medio son ciertamente preocupantes”. *Zenit*, 13 de julio de 2007.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “Una invitación ha lanzado en especial Benedicto XVI este domingo a las Iglesias locales de todo el mundo para que oren por la paz en Tierra Santa y en Oriente Medio”.

¹² “Rogemos a María, Reina de la Paz, para que implore a Dios el don fundamental de la concordia, devolviendo a los responsables políticos al camino de la razón y abriendo nuevas posibilidades de diálogo y de acuerdo”. *Zenit*, 16 de julio de 2006.

¹³ Las carmelitas erigieron su centro en el Monte Carmelo en honor a Elías quien en el siglo IX antes de Cristo defendió la fe de los cultos idólatricos.

¹⁴ El monasterio de carmelitas es el “Mater Misericordiae” de Villair de Quart cuya primera piedra fue puesta por Juan Pablo II en 1989.

¹⁵ “El Papa Benedicto XVI visitó este fin de semana un convento carmelita cercano a su actual residencia de verano en Les Combes, para expresar su solidaridad con otro de la misma familia espiritual atacado en la ciudad



La situación en la región fue empeorando y los misiles de Hezbollah alcanzaron la baja Galilea donde se encontraban miles de peregrinos llegados durante el verano. Por ese motivo, el Custodio de Tierra Santa, el padre franciscano Pierbattista Pizzaballa realizó una declaración en Radio Vaticana para la tranquilidad de peregrinos y familiares “La seguridad absoluta –debo ser sincero— no existe; pero en cualquier caso creo que los peregrinos están casi completamente fuera de peligro”.¹⁶

La actitud de Santo Padre durante toda la crisis ha sido constante. Por un lado, ha condenado el secuestro de los soldados hebreos y el lanzamiento de misiles por parte de los milicianos de Hezbollah. Por otro lado, como no podía ser de otra manera, Benedicto XVI criticó la reacción israelí, ya que su posición moral le impide el uso de la violencia en ninguna circunstancia.

2. La Cumbre de Jefes de Estado del G-8.

La reunión del G-8 que se celebraba al tiempo que los contendientes intercambiaban “golpes”, constituía un elemento importante en la crisis entre Hezbollah e Israel. Los mandatarios de los siete países más industrializados más Rusia realizaron una declaración en la que pedían a las partes el fin inmediato de las hostilidades. Esta declaración obtuvo un *plus* de legitimidad cuando Su Santidad Benedicto XVI la apoyó de forma explícita¹⁷, reafirmando así los elementos que venimos destacando en este artículo.

Precisamente, Benedicto XVI utilizando su relevancia internacional, tanto personal, como la derivada de la posición que representa, buscó el fin de las hostilidades entre los contendientes. Así en varias ocasiones llamó a la reflexión, a la oración e incluso a la penitencia¹⁸. Su Santidad ha sabido defender los intereses de todas las partes en conflicto — Israel, Líbano y Palestina— reforzando así su carisma personal y la legitimidad de la posición que representa en la Comunidad Internacional.

En cuanto al Líbano, declara que “los libaneses tienen derecho a que se respete la integridad y la soberanía de su país”¹⁹. Respecto a Israel, afirma que “los israelíes tienen derecho a vivir en paz en su Estado”²⁰. Y por lo que se refiere a Palestina, sostiene que “los palestinos tienen derecho a una patria libre y soberana”²¹.

Si profundizamos un poco más en el valor de la figura de Su Santidad Benedicto XVI vemos que en plena crisis, cuando la situación era más cruel, pidió una oración por la

israelí de Haifa, donde cayeron misiles lanzados por la facción musulmana extremista Hezbollah, precisamente en la fiesta de Nuestra Señora del Carmen (16 de julio)”. *Voz Católica*, 16 de julio de 2006.

¹⁶ *Zenit*, 17 de julio de 2006.

¹⁷ “Benedicto XVI ha apoyado el comunicado emitido por el Grupo de los Ocho países más industrializados (G8) para acabar con el torbellino de la violencia en Oriente Medio y ha pedido a todos los creyentes que recen por la paz”. *Zenit*, 17 de julio de 2006.

¹⁸ “el obispo de Roma invita a rezar al Señor «para que cese inmediatamente el fuego entre las partes, se instauren inmediatamente pasillos humanitarios para poder llevar ayuda a las poblaciones que sufren y se inicien”. *Zenit*, 19 de julio de 2006.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*



conversión de los terroristas²². El Papa aludió al desconocimiento del daño que los terroristas hacen al prójimo y a ellos mismos²³. Estas situaciones de violencia extrema son posibles por la ausencia de Dios, por el abandono del camino de la fe. Por ese motivo, Su Santidad pide una oración por la conversión de los terroristas²⁴.

3. Ante la Comunidad cristiana del Líbano

En lo que a la comunidad cristiana del Líbano—que constituye la mitad de la población, siendo los maronitas unidos a Roma el grupo mayoritario— Benedicto XVI posee una posición especial como cabeza suprema de la Iglesia universal para mediar en el conflicto del Líbano, con sus vecinos. Precisamente para exigir un alto el fuego y asistir a las víctimas, los obispos maronitas convocaron una asamblea extraordinaria²⁵. A ella no pudieron acudir los obispos del sur del Líbano, ya que los enfrentamientos entre israelíes y militantes de Hezbollah impidieron su desplazamiento²⁶. A pesar de todo “Los obispos maronitas, pastores de la Iglesia mayoritaria en el Líbano en comunión con Roma, han exigido el alto el fuego inmediato y la movilización para ayudar a las víctimas del conflicto”, redactando una declaración por la que confirman la politización del hecho religioso cuyas afirmaciones fundamentales son:

1ª. “Son totalmente injustificables y ilógicos los dolorosos acontecimientos que vivimos en el Líbano desde hace unos días, acontecimientos que le han paralizado, tras el bombardeo de sus pistas de aterrizaje, de la mayoría de los puentes de sus carreteras, de algunas centrales eléctricas, y de sus servicios y centros de comunicación”²⁷.

2ª. “La situación dramática vivida por los libaneses, en particular por los que han sido obligados a abandonar sus hogares y pueblos, exige el que todos olviden sus divergencias políticas y que formen un frente común. No es la hora del ajuste de cuentas políticas, sino la hora de la solidaridad, el entendimiento y la valentía para afrontar la situación”, haciendo referencia a la destrucción a la que está siendo sometido el Líbano, especialmente en el sur y en el Valle de la Beeka²⁸.

3ª. La solidaridad: “Por este motivo, los padres [participantes en la asamblea episcopal, ndt.] exhortan a las organizaciones humanitarias, en particular al Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) y a la Cruz Roja libanesa, que trabajen para que se pueda enviar a esas poblaciones alimentación, medicinas, y otros bienes de primera necesidad.”²⁹. Y animan a los fieles a secundar los deseos del Pontífice: “Los padres apremian a los fieles a responder al llamamiento lanzado por el Santo Padre, el Papa Benedicto XVI, a una jornada de oración y penitencia, el domingo para implorar la paz. Invitan también a

²² “En pleno recrudecimiento del conflicto en Oriente Medio, Benedicto XVI ha pedido rezar por la conversión de los terroristas”. *Zenit*, 21 de julio de 2006.

²³ “Rezad también por los terroristas, pues no saben que no sólo hacen daño al prójimo, sino ante todo a sí mismos”. *Ibid.*

²⁴ “La vida contemplativa y rica de caridad abre el cielo a la humanidad, que tanto lo necesita, pues hoy en el mundo parece como si Dios no existiera. Y donde no está Dios hay violencia y terrorismo”. *Ibid.*

²⁵ *Zenit*, 23 de julio de 2006.

²⁶ “En el encuentro no pudieron participar obispos procedentes del sur del Líbano, en particular, monseñor Nabil Hajje de Tiro y monseñor Elías Nassar de Saida”. *Ibid.*

²⁷ VV.AA “Mensaje de los obispos maronitas ante la tragedia que vive el Líbano”. *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*



todos los creyentes, sin distinción de la religión a la que pertenezcan, a elevar sus corazones a Dios, único Señor de la historia y Juez de los actos humanos, buenos y malos. A Él le pedimos que abrevie estos días de prueba y que expanda la paz en los corazones y en los pueblos”³⁰.

4^a. Apoyo al gobierno del Líbano y al castigado Estado libanés: “La asamblea apoya los esfuerzos del gobierno y del primer ministro por acabar con la tragedia libanesa y por sentar los cimientos de un Estado justo y fuerte, que extienda su autoridad sobre el conjunto del territorio, que recoja todos los hijos y preserve a los componentes de la sociedad libanesa”³¹.

A la campaña de alto el fuego se unió la organización Cáritas del Líbano e Israel³² quien además desarrolló una labor de asistencia a los desplazados por el intercambio de fuego entre el IDF y Hezbollah³³. Esta presencia en Israel y en el Líbano conceden a la Iglesia Católica y la figura de su Papa una posición privilegiado para mediar en el conflicto.

4. La acción de Su Santidad como mediador

A la acción del Papa como mediador en el conflicto ayudaron la acción de Antonio Franco como representante en la región y el enviado especial de Su Santidad, el Cardenal Roger Etchegaray³⁴, quien en su viaje al Líbano realizó varios actos, de los que merecen destacarse los siguientes

- Una multitudinaria eucaristía celebrada el 15 de agosto en el Santuario de Nuestra Señora del Líbano en Harisa³⁵ en compañía del cardenal maronita Pierre Nasrallah Sfeir.
- Y, además, dentro de la *politización del hecho religioso*, las realizadas por el Cardenal Roger Etchegaray:
 - Con el presidente de la República³⁶.
 - Con el presidente del Consejo de Ministros³⁷.
 - Con el vicepresidente del Consejo Superior Chii³⁸.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² “La confederación Caritas, ha lanzado un llamamiento al alto el fuego y urge a las partes en conflicto a adoptar las medidas necesarias para llegar a un acuerdo de paz estable y duradero, que evite a libaneses, palestinos e israelíes nuevos sufrimientos”. *Zenit*, 21 de julio de 2006.

³³ “Caritas Jerusalén ha repartido 2.500 raciones de comida, 23 equipos de primeros auxilios, 750 cupones de distribución a otras tantas familias, otros 3.000 lotes de comidas serán repartidos por un convoy humanitario en coordinación con los líderes religiosos de las iglesias de Jerusalén”. *Zenit*, 21 de julio de 2006.

³⁴ El Cardenal Etchegaray es Presidente Emérito del Consejo Pontificio Para la Justicia y la Paz.

³⁵ “El «enviado especial» del obispo de Roma presidió una multitudinaria eucaristía el 15 de agosto, solemnidad de la Asunción de la Virgen María, en el Santuario de Nuestra Señora del Líbano, en Harissa, con la participación del cardenal Pierre Nasrallah Sfeir, patriarca de Antioquía de los Maronitas”. *Zenit*, 18 de julio de 2006.

³⁶ “el Papa se encontró con el presidente de la República libanesa”. *Ibid.*

³⁷ “con el presidente del Consejo de Ministros”. *Ibid.*

³⁸ “con el vicepresidente del Consejo Superior Chif”. *Ibid.*



- Con el muftí suní³⁹.
- Con el patriarca maronita⁴⁰.

El Papa no ha dejado de hacer reiterados llamamientos a la paz en todos y cada uno de los rezos⁴¹ del Ángelus⁴² del verano hasta que finalmente se logró el alto el fuego entre israelíes y milicianos de Hezbollah en agosto de 2006. Su búsqueda u solicitud por la paz han tenido su culminación en dos mensajes: 1. el dirigido a los católicos de Oriente Medio de Navidad; y 2. el enviado con motivo de la inauguración de la 61ª Asamblea de las Naciones Unidas.

En el 1º. se reafirman los esfuerzos de Su Santidad Benedicto XVI por la Paz y por el perdón ya que los rencores, el odio⁴³ no son sentimientos cristianos, proponiendo como la figura de Jesucristo en el que los Católicos de Oriente Medio deben basarse para alcanzar la paz⁴⁴.

En el 2º, el 12 de septiembre en la inauguración de la 61ª Asamblea de las Naciones Unidas, el observador permanente ante la ONU⁴⁵, el arzobispo Celestino Migliore, presentó el mensaje enviado por Benedicto XVI a través del Secretario de Estado Vaticano, el Cardenal Ángel Sodano. En él, el Sumo Pontífice reiteró sus esfuerzos por la paz y sus reiterados llamamientos a la oración⁴⁶.

Conclusión

Los apoyos continuados de Benedicto XVI a los esfuerzos de Naciones Unidas durante la crisis del Líbano han dotado a éstos de una mayor legitimidad, si cabe⁴⁷. La razón es la altura

³⁹ “con el muftí de la República”. *Ibid.*

⁴⁰ “con el patriarca de los maronitas”. *Ibid.*

⁴¹ “A la Reina de la paz, que contemplamos en la gloria celeste, quisiera confiar una vez más las preocupaciones de la humanidad en cada lugar del mundo atormentado por la violencia. Nos unimos a nuestros hermanos y hermanas, que en estas horas se encuentran congregados en el Santuario de Nuestra Señora del Líbano, en Harissa”. *Zenit*, 17 de agosto de 2006.

⁴² “Renuevo con fuerza el llamamiento a las partes en conflicto para que adopten inmediatamente el alto el fuego y permitan el envío de ayudas humanitarias, y para que, con el apoyo de la comunidad internacional, se busquen caminos para comenzar las negociaciones”. *Zenit*, 23 de julio de 2006.

⁴³ “Son vicisitudes que en todos los implicados suscitan naturalmente recriminación y rabia, y despiertan en los corazones deseos de revancha y venganza”. *Mensaje de Benedicto XVI a los católicos de Oriente Medio*. Mensaje que Benedicto XVI envió a los obispos, sacerdotes y fieles católicos de la región de Oriente Medio con ocasión de la Navidad. Ciudad del Vaticano, 21 de diciembre de 2006

⁴⁴ “Sabemos que estos sentimientos no son cristianos; quienes los albergan se hacen en su interior duros y rencorosos, y se sitúan muy lejos de la "mansedumbre y humildad" de las que Jesucristo se propuso como modelo *Ibid.*

⁴⁵ “Mensaje que envió, en nombre de Benedicto XVI, el cardenal Angelo Sodano, secretario de Estado, al acto de oración con motivo de la inauguración de la sexagésimo primera sesión de la asamblea general de las Naciones Unidas, en la iglesia de la Sagrada Familia de Nueva York”. *Zenit*, 12 de septiembre de 2006.

⁴⁶ “Confiando en que Dios Todopoderoso confiera a todos los asociados al trabajo de la sesión entrante la sabiduría, la perseverancia y la visión moral necesaria para afrontar estas apremiantes cuestiones, el Santo Padre reza para que sean apoyados en sus esfuerzos por construir un futuro de justicia, libertad y paz para toda la familia humana”. *Ibid.*

⁴⁷ “Una nota publicada por el diario de la Santa Sede aplaude la resolución aprobada por unanimidad por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para detener la guerra en el Líbano, pero al mismo tiempo se pregunta por qué se ha tardado tanto tiempo en dar este paso”. *Zenit*, 17 de agosto de 2006.



moral de la figura del Papa y su equilibrada posición durante toda la crisis⁴⁸, pues el Pontífice ha ido condenando la violencia con independencia de quién la ejerza y de lo que pretenda lograr con ella⁴⁹. La verdad es que el espíritu de los comunicados ha inspirado las resoluciones de Naciones Unidas que permitieron un alto el fuego entre las partes.

Esta fuerza moral del Pontífice se debe no sólo a su cualidad de ser cabeza de una Iglesia universal como la Católica, sino también a su propia personalidad carismática que a nivel internacional le dota de un plus de legitimidad. A ello se añade que en la Comunidad Internacional se está produciendo una *politización del hecho religioso*.

⁴⁸ “Los libaneses tienen derecho a que se respete la integridad y la soberanía de su país, los israelíes tienen derecho a vivir en paz en su estado, y los palestinos tienen derecho a tener una patria libre y soberana”. *Ibid.*

⁴⁹ “Recordando la entrevista concedida por el Papa a algunos canales de televisión alemanes y a ‘Radio Vaticano’ (efectuado el 5 de agosto y transmitida el 13 de agosto), la nota reconoce que la guerra es la ‘peor de las soluciones para todos’, pues no ‘aporta nada bueno para nadie, ni siquiera para los vencedores aparentes’”. *Ibid.*



EUROPA, UNA GRANDEZA HISTÓRICA Y MORAL: EL MENSAJE DE JOSEPH RATZINGER

María Luisa Rodríguez ¹
Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El artículo recoge el pensamiento de Ratzinger sobre Europa y muestra cómo hay una continuidad en su línea siendo ya Papa. Con numerosas citas de diferentes discursos, conversaciones y otros escritos, se va describiendo cuál es el sustrato de la identidad europea, cuáles son sus auténticas raíces. Además, llama la atención sobre el hecho de que no se puede disponer de los frutos que ha dado Europa a lo largo de estos siglos (libertad, derechos humanos, etc) si ni los propios europeos cuidan dichas raíces o incluso se pretende olvidarlas o incluso odiarlas.

Palabras clave: Europa; Benedicto XVI; cristianismo.

Title in English: "Europe, A Historical and Moral Greatness: The Message of Joseph Ratzinger"

Abstract:

The article gathers Ratzinger's thought on Europe and shows how there is a continuity in his line being already Pope. With numerous appointments of different speeches, conversations and other writings, there is described which is the substratum of the European identity, which are its authentic roots. Besides, it calls the attention on the fact that it is not possible to have the fruits that Europe has given throughout these centuries (freedom, human rights, etc) if nor the Europeans themselves do not look after them or they try to forget them or even to hate them.

Keywords: Europe; Benedict XVI; Christianity.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ María Luisa Rodríguez Aisa es Profesora del Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son las relaciones Iglesia-Estado, los derechos humanos, y el Estado y la sociedad internacional.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España.



Introducción

He elegido esta temática por su actualidad y por el notable valor humano, científico y magisterial de su protagonista Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI. Las cuestiones implicadas en sus consideraciones sobre Europa son muchas y variadas, enlazadas todas por un hilo conductor permanente: su interés en que Europa valore y no pierda una identidad que ha forjado su grandeza y es garantía de su futuro y de su aportación a otros pueblos. Una identidad “constituida por un conjunto de valores que el cristianismo ha contribuido a forjar.”²

Evidentemente no es posible aquí y ahora desarrollar estas cuestiones en su totalidad ni en su plenitud. Subrayaré algunas de ellas intentando resaltar también **la forma como han sido consideradas y desde la óptica singular de su autor**, una personalidad con facetas muy ricas y con una formación humana, religiosa e intelectual poco común. Desde muchos campos, e inclusive por antiguos colegas no excesivamente complacientes con él, se ha resaltado “su inteligencia soberana que armoniza con la belleza y claridad de su palabra”.³ Si ponerse al servicio de la verdad, en cualquiera de sus manifestaciones, ha sido su pasión desde su juventud –muestra de ello es su lema episcopal “Colaborador de la verdad”- ha tratado y sigue tratando de servirla en los temas de su competencia. Ello desde una actitud atenta y respetuosa, y, a la vez comprometida, no desencarnada, expuesta a la impopularidad, como también ha sido señalado. En palabras de un antiguo alumno suyo, hoy Cardenal y Patriarca de Venecia, Angelo Scola “lo que sorprende cuando se tiene la oportunidad de escucharle y de dialogar con él sobre los temas mas diversos, es que te comunica siempre un matiz más, algo nuevo, te abre siempre a algo que tú no habías visto antes.”⁴

Nacido el 16 de abril de 1927 en Baviera (Marktl am Inn), sacerdote, doctor en Teología, catedrático en las Facultades de Teología de las Universidades de Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona está situado por formación en la tradición intelectual germánica y, por nacimiento forma parte de una generación testigo y protagonista de los cambios políticos y sociales del siglo XX en Europa. Nombrado Arzobispo de Munich en 1977, el Papa Juan Pablo II le traslada a Roma en 1981, en un puesto de máxima proyección y responsabilidad: Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Durante veintiocho años ha podido ser observador y testigo de hechos y situaciones muy relevantes para la Iglesia católica, y también para los pueblos de Europa. Su permanente contacto con intelectuales y dirigentes (religiosos, políticos, etc.) de todo el mundo le ha permitido un conocimiento profundo y completo de la problemática actual.

Resulta pues indudable el interés de sus juicios y opiniones en estos momentos y en esta etapa de la construcción europea, interés ahora acrecentado por la universal proyección de su persona desde su elección como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica el 19 de abril de 2005. Y en mi opinión, también por uno de los rasgos de su personalidad: “Nunca ha buscado identificarse con el cargo. Siempre ha intentado seguir siendo él mismo.”⁵

² Audiencia a los participantes en el Congreso promovido por la Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE) con ocasión del 50 Aniversario de la firma de los Tratados de Roma, el 24 de marzo de 2007.

³ Cfr. Testimonios recogidos por Peter Seewald en su biografía de 2006 *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Madrid, Palabra, pp. 135ss.

⁴ Angelo Scola, Rector de la Universidad Pontificia Lateranense en la “Introducción” a Ratzinger, Joseph (1997): *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, 1ª ed., Madrid, Encuentro. Tomado de la 4ª ed. (2005), p. 21.

⁵ Juicio de E. Biser, catedrático jubilado de la Universidad de Munich. Recogido por Seewald, *op. cit.*, p. 157. En el mismo sentido, otros testimonios de colaboradores.



1. El método y las claves de su itinerario intelectual: verdad, realidad, razón, fe, Iglesia

Poseedor de “un vigilante intelecto analítico a la par que una gran capacidad de síntesis”⁶ en el enfoque intelectual de los temas -en nuestro caso europeos- Ratzinger aplica una mirada amplia y atenta, fruto de **cuidadosos análisis** que le permiten, tanto a él como a quienes se dirige, ayudar a detectar los puntos débiles de una argumentación.⁷ No duda en poner sobre la mesa todas las cuestiones de fondo que subyacen en un problema y que antes han sido ya objeto de su interés y de sus propios interrogantes, sin obviar ni esconder los puntos en los que no hay acuerdo, las materias de confrontación o no resueltas que aparecen en el diálogo o el debate científico. Metodológicamente le interesa sobremanera que **la discusión analítica de los temas no impida el llegar a una síntesis clara**. De ahí la agudeza y diafanidad de sus conclusiones que no fuerzan ni manipulan los datos del análisis anterior.

Este enfoque científico no es sólo el resultado de sus cualidades personales, sino también una manifestación más de ese objetivo que él se ha propuesto de colaborar y servir a la verdad en la profunda convicción de que **verdad y realidad** van necesariamente unidas: “la verdad no se puede concebir en abstracto, ha de estar enmarcada por la sabiduría (humana).”⁸ Por ello es una constante en sus manifestaciones, la afirmación de que para superar las crisis actuales, que al proporcionarnos un cúmulo de datos científicos nos pueden empujar al relativismo en cuestiones esenciales que se refieren al ser humano, “necesitamos de nuevo buscar la verdad y también el valor para admitirla.”⁹

Para Ratzinger, esta verdad esencial se encuentra en **el cristianismo**: lo que éste afirma “sobre Dios, el mundo y nosotros es algo que es verdad y nos ilumina”.¹⁰ En consecuencia, sus diagnósticos, pronóstico y propuestas de solución para Europa se realizan por alguien que afirma haber tomado una **decisión fundamental** para siempre: “que creo en Dios, en Cristo y en su Iglesia [...] yo deseo ser siempre fiel a lo que considero esencial y estar abierto para ver los cambios necesarios”.¹¹ Su participación pública, desde hace bastantes años, en los foros de debate sobre problemas actuales la realiza, y él lo refiere así, “como hombre de Iglesia y por tanto a partir de **la fe y la razón** implicada en ella” con el convencimiento de que “debe también arriesgar en el debate público e intentar estar presente en él como uno que da, pero también como uno que recibe”.¹²

Análisis y síntesis, verdad y realidad; fe y razón. Conceptos que se entrecruzan y armonizan en su forma de abordar las cuestiones y que permiten reconocer su sello personal impreso en todos sus trabajos. También sobre nuestro tema. Al abordarlos desde su condición de cristiano y sacerdote que, a la misión pastoral une la responsabilidad de un intelectual **conoce muy bien lo que puede ofrecer como propio y desde qué puesto lo ofrece**: “entrar

⁶ Profesor Wolfgang Beiner, citado en Ratzinger, J. (2005): *La sal de la tierra. Una conversación con Peter Seewald*. 5ª ed., Madrid, Palabra, p. 71.

⁷ “Yo [...] siempre me he esforzado por hacer análisis cuidadosos y, previamente por ese mismo motivo, también he procurado [...] ayudar a que los demás detectaran los puntos débiles de una argumentación. Ha sido una magnífica experiencia a nivel humano”. Ratzinger, *La sal... op. cit.*, p.71.

⁸ *Ibid.*, p. 73

⁹ Ratzinger, J. (2005): *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald*, 1ª ed., Madrid, De Bolsillo, p. 247.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 247ss.

¹¹ Ratzinger, *La sal...*, *op. cit.*, p. 12

¹² Ratzinger, J. (1993): *Una mirada a Europa*, Madrid, Rialp, pp. 16-17.



en el debate sobre la auténtica comprensión del presente, y del camino hacia el futuro, para ilustrar lo que pertenece al **ámbito específico de la fe** y, al mismo tiempo a su **obligación de orientar la vida política en todo aquello que le incumbe**.¹³ Y ¿qué es lo que, a su juicio, incumbe a un hombre de Iglesia, a un teólogo? Ante todo, “no tratar de sustituir por moralismos la enorme cantidad de conocimientos técnicos especializados”. La competencia del teólogo en los problemas políticos “es limitada [...] y no debe recurrir a falsas mezclas de religión y política”. Pero, al mismo tiempo, subraya, tampoco existe una política neutra:

la revuelta estudiantil del 68 tenía razón al intentar poner de manifiesto la imposibilidad de una ciencia neutra; lo mismo vale para la política. En su opinión no es lícito sustraerse a las cuestiones actuales ni tampoco dar motivo para pensar “que la teología tenga una respuesta para cada cosa.”¹⁴

Este camino elegido permite considerar sus propuestas como procedentes de un cristiano “al que le gusta pensar **con la fe de la Iglesia**” que no sólo no está reñida con la razón sino que “ese mismo acto de fe incluye que procede de Aquél que es la misma razón”. La fe cristiana y el acceso al conocimiento racional se exigen mutuamente.¹⁵ No es de extrañar que esta cuestión, primordial para Joseph Ratzinger -“**no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios**”- constituya un eje fundamental en sus análisis europeos. Así podrá afirmar en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 que el acercamiento entre la fe bíblica y el pensamiento griego, entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión, es uno de los fundamentos “de aquello que con razón se puede llamar Europa”.¹⁶

En este contexto se sitúa también su certeza de que es preciso “ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación” superando la limitación que la razón misma se ha impuesto a lo que es empíricamente verificable. En definitiva **razón y fe deben avanzar juntas de un modo nuevo**, creando también nuevos horizontes, teniendo “valor para la apertura de la razón y no negación de su grandeza”.¹⁷ La aversión de Occidente a las fuentes de conocimiento que no sean positivistas puede generar graves daños: “una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas, es incapaz de entrar en diálogo con las culturas”.¹⁸ Y, como concretará muchas veces éste es un de los problemas mas serios de Europa cara a su relación con otros pueblos, culturas o civilizaciones.

La adhesión a la fe cristiana es, así, a la vez, adhesión a la racionalidad: “la fe cristiana, que nos ayuda a reconocer como tal la Creación, no significa una parálisis de la razón. Por el contrario, crea en torno a la razón práctica un espacio vital en el cual ésta puede desarrollar la propia potencialidad”.¹⁹ Ello significa que **no puede quedar excluida ni del análisis ni del debate científicos**. Esta afirmación y a la vez convicción permanente, impregna, da sentido y define todo el enfoque científico de Ratzinger y también le permite no forzar su tratamiento y conclusiones que están muy lejos de ser producto de una fría y férrea lógica o de meras consideraciones piadosas. Surgen de firma sencilla y luminosa, como

¹³ *Ibid.* p. 13.

¹⁴ *Ibid.* p. 18.

¹⁵ Ratzinger, *La sal...*, *op. cit.* pp. 37-38.

¹⁶ “Fe, Razón y Universidad. Recuerdos y Reflexiones”, conferencia en la Universidad de Ratsibona, tomado de Benedicto XVI (2006): *Fe, Razón y Universidad*. Madrid, Pastoral Universitaria-Cuadernos de la Cátedra de Teología, p. 82.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 95-98.

¹⁸ *Ibid.*, p.96.

¹⁹ Ratzinger, J.: “Derribar y edificar. La repuesta de la fe a la crisis de valores”, conferencia en Munich en 1988, en Ratzinger, *Una mirada a Europa...*, *op. cit.*, p. 61.



resultado de un proceso transparente que invita al diálogo y a la colaboración, independientemente del grado de aceptación de su criterio.

Eludiendo entrar en terrenos que estima no son de su competencia, sí ha expuesto en numerosas ocasiones lo que **la Iglesia puede y debe hacer** en relación con los grandes temas de hoy en Europa y en el mundo, e, igualmente aquello que **no puede ni debe hacer**. Refiriéndose, por ejemplo, **a la paz y a la justicia**, el primer cometido de la Iglesia “es custodiar y proclamar conscientemente los criterios fundamentales de la justicia sustrayéndolos al ámbito del poder. Asimismo “debe infundir el coraje de vivir según la conciencia”, formando “en la sociedad y en las mentalidades aquellas convicciones que puedan representar una sólida base de civilización sobre la cual edificar un buen derecho”. Todo esto fundamentado en su cometido más íntimo y más humano: “hacer la paz, no sólo hablar de ella; la obra del amor”,²⁰ pero permaneciendo “fiel a su naturaleza específica”, es decir, actuando en su campo propio: fe, educación, testimonio, consejo, oración, amor servicial. Siendo ámbito de paz y consejera de paz.²¹

Sin embargo la Iglesia no está en condiciones de hacer ni es lícito que haga ciertas cosas: “aunque las raíces del derecho le han sido confiadas en custodia, no dispone empero de ninguna iluminación específica para las cuestiones políticas concretas”. No lo es lícito “acreditarse como la única portadora de la razón política”. No puede “establecer la paz por la fuerza”, algo que “no ha podido hacer en el pasado y tampoco podrá realizar en el futuro”. Asimismo no le es lícito “convertirse en una suerte de movimiento político pacifista que persiguiese como objetivo específico de su existencia la consecución de la paz perpetua universal”.²²

En un plano mas esencial ha afirmado que “la Iglesia existe para impedir que la confusión de la confrontación domine a la humanidad”.²³ Ello comporta “un papel de oposición profética que debería tener el coraje de representar” basada en la fuerza de la verdad, pero tampoco se puede replegar al papel de una oposición sistemática” ya que está llamada por naturaleza a desempeñar un papel constructivo. No es una organización más entre muchas, ni un organismo autónomo que ofrece una amplia prestación de servicios. “Vive de algo que no hace ella misma” y por ello “la Iglesia no puede dar órdenes al mundo, aunque tiene respuestas para su confusión y desorientación”.²⁴

¿Cabría pensar que entre esas respuestas se esconde la utilización de la idea de la comunidad europea pretendiendo “reeditar una Europa dominada por los católicos bajo la guía del Papa”? En 1992 Ratzinger mencionaba el temor de algunos sectores de que la Iglesia, bajo el pretexto de una “nueva evangelización” quisiera hacer retroceder la historia y volver a una época anterior a la moderna, haciendo efectivo “el sueño de un mundo católico”. Y respondía ya entonces: “es claro que no tendría ningún sentido la vuelta al pasado [...] **una idea de Europa que no consiguiera integrar la herencia de la época moderna no tendría futuro; se apoyaría en una concepción abstracta de la historia**”. La respuesta de la Iglesia no significa “una reedición de lo que ya ha existido”, sino un esfuerzo permanente por hacer

²⁰ *Ibid.* pp. 84-85. En esta misma obra se extiende en múltiples concreciones del actuar eclesial haciendo realidad la paz: servicio a los pobres, enfermos, olvidados, construcción de puentes de concordia y perdón, etc. Mucho más ampliamente desarrolladas estas cuestiones en su primera encíclica *Dios es Amor*, de 25 de diciembre de 2005, parte II, nn. 19-39.

²¹ *Ibid.*, p.85.

²² *Ibid.*, p. 86.

²³ Ratzinger, *Dios y el mundo...*, *op. cit.*, p. 332.

²⁴ Ratzinger, *La sal...*, *op. cit.*, p. 296.



llegar a todos el Evangelio de Jesucristo “que lleva en sí no solo un ayer y un hoy, sino sobre todo un mañana”, lo cual significa que les sean reveladas al hombre de hoy “las fuentes de su identidad, y que así sea capaz de desarrollar toda la plenitud de su ser”.²⁵ No aparece en sus consideraciones ni la nostalgia melancólica ni los programas restauracionistas copia del pasado. Se sitúa en una postura realista y abierta a la vez para ofrecer caminos de solución más originales a los concretos desafíos actuales.

La Iglesia, las Iglesias deben responder ante todo a un imperativo, a su juicio primero y apremiante: **“que el rango de la esfera moral sea reconocido en su inviolabilidad”**.²⁶ Como veremos, concretará bastantes propuestas al respecto referentes a la construcción europea. Esta respuesta se hace realidad ante todo siendo **“verdaderamente ellas mismas”**, no degradándose “a un simple medio para moralizar la sociedad” y “menos aún deben legitimarse mediante la utilidad de sus obras sociales”. Ello no elimina el que atiendan a su responsabilidad con la sociedad de muchas formas y que intenten hacer comprensible y accesible el mensaje de la fe. Sin embargo, de forma sorprendente para muchos (aunque no para los conocedores de su trayectoria humana y teológica) Ratzinger pone el acento principal de la aportación de la Iglesia en que “debe estar dispuesta a sufrir, a preparar espacio a la divino, no a través del poder, sino del Espíritu, no de poderes institucionales, sino del testimonio, del amor, de la vida, del dolor, y así ayudar a la sociedad a reencontrar su identidad moral.”²⁷ Coherencia con su camino de fidelidad a la realidad y a la verdad, y a la vez ligereza muy viva y libre en estos planteamientos. El mismo estilo para, desde su posición en la Iglesia, enjuiciar los problemas de Europa.

2. La identidad europea. Sus fundamentos. Sus valores

En la Introducción a uno de los primeros libros que recopila diferentes textos fruto de conferencias, lecciones, debates públicos y entrevistas sobre temas relacionados con Europa, su autor, el entonces cardenal Ratzinger afirmaba:

Es evidente que **Europa no es un concepto geográfico sino una grandeza histórica y moral**. En las revoluciones de los últimos años, se ha desvelado con extrema claridad que el actuar político, social y económico no se lleva a cabo sólo mediante la tecnocracia, sino que en el fondo implica un problema moral y religioso.²⁸

Once años más tarde en 2004, sale a la luz un nuevo compendio de trabajos suyos con temática también mayoritariamente europea. Y de nuevo insiste:

¿Qué es propiamente Europa? [...] En estos encuentros [del Sínodo de Obispos de Europa] resultó perfectamente claro que Europa es un concepto Geográfico sólo de forma totalmente

²⁵ Ratzinger, *Una mirada a Europa...*, op. cit., p. 22.

²⁶ Ratzinger, J.: “Un reto para Europa”, en *Una mirada a Europa...*, op. cit., p.210

²⁷ *Ibid.* pp. 213-214. En la misma obra, en el escrito de 1990, *La fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas*, hace un recorrido por las tendencias teológicas posteriores a la II Guerra mundial que, sobre la cuestión de la responsabilidad de la fe, ofrecieron respuestas dispares, agrupadas aquí en dos campos: 1) La fe como desmundanización y 2) La politización de la fe. En este contexto cita una significativa frase de Romano Guardini: “La verdad es un poder, sólo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato”.

²⁸ Ratzinger, *Una mirada a Europa...*, op. cit., p. 17.



secundaria: **Europa** es un continente que no se puede aferrar netamente en términos geográficos pero **sí es un concepto cultural e histórico**.²⁹

Y muy recientemente, ya como papa Benedicto XVI, en la Audiencia concedida a los participantes del Congreso conmemorativo del 50º aniversario de la firma de los Tratados de Roma, vuelve a ratificar:

De hecho se trata de una **identidad histórica, cultural y moral** más que geográfica, económica o política; identidad constituida por **un conjunto de valores universales que el Cristianismo ha contribuido a forjar** [...] Estos valores que constituyen **el alma del Continente** deben permanecer en la Europa del Tercer Milenio como “fermento” de civilización.³⁰

Tres momentos, tres afirmaciones y una misma inteligencia del significado de Europa y de las pautas necesarias para su interpretación.

Especificidad cultural, orientación moral, bases religiosas, desarrollo científico y técnico. Elementos todos que influyen en el ser y en el devenir europeo. ¿Con qué contenido y en qué medida han contribuido a su identidad, a su grandeza histórica y moral? ¿De qué forma las crisis actuales los reconfiguran o desfiguran? ¿Sobre qué bases sería conveniente construir cara al futuro? Son estas cuestiones básicas que aparecen una y otra vez, y en torno a ellas se han articulado los análisis, juicios, propuestas y orientaciones del teólogo, profesor, arzobispo, cardenal y actual Papa. Por expresarlo con sus propias palabras, se trata en su caso de un permanente intento de aclarar “qué es, qué puede ser y qué deberá ser Europa”.³¹

Consecuente con su itinerario intelectual, su punto de partida consiste en una clara opción del **método mas adecuado** para que ese conocimiento sea completo y veraz: la identidad europea supone y exige una consideración que penetre en sus **coordenadas morales y religiosas**. Estas han orientado su ruta histórica, han configurado sus aportaciones y han modelado su cultura en todas sus manifestaciones. Si se prescinde de la consideración de esos elementos morales y religiosos en análisis, proyectos o realizaciones, se renuncia también a comprender la realidad en su dimensión completa: “los fundamentos inalienables de la identidad europea [...] en toda su amplitud son de una **profunda identidad cristiana**”.³²

Pero no sólo **considerar** sino también **valorar**. Desde los diagnósticos realizados en la década de los 70 hasta su última intervención ya citada en marzo 2007 permanece un “**leit-motif**” de fondo: **el sustrato religioso y cristiano de Europa ha inspirado sus mejores expresiones éticas y ha alentado su eficacia social**. Su oscurecimiento o negación traería consigo gravísimas consecuencias. A este respecto en la citada Introducción a sus textos de 1993, Ratzinger hace suyo y cita expresamente un pasaje del discurso del Papa Juan Pablo II ante el Parlamento europeo en Estrasburgo el 11 de octubre de 1988:

Es mi deber subrayar con fuerza que si el sustrato religioso y cristiano de este continente fuese marginado en su papel inspirador de la ética y en su eficacia social, no solo sería negada toda la herencia del pasado europeo, sino también estaría gravemente comprometido

²⁹ Ratzinger, J. (2005): *Europa, raíces, identidad, misión*. Madrid, Ciudad Nueva, p. 9. El texto que reseñamos, pertenece a una Conferencia pronunciada en Berlín el 21 de noviembre de 2000, reelaborada posteriormente para otra intervención pública en Italia por invitación del Presidente del Senado italiano, Marcello Pera.

³⁰ Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2004.

³¹ Vid. Ratzinger en su “Prólogo”, en *Europa, raíces,...*, op. cit., p. 5.

³² Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2004, p. 2.



un futuro digno del hombre europeo, quiero decir, de todo hombre europeo, creyente y no creyente.³³

En el desarrollo de esta idea motriz, han ido manifestándose focos de atención más intensos según los acontecimientos producidos en el transcurso de los años: consecuencias de la caída del muro de Berlín, nuevos retos en el proceso de la unidad europea, evolución y alcance de la “nueva modernidad”, desafíos globales actuales, fundamentos generales de la acción política, crisis de valores y de culturas. También se ha acentuado en su discurso, la necesidad de encuentro y diálogo entre religiones diferentes, entre diversas corrientes políticas, sociales y económicas con el común objetivo de **salvaguardar la dignidad humana amenazada por un dogmatismo relativista** denunciado por Ratzinger hace mucho tiempo.³⁴ Este riesgo, en especial, viene siendo advertido, últimamente de forma insistente y con fuerza. En su Audiencia del pasado 23 de marzo ya citada, en términos especialmente concluyentes reiteró que la negación de **valores universales absolutos** en Europa concluiría por no respetar la dignidad de la persona y, consecuentemente, por no responder a los fines de su existencia: “una comunidad que se construye sin respetar la auténtica dignidad del ser humano, olvidando que toda persona ha sido creada a imagen de Dios, termina por no hacer el bien de nadie”.³⁵

Esos valores universales absolutos –dignidad, derechos, libertad- se apoyan en una **base moral** inscrita en el ser del hombre y presente de alguna manera en las principales civilizaciones. Aún con diferentes formas participan de aspectos comunes, tales como el reconocimiento de la existencia de valores objetivos, de actitudes verdaderas y buenas, de comportamientos falsos: “la intuición fundamental respecto a la densidad moral del ser y a la necesaria armonía de la esencia humana con el mensaje de la naturaleza, es común a todas las grandes civilizaciones, y [...] por tanto los grandes imperativos morales son también universales”.³⁶

El deber moral es el que constituye la **dignidad humana** y si se desprecia “se acaba por descender al plano de las máquinas [...] y tampoco existirá el ámbito de la libertad”.³⁷ Estas grandes intuiciones éticas no son exclusivamente cristianas, si bien la fe cristiana las ha sintetizado a partir de un núcleo nuevo “reconociendo que la naturaleza no es obra de la casualidad sino Creación” portadora de un mensaje moral. A través de este mensaje Europa “ha encontrado en la fe cristiana los valores que la sostienen y que más allá de la historia europea concreta, dan el fundamento a la dignidad humana de todos los hombres”.³⁸

Es cierto –siguiendo su argumentación- que el Cristianismo, aún teniendo su origen y parte de su desarrollo en Oriente, ha encontrado “su huella históricamente decisiva en Europa” en el encuentro con la filosofía griega. Y este encuentro, al que se unirá sucesivamente el patrimonio de Roma “**ha creado Europa** y permanece como **fundamento**

³³ “Introducción” de Ratzinger en *Una mirada a Europa...*, *op. cit.*, p. 30.

³⁴ Cfr. Ratzinger, J.: “Europa en la crisis de las culturas”, Conferencia pronunciada el 1 de abril de 2005 en Subiaco (Monasterio de Santa Escolástica), con ocasión de recibir su autor el Premio San Benito por la promoción y defensa de la vida y la familia en Europa. Texto completo en italiano en www.chiesa.espressonline.it/printDettaglio.jsp-27262, p. 5.

³⁵ Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2004, p.2.

³⁶ Ratzinger, J.: “Derribar y edificar. La respuesta de la fe a la crisis de valores”, Conferencia pronunciada en Munich 1988, en Ratzinger, *Una mirada a Europa...*, *op. cit.*, p.25.

³⁷ *Ibid.* p. 58.

³⁸ Ratzinger, *Una mirada a Europa...*, *op. cit.*, p. 25.



de aquello que con razón se puede llamar Europa”.³⁹ Pero si bien la racionalidad es una señal esencial de la cultura europea “puede volverse devastadora si se separa de sus raíces y se erige como criterio único lo técnicamente posible “. Le “es necesario vincularse con las dos grandes fuentes del saber: naturaleza e historia”. **Racionalidad, naturaleza e historia** constituyen los caminos básicos del conocimiento y deben utilizarse conjunta y armónicamente.⁴⁰

Como consecuencia se hace preciso que los valores y su base moral -dignidad humana, derechos humanos- tengan una consideración de **incondicionalidad**: “que haya valores que no son manipulables para nadie es la auténtica garantía de nuestra libertad y de la grandeza humana”.⁴¹ Europa y las democracias surgidas de la cultura europea, se encuentran ante un serio dilema: **la antítesis entre tolerancia y verdad**, dilema “decisivo para su supervivencia”. El Estado no es fuente de verdad, pero tampoco puede deducirse su total neutralidad moral y religiosa. Ello equivaldría a canonizar el derecho del más fuerte, “a la autoeliminación de Europa, porque consecuentemente se deberían poner en discusión los derechos del hombre, como se ha puesto de manifiesto en la discusión sobre el aborto”.⁴²

En los actuales momentos históricos es necesario que Europa garantice el Estado de derecho y promueva eficazmente los valores universales, su “**alma**”. Ello supone “reconocer claramente la existencia cierta de una **naturaleza humana estable y permanente**, fuente de los derechos comunes a todas las personas, incluidas las que los niegan”.⁴³

3. La responsabilidad de Europa en las crisis culturales

Pocos días antes de ser elegido Papa, el 1 de abril de 2005, en una conferencia pronunciada en Subiaco con ocasión de recibir el premio europeo San Benito, el cardenal Ratzinger realizaba un extenso y denso análisis de las corrientes culturales actuales y su repercusión en Europa, en mi opinión uno de sus textos mas importantes en cuanto a la actualidad y profundidad de las cuestiones tratadas.⁴⁴ Comenzaba por señalar el extraordinario crecimiento de las posibilidades de la ciencia y la técnica, contrarrestadas por nuevas amenazas como el terrorismo. Indicaba asimismo como inquietantes “las posibilidades de automanipulación adquiridas por el hombre” especialmente en el campo de la genética, los conflictos globales ocasionados por las desigualdades en el reparto de los bienes de la tierra, la pobreza creciente, el hambre, las enfermedades, el choque entre culturas. Todo ello fruto de la disociación entre el crecimiento de nuestras posibilidades técnicas y el desarrollo de nuestras energías morales que quedan confinadas en el ámbito subjetivo.

Estas y otras amenazas que gravitan hoy sobre la existencia humana hacen necesaria una **moral pública** que pueda hacerles frente y responder adecuadamente. Sí existe hoy “un nuevo moralismo cuyas palabras clave son justicia, paz, conservación de la naturaleza [...]” Pero se trata de un moralismo impreciso (¿qué es la justicia? ¿Quién la define? ¿Qué es la

³⁹ Ratzinger, J.: “Fe, Razón y Universidad”. Conferencia citada en la Universidad de Ratisbona, en Ratzinger, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁰ Ratzinger, J.: “Reflexiones sobre Europa”. Conferencia en Cernobbio (Como, Italia) ante dirigentes del mundo de la economía y de la política, el 8 de septiembre de 2001, en Ratzinger, *Europa, raíces... op. cit.*, pp. 43-44.

⁴¹ Ratzinger, J.: “Europa. Sus fundamentos espirituales hoy y mañana”. Conferencia en Berlín el 28 de noviembre de 2000, en Ratzinger, *Europa, raíces..., op. cit.*, p. 29.

⁴² Ratzinger, *Una mirada a Europa..., op. cit.*, p. 24.

⁴³ Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2007, p. 2.

⁴⁴ Ratzinger, “Europa en la crisis de las culturas...”, *op. cit.*, p. 1.



paz?), que, precisamente por ello, se desliza inevitablemente hacia una esfera política partidista.

Esta situación, ¿cómo influye en Europa, sus raíces, sus cimientos, su misión? Europa ha sido “un continente cristiano y también el punto de partida de la nueva racionalidad científica que ha proporcionado grandes posibilidades y a la vez grandes amenazas”. Como en muchas otras ocasiones vuelve a insistir en que, aunque el Cristianismo no es originario de Europa “en Europa ha adquirido su impronta cultural e intelectual históricamente más eficaz y se entrelaza con ella de forma especial”. La racionalidad europea desde la Ilustración ha ido desembocando en una cultura que “excluye a Dios de la conciencia pública, bien negándolo, bien confinándolo al ámbito de la pura conciencia subjetiva como algo irrelevante para la vida pública”.⁴⁵ Se trata de **una moralidad puramente funcional en la que desaparece la categoría de bien**: nada es bueno o malo, sino que depende de las consecuencias que puedan preverse en una acción. Por ello afirmará tajantemente: “**en Europa se ha desarrollado una cultura que es la antítesis absolutamente mas radical no sólo del Cristianismo, sino de la tradición religiosa y moral de la humanidad**”.⁴⁶

Como ejemplo más actual se refiere a los debates en torno a la definición de Europa y a su nueva forma política, desarrollados con ocasión del **Tratado Constitucional** aprobado en octubre de 2004 y pendiente todavía de ratificación. Y más en concreto a las discusiones sobre el **Preámbulo** relativas a las **referencias a Dios** y a la **mención de las raíces cristianas de Europa**. El artículo 52 del Tratado, garantiza los derechos institucionales de las Iglesias., pero para él esto significa que, en el ámbito del compromiso político sí hay lugar par la tradición religiosa, mientras que en el ámbito de los fundamentos de Europa “la huella de su contenido no encuentra espacio alguno”. Las razones que se han dado en el debate público para ese “no”, resultan a su juicio superficiales y encubren las verdaderas motivaciones.

La existencia de **raíces cristianas** en Europa es un hecho histórico que nadie puede negar. Al hacer referencia a ellas explícitamente, se están indicando también las “fuentes remanentes de orientación moral, lo que supone un factor de identidad en esta formación que es Europa”. A este respecto, y englobando también la cuestión de la referencia a **Dios**, Ratzinger se pregunta: ¿a quién puede ofender esto? ¿Qué identidades pueden sentirse agraviadas por ello? Mas bien -responde- tanto musulmanes, como judíos o de otras religiones pueden sentirse amenazados “por el cinismo de una cultura secularizada que niega sus propias bases” y “que trata de construir una comunidad humana absolutamente sin Dios”.⁴⁷

Las motivaciones de este doble “no” a la mención de Dios y de las raíces cristianas en la Constitución europea son, a su parecer más profundas. Proviene de lo que él denomina textualmente “**cultura iluminista radical y laicista**” (cultura radical de la Ilustración en nuestro contexto) que ha establecido el canon de cual sea la identidad europea desembocando en “una confusa ideología de la libertad conducente a un dogmatismo que se revela como una amenaza a la propia libertad” desde esta cultura “Dios no tiene nada que ver con la vida pública y con las bases del Estado [...] y las raíces religiosas europeas son raíces muertas que no forman parte de su actual identidad”.⁴⁸

En este punto la conferencia aborda el tema del ingreso de Turquía en la Unión Europea. Sin pronunciarse directamente sobre esta concreta cuestión, sí hace notar que se trata de “un

⁴⁵ *Ibid.*, p.2.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.



ámbito cultural que no posee raíces cristianas, sino que ha sido influenciado por la cultura islámica”. Las reformas de Atatürk han tratado de implantar el laicismo desarrollado en el mundo cristiano europeo en un terreno musulmán. Dejando abierta la cuestión de si esta implantación tendrá asegurado el futuro, lo que a Ratzinger le interesa subrayar es que según las tesis de esa “cultura iluminista y laicista radical” sólo las normas de esta cultura son las que determinan la identidad europea y “como consecuencia, cualquier Estado que haga suyas estas normas podrá pertenecer a Europa sin importar [...] sobre qué urdimbre de raíces se implanta esta cultura de libertad y democracia”.⁴⁹

A lo largo de la disertación se plantean varias interrogantes respecto a este tipo de cultura: ¿es universal y válida para todos? ¿Es autónoma, completa en sí misma sin necesitar raíz o base alguna fuera de ella? Al basarse en una filosofía positivista y antimetafísica que propugna la exclusión total de Dios, lleva en sí una mutilación del hombre ya que autolimita su razón y rechaza sus raíces históricas, su memoria fundamental “sin la cual la razón pierde su orientación. Sabemos muchas cosas y podremos saber más. Pero es necesario que ese “saber hacer” encuentre su medida en una **norma moral para no destruirnos** (clonación, tráfico de personas, de órganos, terrorismo...). Si la libertad consiste en que la capacidad del hombre es la medida de su actuar (“lo que se puede hacer, está justificado que se haga”), el final es claro: la destrucción de la libertad.

La exclusión de la mención a Dios y a las raíces cristianas en el Preámbulo de la Constitución europea no responde, para su autor, a una actitud de tolerancia respecto a todas las culturas (otras religiones teístas o no, agnósticos, ateos) para no privilegiar a ninguna. Mas bien es la expresión de una forma de pensar y vivir que se contrapone a otras culturas históricas: “es la expresión de una conciencia que quiere **excluir a Dios definitivamente de la vida pública de la humanidad y dejarlo arrinconado en el ámbito subjetivo de los residuos culturales del pasado**”. Relativismo como punto de partida que se convierte en dogmatismo al creer en posesión de un definitivo conocimiento de la razón.⁵⁰

La forma de que no desaparezca la dignidad humana, es tener raíces para sobrevivir. Por eso “no debemos perder de vista a Dios”, todos, también los que no le reconocen. La modernidad, el racionalismo han aportado cosas positivas. En cierto sentido inclusive “tiene un origen cristiano ya que el Cristianismo ha afirmado la misma dignidad para todos los hombres como criaturas de Dios”. Ambas partes –cristianos y racionalistas no cristianos o agnósticos- deben **reflexionar** sobre sí mismas, tratar de **corregir** sus fallos para llegar a un **diálogo necesario**, en el cual los cristianos deben mantener la fidelidad a una fe abierta a lo que es verdaderamente racional y los no cristianos tratando de superar axiomas que conducen a la paralización de las energías humanas.⁵¹

4. La idea de Europa: riesgos y exigencias

En 1991 en la celebración del segundo milenio de la ciudad de Spira, el cardenal Ratzinger fue invitado a pronunciar una conferencia en el marco de las celebraciones de este evento. En ella afirmó: “la idea de Europa está hoy considerablemente desprestigiada”.⁵² ¿En qué se

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁵⁰ *Ibid.* p. 6.

⁵¹ “También los que no aceptan a Dios [...] deben tratar de vivir y encauzar su vida [...] como si Dios existiera”, *ibid.*, p. 6.

⁵² Ratzinger, Joseph: “Europa, entre esperanzas y peligros”, en *Una mirada a Europa...*, *op. cit.*, p. 146.



apoyaba para emitir esta tajante opinión? Los argumentos que exponía entonces, sigue manteniéndolos actualmente, al menos en sus líneas esenciales.

Durante la postguerra, la idea de Europa se reveló como una fuerza moral positiva, como un símbolo de unidad, como una palabra de paz y fraternidad. La caída del muro en 1989 desafió la búsqueda de nuevas formas de unidad, de formas políticas y económicas estables y duraderas, y también dio a la idea de unidad nuevo impulso. Sin embargo, ya desde tiempo atrás, se habían ido promoviendo dudas sobre su validez fundamentalmente por dos motivos. El primero por la “creciente disolución” de esa idea en una **aritmética economicista** “que reduce los fines éticos al aumento del poder económico del mercado”,⁵³ lo cual ha mostrado su lado más trágico en los países no desarrollados donde la ayuda económica practicada de este modo empobreció a los destinatarios. El otro motivo lo constituye un sentimiento de **autoculpabilidad** por un eurocentrismo hoy rechazado en América, Asia y África.

Así, en la segunda mitad del siglo XX aparecen dos aspectos contradictorios en la consideración de Europa: por una parte ha sido idea y fuerza de **unión fraterna** inaugurando un nuevo modelo de comunidad entre pueblos. Por otra aparece como pretensión de **dominio y potencia económica** que “con su propio derecho y su particular forma de vivir menoscaba a los demás”, un estilo de construcción de economías modernas, de forma por completo mecánica, sin tener en cuenta las consideraciones éticas. Inclusive ha contagiado también a las Iglesias “que han sucumbido con frecuencia a esta ilusión materialista”.⁵⁴

Si Europa quiere mantener y resguardar su esencia verdadera y responder a su misión positiva, se impone realice ante todo un examen de conciencia de sus errores. Sobre todo de aquellos que Ratzinger califica como sus “pecados originales” a partir de la época moderna. El primero el **nacionalismo** como “mítica sobrevaloración de la propia nación” que se proyecta también fuera de sus fronteras (predominio de lo autóctono sobre la igualdad de todos, de las propias formas de vida como únicas de progreso, etc.). El segundo la **hegemonía de la razón técnica** unida a la pretensión de dominio económico tomados como factores únicos de progreso y construcción de un mundo nuevo. Frente al primero se halla como antídoto la idea de una Europa unida, que puede frenar los intentos de retroceso. Más actual es el segundo riesgo que excluye sistemáticamente lo divino. En su versión marxista ha sido superado en parte, pero permanece y forma parte de nuestra realidad la convicción de que la esfera de lo moral y religioso “debe quedar relegada a lo puramente privado y no exigir ningún derecho social”.⁵⁵ Consecuentemente lo que exporta Europa son “esquemas sin *ethos*” que terminan destruyendo grandes tradiciones morales dando paso a “la difusión de prácticas oscuras de brujería y magia”.⁵⁶

La superación de estos riesgos cara al futuro, exige primeramente **superar el mito del progreso** que “subsume las fuerzas de hoy en un mañana imaginario, y con esto no sirve ni a uno ni a otro”. Ninguna estructura política o cultural debe considerarse eterna: “Europa y la cultura europea pueden perecer” ya que nadie puede construir la forma definitiva y perfecta de la humanidad pero a la vez el futuro está siempre abierto en la libertad humana. Se trata de centrarse en el **presente** que es donde se halla el campo de la acción política: “el político no es

⁵³ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁶ *Ibid.*



el organizador de un mundo mejor que vendrá en cualquier momento, sino que tiene la responsabilidad de que el mundo sea **hoy** mejor para que mañana también pueda serlo”.⁵⁷

En segundo lugar, ante la sustitución de la moral por la mecánica, se precisa reivindicar el **predominio de la ética sobre la política**. El Estado vive de un fundamento “transpolítico” y aun debiendo diferenciarse de la religión “no le resulta tampoco lícito deslizarse hacia el puro pragmatismo de lo realizable, sino que debe luchar por el establecimiento de convicciones morales” entre las cuales está el deber de tener en cuenta el bien común de toda la humanidad. La correcta universalidad europea debe consistir en ese autocontrol y en esa autosuperación de los Estados aislados.⁵⁸

Finalmente se hace preciso reivindicar el fundamento que Europa no se ha dado a sí misma, sino que ha sido recibido: el “*ethos*” **cristiano** reflejado especialmente en los Diez Mandamientos como expresión de concordancia con las mas antiguas y puras tradiciones de toda la humanidad. En ello está contenido el núcleo esencial de los derechos humanos garantía de toda dignidad humana. Si no lo hace, “si Europa no exporta su fe, [...] entonces exportará inevitablemente su incredulidad, es decir que no existe el bien, ni la verdad, ni el derecho”⁵⁹ Europa ni podrá ni deberá dejar de exportar su técnica y su racionalidad, pero si sólo transmite esto “destruirá las grandes tradiciones religiosas y morales, [...] los fundamentos de lo humano y someterá a los demás a un sistema de leyes en el que ella misma se aniquilará”. Necesita transmitir también el *Logos* como principio de todas las cosas, la visión de la verdad que es asimismo norma de bien, para el enriquecimiento de toda la humanidad.⁶⁰

5. Identidad europea: presente y futuro

El último punto a desarrollar en este trabajo, por fuerza muy limitado, en la amplísima panorámica que ha sido y continúa siendo objeto de atención de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, se centra en los textos mas recientes sobre Europa que ofrecen una mejor perspectiva general con el telón de fondo de la situación mundial, y que insisten en los fundamentos generales y criterios a los que debe ajustarse una acción política correcta, teniendo en cuenta el momento histórico de la ampliación de la Unión Europea y la elaboración de la Carta de Derechos y del Tratado Constitucional.

La historia ha mostrado como Europa ha sido siempre un continente de contrastes, sacudido por múltiples conflictos, a los que el siglo XIX añade una nueva dimensión por la contraposición destructiva de los nacionalismos. La obra de **unificación europea** a partir de la II Guerra mundial tuvo una de sus motivaciones en abrir un camino de paz, mediante la búsqueda de una identidad común “que no debía disolver o negar las identidades nacionales sino unir las en un nivel de unidad más alto, en una única comunidad de pueblos”. En este proceso,” no hay duda ninguna de que los **padres fundadores de la unificación europea consideraban le herencia cristiana como el núcleo de esa identidad histórica**”. Los políticos protagonistas de entonces (“Adenauer, Schumann, De Gasperi, De Gaulle y también hombres como Raab, Figl o Kunschak”) lo hicieron con plena conciencia de que por encima de las fronteras confesionales, lo común a todos los cristianos, constituía una fuerza

⁵⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 177. Cita en texto de Robert Spaeman.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 177-178.



unificadora de la actuación de Europa en el mundo. Existía también la creencia de que esta identidad cristiana era compatible con los ideales morales de la Ilustración, que, de alguna manera habían puesto de relieve “la dimensión racional de la realidad cristiana”.⁶¹

Otra de las motivaciones fue el **reclamar un espacio propio en la formación de la historia política y económica**. El dominio europeo en el mundo había acabado completamente después de 1945, y para seguir teniendo peso frente a las grandes potencias dominadoras después del conflicto (EEUU, URSS y económicamente Japón), se hacía necesario unificar intereses en una estructura europea común. En este empeño, el presupuesto para que Europa se convirtiera en potencia política era la voluntad de llegar a ser una potencia económica, aspecto éste que se ha convertido en los últimos cincuenta años “cada vez más dominante; más aún casi exclusivamente determinante”.⁶²

Este interés económico, cada vez más poderoso, ha ido generando “un nuevo sistema de valores” con implicaciones a nivel mundial (negación o concesión de ayudas según conveniencias, eliminación de las normas éticas en la relación entre los sexos, control del crecimiento de la población imponiendo “*numerus clausus*”, etc.) puede resumirse como “**la separación de toda tradición ética y la apuesta única por la racionalidad técnica y sus posibilidades**”⁶³ Aunque los sistemas comunistas en Europa han fracasado por su dogmatismo, sin embargo la problemática que el marxismo dejó tras sí sigue existiendo hoy: “la disolución de las certezas primordiales del hombre sobre Dios, sobre sí mismo, sobre el universo”. Así en esta llamada “segunda Ilustración” se comparte con el marxismo la idea de que el mundo ha nacido por un azar irracional y por tanto no puede contener en sí ninguna indicación ética. No se discute nunca en Europa (ni en el mundo) el naufragio económico y, en cambio, sí se rechaza la problemática moral y religiosa. Así han surgido nuevas opresiones y un nueva clase dominante: “los que disponen del poder científico y los administran los medios, deciden el destino de los demás hombres”.⁶⁴

Europa que ha visto universalizar ese modelo de vida y su manera de pensar mediante la victoria del mundo técnico-secular, en esta hora de su máximo éxito, “parece haberse quedado vacía por dentro, paralizada en sus fuerzas espirituales” y se extiende la impresión de que “el mundo de valores de Europa, su cultura y su fe, aquello en lo que se basa su identidad, ha llegado a su fin” y es la hora de los sistemas de valores de otros mundos: el Islam, la mística asiática, etc. En esta situación **¿hay una identidad europea que tenga futuro?**

Sin entrar en debates concretos sobre la Constitución Europea y antes de su aprobación, Ratzinger adelantaba los **elementos morales** que, a su juicio no debían faltar porque forman parte de la identidad europea, estimando que la Carta de Derechos podía representar un primer paso en este sentido. En primer lugar **la presentación de la dignidad humana y de los derechos humanos como valores que preceden a toda jurisdicción estatal**. Valores previos a toda decisión y acción política, valores universales, intangibles y no manipulables, que remiten en último término al Creador: “solo si el hombre es sagrado e intangible para el hombre podemos confiar los unos en los otros y convivir en paz”. Esta dignidad vale para todos: minusválidos, no nacidos, enfermos, tarados. El segundo elemento que también forma parte de la identidad europea es la consideración **del matrimonio y la familia** modelado según la fe bíblica, y hoy amenazado desde muchos frentes (ruptura de su indisolubilidad, vaciamiento de su forma jurídica, equiparaciones de otras uniones). Y sin embargo “Europa

⁶¹Ratzinger, Joseph: “Reflexiones sobre Europa”, en *Europa, raíces... op. cit.*, p. 36.

⁶²*Ibid.*, p. 38.

⁶³*Ibid.*, p. 42.

⁶⁴Ratzinger, Joseph: “Europa. Sus fundamentos espirituales hoy y mañana”, en *Europa, raíces..., op. cit.*, p. 29.



no sería ya Europa si esa célula fundamental de su edificio social (mantenida una y otra vez en su historia con mucho sufrimiento) desapareciera o cambiase esencialmente”.⁶⁵ Por último **la cuestión religiosa: el respeto a lo sagrado** que resulta un aspecto fundamental para todas las culturas y que es lícito suponer que se dé también en el que no está dispuesto a creer en Dios. Hoy ocurre que el respeto se impone y exige, salvo para los cristianos que ven como cuando se deshonra lo que es sagrado para ellos, se invoca la libertad de opinión o la tolerancia: “aquí hay un odio de Occidente a sí mismo que es extraño y que sólo se puede considerar como algo patológico”.⁶⁶ Es más existen corrientes y tendencias laicistas y relativistas que niegan a los cristianos inclusive el derecho a intervenir como tales en el debate público o se rechazan sus aportaciones bajo la acusación de “querer tutelar privilegios injustificados”.⁶⁷

En sus últimos mensajes de 2007, ya con texto constitucional escrito, Benedicto XVI, vuelve a repetir la necesidad de que “los valores fundamentales que están a la base de la dignidad humana sean protegidos plenamente, en particular la libertad religiosa en todas sus manifestaciones y los derechos institucionales de las Iglesias”. Y vuelve a afirmar que “no puede hacerse abstracción del innegable patrimonio cristiano de este continente, que contribuyó ampliamente a modelar la Europa de las Naciones y la Europa de los pueblos”.⁶⁸

Europa necesita una nueva aceptación de sí misma si quiere sobrevivir: “podría pensarse inclusive que el Continente europeo está de hecho perdiendo fe en su propio futuro”. Sin embargo, la multiculturalidad no puede subsistir sin puntos de orientación a partir de los valores propios, y para las diversas culturas del mundo la profanidad absoluta que se ha desarrollado en Occidente les es algo profundamente extraño “están convencidas de que un mundo sin Dios no tiene sentido”.⁶⁹

Benedicto XVI es un europeo que cree en los valores de Europa. En todos los valores que han forjado su grandeza histórica y moral. Ante los desafíos y crisis del presente, que él analiza y expone con tanta claridad y precisión, su mensaje es sencillo: hay que conocerlos, valorarlos y mantenerlos y hacerlos presentes hoy en la actual etapa de construcción europea. Así se “contribuirá a edificar con la ayuda de Dios una **nueva Europa, realista pero no cínica, rica en ideales y liberada de ilusiones ingenuas, inspirada en la perenne y vivificante verdad del Evangelio**”. Palabras estas dirigidas a cristianos aunque, como él ha demostrado ampliamente, son también válidas para todos los europeos.⁷⁰

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 30 y 42.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷ Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2007, p. 2.

⁶⁸ *Ibid.* y Audiencia al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede 8 de enero de 2007.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Discurso en la Audiencia citada de 23 de marzo de 2007.





EL PRESENTE Y FUTURO DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN EN LA UNIÓN EUROPEA

Eliane Ursula Etmueller¹
Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El presente artículo pretende desarrollar el estado actual de la libertad de conciencia y de religión en las instituciones jurídicas de la Unión Europea. Explora brevemente su evolución a lo largo de la historia de la Unión Europea, haciendo un repaso de la jurisprudencia, analizando el *Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales*, reflexionando acerca de las tradiciones constitucionales de los Estados miembros, presentando los avances introducidos por el *Tratado de Maastricht* y el *Tratado de Amsterdam* e interpretando la *Carta de Derechos y Libertades Fundamentales de la Unión Europea* y el *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*. Las conclusiones recogen posibles perspectivas para el futuro.

Palabras clave: Unión Europea; libertad de conciencia; religión.

Title in English: “*The Present and Future of Freedom of Conscience and Religion in the European Union*”

Abstract:

This article intends to develop the current state of freedom of conscience and religion in the European Union juridical institutions. It briefly explores their evolution along the history of the EU, analyzing the jurisprudence, the European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms, reflecting on the constitutional traditions of the member states, presenting the advances introduced by the Maastricht and Amsterdam Treaties, and interpreting the Charter of Fundamental Rights and Liberties of the European Union and the Treaty Establishing a Constitution for Europe. The conclusions present some possible perspectives for the future.

Keywords: European Union; liberty of conscience; religion.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Eliane Ursula Etmueller es becaria de investigación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y doctoranda en el Instituto de Ciencias de las Religiones de dicha universidad.

Dirección: Departamento de Ciencia Política III (Teorías y Formas Políticas y Geografía Humana), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* elianeetmueller@cps.ucm.es.



Introducción

El derecho a la libertad de conciencia y de religión se debe entender en primer lugar como un ámbito de libertad del individuo, como derecho humano, conquistado en la lucha contra el poder religioso. La separación del ámbito secular del religioso no se produjo sin uso de las armas. Ninguna de las confesiones cristianas con relevancia política se inclinó de forma voluntaria a favor de una interpretación con efectos restrictivos sobre su autoridad del dicho de Jesús en el Evangelio de Marcos 12:17 (“¡Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios!”). Con la reforma protestante y la aparición de las Iglesias de Estado sólo se había conseguido la completa independencia para los príncipes reformados de a la tutela de Roma pero ninguna concesión para el pueblo o el individuo de adoptar una fe que no sea la declarada oficial del Estado. El individuo, de todos modos, era una entidad filosófica y jurídicamente inexistente. Sólo a partir de la ilustración y las exigencias de un Estado que deje libre un ámbito personal protegido contra toda ingerencia de las autoridades para el individuo (Estado gendarme) y con el iusnaturalismo y la escisión entre una legislación divina y una claramente hecha por seres humanos, se pudo teorizar un derecho a pertenecer (de forma individual) a una religión que no sea la impuesta por el Estado (personificado en el monarca absoluto). Podemos decir, por consiguiente, que la organización social y política de la religión pasó en términos de Max Weber, de ser concebida como una institución (*Anstalt*) en la que uno nace a una asociación (*Verein*), a la que el individuo puede adherirse. Es evidente que la tipificación que acabamos de proponer es muy discutible ya que un porcentaje muy pequeño de las personas cambian de religión. El individuo sigue naciendo dentro de una comunidad de fe. La diferencia que pretendemos destacar consiste en que ya no define el soberano del territorio la religión de sus súbditos, sino los padres eligen la de sus hijos². No parece sorprendente la confusión entre la identidad como creyente católico y español que describe Juan Álvarez Junco ya que hasta la fecha actual la nacionalidad de un individuo suele definir a la vez su confesión (sea o no practicante).

No obstante, no sólo las religiones, en tanto sistemas metafísicas de representación del sentido del mundo, sino también las ideologías laicistas - extremo opuesto -, Voegelin las llama religiones políticas, han llegado a reclamar de forma sanguinaria su exclusividad y valor universal. Las Constituciones de los Estados europeos, adoptadas después de la Segunda Guerra Mundial y la carnicería provocada por parte de los Estados totalitarios, basados en el fundamento ideológico de las religiones políticas, que se habían proclamado laicistas, recogen todas un amplio catálogo de derechos y libertades fundamentales entre los cuales se encuentra la libertad de conciencia y de religión. Todas las 24 Constituciones escritas de los Estados que integran la Unión Europea³ recogen esta libertad fundamental. Por consiguiente, parece indiscutible que el derecho que nos interesa forma parte de las tradiciones constitucionales de los Estados miembros de la Unión Europea. Sin embargo, no hay que olvidar que por razones históricas los países europeos se siguen relacionando con las religiones (mayoritarias) presentes en sus territorios de forma muy distinta. Existen básicamente según Ana Fernández-Coronado⁴ dos sistemas de convivencia de lo religioso con lo político en el ámbito europeo:

² No se reclamó hasta el momento el derecho del niño a no ser adoctrinado en la religión de sus padres como derecho humano (exigencia que aparenta muy legítima: el niño tiene derecho a su integridad física, ¿por qué no a su integridad mental?). No obstante se sigue reclamando el derecho de los padres de educar a sus hijos conforme a sus creencias religiosas los cuales pueden entrar en conflicto abierto con los principios fundamentales del Estado democrático (por ejemplo, según el artículo 14 de la Constitución española no cabe discriminación alguna por razones de sexo, discriminación que no duda en hacer de forma llamativa la religión católica...).

³ El Reino Unido carece como es sabido de Constitución formal escrita.

⁴ Vid.: Fernández-Coronado González, A. (dir.) (2002): *El Derecho de la libertad de conciencia en le marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*, Madrid, COLEX, cap. VIII.



Las Iglesias de Estado y los Estados laicos. En el primero se encuentran amplias relaciones entre la autoridad estatal y la religiosa. En esta categoría entrarían Inglaterra, Dinamarca, Grecia, Suecia y Finlandia. En segundo lugar, el sistema laico es aquel que impone una estricta separación entre los dos ámbitos. Francia⁵ y Holanda son ejemplos de esta forma de organización. Gerhard Robbers⁶ añade un tercer modelo: se trata de un sistema que parte de una separación explícita de Iglesia y Estado pero reconoce a la vez múltiples tareas comunes en las cuales la actuación de los dos ámbitos se encuentran. Robbers nombra a Bélgica, España, Italia, Austria y Alemania como representantes de su tercera categoría. Se podría añadir, a partir de la última ampliación y la integración de Malta como Estado miembro de la Unión Europea un cuarto modelo. Malta establece una Iglesia de Estado pero con el Papa, o sea una entidad ajena al conjunto nacional, como máxima autoridad⁷. No existe, no obstante, un consenso general en la doctrina acerca de los “efectos secundarios” sobre la libertad de conciencia y religiosa que pueda tener el mantenimiento de una Iglesia de Estado. Se habla a la vez de una clara tendencia hacia la laicidad en el seno de todos los sistemas los Estados miembros de la Unión Europea y de una tensión permanente o una contradicción *in terminis* entre el concepto de Iglesia de Estado y la libertad de conciencia y de religión.

El Derecho originario de la Comunidad Europea hasta el Tratado de Maastricht⁸ carecía por completo de cualquier mención relativa a la libertad de conciencia y de religión. Este silencio legal parecía justificado ya que el impulso inicial que llevó a la creación de las Comunidades Europeas era simplemente económico. Cuando se empezó a imponer seriamente la reivindicación de una mayor unificación de la política en Europa – que encontró su materialización en el Tratado de la Unión Europea (TUE) – se empezó a hablar también de la cuestión religiosa ya que la Unión Europea se comprometió de forma explícita⁹ para respetar los derechos humanos e libertades fundamentales recogidos en el Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales (CEDH)¹⁰ y en las tradiciones constitucionales de los Estados miembros. Este reconocimiento recogido en el artículo F.2 del Tratado de Maastricht puede considerarse como primer paso en un posible camino en dirección de una legislación comunitaria en el ámbito del derecho eclesiástico.

A pesar del fracaso que ha sufrido el Tratado por el que se instituye una Constitución para Europa (Constitución) en los referenda de Francia y Holanda, parece indiscutible situar el *ethos* y *telos* de la Unión Europea más allá de una simple organización supranacional con fines económicos. Las motivaciones “tradicionales”¹¹ que impulsaron la aproximación de los

⁵ Excepto el régimen especial que rige para Alsacia y Moselle, donde sigue vigente el Concordato con la Santa Sede firmado por Napoleón en 1801. La razón histórica por la cual el Concordato no se derogó es que Alsacia y Moselle eran alemanes cuando se adoptó la *Ley Ferry* en 1905 que abolió este vínculo directo con el Vaticano para el resto del territorio francés.

⁶ Vid. Robbers Gerhard (ed.) (1996): *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

⁷ En el artículo 2.1 de la Constitución de Malta se nombra la religión católica apostólica y romana como oficial del Estado. No obstante, el derecho a la no discriminación por razón de *credo* y la libertad de conciencia vienen garantizados por los artículos 32 y 40.

⁸ El Tratado de la Unión Europea fue firmado el 7 de febrero de 1992 en Maastricht y entró en vigor el 1 de noviembre de 1993 y fue revisado por el Tratado de Ámsterdam, adoptado el 2 de octubre de 1997 y el de Niza, adoptado el 26 de febrero de 2001.

⁹ Vid.: art. F.2 del Tratado de Maastricht.

¹⁰ El Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales fue firmado en Roma el 4 de noviembre de 1950 y modificado por el Protocolo nº11 de 11 de mayo de 1994.

¹¹ Los autores del *Reflection Group* sobre *The Spiritual and Cultural Dimension of Europe* las denominan *old forces of integration*. Vid.: Biedenkopf, K., Geremek, B. y Michalski, K.: “Concluding remarks”, en *Reflection Group: The Spiritual and Cultural Dimension of Europe*, Viena / Bruselas, Institute for Human Sciences, octubre de 2003, p. 8.



países europeos (el deseo de paz y estabilidad, las amenazas exteriores relacionadas con la guerra fría y el crecimiento económico) han perdido su fuerza. Por esta razón se ha impuesto la búsqueda de una identidad común con vistas hacia la fomentación de una nueva base para la integración de la Europa ampliada y de posguerra fría. Se aspira no sólo a la consecución de un sustento renovado para la arquitectura institucional europea, sino también a la adquisición de una identidad específica de sus integrantes. Desde un punto de vista político-identitario la problemática latente es la que se resume en las interrogantes siguientes: ¿qué es Europa? ¿Quiénes son los europeos? Las dificultades de desarrollar una identidad común de 25 (o más) Estados miembros compuestos por pueblos muy diversos, con idiomas y culturas diferentes y, hace poco tiempo, incluso con la firme intención de acabar unos con la libertad de otros, se presentan como insuperables. Para seguir adelante con el proyecto integrador europeo y no volver a una simple colaboración mercantil, se hace necesaria la construcción de una identidad europea compartida¹². *European culture, indeed Europe itself, is not a "fact". It is a task and a process*¹³. La respuesta jurídica al problema mencionado la intentó dar la elaboración de una Constitución para Europa. La formalización y concreción del conjunto de las *normae normarum* confusas de la Unión Europea en un texto único con rango constitucional y la integración en su seno de la Carta Europa de Derechos Fundamentales (Carta), tal y como está concebida en el Tratado por el que se instituye una Constitución para Europa, significaría a la hora de su entrada en vigor un gran paso adelante en la integración política de la Unión.

1. La jurisprudencia

La labor pionera en el ámbito de la aplicación de los derechos humanos antes de su positivización en el marco del Derecho originario de la Unión Europea incumbió al Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (TJC) que pretendía, sin entrometerse en las tradiciones constitucionales de los Estados miembros, existentes al respecto, garantizar el respecto de estos derechos en el ámbito comunitario.

El primer caso en el que el TJC llegó a reconocer la protección del derecho de libertad religiosa y de conciencia a pesar de rechazo del recurso concreto es el siguiente: en 1974 el TJC denegó el recurso de una ciudadana holandesa, miembro de la Iglesia de Cienciología, a la que las autoridades inglesas habían negado su entrada en el Reino Unido por motivos de orden público con la justificación que es perfectamente lícito que un Estado miembro establezca restricciones en virtud del orden público frente a agrupaciones cuyas actividades se consideran peligrosas para la sociedad¹⁴.

La segunda sentencia importante para la jurisprudencia que se refiere al tema de la libertad de conciencia y religiosa es la dictada respecto al recurso de la Señora Vivien Prais, el 27 de octubre de 1976¹⁵. La Señora Prais, de religión judía, recurrió contra el Consejo que había hecho omisión de su solicitud de un cambio de fecha de un concurso público que se había fijado un sábado. La demandante alegó en su defensa el artículo 27 del Estatuto de los funcionarios de la Comunidad Europea, los artículos 9 y 15 del CEDH, y el hecho que la discriminación por razón de religión está prohibida por el Derecho comunitario porque va en contra de los Derechos humanos que debe proteger el TJC. El TJC sentenció que el Consejo

¹² Si ya existiese no harían falta tantas discusiones y reflexiones acerca de ella; se daría por supuesto.

¹³ Biedenkopf *et al.*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ *Vid.*: Sentencia *Van Duyn contra Home Office*, Asunto 41-74 de 04/12/1974.

¹⁵ *Vid.*: Sentencia *Vivien Prais contra Consejo de las Comunidades Europeas*, Asunto 130-75 de 27/10/1976.



está obligado a tomar en consideración las condiciones confesionales de un participante en un concurso público a la hora de fijar su fecha provisto que aquellas condiciones le sean notificadas en un tiempo previo a la toma de decisión acerca del momento del examen. El requisito de una petición explícita parece razonable ya que sería imposible respetar de forma general todos los calendarios específicos de todos los grupos religiosos presentes en los Estados miembros. Por consiguiente, el TJC rechazó el recurso explicando que la solicitud de un cambio de fecha de la Señora Prais no se había entregado a las autoridades en un plazo que hubiera hecho posible la realización de su deseo. Robbers concluye que

a pesar de que el TJC en este caso concreto no consideró a las autoridades obligadas a trasladar el examen, reconoció, no obstante, la exigencia religiosa de la candidata como un interés que debe ser protegido por la Comunidad, y que la libertad religiosa comprende, por tanto, junto a un derecho de rechazo frente a las agresiones activas de los poderes públicos en la esfera religiosa, una obligación positiva de tomar las medidas organizativas necesarias para otorgar el marco adecuado de garantía a los intereses religiosos, por parte de los poderes comunitarios¹⁶.

Robbers¹⁷ y Relaño¹⁸ mencionan algunas sentencias adicionales referidas sobre todo a aspectos económicos y laborales relacionados íntimamente con el ámbito religioso. Sin embargo, la sentencia más importante que se puede considerar como una especie de punto de partida para la elaboración de un Derecho eclesiástico europeo es la de *Prais* que acabamos de analizar.

2. El Convenio Europeo sobre Derechos Humanos y Libertades Fundamentales

En el artículo 6.2 [antiguo F.2] del TUE los Estados miembros se comprometen a respetar los derechos fundamentales tal y como se garantizan en el CEDH. A continuación vamos a reflexionar brevemente sobre los elementos que recoge el CEDH referentes a la materia religiosa.

El Consejo Europeo, a causa de la gran homogeneidad política, imperante en su seno, ligada sobre todo al compromiso por la democracia parlamentaria y el Estado de Derecho, es la organización internacional que más lejos llegó en la institucionalización de la protección y garantía de los derechos humanos. En el año 1950 se firmó en Roma el día 4 de noviembre, el Convenio Europeo de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales. Desde el punto de vista jurídico, el Convenio es más explícito y va más al detalle en la formulación de los derechos civiles y políticos que la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de las Naciones Unidas, no obstante, su contenido material no se puede considerar como mucho más original. Su aportación fundamental consiste en la institucionalización de la garantía de los derechos que proclama. Con este fin estableció dos organismos: la Comisión Europea de Derechos Humanos y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). No obstante, con el Protocolo 11 se suprimió formalmente la Comisión y se possibilitó el acceso directo al

¹⁶ Vid.: Robbers, Gerhard (ed.) (1996): *Estado e Iglesia en al Unión Europea*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, p. 334.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Vid.: Relaño Pastor, E., "La libertad religiosa y de conciencia en la Unión Europea: la Carta de los Derechos Fundamentales y la futura Constitución Europea", en *Revista Española de Derecho Europeo*, nº 12 (octubre-diciembre 2004), pp. 563-594.



Tribunal por parte de particulares que han agotado con sus recursos, por violación de un derecho fundamental protegido por el CEDH, la vía interna de su sistema legal respectivo. El TEDH tiene en este sentido un funcionamiento parecido al de un Tribunal Constitucional. Además, sus sentencias tienen fuerza obligatoria y están provistas de aplicabilidad directa en el sistema judicial de los Estados partes del CEDH.

El CEDH se convirtió en la base normativa para el desarrollo de la labor de legislación europea en materias de derechos humanos de forma definitiva a partir de su inclusión en el artículo F.2 del Tratado de Maastricht. Para poder reflexionar acerca del futuro de la libertad de conciencia en la Unión Europea, debemos analizar en un primer momento los dos artículos contenidos en el CEDH que se refieren al ámbito de nuestro interés. Se trata del artículo 9 sobre la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión y del artículo 14 que recoge la prohibición de la discriminación. Los dos artículos exponen lo siguiente:

Artículo 9: 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley constituyen medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección de orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás.

Artículo 14: El goce de los derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna nacimiento o cualquier otra situación.

Partiendo del contenido del artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, de acuerdo con la interpretación de Augustín García Ureta¹⁹, se nos presentan dos libertades distintas resumidas bajo la denominación genérica *libertad de conciencia*. Por un lado, queda establecida la libertad interior de formar, mantener y cambiar una convicción religiosa personal²⁰. Por otro lado, estamos hablando de, una vez formada la convicción interior de cada uno, la posibilidad de adecuar el comportamiento individual a las creencias personales y manifestar abierta y libremente su fe. El artículo 9 CEDH inspiró fuertemente la formulación del primer párrafo del artículo 10 de la Carta de Derechos Humanos de la Unión Europea que a su vez empieza por reconocer la dimensión interna de la libertad de conciencia para pasar enseguida a su manifestación externa y acabar haciendo alusión al ámbito colectivo. Eugenia Relaño Pastor subraya que

la manifestación externa incluye no sólo las prácticas o el culto sino también la enseñanza. De modo que será preciso relacionarlo con el artículo 14.3 de la Carta: Se respetan [...] el

¹⁹ Vid.: García Ureta, A., "Artículo 9: Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión", en Lasagabaster Herrarte, I. (dir.), *Convenio Europeo de Derechos Humanos, comentario sistemático*, Civitas, Madrid, 2004, pp. 328-355.

²⁰ En este sentido parece algo contradictorio la necesidad que expone García Ureta de reconocer la libertad de conciencia también a las organizaciones y asociaciones (en otras palabras personas jurídicas) que por imposibilidad fáctica no pueden tener una convicción "privada" o restringida a la mente.

²¹ Paréntesis hecha por la autora citada.



derecho de los padres a garantizar la educación y la enseñanza de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas²².

La profesora insiste también en la novedad del artículo 10 de la Carta frente al artículo 4.3b del CEDH que consiste en la inclusión del derecho a la objeción de conciencia como derecho subjetivo desvinculado de su conexión explícita con el servicio militar y en los límites establecidos en las legislaciones nacionales. Según las consideraciones de Robbers, el artículo 9 del CEDH llega a proteger la libertad religiosa no sólo de los individuos sino también de las comunidades (es decir, de las personas físicas y jurídicas) que están provistos de un derecho propio para recurrir ante los órganos garantes de los derechos recogidos en el CEDH. La jurisprudencia de la Comisión Europea de Derechos Humanos incluye en esta categoría legal la garantía de la libre organización de las comunidades de fe, la práctica del culto, la tarea educativa y el mantenimiento de las costumbres religiosas. Robbers destaca como ejemplo de la autonomía de las religiones protegida por la Comisión una Sentencia de esta última que rechaza el recurso de un médico contra su despido de un hospital católico alemán a causa de su militancia pública a favor del aborto²³. De acuerdo con la interpretación que la Comisión hace del CEDH, es lícito que los empresarios exijan un comportamiento que no perjudique sus convicciones religiosas por parte de sus trabajadores. Como bien subraya Fernández-Coronado, este apoderamiento de los grupos confesionales en detrimento de la libertad de pensamiento y de conciencia del individuo es una evolución más que alarmante²⁴.

El artículo 14 del CEDH implica el derecho a la no discriminación de las personas físicas tanto como jurídicas. A través de la prohibición de no discriminación, el Estado está obligado a adoptar un comportamiento llamémoslo “pasivo” de no discriminar, no obstante, el mismo no se compromete automáticamente para una implicación “activa” en la lucha por la igualdad y la erradicación de todo tipo de discriminación. Según las explicaciones de René Santamaría Arinas, la doctrina, avalada por la jurisprudencia del TEDH, reconoce al contenido del artículo 14 un carácter a la vez accesorio y autónomo²⁵. Sin embargo, la autonomía constituye una virtud más bien subordinada o secundaria frente a sus rasgos de dependencia ya que se suele considerar el derecho a la no discriminación en segunda instancia: primero, en el caso del rechazo de un recurso por la lesión del derecho invocado junto a él, se valora si a pesar de la inexistencia de la violación del derecho recurrido hubo discriminación y, segundo, en el caso de la admisión del recurso se pondera como elemento agravante de la infracción.

Aplicado la prohibición de la discriminación al sistema normativo europeo, tenemos que interpretarla como interdicción de un comportamiento desfavorable para personas físicas y jurídicas por parte de las instituciones y organismos de la Unión o por parte de los Estados miembros a la hora de aplicar el Derecho comunitario. En definitiva, el artículo 14 del CEDH no incita de ninguna forma (también por su carácter preponderantemente accesorio, como acabamos de ver) a la elaboración de medidas enfocadas hacia una reducción de las causas formales y materiales de discriminación existentes en la sociedad civil. Se trata más bien de un derecho típico de primera generación de los derechos humanos que pretende limitar la actuación estatal a su función de gendarme.

²² Relaño Pastor, *op. cit.*, p. 575.

²³ Sentencia *Rommelfanger contra República Federal de Alemania*, Asunto 12242/86 de 06/09/1989.

²⁴ *Vid.*: Fernández-Coronado, *op. cit.*, pp. 128-129.

²⁵ *Vid.*: Santamaría Arinas, R., “Artículo 14: Prohibición de discriminación”, en Lasagabaster Herrarte, I. (dir.), *Convenio Europeo de Derechos Humanos, comentario sistemático*, Civitas, Madrid, 2004, pp. 526-548.



3. Las tradiciones constitucionales de los Estados miembros de la Unión Europea

El artículo 6.2 [antiguo F.2] del TUE recoge no sólo el respeto de los derechos humanos con referencia al CEDH sino también los que se pueden derivar de las tradiciones constitucionales comunes. El conjunto de estas normas son elevadas por el mismo artículo al rango de principios generales del Derecho comunitario. Robbers explica que

para fijar las tradiciones constitucionales comunes de los Estados miembros hay que partir, a tenor de la constante jurisprudencial del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, de una comparación jurídica valorativa, fundamentalmente del Standard de aquel Estado miembro que lo tenga más alto²⁶.

No obstante, en los supuestos de máxima diferencia entre los ordenamientos internos de los Estados miembros, en lugar de elaborar un estándar comunitario, el TJC remite la protección de los derechos vinculadas con lo religioso a las legislaciones nacionales. Esta actitud poco favorable a la consecutiva unificación de la legislación en materias de la libertad de conciencia encuentra su sustento legal en el artículo 6.3 del TUE, que garantiza la identidad nacional de los Estados miembros y en el principio de subsidiariedad (ya que lo religioso está lejos de configurar una materia de competencia exclusiva de la Unión) establecido formalmente en el artículo 5 [antiguo artículo 3b] del Tratado de Roma que hace hincapié en la importancia de la eficacia y suficiencia como regla general. Robbers opina al respecto que los asuntos religiosos están estrechamente ligados a la cultura y la identidad nacional por lo cual se justificaría la reticencia de los Estados a delegar estas materias a la Unión.

Fernández-Coronado describe la tradición constitucional común contemplada desde el punto de vista individual y colectivo como sigue: en primer lugar, en la escala individual, la tradición constitucional común de los Estados Miembros de la Unión (de acuerdo con el estándar de la protección más amplia) incluye el personalismo, el derecho de libertad de conciencia, religión y creencias, y el derecho de igualdad y no discriminación con el límite que pueda imponer el respeto del orden público. En segundo lugar, en el ámbito de lo colectivo, la base común de los distintos textos constitucionales se podría establecer a partir de la separación entre Iglesia y Estado, fundamento de la laicidad entendida como compatible con una cierta cooperación con las confesiones con el fin de posibilitar el pleno desarrollo de sus derechos (tanto colectivos como individuales). Fernández-Coronado concluye que como tradiciones constitucionales comunes pueden considerarse esencialmente los derechos humanos y la laicidad del Estado. En la opinión de la misma profesora, estos dos elementos podrían servir como base para la creación y el desarrollo de un Derecho eclesiástico comunitario. Se trataría de una base amplia para un contenido mínimo.

Este contenido estaría, entonces, integrado por el derecho de igualdad en la libertad de conciencia en su nivel individual y colectivo, pero construido sobre la base del personalismo, la no discriminación positiva ni negativa de individuos o grupos y el respeto a las minorías. En definitiva, sobre la base de una laicidad referida el pluralismo ideológico y religioso²⁷.

²⁶ Robbers, *op. cit.*, p. 336.

²⁷ Fernández-Coronado González, A. (dir.), *El Derecho de la libertad de conciencia en le marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*, COLEX, Madrid, 2002, pág. 131.



Los sistemas jurídicos que pueden establecer las organizaciones confesionales para su régimen propio no formarían parte, evidentemente, de la mencionada base común. El reconocimiento de los estatutos privilegiados que algunas confesiones gozan en los Estados miembros a un nivel constitucional no es deseable ya que chocaría con el principio de no discriminación, es decir con el trato igualitario que promete la Unión Europea a todas las agrupaciones religiosas. Además, la protección de la libertad de conciencia tiene que primar frente al reconocimiento jurídico de las confesiones ya que, según el principio personalista del Estado laico, el sujeto principal del derecho de libertad de conciencia es la persona física (principio que parece en contradicción abierta con la sentencia *Rommelfanger contra República Federal de Alemania*²⁸ de la Comisión Europea de Derechos Humanos).

4. Del Tratado de Maastricht al Tratado de Ámsterdam

La cuestión de un posible desarrollo de un Derecho eclesiástico europeo, sólo se pudo plantear cuando el deseo de integración de la Unión se proyectó más allá de los asuntos económicos. El Tratado de Maastricht eleva, como hemos visto, al CEDH y a las tradiciones constitucionales en su artículo F.2 al rango de principios generales del Derecho comunitario. A partir del compromiso de respetar los derechos humanos contenidos en el CEDH (con su artículo 9 sobre la libertad de conciencia y 14 acerca de la no discriminación) el Tratado de Maastricht pudo dar pie a las presiones, iniciadas por parte de las iglesias alemanas, a favor de la elaboración de un artículo que favorecería el trato de la Unión Europea con las iglesias. La justificación que se alegó por la mencionada reivindicación era el arraigo cultural de las confesiones religiosas en Europa. En la reunión intergubernamental de Bruselas de julio de 1997 para la reforma del Tratado de Maastricht el gobierno alemán presentó la propuesta de la inclusión de un artículo con el enunciado siguiente:

La Unión considera que la posición constitucional de las comunidades religiosas en los Estados miembros constituye, tanto una expresión de la identidad de los Estados miembros y su cultura, como una parte de su patrimonio cultural común.²⁹

Austria e Italia formularon otra propuesta:

La Unión respeta el estatuto constitucional de las iglesias y otras asociaciones religiosas en los Estados miembros, en tanto que expresión de la identidad y de la cultura de los Estados miembros, así como parte del patrimonio cultural común.³⁰

El Tratado de Ámsterdam supuso otro avance importante hacia una unión política a partir de un espacio de libertad común, con el propósito de crear una ciudadanía europea e incluso el objetivo (que parece algo utópico después de los desacuerdos causados por la guerra de Irak) de una política de exterior y seguridad común³¹. No obstante, el único reflejo material que quedó de las negociaciones alrededor de la polémica de la mención de las iglesias y comunidades religiosas es la declaración sobre el estatuto de las iglesias y de las

²⁸ *Op. cit.*

²⁹ Fernández-Coronado, *op. cit.*, p. 113.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Vid.*: art. 2.2, 2.3, 2.4.



organizaciones no confesionales³² incorporada en el Acta final del Tratado de Ámsterdam que expone lo siguiente:

La Unión Europea respeta y no prejuzga el estatuto reconocido, en virtud del Derecho nacional, a las iglesias y a las asociaciones o comunidades religiosas en los Estados miembros. La Unión Europea respeta asimismo el estatuto de las organizaciones filosóficas y no confesionales.

Es importante tener presente que este enunciado tiene un valor puramente declarativo y no representa en absoluto una norma jurídicamente vinculante. Si además recordamos el principio base del respeto de la identidad nacional y de la subsidiariedad, podremos concluir que la Unión Europea no legislará acerca de los asuntos concernientes al ámbito que aquí nos interesa. Sin embargo, con ello no se acaba la influencia del TUE sobre el ámbito del Derecho eclesiástico. Debemos contrastar nuestra hipótesis basada en la no ingerencia y de la subsidiariedad³³ nuevamente con el enunciado consolidado del artículo 6.2 [antiguo F.2] del TUE que proclama que:

La Unión respetará los derechos fundamentales tal y como se garantiza en el Convenio Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales firmado en Roma el 4 de noviembre de 1950, y tal y como resultan de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros como principios generales del Derecho comunitario.

Adicionalmente tenemos que destacar el principio de la supremacía del Derecho comunitario sobre la legislación nacional de los Estados miembros, claramente avalada por el TJC en las Sentencias *Van Gend & Loos*³⁴ y *Costa*³⁵, por lo cual el CEDH se impone como obligatorio para el conjunto de los Estados miembros. Entre los requisitos para la incorporación de nuevos Estados aspirantes a ser miembros de la Unión Europea se exige ahora la ratificación del CEDH. A causa de esta situación de preponderancia de la CEDH con su pleno valor jurídico frente a la mera repercusión política que pueda tener la Declaración 11 del Acta Final del TUE, Dionisio Llamazares concluye que *la Convención y la tradición constitucional común se convierten así en instrumento obligado de unificación progresiva de la legislación de los distintos países en relación con el derecho de libertad de conciencia, no sólo como derecho individual sino también como derecho de las Confesiones [...]*³⁶. No obstante, debemos tomar en consideración que el contenido del CEDH no se llegó a constitucionalizar para Unión Europea a causa del rechazo frontal que supuso el Dictamen del TJC que declaró la incompetencia de la Unión para adherirse al CEDH. El TJC alegó, que el núcleo constitucional no puede ser cambiado dentro del marco provisto por el artículo 308 [antiguo art. 235] del TUE y que en el caso de la adhesión al CEDH y la plena transferencia de la capacidad de juzgar los casos relacionados con los derechos humanos al TEDH supondría un cambio sustancial del sistema judicial que únicamente podría llevarse a cabo mediante enmiendas a los tratados fundacionales. El mencionado Dictamen 2/94 proclama en sus consideraciones finales lo siguiente:

³² Declaración número 11 del Acta final del Tratado, adoptada en la Conferencia Intergubernamental de Turín de 29/03/1996.

³³ *Vid.*: art. 2 del TUE y art. 5 de la versión consolidada del Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea (TCE).

³⁴ *Vid.*: Sentencia *Van Gend & Loos*, Asunto 26/62 de 05/02/1963.

³⁵ *Vid.*: Sentencia *Flaminio Costa contra E.N.E.L.*, Asunto 6/64 de 15/07/1964.

³⁶ Llamazares, D. (1997): *Derecho de la libertad de conciencia I*, Madrid, Civitas, p. 168.



Respect for human rights is therefore a condition of the lawfulness of Community acts. Accession to the Convention would, however, entail a substantial change in the present Community system for the protection of human rights in that it would entail the entry of the Community into a distinct international institutional system as well as integration of all the provisions of the Convention into the Community legal order.

Such a modification of the system for the protection of human rights in the Community, with equally fundamental institutional implications for the Community and for the Member States, would be of constitutional significance and would therefore be such as to go beyond the scope of Article 235. It could be brought about only by way of Treaty amendment³⁷.

En último lugar, hablando de los cambios introducidos en el ámbito de lo religioso a través del Tratado de Ámsterdam, debemos referirnos al artículo 13 [antiguo artículo 6 A] que establece en su primer apartado que

el Consejo, por unanimidad, a propuesta de la Comisión y previa consulta al Parlamento Europeo, podrá adoptar acciones adecuadas para luchar contra la discriminación por motivos de sexo, de origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual.

Tales acciones encuentran su única restricción explícita en la prohibición de perjudicar las demás normas del TCE y en la prerrogativa de desarrollarse dentro de los límites de las competencias atribuidas a la Comunidad por el mismo Tratado. Con esta clara incitación para un comportamiento activo con vistas a la eliminación de elementos discriminatorios –en el ámbito de la Comunidad económica, claro está – el artículo 13 del TCE post-Ámsterdam supera claramente las restricciones que encontramos a la hora de analizar el mismo principio en el artículo 14 del CEDH. Por esta razón Alejandro González-Varas concluye citando a Francesco Margiotta diciendo que

el artículo 13 del TCE tiene que interpretarse conjuntamente con el artículo 308 del mismo Tratado, el cual prevé que el Consejo, tras un procedimiento parecido al del artículo 13, podrá adoptar las medidas pertinentes para llevar a cabo una acción de la Comunidad que resulte necesaria para lograr, en el funcionamiento del mercado común, uno de los objetivos de la Comunidad sin que el TCE haya previsto los poderes de acción necesarios al respecto³⁸.

Si la religión se percibe como fenómeno con importantes repercusiones sobre la cohesión económica y social, de acuerdo con los artículos 3 del TUE y 2 del TCE, la competencia de la Unión en este ámbito es casi incontestable.

Después de describir brevemente la situación en la que se encuentran las instituciones legales europeas con vistas hacia el futuro de un Derecho eclesiástico común podemos adoptar una postura más optimista o más pesimista. En primer lugar, la no inclusión de la Declaración 11 en el articulado del propio TUE significa que la Unión no renuncia de forma jurídicamente vinculante a una posible competencia sobre la materia en cuestión. Es más, los derechos fundamentales recogidos en el CEDH, mediante su inclusión en el TUE en tanto principios generales del Derecho comunitario gozan de la protección que corresponde a estos principios. En último lugar volvemos a citar el TCE que incluye la posibilidad de un comportamiento activo con vistas hacia la eliminación de la discriminación por parte de la

³⁷ Dictamen del TJC 2/94 de 28/03/1996, ECR I-1789 (34 y 35).

³⁸ González-Varas Ibáñez, A.: “Las innovaciones de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea en materia de la libertad religiosa”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense 2002*, pp. 271-280.



Comunidad Europea. Sin embargo, también hay que mencionar - y con ello exponemos la postura más bien pesimista en lo que corresponde al Derecho eclesiástico común - que los derechos humanos no son competencia directa de la Unión ya que el TUE simplemente recoge el CEDH. Esta inexistencia de una normativa jurídica positiva lleva consigo que el TJC tampoco tiene competencia en el campo de las religiones. La garantía última del CEDH realiza, como vimos el TEDH que, evidentemente, no es un órgano comunitario. En definitiva, a parte de una reticencia de los Estados en mermar su soberanía respecto a los derechos fundamentales, existe un principio dubitativo de una normativa común que ha llegado a convertirse con la elaboración de la Carta de Derechos y Libertades Fundamentales de la Unión Europea y su inclusión en la Parte II del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa en una especie de parto prematuro el fruto del cual se encuentra actualmente en una máquina de incubación.

5. La Carta de Derechos y Libertades Fundamentales de la Unión Europea y la “difunta” Constitución

Con el deseo de profundizar la integración política de la Unión, en el Consejo Europeo de Colonia, del 3 al 4 de junio de 1999 se acordó, por un lado, la elaboración de una Carta de derechos fundamentales de la Unión Europea y, por otro lado, se convocó una Conferencia intergubernamental para tratar de cuestiones institucionales. Se creó la llamada Convención que pretendía ser una especie de Asamblea Constituyente que elaboró la Carta y la llegó a publicar en el DOCE el 18 de diciembre de 1999. El texto de la Carta de derechos y libertades fundamentales de la Unión Europea (Carta) se compone por 54 artículos divididos en 7 capítulos. El Preámbulo de la Carta hace referencia a los valores y principios en los que se basa la Unión Europea como también las fuentes y la finalidad de la Carta. Los pueblos de Europa expresan su voluntad para construir un futuro común a partir de los valores compartidos siguientes: la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad. Estos valores se garantizarán y fomentarán *dentro del respeto de la diversidad de culturas y tradiciones de los pueblos de Europa, así como de a identidad nacional de los Estados miembros*. El preámbulo vuelve a reiterar también el respeto del principio de subsidiariedad, de los derechos reconocidos especialmente por las tradiciones constitucionales y de las obligaciones internacionales comunes de los Estados miembros. La polémica que se hizo mucha fama a la hora de la elaboración del preámbulo de la Constitución para Europa en un momento posterior, tiene su hermana mayor, algo menos llamativa, en aquella discusión que tuvo lugar en el seno de la Convención a la hora de considerar la posibilidad de una invocación a Dios en el preámbulo de la Carta. Relaño opina que la solución final, consistente en una referencia al patrimonio espiritual y moral es

un compromiso raquíutico y concluye que esta fórmula lo incluye todo: lo religioso y no religioso, lo humanista y lo ético-filosófico, y minimiza la importancia histórica del legado judeo-cristiano o la influencia del Islam en las tradiciones y culturas de diferentes zonas geográficas europeas³⁹.

Se refleja en esta declaración de convicciones de la autora claramente la carga emocional que conlleva la polémica legal acerca de la positivación de la divinidad en el ámbito legal. La misma autora concluye su reflexión como sigue:

³⁹ Relaño Pastor, *op. cit.*, p. 574.



en todo caso, no se puede poner en duda el serio respeto que la Carta concede a la dimensión religiosa, no sólo mediante el reconocimiento de la libertad de conciencia, pensamiento y religión en el artículo 10 sino también a través de la utilización de conceptos fundamentales para la tradición judeo-cristiana europea: la dignidad humana, la solidaridad y el lugar central de la persona para la actuación de la Unión (preámbulo)⁴⁰.

Nos podríamos extender ahora abundantemente desde un punto de vista filosófico e histórico si la tradición judeo-cristiana puede considerarse fuente de la dignidad humana, de la solidaridad y del lugar central de la persona en la cultura europea (pensemos en la Inquisición, las guerras de religión, la exclusión de disidentes, la discriminación contra la mujer etc.) pero tales reflexiones no nos interesan en este análisis. No obstante, parece de suma importancia tener en mente el efecto desastroso que tiene todo asunto religioso sobre la objetividad científica. Nótese por ejemplo que Relaño se olvida en la segunda cita completamente del islam que incluyó de forma políticamente correcta en la primera. Por esta razón, en mi opinión, lo mejor sería suprimir los preámbulos solemnes, impregnados por visiones utópicas que pueden aparentar caricaturales e hipócritas, e ir directamente al articulado de lo que se pretende regular. Con esta actitud nos ahorraríamos además mucho papel y horas de discusión de los miembros de las Asambleas Constituyentes.

Pasemos, por consiguiente, a los artículos de la Carta que nos pueden interesar. El artículo 10 [II-70 después de su en la Constitución], inspirado en el artículo 9 del CEDH proclama que:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual y colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.
2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio.

Comparando el enunciado de este artículo con el del artículo 10 del CEDH, percibimos que el primero reproduce fielmente la garantía de la libertad de conciencia en su dimensión interna, su manifestación externa y vertiente colectiva que establece el segundo. La Carta tampoco enmienda la laguna del reconocimiento de los grupos como titulares del derecho de la libertad religiosa que falta en el CEDH a pesar de que el TEDH haya venido atribuyendo en su jurisprudencia esta titularidad a las comunidades religiosas⁴¹.

Una novedad del artículo 10 de la Carta reside en la inclusión entre las manifestaciones externas de la confesión no sólo del culto sino también la enseñanza, por lo cual se debe relacionar, como vimos, con el artículo 14.3 [II-74.3 en la Constitución], dedicado al derecho a la educación, “el derecho de los padres a garantizar la educación y la enseñanza de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas.”⁴²

Otra innovación, que ya mencionamos más arriba, representa el párrafo segundo que añade la objeción de conciencia como derecho. En el CEDH la objeción de conciencia sólo aparece en el contexto del servicio militar en el artículo 4.3b.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 575.

⁴¹ Relaño Pastor cita al respecto las siguientes Sentencias del TEDH: *Iglesia Católica de Canea contra Grecia*, de 16/09/1997, *Cha're Shalom Ve Tsedek* contra Francia, de 27/06/2000 y *Agga contra Grecia*, de 17/10/2002.

⁴² Aquí podríamos repetir la crítica de la nota a pie de página 2.



En el artículo 10 de la Carta se omiten también los límites que establece el párrafo segundo del artículo 9 del CEDH. En consecuencia, para establecer límites a la libertad de conciencia, se debe recurrir al artículo 52 de la Carta [II-112 de la Constitución] que establece para cualquier limitación de los derechos y libertades reconocidos en la Carta la exigencia que se establezca por ley, respete el contenido esencial de dichos derechos y libertades, se adopte acorde al principio de la proporcionalidad, sea necesaria y responda a objetivos del interés general reconocidos por la Unión o a la necesidad de la protección de los derechos de los demás. El párrafo 3 del mismo artículo 52 se refiere de forma explícita al CEDH proclamado que

en la medida en que la presente Carta contenga derechos garantizados por el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, su sentido y alcance serán iguales a los que les confiere dicho Convenio. Esta disposición no obstará a que el Derecho de la Unión conceda una protección más extensa.

En este sentido se puede reconocer que el Derecho comunitario pretende ir más allá del CEDH y que la concesión de un pleno valor normativo a la Carta significaría un gran paso adelante en la integración política y el impulso decisivo para el desarrollo de un Derecho eclesiástico comunitario. Se debe temer, no obstante, una cierta concurrencia de competencias frente a la protección de los derechos humanos y libertades fundamentales entre el TEDH y el TJC. Ambigüedades y disputas en la interpretación de los derechos y libertades protegidos por la Carta con las Constituciones de los Estados miembros se pretenden evitar mediante el párrafo 4 del mismo artículo 52 que establece que “en la medida en que la presente Carta reconozca derechos fundamentales resultantes de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros, dichos derechos se interpretarán en armonía con las citadas tradiciones.” Además, el artículo 51 [artículo II-111 en la Constitución] reitera el principio de la subsidiariedad.

En lo que corresponde al principio de no-discriminación que ya vimos en las versiones que de ello retoman el artículo 14 CEDH y el 13 TCE, el artículo 21 de la Carta [artículo II-81 en la Constitución] tiene un talante más universal al prohibir en un primer lugar *toda* discriminación mientras que el artículo 13 del TCE y el 14 del CEDH tienen que interpretarse en el espacio específico creado por el tratado respectivo. El derecho a la no discriminación adquiere, por lo tanto, un carácter plenamente autónomo muy distinto al accesorio que mantiene en el ámbito de aplicación del CEDH. A pesar de la generalidad del contenido de este artículo que abre la posibilidad de extender su aplicación otros tipos materiales de discriminación, la prohibición formal de discriminación sólo se refiere a los actos de las instituciones y de los organismos de la Unión y de los Estados miembros a la hora de aplicar el Derecho comunitario. El principio de no discriminación no se concibe de la misma manera a la hora de juzgar el trato diferencial que puedan mantener las propias organizaciones confesionales a causa de sus convicciones religiosas en el trato con los particulares. Llamativo es al respecto el apoyo que procura la normativa europea a través de la Directiva 2000/78/CE al *status quo* en el que se encuentran las legislaciones nacionales entre las cuales hay muchas que no se molestan en permitir que las organizaciones religiosas mantengan ordenamientos (respectivas al empleo en el seno de sus propias instituciones) claramente discriminatorios.

Interesante resulta, en último lugar, la introducción del artículo 22 [artículo II-82 en la Constitución] que proclama el respeto a la diversidad cultural, religiosa y lingüística. Este artículo tiene el aspecto de una declaración de principios ya que no pretende establecer una acción con vistas hacia la protección del pluralismo ni una garantía específica de su amplio y difuso enunciado.



Como es sabido, la Carta carece de un carácter jurídicamente vinculante por lo cual la doctrina ha venido a definir su contenido como perteneciente al *soft law* comunitario, a los acuerdos interinstitucionales, al conjunto de textos programáticos con un valor sobre todo político⁴³. No obstante, a partir de las repetidas referencias hechas por parte de las instituciones comunitarias, los Abogados Generales del TJC, los órganos judiciales nacionales de los países miembros e incluso el TEDH la Carta se ha convertido en algo más que una simple proclamación de principios. Lorenzo Martín-Retortillo destaca al respecto el gran impacto que han tenido históricamente documentos con una fuerte carga simbólica como la Declaración de Derechos Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 cuyos enunciados han venido a positivizarse en varias ocasiones⁴⁴. Además, hay que tener en mente que muchos derechos y libertades recogidos en la Carta ya existían antes y gozaban de una protección especial en los sistemas jurídicos de los Estados miembros. Con vistas hacia la elaboración de la Constitución, actualmente parada a causa de los referenda desfavorables de Francia y Holanda, la Carta era de vital importancia como veremos más adelante. Juan Antonio Carrillo Salcedo concluye al respecto que la Carta “por sí misma, es mucho más que un conjunto de exhortaciones morales o políticas, meramente programatorias, pues es un instrumento de innegable relevancia jurídica que fija los criterios para valorar la legitimidad de la actuación de todos los poderes públicos en el ámbito de la Unión Europea.”⁴⁵

La Carta no es un documento con un valor jurídico vinculante y directo. A partir de la adopción de un Proyecto de Constitución Europea por el Consejo Europeo que tuvo lugar los días 15 y 16 de diciembre en Laeken, se empezó a contemplar una posible incorporación de la Carta en el enunciado del futuro texto constitucional. Con este fin se presentaron tres posibilidades: primero, la inclusión de la Carta al principio del Tratado constitucional en tanto título o capítulo; segundo, una referencia a la Carta en un artículo y su incorporación como anexo; tercero, una mención indirecta a la Carta para dotarla de valor jurídicamente vinculante sin concederle rango constitucional. En la reunión de 23 de mayo de 2003 el Praesidium decidió que la Carta iba a formar la segunda parte de la Constitución de forma íntegra, convirtiendo su preámbulo en una introducción a esta segunda parte. Existen claramente problemas técnicos por haber integrado la Carta en el seno del tratado constitucional sobre todo frente a la coordinación de la protección y garantía de los derechos y libertades fundamentales entre los sistemas nacionales y el comunitario, entre el TJCE y el TEDH. De todas formas, como la Constitución por el momento no entrará en vigor, la situación de la libertad de conciencia en Europa sigue siendo la creada a partir del TUE y del CEDH. Queda por esperar que los responsables hayan aprovechado el tiempo de reflexión y estén aprovechando el tiempo de letargo post-reflexión en el que nos encontramos en este momento para remediar los problemas de concurrencia de competencias que acabamos de destacar.

⁴³ Vid.: Díaz Crego, M., “Los derechos fundamentales en la Unión Europea: de la Carta a la Constitución”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 74 (mayo-agosto 2005), pp. 139- 175.

⁴⁴ Vid.: Martín-Retortillo Baquer, L.: “Dos notas sobre la Carta”, en García de Enterría, E. (dir.) (2002): *La encrucijada constitucional de la Unión Europea*, Madrid, Civitas, pp. 182-197.

⁴⁵ Carrillo Salcedo, J. A., “Notas sobre el significado político y jurídico de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea”, en *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, nº 9 (enero-junio 2001), p. 25.



Conclusiones

Si suponemos que la Constitución Europea no entrara en vigor tal y como está configurada en el momento actual y la Carta tampoco llegara a ser dotada de un valor jurídico vinculante de forma separada del texto constitucional, los derechos y libertades fundamentales seguirían en el nivel actual de indefinición. Si, al contrario, el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa entrara en vigor, la Carta, convertida en Parte II de este texto constitucional se elevaría al rango de instrumento jurídico con fuerza vinculante y se convertiría además en Derecho originario de la Unión. Parece incontestable el carácter integrador y constituyente de la Carta que, incluso sin ser integrada formalmente en los Tratados, va a tener la función, según Carrillo Salcedo⁴⁶, de *una especie de carta constitucional* en la jurisprudencia del TJC a causa de su sistematización de las tradiciones comunes de los Estados miembros y de los principios generales del Derecho comunitario en lo que corresponde a los derechos y libertades fundamentales. Fernández-Coronado⁴⁷ propone la incorporación del CEDH mediante la remisión material⁴⁸. Con este procedimiento el CEDH adquiriría plena efectividad jurídica en el ámbito del Derecho europeo y lo incorporaría en el sistema jurídico. El CEDH se interpretaría, por consiguiente, de acuerdo con los principios generales del Derecho europeo y el Derecho europeo frente a las normas relevantes en el ámbito de los derechos y libertades fundamentales cumpliría con una función de Derecho subsidiario. No sería necesaria, entonces, la adhesión de la Unión al CEDH y se evitarían los problemas de coordinación entre el TJC y el TEDH. Como en el caso de la entrada en vigor de la Constitución, los derechos y libertades fundamentales pasarían a formar parte del Derecho originario de la Unión. Con el desarrollo de la legislación común y la jurisprudencia del TJC y del TEDH en el ámbito de la libertad de conciencia y religiosa sería posible el desarrollo de un Derecho eclesiástico unificado que, según Fernández-Coronado, consistiría en “un Estado laico, compatible con una cooperación con las confesiones religiosas y las asociaciones ideológicas, ausente de discriminaciones y realizada en función de los individuos.”⁴⁹

Los modelos de relación entre Iglesia y Estado que mantienen una primacía de una religión frente a las demás, aunque supuestamente no condicionan de forma negativa la libertad religiosa de los demás grupos confesionales y de los grupos filosóficos, retratan claramente la permanencia de un *status quo* de una distribución tradicional de poderes que no ha llegado a superarse del todo. Como explica Agustín José Menéndez, la jurisprudencia del TEDH demuestra la posición problemática de la libertad de conciencia frente a una Iglesia de Estado. El profesor opina incluso que “*it is not far from implausible to claim that the establishment of a given church is, in itself, against the best interpretation of the common constitutional traditions, specifically, against the conception of religious freedom upheld by them.*”⁵⁰ Es discutible que un cierto tinte confesional no forma parte de las tradiciones constitucionales comunes y desde un punto de vista histórico no se puede negar la influencia

⁴⁶ *Op. cit.*

⁴⁷ *Vid.*: Fernández-Coronado, *op. cit.*

⁴⁸ “En ella el ordenamiento remitente no se limita a dar eficacia vinculante a las normas de otro dentro del propio ámbito, sino que las incorpora al propio sistema. En consecuencia, su aplicación, interpretación e integración deberá hacerse teniendo en cuenta los primeros principios del ordenamiento receptor con los que en ningún caso podrá entrar en contradicción. En el supuesto de que las normas incorporadas sean incompletas e insuficientes, el ordenamiento receptor funcionará como subsidiario”. Llamazares, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁰ Menéndez, A. J., “A Christian or a *Laïc* Europe? Christian Values and European Identity”, *Ratio Juris*, vol. 18, 2 de junio de 2005, p. 192. El mismo profesor cita al respecto la sentencia *Darby contra Suecia*, número de aplicación: 11581/85 de 23/10/1990, y el hecho que sería imposible un cambio confesional para la Reina danesa sin una renuncia a su cargo.



de la religión sobre el constitucionalismo europeo. Sin embargo, no cabe duda de una contradicción real existente entre la institución de una Iglesia de Estado y la libertad de conciencia y de religión. En este contexto sobresale una actitud con fuertes rasgos esquizofrénicos que presenta una personalidad muy permisiva a la hora de negociar con la religión que goza de más arraigo tradicional en el seno de algunos Estados europeos (los cuales se entienden, a pesar de todo, como seculares), mientras que se traiciona a sí misma a la hora de abordar conflictos con una religión menos conocida por parte de las instituciones europeas, como es el islam. Volvemos a subrayar que ni el Derecho originario de la Unión Europea ni el CEDH consideran el sistema de una Iglesia de Estado como impedimento para el pleno desarrollo de la libertad de conciencia. Sin embargo, a través de la Sentencia del TEDH *Partido Refah y otros contra Turquía*, de 13 de febrero de 2003⁵¹, se percibe muy bien esta contradicción que puede hacerse visible cuando se trata de una religión que no forma parte como tal del sistema estatal tradicional de los Estados miembros de la Unión Europea. En el caso mencionado, el partido islamista *Refah* que había llegado al poder en 1990, y en el momento de la sentencia del Tribunal Constitucional de Ankara estaba participando en el gobierno, recurre contra su disolución que había sentenciado el Tribunal Constitucional por su amenaza al Estado laico. El TEDH recoge esta argumentación y reflexiona detenidamente sobre el concepto del Estado laico. Para el Estado turco la laicidad es un requisito básico para poder garantizar la democracia liberal y pluralista. Sólo este modelo estatal es capaz, como afirman las autoridades turcas, de distanciarse bastante de las religiones para poder ofrecer la igualdad de trato a todas. El Tribunal Constitucional concluye que la democracia y el Estado laico podrían verse amenazados por el partido *Refah* que quiere incitar a un sistema de discriminación frente a las demás religiones, reclama la aplicación de la ley islámica (*sharía*) a la comunidad musulmana y no excluye como método político la *djihad* (“guerra santa” en este contexto). Los representantes del inculpado partido político islamista se defienden argumentando que no ponen en tela de juicio el Estado laico y que su presencia es importante para la sociedad turca. Con una mayoría de cuatro contra tres, el TEDH rechazó el recurso considerando que la disolución del partido llevada a cabo por parte de las autoridades turcas no violaba la libertad de asociación garantizada por el artículo 11 del CEDH. El TEDH concluye al respecto que la introducción de una doble legalidad, que recogería normas aplicables únicamente a los individuos fieles de una religión definida, conduciría a una distinción de los particulares en función de sus creencias religiosas y les concedería una serie de derechos, libertades y obligaciones no en función de su condición de ciudadanos sino como miembros de un grupo religioso. Esta doble legalidad, no obstante, no parece molestar a la hora de justificar la pervivencia (reconfirmada, como mencionamos, a través de la Directiva 2000/78/CE) de regímenes claramente discriminatorios y paralelos, administrados por parte de iglesias y grupos confesionales, en varios de los Estados miembros de la Unión Europea. La adopción de la sentencia del TEDH que ratifica las exigencias de una estricta laicidad por parte del Estado turco por una mayoría mínima de cuatro contra tres es ejemplar como muestra del poco consenso que existe frente a los asuntos religiosos. El caso, sin embargo, no es baladí porque va más allá del simple reconocimiento de la libertad de conciencia y religión en sus tres vertientes (la interior, la exterior y la colectiva). La problemática nos remite a una cuestión existencial para el sistema democrático. Se trata de hasta qué punto la democracia debe protegerse para que las fuerzas anti-democráticas no la sofocan con sus propios instrumentos, principios e instituciones.

El ámbito religioso cuyo regulación aún se mantiene bastante al margen de la Unión Europea ha llegado a adoptar un carácter claramente interestatal presentado problemas que

⁵¹ Vid.: Sentencia del TEDH *Partido Refah y otros contra Turquía*, números de aplicación: 41340/98, 41342/98, 41343/98 y 41344/98 de 31/07/2001.



necesitan una repuesta comunitaria como, por ejemplo, el fundamentalismo religioso beligerante y los fuertes flujos migratorios compuestos por seres humanos que practican religiones muy distintas y que invaden el territorio europeo en busca de un destino económica y políticamente más favorable. Por consiguiente, parece no sólo deseable sino necesario el desarrollo de un régimen comunitaria europeo unificado al respecto. La propuesta de Fernández-Coronado de una remisión material al CEDH sigue siendo una solución factible y ofrece la posibilidad de agilizar el tratamiento europeo de un fenómeno importante y polémico a pesar de que la discusión acerca de la Constitución haya entrado en una fase de letargo.

Bibliografía

- Álvarez Junco, J. (2001): *Mater Dolorosa*, Madrid, Taurus.
- Alvizatos, N. C.: “Le droit constitutionnel européen impose-t-il l’État laïque ?”, en *The Constitutional Revision in Today’s Europe*, Vol. XXIX (2002), pp. 653-656.
- Biedenkopf, K., Geremek, B. y Michalski, K.: “Concluding remarks”, en *Reflection Group: The Spiritual and Cultural Dimension of Europe*, Viena / Bruselas, Institute for Human Sciences, octubre de 2003.
- Díaz Crego, M.: “Los derechos fundamentales en la Unión Europea: de la Carta a la Constitución”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 74 (mayo-agosto 2005), pp. 139-175.
- Carrillo Salcedo, J. A.: “Notas sobre el significado político y jurídico de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea”, en *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, nº 9 (enero-junio 2001), pp. 7-26.
- Fernández-Coronado González, A. (dir.) (2002): *El Derecho de la libertad de conciencia en le marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*, Madrid, COLEX.
- García Ureta, A.: “Artículo 9: Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”, en Lasagabaster Herrarte, I. (dir.) (2004): *Convenio Europeo de Derechos Humanos, comentario sistemático*, Madrid, Civitas, pp. 328-355.
- González-Varas Ibáñez, A.: “Las innovaciones de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea en materia de la libertad religiosa”, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense 2002*, pp. 271-288.
- Llamazares, D. (1997): *Derecho de la libertad de conciencia I*, Madrid, Civitas.
- Martín-Retortillo Baquer, L.: “Dos notas sobre la Carta”, en García de Enterría, E. (dir.) (2002): *La encrucijada constitucional de la Unión Europea*, Madrid, Civitas, pp. 182-197.
- Medi, R.: “L’Union Européenne et le fair religieux, éléments du débat constitutionnel”, en *Revue Française de Droit Constitutionnel*, nº 54 (abril-junio 2003), pp. 227-248.



- Menéndez, A. J. : “A Christian or a *Laïc* Europe? Christian Values and European Identity”, en *Ratio Juris*, vol. 18, 2 de junio de 2005, pp. 179-205.
- Relaño Pastor, E.: “La libertad religiosa y de conciencia en la Unión Europea: la Carta de los Derechos Fundamentales y la futura Constitución Europea”, en *Revista Española de Derecho Europeo*, nº 12 (octubre-diciembre 2004), pp. 563-594.
- Robbers, Gerhard (ed.) (1996): *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Santamaría Arinas, R.: “Artículo 14: Prohibición de discriminación”, en Lasagabaster Herrarte, I. (dir.) (2004): *Convenio Europeo de Derechos Humanos, comentario sistemático*, Madrid, Civitas, pp. 526-548.
- Vega Gutiérrez, A. M. (coord.) (2003): *Religión y libertades fundamentales en los países de Naciones Unidas: textos constitucionales*, Granada, Comares.
- Voegelin, E. (1994): *Les religions politiques*, París, Éditions du Cerf,.
- Weber, M. (2001): “Wirtschaft und Gesellschaft”, en *Max Weber Gesamtausgabe*, Tubinga, Mohr Siebeck UTB.

Jurisprudencia citada

- Dictamen del TJC 2/94 de 28/03/1996, ECR I-1789 (34 y 35).
- Sentencia de la Comisión Europea de Derechos Humanos *Rommelfanger contra República Federal de Alemania*, Asunto 12242/86 de 06/09/1989.
- Sentencia del TEDH *Darby contra Suecia*, número de aplicación: 11581/85 de 23/10/1990.
- Sentencia del TEDH *Partido Refah y otros contra Turquía*, números de aplicación: 41340/98, 41342/98, 41343/98 y 41344/98 de 31/07/2001.
- Sentencia del TJC *Van Gend & Loos*, Asunto 26/62 de 05/02/1963.
- Sentencia del TJC *Flaminio Costa contra E.N.E.L.*, Asunto 6/64 de 15/07/1964.
- Sentencia del TJC *Van Duyn contra Home Office*, Asunto 41-74 de 04/12/1974.
- Sentencia del TJC *Vivien Prais contra Consejo de las Comunidades Europeas*, Asunto 130-75 de 27/10/1976.





LA VISIÓN CRISTIANA DE LOS PADRES DE EUROPA

José Manuel Saiz¹
Universidad Antonio de Nebrija

Resumen:

Las ideas primigenias de la formación de una Europa unida nacen de una visión cristiana de la misma, sobre todo por parte de Robert Schuman, ya beatificado por la Iglesia Católica y en proceso de canonización, y Alcide de Gasperi, en proceso de beatificación. En este trabajo se analiza la visión cristiana de ambos políticos, junto a las ideas de Konrad Adenauer, el padre del milagro económico alemán de la postguerra, y Jean Monnet. Unas ideas cristianas que contrastan con la redacción de la actual Constitución europea que culminará el proceso de integración europeo, tanto desde una visión económica con la formación de una Unión Económica y Monetaria (UEM) como, en un futuro, desde la política.

Palabras clave: Unión Europea; cristianismo; Robert Schuman; Alcide de Gasperi; Konrad Adenauer; Jean Monnet.

Title in English: *“The Christian Vision of Europe’s Fathers”*

Abstract:

The original ideas of forming a united Europe arose from a christian vision of it, especially by Robert Schuman – already beatified by the Catholic Church, with his canonization in progress – and Alcide de Gasperi, with his beatification in progress. The Christian vision of both politicians is analyzed in this article, together with the ideas of Konrad Adenauer, the father of Germany’s post-war economic miracle, and Jean Monnet. These Christian ideas are in contrast with the writing of the current European Constitution that will complete the European integration process, from an economic perspective with the formation of an Economic and Monetary Union as well as, in the future, from a political one.

Keywords: *European Union, Christianity; Robert Schuman; Alcide de Gasperi; Konrad Adenauer; Jean Monnet.*

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ José Manuel Saiz Álvarez es Director del *European Business Programme* España (EBP-España) y Jefe de Estudios de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Empresariales de la Universidad Antonio de Nebrija. Sus principales líneas de investigación son la Unión Europea, el mercado de trabajo, la integración económica y el *outsourcing*.

Dirección: Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Empresariales, Universidad Antonio de Nebrija, Campus de la Berzosa, 28240 Hoyo de Manzanares (Madrid), España. *E-mail:* jsaiz@nebrija.es.



Introducción

¿Cuándo nació el concepto de Europa desde el Cristianismo? La primera vez que se habla de Europa como una unidad fue con el relato realizado por el mozárabe español Isidoro Pacense, quien describió en su *Crónica Pacense* o *Crónica mozárabe* de 754 lo acaecido en la batalla de Tours (Francia) sucedida el 10 de octubre de 732 contraponiendo los victoriosos cristianos *europenses* liderados por el franco Carlos Martel², a los árabes y musulmanes africanos comandados por el valí (gobernador) de Al-Ándalus, Abderrahman ibn Abdullah al-Gafiki. A partir de la victoria cristiana de la batalla de Tours, Europa empezó a ser consciente de su identidad³ al poder preservar la cultura, la religión y las costumbres cristianas en el resto del continente europeo. Una identidad que ha sido definida desde una visión multidisciplinar, ya sea desde la geografía (desde Finisterre hasta la vertiente europea de los montes Urales en la actual Rusia), la historia (a partir de la formación del Sacro Imperio Romano)⁴, la economía (con la creación del Espacio Económico Europeo (EEE)) y la teología (el Cristianismo como nexo de unión entre todos los pueblos de Europa tanto católicos (tanto de rito romano como griego y armenio), ortodoxos⁵ y protestantes en sus diversas ramas.

En septiembre de 1929 el político francés Arístide Briand⁶ (1862-1932) pronunció su celebre discurso en la Sociedad de Naciones en la que defendió que “entre los pueblos que están geográficamente agrupados debe existir un vínculo federal [...] (para) establecer entre ellos un lazo de solidaridad que les permita hacer frente a las circunstancias graves. Evidentemente, esta asociación tendrá efecto sobre todo en el campo económico”. Este político socialista francés colaboraría con el conde Richard Nikolaus Eijiro von Coudenhove-Kalergi⁷ (1894-1972) con su proyecto Paneuropa⁸ creado en 1923 caracterizado por tener una fuerte influencia cristiana y porque “se enfrentaba a otros tres grandes conjuntos: Estados Unidos, el Imperio Británico y la Unión Soviética”⁹. De hecho, la bandera del movimiento paneuropeo, utilizada después de la Segunda Guerra Mundial por la Unión Parlamentaria

² El apodo Martel (martillo) le vino tras su victoria en la batalla de Tours.

³ Negro, Dalmacio (2004): *Lo que Europa debe al Cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, p. 115.

⁴ No hay que confundir dicho término con el de “Sacro Imperio Romano Germánico” cuya denominación nació en 1512. Apenas poco más de cinco decenios más tarde, la coronación de Carlomagno como emperador por el Papa León III (795-816) en la Navidad del año 800, llevó a que Europa naciese como una entidad política bajo la denominación de Sacro Imperio Romano. El término “Europa” nace así como una denominación política, extendida por los benedictinos, para designar a continuación un territorio geográfico.

⁵ Formadas por catorce iglesias autocéfalas cuyo patriarca ecuménico es la iglesia ortodoxa de Constantinopla, su influencia es especialmente fuerte en el antiguo imperio de Bizancio que llegaría a su fin con la caída de Constantinopla en 1453. Por ello, la iglesia ortodoxa predomina en Rusia, Ucrania, Bielorrusia, Grecia, Bulgaria, Serbia, Georgia, Rumania, República Checa y Eslovaquia.

⁶ En 1926 compartió el Premio Nóbel de la Paz con el alemán Gustav Stresemann por la firma del Pacto de Locarno el 16 de octubre de 1925 formado por un conjunto de siete acuerdos para reforzar la paz en Europa tras la Primera Guerra Mundial. Dicho Pacto se rompió con la militarización de Renania en 1936 por parte de Adolf Hitler.

⁷ Austriaco de nacimiento, fue ciudadano checo tras el Tratado de Saint-Germain. Tuvo nacionalidad francesa en 1939. Para mayor detalle de su vida, véase Pérez-Bustamante, Rogelio (1997): *Historia de la Unión Europea*, Madrid, Dykinson, pp. 35-38.

⁸ Este manifiesto se complementó con el libro *La lucha por Paneuropa (1925-1928)* en tres volúmenes. Tras exiliarse a Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, publicaría en 1944 *Cruzada por Paneuropa*. Tras volver a Europa fundó la Unión Parlamentaria Europea. En 1950 recibió el Premio Carlomagno por su contribución a la paz en Europa.

⁹ Durverger, Maurice (1995): *Europa de los hombres. Una metamorfosis inacabada*, Madrid, Alianza, p. 49.



Europea, es igual que la bandera europea a la que se une una cruz, “el principal símbolo del Cristianismo, y el sol, que simboliza a la civilización europea iluminando el mundo”¹⁰.

En el Proyecto Paneuropa también tuvo una fuerte influencia el alemán Konrad Adenauer (1876-1967) con la ayuda de intelectuales europeos, como el español Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), José Ortega y Gasset (1883-1955) y Salvador de Madariaga y Rojo¹¹ (1886-1978), además de diversas personalidades intelectuales (Sigmund Freud, Alfred Einstein, Heinrich Mann, Selma Lagerlöf, Paul Claudel, Paul Valéry, Jules Romain,...). La influencia del Proyecto era tal que el 28 de enero de 1925 el político francés Édouard Herriot, presidente de Consejo y ministro de Asuntos Exteriores, proclamó en la Cámara de Diputados francesa que “su deseo más ferviente era asistir al nacimiento de los Estados Unidos de Europa”¹². Se buscaba la unificación política del continente bajo el esquema de una Europa federal con el objetivo último de preservar la paz en Europa. Sin embargo, este plan fracasó debido al ascenso del nacionalsocialismo alemán al poder en 1933, el aumento del proteccionismo comercial en Europa, la firma de acuerdos internacionales de defensa, y el inicio posterior de la Segunda Guerra Mundial el 1 de septiembre de 1939¹³. Se acababa así el primer intento del siglo XX para unificar a una Europa dividida tanto en social y político como en lo económico y comercial.

La firma del acta de rendición incondicional en mayo de 1945¹⁴ significó la finalización de la contienda en el Viejo Continente y el inicio de una nueva etapa en la que, a diferencia del período de entreguerras, la economía prevaleció sobre la política. Era posible unificar a una Europa segmentada, en muchas ocasiones de forma artificial, a pesar de la división de Europa mediante el churchilliano Telón de Acero, tras la firma de los Tratados de Yalta (4-11 de febrero de 1945) y Postdam (14 de julio de 1945). Nacía así una nueva etapa que se tornaría irreversible tras la celebración por parte de Alemania y Francia de una Unión Aduanera: FRANCITAL¹⁵.

En este trabajo se analizarán las motivaciones de los considerados padres de Europa (Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Jean Monnet y Robert Schuman) en el proceso de integración europeo. En esta investigación se demostrará que el proceso de construcción de una Europa unida ha seguido los mismos parámetros desde sus inicios: una “opción espiritual a favor del perdón y una voluntad de superar la violencia por el diálogo y la solidaridad”¹⁶. Un proceso de construcción que permitirá la reunificación de todo el continente, con notables

¹⁰ Lager, C. (1993): “Le drapeau européen, histoire et symbolisme”, en Fahnen, Flags, Drapeaux, *Libro de Actas del XV Congreso Internacional de Vexicología*, Universidad de Zürich (Suiza), 23-27 de agosto, pp. 126-129.

¹¹ Europeísta convencido, fue cofundador del Colegio de Europa. En la actualidad dicha institución tiene dos campus: el de Brujas (Bélgica) y el de Natolin (Polonia).

¹² Durverger, *op.cit.*, p. 50.

¹³ La operación militar empezó a las 3:30 de la madrugada con la invasión terrestre de Polonia por parte de las tropas alemanas tras el inicio de la operación *Weiss*. Dicha operación se enmarcaba dentro de la llamada “política del espacio vital” (*Lebensraum*) del III Reich alemán.

¹⁴ Se realizó en dos actos: el primero a las 02:41 de la madrugada del 7 de mayo de 1945 por parte del Jefe del Estado Mayor del Alto Mando de las Fuerzas Armadas alemanas, Alfred Jodl, en los cuarteles de la SHAEF en Reims (Francia), y el segundo pocas horas antes de la medianoche del 8 de mayo en Berlín (Alemania) por parte de funcionarios alemanes liderados por Wilhelm Keitel ante los soviéticos. Todas las operaciones activas del ejército alemán cesaron de forma definitiva a las 23:01 horas del 8 de mayo de 1945. Como se hizo efectiva la paz en toda Europa el 9 de mayo de 1945, para muchas naciones europeas se hace festivo ese día como Día de la Victoria.

¹⁵ Si se siguen las fases de integración de Bela Balassa es con la FRANCITAL y no con la CECA cuando se inicia, en realidad, el proceso unificador de Europa.

¹⁶ Juan Pablo II (1986): *Carta Encíclica “Dominum et vivificantem”*, Vaticano, p. 45.



excepciones integradas en procesos de integración menos severos, como son el *European Free Trade Agreement* (EFTA) y el *Espacio Económico Europeo* (EEE).

1. Los padres de Europa, ética y religión

La firma del Tratado de Roma, creador tanto de la Comunidad Económica Europea (CEE) como de la Comunidad Económica de la Energía Atómica (EURATOM), del que apenas hemos conmemorado el 50º aniversario el pasado 25 de marzo de 2007, ha sido un hito en la historia de la Europa unida que conocemos hoy. Una Europa en paz desde entonces, salvo los acontecimientos sangrientos de los Balcanes durante la década de 1990 surgidos tras la desintegración de la antigua Yugoslavia del mariscal Tito. Un Tratado de Roma que, junto al Tratado de París de 1952 iniciador de la Comunidad Económica del Carbón y del Acero (CECA), constituyen los llamados Tratados fundacionales de la actual Unión Europea (UE).

La firma de estos Tratados no fue posible sin las aportaciones y el esfuerzo de cuatro grandes hombres que han configurado la historia de la Europa moderna: el franco-alemán Robert Schuman (1886-1963), el alemán Konrad Adenauer (1876-1967), el francés Jean Monnet¹⁷ (1888-1979) y el italo-triestino Alcide de Gasperi (1881-1954). Entre los cuatro impulsaron un proyecto europeo basado en “una comunidad ancha y profunda entre países mucho tiempo opuestos por divisiones sangrientas”¹⁸. Este hecho tuvo una muy fuerte influencia en Schuman cuyo lugar de nacimiento, Clausen, cambió tres veces de manos durante su vida¹⁹.

1.1. Robert Schuman: su valor y testimonio ante la adversidad

Tres de los cuatro padres de la actual Europa unida eran profundamente católicos. Robert Schuman quien “en un momento de su vida llegó a plantearse el sacerdocio, pero pudo más su vocación política y de servicio, que nace de sus profundas convicciones religiosas”²⁰ se distinguió por la búsqueda constante de paz entre dos de los principales contendientes en la Segunda Guerra Mundial: Francia y Alemania.

[...] ¿Me equivoco acaso al pensar que sueñas con el sacerdocio, y que este último te parece el único camino posible para tí? ¿Me puedo atrever a decirte que no soy de tu misma opinión? En nuestra sociedad, el apostolado laico es de una necesidad urgente, y no me puedo imaginar un apóstol mejor que tú. Te digo esto con absoluta sinceridad. Piensa en lo que te digo, estoy seguro que me darás la razón. Seguirás siendo laico porque de esta forma podrás mejor hacer el bien, que es tu única preocupación. Soy categórico, ¿verdad? Es porque tengo la pretensión

¹⁷ Su nombre completo de nacimiento fue Jean Omer Marie Gabriel Monnet.

¹⁸ De Gasperi, M. Romana (1981): *Mio Caro Padre*, Brescia, Morcelliniana, p. 25.

¹⁹ Cuando nació Schuman su pueblo natal pertenecía a Luxemburgo. Poco después pasó a Alemania para, a partir de la Primera Guerra Mundial, pertenecer a Francia. Durante un breve período de tiempo durante la Segunda Guerra Mundial, volvió a ser alemán para pasar definitivamente a jurisdicción francesa tras la capitulación alemana.

²⁰ Muñoz, J y Uriarte, C. (2004): “Los padres de Europa: modelo de compromiso político para la juventud de hoy”, *Actas del VI Congreso “Católicos y Vida Pública”*, 19-21 de noviembre, Madrid, Universidad San Pablo-CEU, p. 537.



de leer hasta el fondo de ciertos corazones, y me parece que los santos del futuro serán santos con traje²¹.

De hecho, estas palabras resultaron proféticas. En Robert Schuman existió como uno de los motores de su existencia el deseo de paz entre Francia y Alemania, debido a que por avatares de su vida, se consideraba francés y alemán al mismo tiempo. Así, el 9 de mayo de 1950, sólo cinco años después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Robert Schuman junto a Jean Monnet leyeron ante una veintena de periodistas la llamada “Declaración Schuman” en la que se afirmaba que “Europa no se hará de una vez ni en una obra de conjunto: se hará gracias a realizaciones concretas, que creen en primer lugar una solidaridad de hecho. La agrupación de las naciones europeas exige que la oposición secular entre Francia y Alemania quede superada, por lo que la acción emprendida debe afectar en primer lugar a Francia y Alemania”. Nace así el concepto de solidaridad económica y política dentro de la futura Europa unida que se haría viable mediante la puesta en marcha de fondos estructurales que beneficiaron a los socios comunitarios más desfavorecidos²². En la actualidad, y dada la ejemplaridad de su vida cristiana, está abierto en el Vaticano su proceso de canonización.

La Declaración Schuman es consecuencia directa del llamado “Discurso europeo de Zürich” realizado en la Universidad de Zürich (Suiza) el 19 de septiembre de 1946 por el primer ministro británico Winston Churchill en el que defendía la formación de los Estados Unidos de Europa²³. Es por ello que el 9 de mayo haya sido proclamado Día de Europa, tal y como se estableció en el Consejo Europeo de Jefes de Estado y de Gobierno reunido en Milán (Italia) en 1985. Sin embargo, las diferencias y la visión entre el discurso de Churchill y las ideas de Schuman son importantes. Así, mientras que el político británico enfoca todos sus esfuerzos en una visión política de Europa, Schuman además de esta visión, incluye valores tales como responsabilidad y solidaridad. Así lo expresa Schuman de forma taxativa en los primeros estadios del proceso de construcción de una Europa unida, cuando afirma que “la peor responsabilidad ante la historia es la de las ocasiones que se han dejado perder y la de las catástrofes que no se han sabido evitar”²⁴.

El proceso de canonización del político franco-alemán se inició por la petición de un grupo de laicos franceses, alemanes e italianos los cuales, reunidos en la Asociación “San Benito, Patrono de Europa”, fundada el 15 de agosto de 1988, solicitaron al Vaticano la apertura de dicho proceso canónico, al considerar que el actual beato había practicado las virtudes cristianas en grado heroico. Dicho proceso de beatificación fue iniciado antes de la polémica sobre la inclusión en el preámbulo de la Constitución europea del Cristianismo

²¹ Beyer, H. (1986): *Robert Schuman: l'Europe par la réconciliation franco-allemande*, Lausana, Fondation Jean Monnet pour l'Europe, pp. 19-20.

²² Antes de la primera ampliación hacia los Países de Europa Central y Oriental (PECO) el 1 de mayo de 2004 dicho porcentaje era del 75 por ciento. El aumento de 15 puntos en el porcentaje obedece a que la entrada de países relativamente más pobres a la UE obliga a aumentar el porcentaje (efecto estadístico).

²³ Aunque se atribuye la denominación “Estados Unidos de Europa” a Churchill, ya en el siglo XIX diversos autores utilizaron dicho término. Tal fue el caso del anarquista Mijail Bakunin (1814-1876) quien, en un Congreso organizado por la Liga por la Paz y la Libertad, celebrado en Ginebra (Suiza) en 1867, afirmó que “para conseguir el triunfo de la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales en Europa, y para imposibilitar el estallido de conflictos bélicos entre los pueblos que forman la familia europea, sólo queda abierta una posibilidad: constituir los Estados Unidos de Europa”. La Asamblea Nacional Francesa también abogó el 1 de marzo de 1871 por la creación de los Estados Unidos de Europa. Estas ideas chocan radicalmente con el pensamiento de Lev Davidovich Trotski (1879-1940) quien en 1923 luchó por la formación de los Estados Unidos Soviéticos de Europa.

²⁴ Schuman, Robert (1963): *Pour l'Europe*, París, Nagel.



como elemento unificador de Europa que se libró entre la comisión que redactó el texto constitucional, presidida por el francés Valéry Giscard d'Estaing, y Juan Pablo II, hoy en proceso de canonización. Lucha que se saldó con el siguiente párrafo que no satisfizo a las Iglesias cristianas del Viejo Continente, en especial a Juan Pablo II, al tener la Constitución un marcado carácter laicista²⁵:

Inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho²⁶

Por lo tanto, al haberse iniciado el proceso de beatificación y posterior canonización de Robert Schuman en 1988, casi dos décadas antes de la polémica sobre el preámbulo de la Constitución europea, no es cierto quienes afirman que el proceso de beatificación ha surgido como una reacción de la Iglesia Católica para fortalecer sus posiciones dentro de esta polémica. No es la primera vez que surge este tipo de acusaciones²⁷.

El sábado 29 de mayo de 2004, víspera de Pentecostés, monseñor Pierre Raffin, obispo de Metz (Francia), cerró oficialmente la fase diocesana del proceso de beatificación de Robert Schuman, uno de los padres de Europa, para iniciar la fase de canonización. Fue constante a lo largo de su vida su defensa del Cristianismo en el proceso de construcción de Europa. Así, el 19 de marzo de 1958²⁸, en un discurso sobre el proceso de unificación europeo llegó a afirmar que “todos los países de Europa están impregnados de civilización cristiana. Ella es el alma de Europa y hemos de devolvérsela”²⁹, así como en *Pour l'Europe* escribe que “este conjunto [de pueblos] no puede y no debe quedarse en una empresa económica y técnica. Hay que darle un alma. Europa vivirá y se salvará en la medida en que tenga conciencia de sí misma y de sus responsabilidades, cuando vuelva a los principios cristianos de solidaridad y fraternidad”³⁰.

1.2. La Declaración de Schuman como piedra angular de la reunificación europea

La Europa laica actual contrasta con el mensaje inserto en la Declaración de Schuman de 9 de mayo de 1950 basada en la inclusión implícita del “principio de solidaridad” con camino hacia la paz como fin último, en dos aspectos clave:

²⁵ Siempre ha existido esta doble dialéctica entre religión y laicismo a lo largo del proceso de construcción europeo. Así, por ejemplo, en el caso de la simbología de la bandera europea (azul oscuro de fondo con doce estrellas de color amarillo en forma de círculo) fue obra de Arsène Heitz y el propio autor afirmó que para su diseño se había inspirado en la Inmaculada Concepción de María. De ahí el color azul que simboliza a la Virgen María y las doce estrellas que cubren la cabeza de María (Apocalipsis 12, 1), y es idéntica a la parte superior de una de las vidrieras de la Catedral de Estrasburgo. Es más, la bandera fue aprobada el 8 de diciembre de 1955, fiesta de la Inmaculada Concepción de María. Frente a esta versión, existen una versión laicista que constituye la versión oficial: El círculo de estrellas (de oro) simboliza la unión perfecta entre los pueblos, al ser el círculo la figura perfecta para los griegos y son doce (número invariable) por ser el número perfecto para los griegos. Desde 1986 hasta 1995 círculo la teoría que las doce estrellas simbolizaban a los doce países que formaban las entonces Comunidades Europeas. Esta última idea es claramente errónea.

²⁶ Preámbulo de la Constitución Europea.

²⁷ Durante décadas existió en el Reino Unido, liderado por la expremier británica Margaret Thatcher, la acusación que la UE era una conspiración católica orquestada desde el Vaticano. Véase a este respecto AA.VV. (2004): “The European Commission and Religious Values”, *The Economist*, 28 de octubre, edición electrónica.

²⁸ El 12 de septiembre de ese mismo año, Giovanni Battista Montini, arzobispo de Milán y futuro papa Pablo VI, consagró una estatua de María Santísima de veinte metros de altura, conocida como La Serenissima, en cuya base viene escrito: “Sancta Maria, Mater Europae, Ora pro nobis!”.

²⁹ Zin, E (2004): “La fe ilumina su acción política”, *30 Giorni*, núm. 9, Edición electrónica.

³⁰ *Ibid.*



(1) Para evitar la guerra por medio de la solidaridad productiva entre Francia y Alemania, y por extensión entre los países del resto de Europa,

para que una Europa organizada y viva pueda aportar a la civilización es indispensable el mantenimiento de relaciones pacíficas [...] La puesta en común de las producciones de carbón y de acero asegurará inmediatamente el establecimiento de bases comunes de desarrollo económico [...] La solidaridad de la producción [...] (hará imposible) toda guerra entre Francia y Alemania [...] (y) sentará los fundamentos reales de su unificación económica [...] (y) el desarrollo del continente africano.

(2) Para impedir la creación de un cártel de carbón y acero que llevaría hacia un reparto del mercado y al establecimiento de unos precios que únicamente beneficiarían a los productores de tales productos, ya que

en contraposición a un cártel internacional tendente al reparto y la explotación de los mercados nacionales mediante prácticas restrictivas y el mantenimiento de precios elevados, la organización proyectada asegurará la fusión de los mercados y la expansión de la producción.

La Declaración de Schuman constituye uno de los embriones de la actual UE, junto con el Discurso Europeo de Churchill, al posibilitar la creación de una Europa unida caracterizada por la paz y la reconciliación entre todos los pueblos de Europa. En este proceso unificador, no tienen cabida los procesos de separación propio de los nacionalismos más radicales al ir *contra natura*, en cierto sentido, en una Europa cada vez más unida y fuerte. El mérito político de Schuman consistió en conciliar, mediante el valor cristiano del perdón que, en palabras de Juan Pablo II, “no es sinónimo de simple tolerancia, sino que implica algo más arduo. No significa olvidar el mal, o peor todavía, negarlo [...] (Es) infundir esperanza y confianza sin debilitar la lucha contra el mal. Hay necesidad de dar y recibir misericordia”³¹.

Robert Schuman fue uno de los firmantes, por parte francesa, del Tratado de París o Tratado CECA (Comunidad Económica del Carbón y del Acero) de 18 de abril de 1951, según queda establecido en el Preámbulo del Acuerdo, “resueltos a sustituir las rivalidades seculares por una fusión de sus intereses esenciales, y poner los primeros cimientos mediante la creación de una comunidad económica más amplia y profunda entre pueblos tanto tiempo enfrentados por divisiones sangrientas, y a sentar las bases de instituciones capaces de orientar hacia un destino en adelante compartido”³². Como resultado, los objetivos del Tratado van más allá que la mera creación de un mercado común, en un principio sólo con carbón y acero, sino que su fin político (la consecución de la paz) dio sentido a un proceso de construcción que se haría imparable en el tiempo.

La creación de la Europa, tal y como la conocemos hoy, ha generado el período de paz más extenso que haya conocido el Viejo Continente, lo que se ha traducido a su vez en los más altos niveles de bienestar económico y social conocidos. Socios comunitarios caracterizados por estar regidos bajo regímenes democráticos, tal y como se establece en el criterio político de Copenhague como requisito previo de pertenencia a la UE. Así, desde la visión de Schuman, escribe en el capítulo III de su libro *Pour l'Europe* que

la democracia debe su existencia al Cristianismo. Nació el día en que el hombre fue llamado a realizar en su vida temporal la dignidad de la persona humana, dentro de la libertad individual, dentro de un respeto de los derechos de cada persona y mediante la puesta en

³¹ Juan Pablo II (1998): *Alocución durante el rezo del Ángelus*, Domingo 29 de marzo.

³² Laguna, José María (1991): *Historia de la Comunidad Europea*, Bilbao, Mensajero, p. 61.



práctica del amor fraterno a los demás. Nunca se habían formulado semejantes ideas antes de Cristo [...] La realización de este amplio programa de una democracia generalizada en el sentido cristiano de la palabra, encuentra su desarrollo en la construcción de Europa.

La elección de Roma, la Ciudad Eterna, como ciudad para la firma de dos (Tratados CEE y EURATOM) de los tres Tratados fundacionales de la actual UE (Tratados CEE, CECA y EURATOM) fue realizada “para que los europeos tomasen conciencia de lo que les une. La elección de Roma [...] tenía un significado. Queremos volver a hacer una unidad que existió ya en tiempos de la Roma primero pagana y luego cristiana [...] La Europa dividida no ha sabido dar al mundo contemporáneo el mensaje espiritual que necesita. Se trata de saber si Europa podrá retomar el lugar que ocupó en el pasado [...] que tengamos conciencia de un patrimonio común específicamente europeo y que tengamos la voluntad de salvaguardarlo y de desarrollarlo”³³.

Durante la vida de Schuman, y dado el fuerte contenido cristiano del proyecto unificador de Europa, hubo muy fuertes ataques que tachaban al proceso unificador europeo de la creación de una “Europa vaticana”. Ante estos ataques, en una conferencia impartida en Sainte Odile el 15 de noviembre de 1954, Schuman afirmó que:

La Europa vaticana es un mito. La Europa que contemplamos es profana, tanto por las ideas que están en su base, como por los hombres que la llevan a cabo. No toman de la Santa Sede ni su inspiración ni consigna. No obstante, sí que los cristianos de hecho han jugado un papel importante, preponderante a veces, en la creación de las instituciones europeas [...] Pero nunca han reivindicado una especie de monopolio ni han ido con segundas intenciones clericales o teocráticas que serían, además, perfectamente utópicas³⁴.

Robert Schuman deja claro “el importante papel del laico en la vida y la misión de la Iglesia”³⁵, responsabilidad cristiana que vendría ampliamente definida posteriormente tanto por el Concilio Vaticano II en la Constitución apostólica *Lumen Gentium* como por Juan Pablo II en la Carta Encíclica *Christifidelis laici*. De hecho, la vida del político franco-alemán vino determinada por “el seguimiento y la imitación de Jesucristo, en la recepción de sus Bienaventuranzas, [...] en la oración [...], en el hambre y sed de justicia [...], práctica del mandamiento del amor en todas las circunstancias de la vida [...], en especial si se trata de los más pequeños, de los pobres y de los que sufren”³⁶. Schuman realizó desde la política esta actitud de vida desde una visión cristocéntrica, para lograr así una Europa más unida caracterizada por el elemento cohesionador de los valores cristianos.

El proceso de beatificación (ya terminado) y posterior canonización³⁷ se abrió el 9 de junio de 1990. Después de haber escuchado a unos doscientos testigos que conocieron y trataron a Robert Schuman, y tras haber hecho un análisis crítico de todos los escritos públicos y privados del político, las más de las 50.000 páginas de investigación fueron trasladadas a la Congregación para las causas de los santos que tiene, en virtud de la

³³ Schuman, Robert (1952): “La mission de la France dans le monde”, Conferencia en la Universidad de Lausanne, Suiza.

³⁴ Cfr. Hostiou, R. (1968): *Robert Schuman et l'Europe*, Paris, Cujas en Barea, Maite (2003): *En los orígenes de la Unión Europea. Robert Schuman y Jean Monnet*, Madrid, Universitas / Comunidad de Madrid, Consejería de Educación, p. 85.

³⁵ Cfr. Constitución Apostólica *Lumen Gentium*, 31.

³⁶ Cfr. *Christifideles Laici*, 16.

³⁷ Desde un punto teológico, y tras lo establecido en el punto primero del Comunicado de la Congregación para las causas de los santos de 29 de septiembre de 2005, mientras que la beatificación es un acto pontificio presidido, generalmente, por el prefecto de la Congregación para las causas de los santos; la canonización, que atribuye al beato el culto en toda la Iglesia, siempre es presidida por el Sumo Pontífice.



Constitución Apostólica “*Divinus perfectionis Magister*” de 25 de enero de 1983, un doble cometido: (1) Asegurarse que en las obras escritas y discursos del beato no hay ninguna contradicción espiritual y moral contra la fe, y (2) Analizar con la ayuda de uno o dos expertos, la existencia de milagros, en caso de producirse (punto 33).

La vida de Robert Schuman se caracterizó por estar plenamente dirigida hacia Cristo a través de la Eucaristía, que frecuentaba diariamente, así como por un gran fervor hacia la Virgen, como herencia espiritual de su madre. En su vida diaria se sentía predestinado a ser un instrumento divino con una misión concreta, tal y como dejó plasmado por escrito en su obra, al afirmar que “somos todos instrumentos, aunque imperfectos, de la Providencia, que se sirve de nosotros para designios que no nos es dado entender”.

La llamada universal a la santidad atañe también a los políticos, según afirma el Concilio Vaticano II en la Constitución Apostólica *Lumen gentium*: “Queda, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad”. Que luego la llamada se realice, es un paso sucesivo. La actividad de los políticos debe estar al servicio del bien común. Es evidente, por tanto, que puede santificarse quien la ejerce y también que la misma actividad política puede y debe ser santificada. Hay que alegrarse, por tanto, de que muchos laicos participen en ella activamente, según sus propias condiciones y posibilidades. No por nada, Pablo VI definía la política como “la forma más alta de caridad”.

1.3. De Gasperi y el testimonio cristiano

De Gasperi fue uno de los políticos más destacados³⁸ de la Democracia Cristiana (en italiano, *Democrazia Cristiana*). Su profunda espiritualidad resumida en “la unidad de vida, una vida interior llena de paz y serenidad a pesar de los grandes afanes, una conversión personal para poder cambiar el mundo y una vida generosa en el trabajo ‘vivo di stanchezza’ (plena de cansancio)”. Su vida cristiana ejemplar fue tal que Giulio Andreotti, claramente turbado tras la muerte de De Gasperi, dijo: “ha muerto como un santo [...] Ha sido un buen cristiano, un gran hombre”³⁹. Mientras que Robert Schuman ya se encuentra en un proceso de canonización, una vez superado el proceso de beatificación, los méritos y la forma de vida de Alcide de Gasperi hacen que se encuentre en proceso de beatificación.

La principal contribución del político italiano, primer presidente de la Asamblea parlamentaria de la CECA en el proceso de construcción europeo, vino dada por su estrecha colaboración con Robert Schuman para llevar hacia adelante todo el proceso. Ambos concebían al proceso de unificación europeo como un reto en el que el Cristianismo constituye la base de la sociedad y la cultura europeas:

La matriz de la civilización contemporánea se halla en el Cristianismo [...] Existe un reto europeo común, incluso antes que los intereses económico-políticos que debe estar en la base

³⁸ También se considera al italiano Altiero Spinelli (1907-1986) uno de los defensores de la creación de una Europa federal. Miembro del Partido Comunista Italiano (PCI) y opositor de Benito Mussolini fue condenado en 1927 a diez años de prisión. Fundador del Movimiento Federalista Europeo en agosto de 1943, como resultado del “Manifiesto Ventotene” de junio de 1941 redactado en la prisión del mismo nombre, tuvo como objetivo crear una Europa federal en la que los Estados tuviesen unas relaciones tan estrechas que impidiesen la formación de ninguna guerra más en Europa. Fue representante de Italia en la Comisión Europea desde 1970 hasta 1976 como responsable de política industrial.

³⁹ Andreotti, G. (1986): *De Gasperi visto da vicino*, Milán, Rizzoli.



de nuestra unidad. Es el reto de una moral unitaria que exalta la figura de la responsabilidad de la persona con su fermento de fraternidad evangélica [...] con su respeto del derecho heredado de los antiguos⁴⁰.

Con De Gasperi, “el compromiso católico con la vida pública adquiere un nuevo sentido: conciliar lo espiritual y lo profano considerando la democracia como una continua creación”⁴¹. Una conciliación lograda mediante la constitución de “esta solidaridad de la razón y del sentimiento, de la fraternidad y de la justicia, para insuflar a la unidad europea el espíritu heroico de la libertad y del sacrificio que han sido siempre el de la decisión en los grandes momentos de la historia”⁴².

Cuando el arzobispo de Milán, beato Ildefonso Schuster, se enteró de la muerte del estadista trentino, comentó: “Desaparece de la tierra un cristiano humilde y leal que dio a su fe testimonio *entero* en su vida privada y en la pública”. Esta difícil conciliación de comportamiento cristiano tanto en su vida pública como privada lleva a que el político salde sus virtudes religiosas y civiles con el servicio del trabajo político. Sólo mediante esta complementariedad se puede lograr una plenitud de vida.

En esta vida se conocen a los grandes hombres y mujeres por las obras que realizan y el legado que dejan para la posteridad. Tal fue la vida del actual siervo de Dios Alcide De Gasperi, quien escribe a su mujer Francesca: “Hay hombres de presa, hombres de poder, hombres de fe. Yo quisiera se recordado entre éstos últimos”. Así ha sido.

1.4. El papel determinante de Konrad Adenauer

Además de ser considerado padre de Europa, Konrad Adenauer (1876-1967) ha sido uno de los grandes cancilleres de la República Federal de Alemania (RFA)(1949-1963) tras haber sido vice-alcalde (1907-1916) y alcalde (1917-1933) de Colonia. Padre del llamado milagro económico (*Wirtschaftswunder*) alemán de la década de 1950 e introductor del marco alemán tras la reforma cambiaria de 1947, fue miembro desde 1906 hasta su disolución en 1933 del Partido Católico de Centro (*Zentrum*), uno de los embriones de la Unión Democrática Cristiana (en alemán, *Christlich Demokratische Union Deutschlands*)(CDU), de quien sería su líder desde 1949 hasta 1963. Formación política caracterizada según sus estatutos para “unir a católicos y protestantes, conservadores y liberales, defensores de los ideales sociales de inspiración cristiana”. En la actualidad, la CDU se opone al ingreso de Turquía en la actual UE-27 debido a que no cumple uno de los llamados criterios de Copenhague (criterio político)⁴³ al no respetar los derechos de las minorías cristiana y kurda que viven en Turquía.

En palabras de Adenauer “una unión entre Francia y Alemania daría nueva vida y vigor a una Europa que está seriamente enferma. Tendría una inmensa influencia psicológica y material y liberaría poderes que salvarían Europa. Creo que éste es el único camino posible

⁴⁰ Pastorelli (1979): “La política europeística de De Gasperi”, en *Konrad Adenauer e Alcide de Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, Bolonia, Il Mulino, pp. 295-319.

⁴¹ Cfr. De Porras, Soledad (2004): “Actualidad de Alcide de Gasperi. Pasado y presente”, *VI Congreso Católicos y Vida Pública ‘Europa sé tu misma’*, Madrid, Universidad San Pablo-CEU, del 19 al 21 de noviembre, p. 3.

⁴² Barea, *op. cit.*, p. 35.

⁴³ En los criterios de Copenhague se sintetizan las obligaciones geográficas, económicas y políticas que ha de cumplir los países candidatos a formar parte de la UE. En concreto, son tres: (1) Criterio geográfico (parte o la totalidad del territorio ha de formar parte del continente europeo); (2) Criterio económico (economía de mercado) y (3) Criterio político (democracia y respeto a las minorías).



para alcanzar la unidad de Europa, lo que llevaría a la desaparición de la rivalidad entre Francia y Alemania” (7 de marzo de 1950). Conflicto que también ha existido entre otras naciones europeas a lo largo de los siglos y que se ha ido eliminando a medida que Europa se iba ampliando.

Una de las características del gran estadista alemán es que sabía aunar conocimientos económicos con habilidades políticas, sobre todo en el ámbito de las negociaciones internacionales. Pensaba en términos europeos, más que en sentimientos meramente alemanes. De hecho, se definía como alemán y europeo al mismo tiempo, llegando incluso a afirmar explícitamente que “soy alemán, pero también soy, y siempre he sido, europeo y siempre me he sentido europeo”⁴⁴.

Adenauer era un político con un elevado sentido práctico, con unos objetivos claros hacia dónde dirigirse. Concebía la idea de Europa como la de una fortaleza económica en la que cuanto mayor fuese, mejor sería para todos. Pensaba en la mera supervivencia de una civilización europea caracterizada por nacer de sí misma tras su casi completa destrucción tras dos guerras mundiales. Pensaba que “cuanto mayor sea el área económica, mejor se podrá desarrollar [...] Esta unión salvaría a la civilización occidental del declive”.

Este proceso de unificación del continente se ha de realizar mediante la cesión de soberanía de los Estados para beneficiar a una entidad supranacional, ya que “cuanto más pierde el Estado su carácter de forma histórica de gobierno introvertida y autosuficiente, más está llamada a incorporarse a Europa –es decir, con la Unión- y a desarrollarse conjuntamente con el resto de los Estados, que se sienten unidos no sólo por las exigencias de la economía y la tarea de la procura de la paz, sino también por la cultura europea y los principios constitucionales comunes”⁴⁵.

Como elemento cohesionador de todo el continente, y para lograr el fin último de la paz, Adenauer afirmaba categóricamente que “es ridículo ocuparse de la civilización europea sin reconocer la centralidad del Cristianismo”⁴⁶, al ser el Cristianismo el garante de la paz y de un sistema de valores que estructuraba a la sociedad en su conjunto, incluida la Constitución.

“Permanezco en la convicción, más firme si cabe, que toda auténtica Constitución se apoya en un orden de valores y que su apertura a instancias supraestatales no sólo no hay que verlo como un riesgo sino que supone un corolario lógico de la anterior afirmación”⁴⁷.

Konrad Adenauer supo forjar con su vida una existencia coherente con sus creencias religiosas. Fue un político de acción, de hechos concretos. Dirigió el proceso de construcción tanto de Alemania después de la gran destrucción acaecida durante la Segunda Guerra Mundial, como de la Europa unida. Ha pasado a la historia como uno de los grandes estadistas del siglo XX, un europeísta convencido, un gran político.

⁴⁴ Véase Adenauer, Konrad (1965): *Memorias (1945-1953)*, Madrid, Rialp.

⁴⁵ Hesse, Corrado (1998): “Estudios en la historia de la jurisdicción constitucional alemana”, *Teoría y Realidad Constitucional*, 6, p. 119.

⁴⁶ Weiler, Joseph H. H. (2003): *Una Europa cristiana*, Madrid, Encuentro, pp. 55 y 56.

⁴⁷ Cascajo, José Luis (2004): “Constitución y Derecho Constitucional en la Unión Europea”, en *Teoría y Realidad Constitucional*, 15, Madrid, UNED, pp. 89-106.



1.5. Jean Monnet: el padre económico

Mientras que Schuman, Adenauer y De Gasperi centraron su pensamiento en temas políticos, Jean Monnet lo hizo sobre la economía. Así, para este padre de Europa, un “laico respetuoso con las ideas religiosas de Schuman, Adenauer y De Gasperi”⁴⁸ pensaba que no habría “paz en Europa si los Estados se reconstruyen sobre una base de soberanía nacional [...] Los países de Europa son demasiado pequeños para asegurar a sus pueblos la prosperidad y los avances sociales indispensables. Esto supone que los Estados de Europa se agrupen en una Federación o ‘entidad europea’ que los convierta en una unidad económica común”.

Con Jean Monnet se afirma la propia personalidad e identidad, pero desde una comprensión fraterna de la pluralidad intrínseca de la condición humana. A diferencia de Schuman, Adenauer y De Gasperi caracterizados por una visión cristocéntrica del proceso de construcción europeo, Monnet sigue una perspectiva antropocéntrica, en donde el ser humano ocupa el objetivo y centro, al mismo tiempo, de sus intereses para unirlos entre sí y lograr así la paz en el continente.

Me parece haber seguido siempre una misma línea de continuidad, en circunstancias y latitudes diferentes, pero con una única preocupación: unir a los hombres, resolver los problemas que los dividen, hacerles ver su interés común. No tenía esa intención antes de hacerlo, y sólo saqué conclusiones después de haberlo hecho durante mucho tiempo. Sólo cuando fui incitado por mis amigos, o por periodistas, a explicar el sentido de mi trabajo, tomé conciencia de que siempre me había visto empujado a la unión, a la acción colectiva. No podía decir por qué; la naturaleza me había hecho así⁴⁹.

En la Sociedad de Naciones, Monnet se consagró especialmente tanto a la recuperación económica y política de Austria como a la partición de la Alta Silesia entre Polonia y Alemania, de un gran interés económico, no solamente por sus riquezas mineras, sino también por la industria establecida en la región. Esta experiencia marcó la vida de Jean Monnet, al imbuirle en él el espíritu de solidaridad, tal y como expresa él mismo, ya que “fue allí donde descubrí el valor de la acción solidaria y la necesidad de vincular en el seno de una empresa común y en igualdad de derechos a vencedores y vencidos, a benefactores y beneficiarios”⁵⁰.

Este espíritu de solidaridad habría de realizarse entre los países europeos. Había que unir las voluntades y los intereses de representantes políticos de las más variadas tendencias, así como de los sindicatos y asociaciones empresariales. Objetivo que se logró mediante la creación, el 13 de octubre de 1955, del Comité de Acción a favor de los Estados Unidos de Europa que tendría como objetivo hacer realidad los objetivos acordados en el preámbulo del Tratado de París constitutivo de la CECA. Dicho Comité, presidido en todo momento por Jean Monnet, tuvo una influencia decisiva, entre los hechos más reseñables, en la concepción y firma del Tratado de Roma, constitutivo tanto del EURATOM como de la CEE, el desarrollo de la Política Agrícola Común (PAC) instrumentalizada a través del Fondo Europeo para la Orientación y Garantía Agrarias (FEOGA) y en la primera ampliación de las entonces Comunidades Europeas, para formar el Grupo de los nueve, en la que se incluiría al Reino Unido, Irlanda y Dinamarca.

A diferencia de Schuman, Adenauer y De Gasperi, en los que el comportamiento de acción venía dado a través de valores cristianos, en Jean Monnet “la fuente de mi acción

⁴⁸ Zin, *op. cit.*

⁴⁹ Monnet, Jean (1985): *Memorias*, Madrid, Siglo XXI, p. 215.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 81.



cotidiana”, en sus propias palabras, venía dado por el humanismo y el valor supremo de la libertad.

La libertad es la civilización. La civilización es las reglas más las instituciones. Y todo porque el objeto esencial de todos nuestros esfuerzos es el desarrollo del hombre y no la afirmación de una patria grande o pequeña.

1. Es un privilegio haber nacido.
2. Es un privilegio haber nacido en nuestra civilización.
3. ¿Vamos a limitar estos privilegios a las barreras nacionales y a las leyes que nos protegen?.
4. ¿O vamos a intentar ampliar este privilegio a los demás?.
5. Hay que mantener nuestra civilización tan avanzada respecto al resto del mundo.
6. Es preciso organizar nuestra civilización y nuestra acción común hacia la paz.
7. Es preciso organizar la acción común de nuestra civilización.

[...] Estas reflexiones no eran el índice de un libro, sino la fuente de mi acción cotidiana⁵¹.

De ahí que hoy en día se haga realidad la formación de una Europa unida que ya se ha convertido en la primera región comercial del planeta. Una gran revolución política y económica que sirve como ejemplo para otras regiones del mundo para que puedan alcanzar así unos mayores niveles de bienestar económico y social.

2. La construcción de Europa y el bien común

El trasfondo existente en el proceso de construcción de la Europa actual ha venido dado desde sus principios por la búsqueda del bien común. Un bien común que, por propia concepción, ha de ser el objetivo último de toda actividad política. Sólo así, en la búsqueda de dicho valor final, se podrá conseguir una sociedad éticamente más justa y solidaria.

La introducción en el bien común del término *europaeus* se atribuye a Eneas Silvio Piccolomini, papa Pío II (1458-1464):

Una Europa que renuncia a su pasado, que niega el hecho religioso y que no tuviera dimensión espiritual alguna, quedaría desgraciadamente mutilada ante el ambicioso proyecto que moviliza sus energías: Construir la Europa de todos⁵².

La riqueza del proceso integrador europeo viene dado porque es mucho más que un mero proceso de integración comercial, como sucede en la actualidad, por ejemplo, en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre los Estados Unidos, México y Canadá. Europa camina hacia su integración política siguiendo las fases descritas por el economista

⁵¹ *Ibid.*, p. 479.

⁵² Juan Pablo II (2002): Vaticano, Osservatore Romano, p. 45.



austróhúngaro Bela Balassa⁵³ (1928-1991). “El ejemplo europeo evidencia que un proceso de integración regional es mucho más que una iniciativa netamente comercial o de inserción en el mercado hemisférico o mundial. Involucra el desarrollo de instituciones, la definición de políticas y estrategias sectoriales, el desarrollo de infraestructura (de transporte, energética y de telecomunicaciones), y la creación de mecanismos compensatorios y políticas de información y participación, que permitan alcanzar un nuevo equilibrio social y económico”⁵⁴.

En una declaración conjunta de Benedicto XVI y Christódulos, Arzobispo de Atenas y de toda Grecia, ambos piden “que se muestre mayor sensibilidad para *proteger de modo más eficaz* en nuestros países, en Europa y en el ámbito internacional, *los derechos fundamentales del hombre*, fundados en la dignidad de la persona creada a imagen de Dios”⁵⁵.

Una de las grandes diferencias entre los padres de Europa y sus constructores actuales es la ausencia en los documentos actuales de las raíces cristianas en los documentos angulares de la Europa unida. Dichas raíces han ido vertebrando la historia, la sociedad y la cultura europeas desde sus inicios. Lejos quedan las palabras del rey Balduino de Bélgica (1930-1993)⁵⁶, en una cena de gala pronunciada ante el general Charles de Gaulle (1890-1970) el 24 de mayo de 1961 cuando el rey, hoy en proceso de canonización en una causa dirigida por su confesor espiritual, el cardenal Suenens, afirma que:

Esa Europa, si quiere ser fiel a su misión propia y desempeñar su papel en el diálogo de los pueblos, no puede limitarse a defender la herencia del pasado. Le incumbe ser la vanguardia del progreso tanto material como espiritual. ¿Acaso la vocación de Europa no es la de ofrecer [...] la imagen de una sociedad que respeta las exigencias de la persona humana y a la vez las del bien común?⁵⁷.

La búsqueda del bien común viene dado a partir de una nueva concepción económica, incluido el mercado de trabajo⁵⁸. Introducir valores cristianos a la sociedad lleva a que ésta pase de ser una cultura de muerte a una cultura de la vida, y una Vida con mayúsculas al tener un sentido santificador último. La apostasía silenciosa de la que habla Juan Pablo II, en la actualidad en proceso de canonización, se inserta dentro de una nueva cultura europea que se encuentra en apariencia lejana de sus principios constituyentes:

La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera. En esta perspectiva surgen los intentos, repetidos también últimamente, de presentar la cultura europea prescindiendo de la aportación del Cristianismo, que ha marcado su desarrollo histórico y su difusión universal. Asistimos al nacimiento de una nueva cultura, influenciada en gran parte por los medios de comunicación social, con características y contenidos que a menudo contrastan con el

⁵³ Distingue entre cinco fases de integración: Área de Libre Comercio, Unión Aduanera, Mercado Común, Unión Económica y Monetaria y Unión Política.

⁵⁴ Herbas, Gabriel y Molina, Silvia (2006): “La Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) y la integración regional”, *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, 17, Buenos Aires (Argentina): Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), mayo-agosto, p. 310.

⁵⁵ Benedicto XVI (2006): “Declaración común del Papa Benedicto XVI y del Patriarca Ecuménico Bartolomé I”, *Viaje Apostólico de S.S. Benedicto XVI a Turquía (28 de noviembre-1 de diciembre)*, Discurso de 30 de noviembre, pto. 8.

⁵⁶ En proceso de beatificación en una causa dirigida por su confesor, el Cardenal Suenens.

⁵⁷ Ojea, I. (2004): “Aportaciones del rey Balduino a la construcción europea”, *Actas del VI Congreso “Católicos y Vida Pública”*, 19-21 de noviembre, Madrid, Universidad San Pablo-CEU, págs. 531-534.

⁵⁸ Saiz Alvarez, José Manuel (2004): *Claves para un nuevo mercado de trabajo. Una aplicación a la Unión Europea*, Alicante, Editorial Club Universitario.



Evangelio y con la dignidad de la persona humana. De esta cultura forma parte también un agnosticismo religioso cada vez más difuso, vinculado a un relativismo moral y jurídico más profundo [...] una cultura de muerte⁵⁹.

A pesar de este hecho, continúa el proceso de unificación del continente europeo al confluir en dicho proceso de integración aspectos culturales, religiosos, económicos y políticos. Así, “[...] en Europa, manteniéndonos abiertos a las demás religiones y a su aportación a la cultura, debemos unir nuestros esfuerzos para preservar las raíces, las tradiciones y los valores cristianos, con el fin de garantizar el respeto de la historia y contribuir a la cultura de la Europa futura, a la calidad de las relaciones humanas en todos los aspectos”⁶⁰. Europa camina hacia su unificación como continente. En el pasado la cultura europea se diseminó por los cinco continentes, lo que permitió al Viejo Continente lograr niveles de liderazgo estables en el tiempo que nunca han sido superados hasta la fecha. A partir de la Edad Media, y con la excepción de los Estados Unidos y la Unión Soviética cada uno con una influencia global propia, el poder (blando⁶¹ y duro⁶²) de las naciones europeas hacia y en el resto del mundo, ha sido una constante a lo largo de la historia. Europa ha de volver a sus raíces, ha de volver a encontrarse consigo misma. Sólo así Europa podrá ser más Europa, en la que los valores, la ética y la moral tengan un papel fundamental. Valores en los que el Cristianismo como elemento cohesionador del continente tiene, ha tenido y tendrá un papel preponderante en el proceso de unión.

⁵⁹ Juan Pablo II (2003): *Exhortación Apostólica Postsinodal “Ecclesia in Europa”*, 28 de junio, pto. 9.

⁶⁰ Benedicto XVI (2006): Declaración común del papa Benedicto XVI y de su beatitud Christódulos, 14 de diciembre, pto. 4.

⁶¹ Formado por valores sociales, económicos, culturales, lingüísticos, religiosos, artísticos,... de la sociedad dominante.

⁶² En muchas ocasiones, cuando el poder blando es insuficiente, las potencias dominantes optan por utilizar el poder duro, esto es, la fuerza militar mediante confrontaciones bélicas y golpes de Estado.





EL FACTOR RELIGIOSO EN BULGARIA Y RUMANÍA, NUEVOS MIEMBROS DE LA UNIÓN EUROPEA

José Luis Santos ¹

Universidad Complutense de Madrid / Universidad San Pablo-CEU

Resumen:

Este estudio, realizado sobre la base de la proyección del fenómeno religioso en la constitución y en las normas legislativas más significativas, así como también mirando hacia la realización práctica de las mismas en la sociedad, intenta evaluar de algún modo el grado de significación histórica y actual del factor religioso en la proyección social de los pueblos y también apreciar la atención dedicada por la administración pública de los mismos, con pretensión modernizadora y entre diferentes corrientes políticas e ideológicas, al fenómeno religioso en cuanto puede favorecer y no dañar al bien ciudadano. Una relación final conclusiva podrá situar el sistema estatal de Bulgaria y Rumanía en la panorámica de los demás países europeos.

Palabras clave: religión; constitución; legislación; Bulgaria; Rumanía; Unión Europea.

Title in English: *“The Religious Factor in Bulgaria and Romania, New Members of the European Union”*

Abstract:

This study, made on the basis of the projection of the religious phenomenon in the constitution and the main legislative norms, and also considering their actual realization in the society, tries to assess somehow the degree of historical and current significance of the religious factor in the peoples' social projection, as well as appreciating the attention paid by the public administration – with modernizing aims and among different political and ideological trends – to the religious factor, as long as it can benefit and not damage the citizens' good. The conclusion locates Bulgaria and Romania's state systems within the rest of the European countries.

Keywords: religion; constitution; legislation; Bulgaria; Romania; European Union.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ José Luis Santos Díez es Catedrático Emérito de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad San Pablo-CEU. Sus principales líneas de investigación son el Derecho Canónico, las relaciones Iglesia-Estado y los acuerdos entre la Santa Sede y los Estados.
E-mail: jlsdiez@yahoo.es.



Introducción

La reciente incorporación de Bulgaria y Rumanía a la Unión Europea, 1 de enero de 2007, ocasión para las siguientes líneas, ha supuesto lógicamente el estudio previo de múltiples aspectos sociales, políticos, económicos y de toda índole para propiciar esta incorporación a los demás países de la UE.

Uno de esos aspectos de estudio, el factor religioso en los pueblos respectivos de Bulgaria y Rumanía, es contemplado ahora para observar el grado de implantación del mismo en la sociedad actual, la cercanía o lejanía con los demás países europeos, y el grado de evolución de estos pueblos en el campo de la libertad religiosa como derecho humano fundamental hacia la situación de las democracias con temporáneas. La intención, más expositiva que analítica, pretende, por tanto, una observación de la implantación del fenómeno religioso en la actualidad social de estos dos pueblos y de la relación entre el factor religioso y el ordenamiento del Estado².

El estudio, realizado sobre la base de la proyección del fenómeno religioso en la constitución y en las normas legislativas más significativas, así como también mirando hacia la realización práctica de las mismas en la sociedad, intenta evaluar de algún modo el grado de significación histórica y actual del factor religioso en la proyección social de los pueblos y también apreciar la atención dedicada por la administración pública de los mismos, con pretensión modernizadora y entre diferentes corrientes políticas e ideológicas, al fenómeno religioso en cuanto puede favorecer y no dañar al bien ciudadano. Una relación final conclusiva podrá situar el sistema estatal de Bulgaria y Rumanía en la panorámica de los demás países europeos.

1. Bulgaria

La nueva situación sociopolítica de Bulgaria³, como miembro de pleno derecho de la Unión Europea (1 enero 2007), supone, como acabamos de insinuar, un acceso de su legislación e instituciones al planteamiento democrático de los países europeos occidentales, y a la homologación de los derechos y libertades fundamentales, entre ellos el de libertad religiosa, en su extensión más amplia. Esta circunstancia abre el camino hacia una observación del factor religioso en la actualidad, principalmente a través de la constitución y de otras fuentes legislativas.

La madurez del pueblo búlgaro fué consolidada en el siglo XX, al salir de un doble sometimiento previo de distinta amplitud y de diversa significación política: la independencia respecto del imperio otomano en 1908, al que estuvo sometido durante 500 años, y la independencia de la influencia de la unión soviética a la que fue sometido a mitad de siglo pasado durante 40 años (1949-1989), como país satélite de la URSS, hasta la caída del Muro de Berlín. Recuperó entonces su identidad nacional, con sus tradiciones e instituciones y de

² En anterior ocasión un estudio fue publicado con referencia a los diez países europeos que accedieron a la Unión Europea en 2004: Santos, J.L.: "Situación jurídica de las Iglesias en los nuevos países miembros de la Unión Europea", en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* [RGDCEE], nº 12 (2006), en www.iustel.es.

³ Bulgaria: República de Europa occidental.- Admisión ONU 14 de diciembre de 1955. Admisión Unión Europea 1 de enero de 2007. Población 8 mill. Población religiosa: ortodoxos 85 %, musulmanes 13%, católicos 1% [77.000 católicos; 3 obispados. Secretaria Status (2006): *Annuario Statisticum Ecclesiae 2004*, Vaticano, Libr. Editr. Vaticana]. Menor proporción judíos, protestantes evangélicos y otras confesiones, en www.government.bg/eng/index.



manera más palpable con la promulgación de la nueva constitución de julio de 1991, acercándose con ello al sistema democrático occidental.

1.1. Libertad religiosa

Bulgaria en la actualidad, como señala el texto constitucional y como es habitual en la mayoría de los países occidentales, ha optado por el sistema de separación de Iglesia y Estado, y lo ha hecho compatible con el principio de libertad religiosa y por tanto con el pluralismo religioso. El principio de libertad religiosa, que aparece reconocido de manera clara en la constitución (arts. 13 y 37)⁴, es acogido, en efecto, con las expresiones habituales de otros países: libertad de conciencia, libertad de pensamiento, y libertad de profesar y escoger la religión, incluyendo por añadidura cualquier concepción religiosa o atea de la vida. Las consecuencias de este principio, que aparecen en otros varios artículos del capítulo I sobre “Principios fundamentales” (arts 1-24) y del capítulo II sobre “Derechos fundamentales y obligaciones de los ciudadanos” (arts. 25-61) relativos estos a derechos de opinión, expresión, asociación etc., garantizan por tanto la naturaleza y la extensión amplia del mismo.

En 2002 Bulgaria, no conforme con esa mera proclamación programática de la constitución, configura la norma legislativa más penetrante en el factor religioso, la *Ley de denominaciones religiosas*⁵, y con ella desarrolla la norma constitucional y además determina una especie de estatuto jurídico de las confesiones ante el Estado. Reconoce, desde luego, como no podía ser de otra manera, el principio y derecho de libertad religiosa y las garantías de protección de profesar y practicar la religión y también la consideración y respeto estatal a la opción de creyentes y no creyentes; (Proemio y art. 4) derogando en sus artículos finales la anterior ley del mismo nombre procedente de 1949 en el período comunista..

La especificación explícita de su capítulo II (arts. 5-13) sobre los derechos y extensión de la libertad religiosa, suponen una mentalidad política y social amplia equiparable, y, sin duda, procedente de los textos internacionales de mayor solvencia sobre derechos humanos: creer y expresar la fe religiosa de forma individual o asociada, establecer y participar en

⁴ Bulgaria. Constitución 1991 (versión inglesa autorizada). “Article 13 [Religion] (1) The practicing of any religion is free.(2) The religious institutions shall be separate from the state.(3) Eastern Orthodox Christianity is considered the traditional religion in the Republic of Bulgaria. (4) Religious institutions and communities and religious beliefs shall not be used to political ends. Art. 37 (1) The freedom of conscience, the freedom of thought and the choice of religion and of religious or atheistic views shall be inviolable. The state shall assist the maintenance of tolerance and respect among the believers from different denominations, and among believers and non-believers. (2) The freedom of conscience and religion shall not be practised to the detriment of national security, public order, public health and morals, or of the rights and freedoms of others”, en www.Congreso.es/enlaces/Bulgaria

⁵ Ley de denominaciones (religiosas), 2002 (versión inglesa autorizada). Proemio: “The National Assembly of the Republic of Bulgaria, Confirming the right of each person to freedom of conscience and religion as well as equality before the law regardless of religious affiliation and conviction, Emphasizing the special and traditional role of the Bulgarian Orthodox Church in the history of Bulgaria to establish and develop its spirituality and culture, Expressing respect towards Christianity, Islam, Judaism, and other religions, Believing in the importance of supporting mutual understanding, tolerance, and respect with regards to freedom of conscience and religion, Adopts this Religious Denominations Act.” Cfr. supra (nota 6) Art. 10 de esta Ley.- “Art. 4 (1) Religious denominations shall be free and equal. Religious institutions shall be separate from the State. (2) State interference in the interinternal organization of self-governed religious institutions shall not be permitted. (3) The State shall provide conditions for free and unhindered exercise of freedom of religion by assisting to maintain tolerance and respect among the believers of different denominations and among believers and nonbelievers. (4) It shall not be permitted to discriminate on religious basis”. Bulgaria Religious Denominations Act, State Gazette, No. 120 (29 de diciembre de 2002), en www.religlaw.org/countryportal.php.



comunidades religiosas, organizar instituciones religiosas, expresar de palabra o por escrito, incluidos medios electrónicos, creencias religiosas, etc. El *Convenio Europeo de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales* (1950) y el *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos* (1966), entre otros textos, son citados, en la doctrina jurídica⁶, como fuentes legales más significativas: el art 9 del Convenio y el art. 18 del Pacto establecen, como es bien conocido, el principio y derecho de libertad religiosa en toda su amplitud. La constitución búlgara (art. 5) considera, a su vez, que los textos internacionales, una vez ratificados, forman parte integrante del derecho interno de Bulgaria.

Por la demás, el articulado de la Ley se extiende en una normativa más particular y determina con precisión derechos más concretos y limitaciones por razón de seguridad nacional, orden público, salud y moral públicas y finalidades políticas, así como restricciones posibles del derecho de libertad religiosa en caso de violación de los derechos y libertades constitucionales (arts. 6-8).

1.2. Separación de Iglesia y Estado

La separación de Iglesia y Estado, proclamada con nitidez en la *Constitución* (art.13)⁷, constituye un principio que matiza y corrige la anterior separación del periodo comunista de carácter más bien hostil, y supone también un giro nuevo respecto del anterior periodo tradicional de monarquía, donde la Iglesia Cristiana Ortodoxa Oriental constituyó durante varios siglos auténtica religión de Estado (865-1908)⁸. La separación es también subrayada en el mismo artículo 13 al indicar como punto de interés la no intromisión de las confesiones religiosas en los asuntos y partidos políticos. Esta separación es asumida lógicamente por la Ley de denominaciones religiosas añadiendo, además, la cláusula de no intervención del Estado en la organización interna de las confesiones: el Estado no interferirá en la vida organizativa de las instituciones religiosas ni en sus actividades públicas (cfr. nota 3).

1.3. Principio de igualdad

El principio de igualdad aplicado a las creencias religiosas reconocidas en el país, sin que ninguna sea considerada como iglesia de Estado, como establece la Constitución (art. 37)⁹, aleja del texto la intención confesional del Estado. De la misma manera se pronuncia la Ley de denominaciones al establecer los principios de igualdad y de separación estatal de las instituciones religiosas y el de no interferencia del Estado en la organización interior de las confesiones, como se acaba de indicar (art. 4; cfr nota 3).

Sin embargo esta igualdad no parece ser absoluta, ya que hay algunos elementos diferenciadores.

Cabe destacar en este momento lo que se manifiesta en la propia legislación y en la consideración desde el Estado. De una parte, en efecto, la *Ley de denominaciones* reclama

⁶ Petrova, I.: "El derecho a la libertad religiosa y de conciencia en la legislación búlgara postcomunista", *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, vol. I, nº 6 (2006); Peteva, J.: "The legal status of Church and Religion in the Republic of Bulgaria", en *Le statut des confessions religieuses des états candidats a l'Union Européenne* (2002), Milán, Giuffré Editore, pp. 223-250, cfr p. 230; Peteva, J.: "Church and State in Bulgaria", en *Law and Religion in Post-Communist Europe* (2003), Leuven / Paris, Peeters, pp. 37-56.

⁷ Constitución de Bulgaria, *op. cit.*, art. 13.

⁸ Proclamación del cristianismo (dependiente de Constantinopla) como culto oficial del reino por el soberano búlgaro en 865. Ocupación otomana del país en 1393. Autonomía de la Iglesia búlgara con propio Patriarcado en 1872. Cfr. Petra, L. (2006): *Estado e Iglesia en Bulgaria*, Sofía.

⁹ Constitución de Bulgaria, *op. cit.*, art. 37.



una atención especial hacia la Iglesia Ortodoxa Oriental como “religión tradicional”¹⁰. Tiene presente, en efecto, su función en la historia de Bulgaria, incluso con cierta cobertura desde una visión política; la declara expresamente como entidad legal y reconoce su identidad Patriarcal; añadiendo, sin embargo, con rápida y tal vez problemática expresión, que estas consideraciones no fundamentan situación de privilegio o ventaja.

Hay que entender de inmediato que el hecho de ser considerada esta Iglesia Ortodoxa como “religión tradicional”, y desde luego también con muy amplia mayoría en el país (85%), supone únicamente un reconocimiento desde una perspectiva sociológica como factor importante en la historia y en la sociedad actual del país, pero no equivalente, desde luego, a una vuelta a la confesionalidad tradicional estatal. El propio proemio de la ley establece los principios de los que parte el texto normativo, entre los cuales aparece precisamente esta especial atención a la Iglesia Ortodoxa de Bulgaria, sin proclamación confesional de ningún género, sino como una consideración social en la vida histórica del país. Con expresiones claras se indica la misma perspectiva en su art. 10, que realiza esa indicada descripción más amplia del significado de la expresión “tradicional” y de sus límites.

Por otra parte otras tres denominaciones religiosas, islamismo, judaísmo y catolicismo, que junto con la anterior son citadas expresamente en el proemio de la ley, son contempladas, al menos en un segundo plano, como religiones “tradicionales”, diferenciándose, a su vez, de las demás denominaciones registradas o no registradas. Con ello se produce lógicamente una escala de atención estatal diferenciada, que rompe en cierto sentido, a caso justificable, la absoluta igualdad del principio. Justificable tal vez en razón de su implantación, amplia en el tiempo y en la extensión en la sociedad con instituciones y actividades que favorecen el bien ciudadano, diferenciándose de otras comunidades más recientes y de menor implantación.¹¹

Hacia esta línea se inclinan los informes anuales redactados sobre Bulgaria por la comisión americana de investigación sobre democracia, derechos humanos y trabajo, como indica, por ejemplo, el último disponible (*Informe sobre libertad religiosa en Bulgaria*, 15 de septiembre de 2006)¹², donde se constatan restricciones del Gobierno a los no ortodoxos y al mismo tiempo ciertas ayudas de financiación preferente a ortodoxos, y también a musulmanes, judíos y católicos, así como cierto favor a búlgaros ortodoxos en el extranjero como expresión de identidad de ciudadanía búlgara¹³. Se constatan, además, algunas dificultades de registración y de propaganda a las confesiones no tradicionales, y prohibición del culto público a las confesiones no registradas.

Repercusión de este proceder, finalmente, aparece así mismo en ciertas decisiones judiciales. Así consta de determinadas comunidades religiosas de cristianos evangélicos,

¹⁰ Ley de denominaciones, art. 10: “(1) Eastern Orthodox is the traditional denomination in the Republic of Bulgaria. It has played a historic role in Bulgaria’s statehood and has current meaning in its political life. Its spokesperson and representative is the autocephalous Bulgarian Orthodox Church, which, under the name Patriarchy, is the successor of Bulgaria’s Exarchate and is a member of the United, Holy, Congregational, and Apostolic Church. It is led by the Holy Synod and is represented by the Bulgarian Patriarch who is a Metropolitan of Sofia. (2) The Bulgarian Orthodox Church is a legal entity. Its structure and management are defined in its bylaws. (3) No Act or secondary legislature shall use Paragraphs 1 and 2 as grounds to grant privileges or any advantages”, *op. cit.*

¹¹ Además de la Iglesia Ortodoxa de Bulgaria, son Iglesias reconocidas hasta más de una treintena de confesiones y comunidades. Entre ellas figuran: católicos, islámicos, judíos, mormones, Iglesia Apostólica de Armenia, adventistas, Comunidad Bahau, Crishna, budistas, Iglesia Evangélica etc. Peteva, “The legal status...” *op. cit.*, pp. 235-236; www.government.bg/eng/index

¹² “Bulgaria-International Religious Freedom Report 2006”, *International Center of Law and Religion Studies* 15 de septiembre de 2006, en www.religlaw.org/countryportal.php

¹³ *Law for Bulgarians Living outside the Republic of Bulgaria*, 14 abril 2000, *Gaceta del Estado de Bulgaria*, nº 30, 11 de abril de 2000. Cfr. Peteva, “Church and State in Bulgaria”, *op. cit.*, p. 43.



comunidades musulmanas, y otros grupos minoritarios recientes que han denunciado discriminaciones del Gobierno búlgaro en tema de registro, en asuntos educativos, laborales y otros. Agotadas las instancias nacionales de tribunales de distrito, regionales y del tribunal supremo estatal, los interesados han llegado al Tribunal Europeo de Derechos Humanos o a la Comisión Europea de racismo e intolerancia (ECRI) en la búsqueda de sus derechos.¹⁴

1.4. Estatuto jurídico de las confesiones

Un avance de estatuto jurídico de las confesiones religiosas puede ser la normativa establecida en la Ley de Denominaciones, según se desprende de su propia estructura¹⁵, que recorre los caracteres y derechos de las confesiones religiosas, sus actividades religiosas, sociales, educativas, y el reconocimiento de la Administración del Estado por vía de inscripción en el registro correspondiente.

Pero la visión completa del estatuto jurídico de las confesiones no es tarea sencilla ya que son varios los organismos que intervienen desde el Estado y es múltiple la legislación del tema religioso, por lo que se aborda a continuación tan solo una breve exposición de los aspectos más significativos. Son varios, en efecto, los organismos estatales con competencia en los asuntos religiosos: Comité de Derechos Humanos y Asuntos Religiosos de la Asamblea Nacional; la Dirección de Denominaciones Religiosas del Consejo de Ministros; el Registro de Denominaciones Religiosas del Tribunal de la Ciudad de Sofía dependiente del Ministerio de Justicia. Y también es múltiple la legislación que atañe a los asuntos religiosos: cabe destacar, aparte de la Constitución y la Ley de Denominaciones, la ley de asociaciones, la ley de entidades no lucrativas (2000), la ley de restitución de bienes confiscados (1992)¹⁶, las normas referidas a los delitos contra las denominaciones religiosas (arts. 164-166) del Código penal (1968), y otras normas legislativas educativas, laborales, etc.

Aludimos a continuación únicamente a dos o tres temas de trascendencia jurídica desde el Estado, como son los referidos a la inscripción registral y personalidad jurídica de las denominaciones, a las actividades de las mismas y a los bienes religiosos.

1.5. Registro y entidad legal

Un primer aspecto de interés puede ser el de la inscripción de las denominaciones religiosas en el *Registro* y el reconocimiento de las mismas como “*entidades legales*”; aspectos que siguen la observancia del principio de igualdad para las confesiones, aunque con alguna excepción, como queda anotado más arriba al hablar del principio de igualdad.

¹⁴ “International Center of Law and Religion Studies 2006”: algunas relevantes decisiones o sentencias relativas a Bulgaria en tema de discriminación favorables a los demandantes: 1) Ivanova v. Bulgaria, 14 de febrero de 2006; 2) Hasan and Chaush v. Bulgaria, 26 de octubre de 1999; 3) Khristiansko Sdruzhenie 'Svideteli Na Iehova' (Christian Association Jehovah's Witnesses) v. Bulgaria, 9 de marzo de 1998; 4) Glavno Myuftiistvo (Chief Mufti Office) and others v. Bulgaria, 8 de septiembre de 1997; 5) Khristiansko Sdruzhenie 'Svideteli Na Iehova' v. Bulgaria, 3 de julio de 1997, en www.religlaw.org/countryportal.php

¹⁵ *Ley de denominaciones religiosas*: cap. I Provisiones generales (arts. 1-4); cap. II Derecho de libertad religiosa (arts. 5-13); cap. III Registro (arts. 14-20); cap. IV Características y financiación (arts. 21-29); cap. V Instituciones médicas, sociales y educativas (arts. 30-33); cap. VI Dirección de Denominaciones Religiosas (arts. 34-35) y cap. VII Sanciones penales (arts. 36-40), *op. cit.*

¹⁶ *Non Profit-Making Legal Persons Act*, 1 de enero de 2001, *Gazeta del Estado de Bulgaria*, nº 81, 6 de octubre de 2000; *Act on Restitution of the Ownership on Real State Having Been Expropriated by the State*, 24 de febrero de 1992; *Gazeta del Estado de Bulgaria*; nº 15, 21 de febrero de 1992. Cfr. Peteba, “The legal status...”, *op. cit.*, pp. 236 y 245.



Es de notar , en efecto, el reconocimiento explícito del art. 10 de la Ley de denominaciones sobre la Iglesia Ortodoxa Oriental y la citación explícita de las comunidades islámicas, judías y católicas en la línea de comunidades tradicionales del país (Proemio)¹⁷, y de manera especial la diferencia jurídica explícita que dimana del mismo art. 10; ya que reconoce la categoría jurídica de *entidad legal* por la propia fuerza de la Ley a la Iglesia Ortodoxa Oriental, mientras que a las demás denominaciones se les reconoce como *entidades legales* solamente a través de su inscripción en el Registro estatal.¹⁸

Pero el resto del articulado se muestra observante del principio de igualdad con relación a las denominaciones registradas, sin que en ningún momento se establezca discriminación entre unas y otras. Las denominaciones no registradas pueden actuar libremente y ser reconocidas ateniéndose a la configuración legal de *asociaciones sociales* y en todo caso amparadas por el principio y derecho de libertad religiosa.

El razonamiento de la inscripción registral y del reconocimiento subsiguiente de su categoría de entidad legal, lo mismo también que el establecimiento de un status jurídico de las confesiones religiosas, se fundamentan, como sucede de forma generalizada en los países, en los motivos habituales de interés por parte de las comunidades religiosas y de la propia Administración del Estado. Por una parte, como explicamos en otro lugar¹⁹, es lógico el deseo de las iglesias y confesiones en obtener identidad civil y personalidad jurídica civil, además de la religiosa, para sus entidades, corporaciones y fundaciones, que están dentro de la legalidad del ordenamiento estatal, lo mismo que eficacia civil y por tanto garantías civiles en sus actividades jurídicas para sí mismas y para cuantos se relacionen con ellas, y por tanto obtener la mejor garantía legal ante cualquier ciudadano.

Por otra parte este reconocimiento de personalidad jurídica civil tampoco está exento de interés por parte del Estado, como se explica en el mismo lugar, ya que el movimiento de las comunidades religiosas en la sociedad civil puede repercutir de manera favorable o desfavorable en el bien ciudadano, y resulta lógico que el responsable de la comunidad civil se interese por este considerable tráfico jurídico de las personas físicas y jurídicas de las confesiones en el campo de lo civil, administrativo, contractual, procesal, penal y demás ambitos de la sociedad. Es de añadir que no pocas actividades de las comunidades religiosas (asistenciales, docentes sanitarias y otras) coinciden en no pocas ocasiones con actividades y fines a que debe prestar atención la comunidad política, interesando entonces unir los posibles esfuerzos para el bien ciudadano. Dentro del interés del Estado, además, está la atención al patrimonio histórico y cultural de los pueblos, del que forman parte no pocos bienes religiosos, así como también en línea fiscal el Estado tiene en cuenta toda clase de bienes ciudadanos de personas físicas y jurídicas.

Este *status de entidad jurídica* se obtiene, en el ordenamiento de Bulgaria, mediante la inscripción en el Registro estatal que depende del *Tribunal de la ciudad de Sofía*, previo informe de la *Dirección de Denominaciones Religiosas*, dependiente, como queda indicado del *Consejo de Ministros*, donde permanecerán los datos registrados de la correspondiente

¹⁷ *Ley de denominaciones*. Proemio: “*The National Assembly of the Republic of Bulgaria...Emphasizing the special and traditional role of the Bulgarian Orthodox Church in the history of Bulgaria to establish and develop its spirituality and culture; Expressing respect towards Christianity, Islam, Judaism, and other religions...*”, *op. cit.*

¹⁸ *Ley de denominaciones*. Art. 10.2: “(2) *The Bulgarian Orthodox Church is a legal entity. Its structure and management are defined in its bylaws*”. Art. 14 “*Religious communities may acquire legal entity status in compliance with the conditions and under the procedure of this Act*”. Art. 15 “(1) *The Sofia City Court shall register religious communities as legal entities in compliance with Chapter Forty-Six of the Civil Procedure Code. (2) It shall not be permitted to register more than one legal entity for each religious denomination with the same name and headquarters.*” (cfr. nota 5).

¹⁹ Santos, *op. cit.*



comunidad religiosa. Pueden adquirir también este status de entidad jurídica las secciones locales de la comunidad religiosa²⁰. En uno y otro caso son múltiples los datos de identidad precisos para formular la inscripción, incluidos, entre otros, los relativos al contenido y práctica de la denominación religiosa, el sistema de financiación y ciertas previsiones para el caso de disolución (art. 17).

1.6. Actividades de las confesiones

Son de importancia lógicamente las consecuencias del status de entidad legal, ya que en tal caso las actividades de las confesiones están reconocidas y amparadas por el ordenamiento, siempre que se atengan a la legalidad vigente, y porque se manifiestan ante el ciudadano con el mejor crédito jurídico. Son de destacar, en este sentido, no sólo las actividades específicamente religiosas, amparadas por la Constitución y por la Ley de denominaciones, sino también aquellas otras que, sin ser específicamente religiosas, dimanen de las comunidades religiosas como proyección congruente y habitual de su tarea. Tales son, entre otras, las indicadas explícitamente en la propia Ley de denominaciones: actividades médicas, sociales y docentes (arts. 30-33), con atención especial a estas últimas (escuelas primarias, secundarias y de enseñanza superior; homologación legal de enseñanzas y títulos; apertura a creyentes y no creyentes) y también las de sentido económico, de las que se habla a continuación²¹.

1.7. Propiedad y bienes religiosos

En cuanto al tema de *los bienes religiosos* la legislación precisa algunos aspectos de interés, dos o tres de ellos de singular importancia.

En primer lugar el legislador dedica una atención especial al derecho de propiedad y a la capacidad adquisitiva de las comunidades religiosas sobre toda clase de bienes y en particular sobre propiedades de bienes muebles e inmuebles (arts. 21-29 de la Ley) en orden a su defensa, control y fiscalización y también a las fuentes de financiación y a posibles subsidios de colaboración estatal.²² Se aplica a las mismas con especial control la posible propiedad sobre los bienes y diversas modalidades de adquisición y administración, el uso reglado de templos, monasterios y otros lugares de culto, la posible titularidad de cementerios propios y la capacidad para creación de entidades sin fin de lucro, si se establecen para actividad social benéfica.

En segundo lugar es de interés señalar el compromiso de la Administración pública, a nivel de Estado y de estructuras regionales y locales, en apoyar a las comunidades religiosas

²⁰ Ley de denominaciones, arts. 15-19.

²¹ Un análisis pormenorizado del estatuto de las denominaciones religiosas a través de sus actividades, del que se prescinde en estas líneas, puede verse en el citado estudio de J. Peteva, que contempla las *actividades educativas, laborales, financieras, asistencia religiosa en centros públicos, medios de comunicación, así como el estatuto de ministros eclesiásticos y religiosos y otros asuntos*. Peteva, "Church and State in Bulgaria", *op. cit.*, pp. 46-56.

²² Ley de denominaciones, art. 21 "(1) Religious denominations and their local branches that have acquired legal entity status based on this Act shall have the right to own property. (2) The property of religious organizations may include: right to own real estate and limited real estate property rights; income from real estate management, including rent, profits, or dividends from participation in commercial entities or associations of commercial entities; right to own movables, including securities; copyright and related rights; income from state subsidies, donations, testamentary dispositions, and others. (3) The State and the counties may gratuitously grant to religious institutions and their local branches the right to use state or county real estate as well as to support them with subsidies provided for in the state or county budget", *op. cit.*



registradas con posibles subsidios y de otras maneras, incluyendo la partida correspondiente en la ley anual del presupuesto. La colaboración estatal efectiva corresponde en cuanto a otras actividades, como sucede habitualmente en otros países, a prestaciones del ordenamiento general a entidades benéficas o sociales sin fin de lucro (arts. 21,3, 25 y 28).²³

Por último es menester subrayar de modo especial la llamada *Ley de restitución de bienes confiscados (1992)* (cfr. nota 15) que surgió del compromiso del Estado, después del período comunista, de restituir los bienes confiscados por las autoridades comunistas a confesiones religiosas inscritas o no en el Registro. Se refiere principalmente a lugares de culto, templos, monasterios, mezquitas, sinagogas y a otras propiedades, que fueron confiscadas para fines públicos diversos de los religiosos. El informe internacional de 2002 [2006 ¿?] sobre libertad religiosa en Bulgaria, citado más arriba (nota 9), señala que en ese año, a los diez años de promulgada la ley, se estimaba en términos positivos (hasta un 60 %) el cumplimiento del compromiso de restitución por parte del Gobierno a las diversas denominaciones religiosas expropiadas.

2. Rumanía

Antes de entrar en la consideración del factor religioso en Rumanía²⁴ a través de la legislación vigente, interesa contemplar en breves líneas la perspectiva histórica del país en cuanto a la relación de Religión y Estado. Presenta tres o cuatro momentos muy distintos en cuanto al tiempo y en cuanto a la configuración sociopolítica de cada uno de ellos: un primer momento de varios siglos tradicionales hasta fines del siglo XIX; un segundo momento, el de las constituciones de 1858 y 1866 y las de 1923 y de 1938, un tercer momento durante cuatro decenios, el del período comunista, con tres constituciones 1948, 1952 y 1965. Y finalmente el período iniciado al recuperar Rumanía su nueva andadura democrática, concluido el Pacto de Varsovia de 1955, y establecer la constitución vigente de 1991 y sucesiva legislación.

Durante el primer período tradicional, que se prolonga desde la edad media hasta final del XIX, era patente el origen y profundización cristiana de Rumanía, y la confesionalidad del Estado, de suerte que lo político y lo religioso permanecían en estrecha unión de Estado e Iglesia (Iglesia Ortodoxa Rumana) con lógicas consecuencias en la vida del país. R.E. Iordace, de la Universidad de Bucarest, asegura que este enraizamiento histórico de la Iglesia Ortodoxa en Rumanía es, sin duda, el motivo de que en la actualidad esta Iglesia mantenga ante el Estado cierta situación privilegiada. Llega a decir, nada menos, que el Estado venía a ser considerado en algunos momentos como una institución de la Iglesia²⁵

De talante muy diverso pero con decisiones y expresiones de congruencia con el período anterior resultan el Estatuto (constitucional) de 1858, donde se legislaba “with the mercy of God”, y donde el metropolitano ortodoxo era constituido presidente del Parlamento. Así

²³*Ibid.*, art. 25 “(1) The State may support and encourage religious denominations registered under this Act in their religious, social, educational, and health activities through tax, credit, and interest rate preferences, customs, and other financial and economic relief under the conditions and procedure established in the respective specialized legislation. (2) When religious denominations use preferences under Paragraph 1, their annual financial statements are subject to an independent financial audit under the conditions established for legal entities with non-profit status, which perform a socially beneficial activity”... Art. 28 “The annual State Budget Act shall determine the amount and distribution of the state subsidy for registered religious denominations”.

²⁴ Rumanía: Población 21.8 mill.- Ortodoxos, gran mayoría: 83%, 18.9 mill.- Católicos 9 %: [1.932.000; en 12 diócesis. Secretaria Status, *op. cit.*, p. 499].

²⁵ Iordace, Romanita E.: “Church and State in Romania”, en Ferrari, S. y Durham, W. Cole (eds.) (2003): *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Lovaina / París, Peeters, pp. 239-260.



mismo la constitución de 1866 proclamaba la plena libertad religiosa, siempre que no estuviera en conflicto con el orden y moral públicos, y establecía la Iglesia Ortodoxa Rumana como autocéfala y “religión dominante del Estado”.y, a su vez, el metropolitano ortodoxo y los obispos ortodoxos como miembros del Senado. Las constituciones de 1923 y 1938, de carácter similar, proclamaban la libertad religiosa, la igualdad ciudadana, la no discriminación, y reconocían (constitución de 1923) *dos Iglesias de Estado* La Iglesia Ortodoxa Rumana y la Iglesia Católica Griega. La primera protegida con ley especial estatal por su peso histórico, social y mayoritario, y la segunda con prioridad ante las demás religiones. Los jefes religiosos más significativos: ortodoxos, católicos, musulmanes y de otras religiones (con más de 200.000 creyentes) eran constituidos también miembros del Senado.

El período comunista de Rumanía, durante unos cuarenta años hasta 1989, sembró, como es sabido, importante complejo de problemas económicos, políticos y sociales, cuyo proceso no es de este momento, y en la relación de Religión y Estado marcó una línea totalmente diversa por medio de sus tres constituciones (1948, 1952 y 1965). Se apoya ciertamente, en principio, la libertad religiosa, el principio de igualdad y el de no discriminación, pero tanto el texto constitucional como otros textos legislativos, que consideran la Iglesia Ortodoxa con cierto carácter público institucional, restringieron la labor de los grupos religiosos, de iglesias y monasterios, clausuraron escuelas religiosas y, a su vez, se produjo por parte del Estado una notable incautación de templos y otros inmuebles religiosos (más de dos mil los referidos a la Iglesia Católica Griega y otros muchos a otras confesiones), que, como veremos, suscitaron en el período siguiente un enorme problema de restitución.

Sirvan estos antecedentes históricos como planteamiento sobre el cual se asienta la legislación vigente de Rumanía, como tratamos de analizar ahora, para una visión actual del factor religioso ante el Estado.

2.1. Los principios constitucionales

Después de las alternativas históricas la constitución rumana de 1991 reformada según los derechos y libertades fundamentales del mundo occidental, continúa amparando claramente la libertad religiosa, como ya lo hacían las anteriores constituciones, al mismo tiempo que extiende con más amplitud la libertad de pensamiento, opinión y religión, y libertad de conciencia, tanto en sentido positivo de admitir sin restricción cualquier creencia de acuerdo con las propias convicciones y realizar sus cultos dentro del orden estatal, como en sentido negativo de no obligar a aceptar o rechazar una religión, ni sus cultos, siempre dentro de la legalidad estatal.²⁶

Este principio de libertad religiosa es esclarecido tanto en su naturaleza como en su extensión a través de los textos internacionales de derechos humanos ratificados por Rumanía.

²⁶ Rumanía. Constitución (*versión francesa autorizada*) Art. 29 “(1) *La liberté de pensée et d'opinion, ainsi que la liberté de religion ne peuvent être limitées sous aucune forme. Nul ne peut être contraint à adopter une opinion ou à adhérer à une religion qui soient contraires à ses convictions.* (2) *La liberté de conscience est garantie; elle doit se manifester dans un esprit de tolérance et de respect réciproque.* (3) *Les cultes religieux sont libres et ils s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions fixées par la loi.* (4) *Dans les relations entre les cultes, toutes formes, tous moyens, actes ou actions de discorde religieuse sont interdits.* (5) *Les cultes religieux sont autonomes par rapport à l'Etat et jouissent de son soutien, y compris par les facilités accordées pour donner une assistance religieuse dans l'armée, dans les hôpitaux, dans les établissements pénitentiaires, dans les asiles et dans les orphelinats.*(6) *Les parents ou les tuteurs ont le droit d'assurer, en accord avec leurs propres convictions, l'éducation des enfants mineurs dont la responsabilité leur incombe*”, en www.cdep.ro/pls/dic



Así se señala, a título interpretativo, en el art. 20 del mismo texto constitucional²⁷ y así lo expresa el conocido texto del art.18 de la Declaración universal de derechos humanos de 1948, aludida en la constitución: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. Cabe aludir, entre otros textos conocidos importantes, al Convenio europeo de derechos humanos de 1950 y al Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966.

Otros aspectos verdaderamente significativos en la vivencia religiosa del país y en la relación con el Estado son comprendidos también en el texto constitucional: autonomía de las confesiones religiosas respecto del Estado, colaboración estatal, asistencia religiosa en centros públicos, derecho y deber de los padres respecto a la educación de los hijos según sus propias convicciones (art. 29:cfr.nota 24).

Interesa señalar también que otros principios fundamentales, con los que se relaciona el derecho de libertad religiosa, habituales en los textos constitucionales, son también aceptados por la constitución rumana en su título II sobre derechos, libertades y deberes fundamentales (arts. 15-60): derecho de igualdad y no discriminación²⁸, derechos de libre expresión (art 30), de información (art.31), de reunión (art. 39), de asociación (art. 40) etc.

2.2. Principio de separación y la relación del Estado con las confesiones

La constitución rumana *prescinde de expresar de modo directo la separación de Iglesia y Estado y prescinde de pronunciarse sobre la laicidad o secularidad o no confesionalidad del Estado*, diferenciándose con esto de la forma usual en la mayoría de las constituciones occidentales. Al mismo tiempo no adopta ninguna religión como Iglesia de Estado, como lo hacían sus constituciones anteriores, como, por ejemplo, la de 1923 (dos Iglesias de Estado, Ortodoxa y Católica) y por tanto el Estado se aparta de la confesionalidad estatal. Queda eliminado también en el texto vigente la consideración anterior histórica de los jefes religiosos como parlamentarios miembros del Senado; se hace explícita la prohibición de que las confesiones religiosas intervengan en la política de partidos, y se proclama, a su vez, la autonomía de las mismas para su organización interna.

Esta múltiple ausencia de pronunciamientos estatales sobre el tema religioso y la privación de determinadas facultades a las confesiones religiosas podría hacer pensar en una especie de silencio y desinterés de la Administración estatal por lo religioso y por las confesiones religiosas, pero nada más lejos de la realidad como demuestra el citado art. 29 de la constitución y de manera fehaciente la vigencia de la *Ley del Régimen de las Religiones en Rumanía* (2002) [en adelante LRR], que regula toda la materia²⁹

Existe, en efecto, como se verá a continuación, una múltiple influencia del Estado en la andadura y control de las confesiones religiosas, en ayudas y colaboración estatal en

²⁷ Rumania, Constitución, art. 20 “(1) *Les dispositions constitutionnelles relatives aux droits et libertés des citoyens seront interprétées et appliquées en concordance avec la Déclaration universelle des droits de l'homme, avec les pactes et les autres traités auxquels la Roumanie est partie.* (2) *En cas de non-concordance entre les pactes et les traités portant sur les droits fondamentaux de l'homme auxquels la Roumanie est partie, et les lois internes, les réglementations internationales ont la primauté, sauf le cas des dispositions plus favorables prévues par la Constitution ou les lois internes*”.

²⁸ *Ibid.*, art. 16 “(1) Les citoyens sont égaux devant la loi et les autorités publiques, sans privilège ni discrimination”.

²⁹ *Law on the Regime of the Religions in Romania. 2002.* Cfr “Religion and Law Research Consortium” www.religlaw.org. Ley de procedencia anterior sucesivamente reformada: 1959, 1974, 2002.



múltiples actividades, entre ellas la edificación de nuevos templos y reparación de los existentes, en salarios del personal religioso, y en otros aspectos.

Supone todo ello una compleja red de relaciones del Estado con las confesiones religiosas., que, dentro de su difícil calificación jurídica, se acerca, sin duda, a un *sistema de separación de Iglesia y Estado (sin proclamación legal), pero al mismo tiempo de control y a la vez cooperación estatal con las confesiones religiosas.*

Obedece, sin duda, fundamentalmente al compromiso y responsabilidad del Estado de garantizar y promover los derechos humanos y, entre ellos, el de libertad religiosa y por tanto al de atender al bien ciudadano, como sucede en general en el planteamiento del tema en otros países.

La relación entre el Estado y las Religiones, que ocupa en la LRR la sección segunda del articulado³⁰, inmediatamente después de expuesto el principio de libertad religiosa, resulta nada superficial sino verdaderamente penetrante, ya que la vivencia y andadura de las confesiones dependen en principio del control estatal en aspectos muy significativos, a través de los altos órganos del Estado con competencia especial en el factor religioso: *la Asamblea Nacional, el Consejo de Ministros y el Ministro de Religiones.*

Ante todo, en efecto, para el reconocimiento de una confesión religiosa es necesario un *decreto del Presidente de la Asamblea Nacional* a propuesta del Consejo de Ministros y previa la recomendación del Ministro de Religiones, y posterior *inscripción en el Registro estatal* correspondiente. A nivel regional y local los departamentos correspondientes disponen de propio registro para inscribir comunidades religiosas, grupos, parroquias de las religiones reconocidas. Es también de interés señalar que las asociaciones y fundaciones civiles, que se establecen con propuestas religiosas, necesitan la aprobación del Gobierno a través del Ministro de Religiones para su reconocimiento como personas legales.

Junto a esta autorización e inscripción registral, que requiere la aportación de *numerosos datos y condiciones de identidad*, otros aspectos importantes son precisados en el mismo lugar, que intensifican la intervención estatal: *los signos y sellos religiosos han de ser autorizados* por el mismo citado Ministerio, las autoridades y ministros religiosos han de gozar de la *ciudadanía rumana* y estar al corriente en los derechos civiles y políticos; se insiste también en la *no intervención de las religiones en la política de partidos*.

Especialmente significativa resulta en el mismo sentido la intervención del Estado en los *nombramientos episcopales*, que deben ser reconocidos por la Presidencia de la Asamblea Nacional a propuesta del Gobierno e iniciativa del Ministerio de Religiones, y la exigencia de un *juramento de fidelidad*, con la fórmula prevista por la misma LEE³¹, por parte de las autoridades religiosas, metropolitanos, obispos y otros cargos de responsabilidad similar a la episcopal, antes de comenzar su actividad pastoral. De manera similar se exige previo juramento de fidelidad a los miembros del clero y pastores de las diversas religiones, si bien lo realizan ante el superior jerárquico regional o local correspondiente. Están previstas

³⁰ LRR Capítulo 2 “Sobre las relaciones entre el Estado y las Religiones” (arts. 10-22)

³¹ LRR, art. 21: “...*Before becoming active, all these will have to take the oath before the Ministry of Religions. The oath is the following: ‘As a servant of God, as man and as citizen, I swear to be faithful to the People and to defend the Popular Republic of Romania against all enemies from inside and from abroad; I swear to observe and to have all my subalterns observe the laws of the Popular Republic of Romania; I swear that I will not allow my subalterns to undertake or to participate in any activity that might jeopardize the public order and integrity of the Popular Republic of Romania and that I will not do that myself either. So help me God!’ This text is compulsory as well for the heads of civil associations with religious character as provided by Article 18*”, *op. cit.* En parecidos términos se expresa el juramento de los demás miembros del clero y pastores de las diversas religiones.



también *preces por la autoridad suprema del Estado* (art. 27) en celebraciones oficiales de servicios religiosos.

2.3. Iglesia Ortodoxa Rumana

El principio de igualdad de confesiones religiosas ante el Estado, de que se habla más arriba, y que tiene su asiento en los principios constitucionales no parece seguir una línea de absoluto cumplimiento, ya que la Iglesia Ortodoxa Rumana, de prolongado arraigo histórico y de valiosa influencia en la vida del pueblo, obtiene una consideración especial en la legislación y algunas prerrogativas, que apoyan un status jurídico diferenciado de las demás confesiones.

En 1990 un *decreto ley* del Gobierno³² establece, en efecto, el status jurídico de la Iglesia Ortodoxa Rumana, la reconoce como sistema sinodal y señala también como reconocida oficialmente su propia estructura (con un patriarca, cinco metropolitanos, quince episcopados y la autoridad suprema del Santo Sínodo). Por ley de 1993 se concede a la Iglesia Ortodoxa para sus ministros el mismo sistema de seguridad social que para los funcionarios estatales. Diversas leyes, (p. ej. Ley 72 de 1997) conceden subvenciones estatales a los colegios teológicos de la misma Iglesia; existentes en las universidades públicas de Bucharest, Alba y Arad.³³

La propia LRR, aunque se refiere al régimen general de las religiones en Rumanía, le dedica atención especial en su articulado: “*La Iglesia Ortodoxa Rumana es autocéfala y unitaria en su organización*” (art. 15)³⁴ diferenciándola de las demás religiones reconocidas, de las que sólo en una ocasión hace mención de alguna de ellas; le reconoce el funcionamiento de dos institutos de nivel académico para la formación de su clero (art. 49); (en el mismo lugar se reconocen un instituto del mismo nivel a la Iglesia católica y otro a la Religión protestante); establece que la facultad de teología ortodoxa de Bucarest se convierta en instituto teológico (art. 54); dispone que la catedral castrense de Albo Julia y todo su patrimonio sean transferidos al obispado ortodoxo de Cluj, Vad y Feleeac, y que el obispo castrense sea nombrado y actúe según las disposiciones del Santo Sínodo (arts. 59 y 60). La jurisdicción eclesiástica castrense se refiere sólo al clero ortodoxo, si bien existen dos excepciones, ya que hay algunos ministros eclesiásticos de la Iglesia católica y de la Alianza evangélica.

2.4. Iglesias reconocidas y personalidad legal

La presencia social de las confesiones religiosas en Rumanía, como hecho fehaciente del país, que tiene su origen medieval en las comunidades cristianas con la fuerte implantación de la Iglesia Ortodoxa, como queda expuesto, se amplía sucesivamente con nuevas denominaciones religiosas principalmente en los últimos decenios al ser aceptado entre los derechos humanos el derecho de libertad religiosa y al convertirse este en un derecho constitucional.

Esta presencia social se convertía en presencia jurídica de las confesiones, cuando estas eran y son reconocidas por el ordenamiento estatal a través de la inscripción de cada confesión en el Registro oficial correspondiente. Inscripción, que supone, como se ha visto, un proceso exigente de previas condiciones para que las confesiones sean aceptadas como

³² *Decree Law 86 from 1990 Establishing the Orthodox Church*. Cfr. International Center for Law and Religion Studies, Romania, en www.religlaw.org/countryportal.php.

³³ Iordache, “Church and State...”, *op. cit.*, p. 248 ss.. Este mismo autor señala la existencia de cierta financiación para actividades ortodoxas internacionales (Decreto 1030 de 2000).

³⁴ LRR, art. 15 “The Romanian Orthodox Church is autocephalous and unitary in its organization”.



reconocidas por la Administración pública. Al producirse la consideración jurídica de su reconocimiento se produce simultáneamente la de su *personalidad legal* con las consecuencias de toda índole de responsabilidad y de favor de carácter estatal para cada una de ellas. Además de quedar incorporadas y autorizadas para el tráfico jurídico de personas físicas y jurídicas del ordenamiento estatal, y por tanto con validez civil, las confesiones reconocidas adquieren determinadas concesiones por parte del Estado, de que carecen las no reconocidas: pueden impartir enseñanza religiosa en escuelas públicas, los salarios del clero son de procedencia estatal, pueden beneficiarse del derecho de acceso a los medios de radio y televisión, gozan de licencia para propagar sus credos respectivos y también para recibir subsidios del presupuesto estatal y exoneración de ciertos impuestos³⁵.

Este despliegue de consecuencias jurídicas ha producido un sentido restrictivo por parte estatal a la hora del proceso de reconocimiento, sobre todo para confesiones religiosas de nueva implantación en el territorio. De suerte que a parte de la Iglesia Ortodoxa Rumana, considerada prácticamente de carácter “nacional”, como expresa la legislación y la doctrina, sólo una quincena de denominaciones religiosas son confesiones propiamente “reconocidas”: Iglesia romano católica, Iglesia católica griega, Iglesia reformada, Comunidad judía, Islamismo, Iglesia Evangélica y otras³⁶.

En los informes anuales del citado Consorcio de investigación sobre religión y derecho: (Informe sobre régimen de Religiones en Rumania, último informe disponible de 2006), aparecen las dificultades de registro y reconocimiento con que se encuentran las nuevas denominaciones religiosas. Al constatar el mismo informe no pocos aspectos del factor religioso, especialmente en la relación de Religión y Estado, señala una visión actualizada de la realidad social del tema y del cumplimiento mayor o menor de la legislación, p. ej. al hablar sobre confesiones reconocidas³⁷, confesiones no reconocidas y dificultades de inscripción registral³⁸, ayuda estatal financiera³⁹. Etc.

³⁵ *Romania-International Religious Freedom Report 2006*, International Center for Law and Religion Studies, 15 de septiembre de 2006: “Recognized religions are eligible for state support; they have the right to establish schools, teach religion in public schools, receive government funds to build churches, pay clergy salaries with state funds and subsidize clergy's housing expenses, broadcast religious programming on radio and television, apply for broadcasting licenses for denominational frequencies, and enjoy tax-exempt status. The Government registers religious groups that it does not recognize either as religious and charitable foundations or as cultural associations, a status which does not guarantee the same rights as a recognized religion”, en www.religlaw.org/countryportal.php

³⁶ “The Romanian Orthodox Church was the predominant religion in the country. The Government officially recognizes eighteen religions: the Romanian Orthodox Church, the Orthodox Serb Bishopric of Timisoara (originally listed as part of the Orthodox Church), the Roman Catholic Church, the Greek Catholic Church, the Old Rite Christian (Orthodox) Church, the Reformed (Protestant) Church, the Christian Evangelical Church, the Romanian Evangelical Church, the Evangelical Augustinian Church, the Lutheran Evangelical Church-Synod Presbyterian, the Unitarian Church, the Baptist Church, the Pentecostal Church, the Seventh-day Adventist Church, the Armenian Church, Judaism, Islam, and Jehovah's Witnesses (first recognized as a religion in 2003). Members of other faiths worshiped freely but were not afforded various forms of state support”, *ibid.*

³⁷ Cfr. nota anterior.

³⁸ *Romania-International Religious Freedom Report 2006*, International Center for Law and Religion Studies, 15 de septiembre de 2006: Expresa la denuncia de algunos líderes religiosos sobre arbitrariedad en la aplicación de criterios e influencia de la Iglesia Ortodoxa Rumana en el proceso de registración y enumera dificultades de inscripción en relación con determinadas comunidades religiosas tanto en el presente como en años anteriores, p.ej. Organización de ortodoxos del antiguo rito; Movimiento adventista para la reforma, Fe Baha'i, Mormones, Testigos de Jehová y otras.

³⁹ El mismo informe de 2006 señala, a título indicativo, las cantidades concedidas por el Estado en 2005 para ayuda de construcción y reparación de templos a algunas Iglesias: a la Iglesia Ortodoxa 9,2 millones de dólares; a la Iglesia Católica Romana 432.500 dólares; a la Iglesia Católica Griega 273.000 dólares y a la Iglesia Reformada 365.000 dólares. En el primer trimestre de 2006 las cantidades concedidas a las mismas Iglesias



2.5. La actividad religiosa de las confesiones

Como principio fundamental de la actividad religiosa de las confesiones establece la LRR la plena conformidad con el propio credo y estatuto y con el ordenamiento estatal, las leyes del país y las buenas costumbres⁴⁰:

Pero, a su vez, es precisa la supervisión o licencia de la autoridad estatal para las actividades que tienen trascendencia pública, como aparece subrayado continuamente. Así, por ejemplo, necesitan aprobación del Ministerio de Religiones la celebración de congresos y asambleas generales, y otros tipos de actividades con significación pública de orden administrativo, cultural, educativo, filantrópico y fundacional; actividades que pueden ser canceladas o suspendidas por la misma autoridad si no están en conformidad con el principio del artículo 23. Los escritos pastorales y actos de interés general han de ser comunicados oportunamente al mismo Ministerio (arts. 24 y 25). También deberán ser autorizadas las preces (el propio texto de las mismas) que se reciten a favor de la suprema autoridad del Estado en ceremonias religiosas oficiales (art. 27).

Esta misma actitud de control e interferencia se produce, lo vemos a continuación, en el tema educativo, en la asistencia religiosa en centros públicos, y en la actividad patrimonial.

La *actividad educativa religiosa* permanece controlada cuidadosamente por la autoridad estatal, como se advirtió en líneas anteriores y como establecen los textos legislativos (Constitución arts. 6, 29 y 32; LRR, arts. 44-52, y la Ley de 1995) La enseñanza religiosa es de oferta obligada en centros escolares públicos pero de libre aceptación en virtud del derecho de libertad religiosa; son posibles grupos de enseñanza religiosa de las diversas religiones con autorización del Secretariado estatal de Religiones y del Ministerio de Religiones. También son posibles clases alternativas para alumnos que prescindan de la clase de religión.

Los cultos religiosos, independientes en cuanto al Estado, ofrecerán *asistencia religiosa* en centros públicos militares, hospitales, prisiones, hospicios, orfanatos, siendo autorizada por la propia Constitución⁴¹ La asistencia religiosa en centros militares, fundamentalmente ortodoxa, es regulada de forma más concreta por la norma legal (Ley 195 de 2000). En cambio la de hospitales y otros centros es atendida por los servicios parroquiales o servicios religiosos locales respectivos⁴².

Finalmente la *actividad patrimonial de las religiones* (LRR arts 28-37) es autorizada y sometida al control estatal en todo momento, en la adquisición de bienes, administración, donaciones, subvenciones y otros aspectos, como también, según se ha dicho con anterioridad, en la ayuda estatal y en cuanto a la importante incidencia de la restitución de bienes, templos y propiedades religiosas, fenómeno proveniente de la incautación de los mismos por la autoridad estatal en el período comunista, de que se habla a continuación.

ascendían aproximadamente a 3,5 millones de dólares a la Iglesia Ortodoxa, y a las otras citadas, respectivamente, 73.000, 10.000 y 150.000 dólares.

⁴⁰ LRR, cap. III. “*On the activity of religions Article 23 :The activity of the recognized religions will be undertaken accordingly to the religious creed, the statute approved and in conformity with the laws of the country and the good morals*”.

⁴¹ Rumania, constitución, “*Art. 29 [Religion] (5) Religious cults shall be independent from the State and shall enjoy support from it, including the facilitation of religious assistance in the army, in hospitals, prisons, homes, and orphanages*”.

⁴² Cfr. Iordache, *op. cit.*, p. 254.



2.6. Incautación y devolución de propiedades religiosas

Al término de esta rápida visión del factor religioso en Rumanía interesa añadir una breve consideración del problema patrimonial religioso, ya aludido, que tuvo su origen en la confiscación de bienes religiosos de la Iglesia Católica Griega, y también de otras Iglesias y confesiones a partir de 1948 por parte de la autoridad del Gobierno comunista

Inicialmente el Gobierno a través de un Decreto de 1948⁴³ daba por cancelada la existencia y actividad de la Iglesia Católica Griega, suprimiendo de un plumazo todas sus estructuras (asociaciones, organizaciones, órdenes, metropolitanos, parroquias, monasterios, fundaciones e instituciones), y se incautaba de todas sus propiedades, pasando el usufructo de muchas de ellas a la Iglesia Ortodoxa Rumana. Fueron también confiscadas las propiedades de otras confesiones. El Gobierno encauzaba buena parte de las mismas para usos públicos (museos, escuelas, hospitales, instituciones culturales, oficinas estatales...).

La situación, prolongada durante el período comunista en Rumanía, adquirió nuevo rumbo al término del mismo. El nuevo Gobierno, en efecto, restablecía por Decreto de 1989 la legalidad de la Iglesia Católica Griega en el territorio, y también por nuevo Decreto de 1990 ordenaba la devolución de todas las propiedades a sus anteriores titulares, excepto las propiedades del campo, granjas y anexos, cuya normativa quedaba para otro momento⁴⁴. Se clarificaba de alguna manera el status de no pocas iglesias y casas parroquiales y otras propiedades, pero abriendo una especie de tira y afloja entre Iglesia Católica Griega e Iglesia Ortodoxa Rumana a la hora de requerir la propiedad correspondiente. Las reclamaciones de restitución alcanzaban también a otras Iglesias históricas de origen húngaro, a la comunidad judía y a otras confesiones religiosas, encontrándose con dificultades en la restitución de sus bienes otras minorías religiosas⁴⁵.

En 2002 (Ley 501) se establecía la restitución de todas las propiedades de Iglesias y confesiones (sin contemplar en esta ley el problema concreto entre Iglesia Católica Griega e Iglesia Ortodoxa Rumana); y se proponía un plazo de solicitudes de restitución de bienes a las Iglesias (prolongado después hasta fines de 2005). Aparecieron, en efecto, muy numerosas solicitudes de varias confesiones reclamando sus propiedades. Los edificios utilizados por instituciones públicas (museos, escuelas, hospitales...) quedaban en arriendo durante un plazo de tres o cinco años, pagando a las Iglesias, eso sí, el alquiler correspondiente⁴⁶.

⁴³ Decreto 177 de 1948, *Boletín Oficial*, nº 204, 3 de septiembre de 1948. Cfr. Iordache, *op. cit.*, p 250.

⁴⁴ Decreto 9 de 1989, *Boletín Oficial*, nº 9, 31 de diciembre de 1989; Decreto 126 de 1990, *Boletín Oficial*, nº 54, 25 de abril de 1990. Cfr. Iordache, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁵ *Romania-International Religious Freedom Report 2006*, *op. cit.*: "Approximately 80 percent of the buildings confiscated from Hungarian churches are used as public facilities (schools, hospitals, or museums). Of approximately 3,000 buildings confiscated by the communist regime from Hungarian churches, only 33 were restituted by government decrees between 1996 and 2000. However, Hungarian churches could not take possession of all of them because of lawsuits and opposition of current occupants".

⁴⁶ *Romania-International Religious Freedom Report 2006*, *op. cit.*: "Law 501/2002 should provide for the restitution of all church properties. The buildings used by public institutions (such as museums, schools, and hospitals) are to remain in tenants' hands for a period of three or five years, depending on the function of the public institutions, during which time they are to pay rent to the churches. The majority of church properties belong to this category. However, this law does not address the distinctive and sensitive issue of the Greek Catholic churches, which were confiscated under communist rule in 1948 and handed over to the Orthodox Church. The July 2005 legislation again delayed solving the problem and stated that the issue would be addressed separately. By the initial March 2, 2003 deadline, religious denominations submitted 7,568 applications for restitution according to Law 501; by the 6-month extended deadline at the end of 2005, the number increased to 14,716 as follows: Orthodox Church, 2,215; Roman Catholic Church, 1,203; Greek Catholic Church, 6,723; Reformed Church, 1,208; Jewish, 1,918; Evangelical Church, 1,147; and other denominations, 303".



La importancia, complejidad y numerosidad de devoluciones era tan amplia que el Gobierno se vió en la precisión de crear un organismo estatal para tratar de resolver los problemas. Por esto se estableció una *Comisión Especial para Restitución*, que tuvo y tiene lógicamente una tarea de gran importancia. Empezó su actividad en 2003, y según el citado informe de 2006⁴⁷, había logrado hasta 2006 la devolución de más de 1500 edificios religiosos.

Finalmente en 2005 una nueva legislación promueve reiteradamente la restitución, simplifica los trámites del proceso, ensancha su alcance, establece fechas límite, propone algunas posibles sanciones a funcionarios que dificulten la devolución, y asigna una cantidad de 4 millones de dólares para pagar propiedades que no puedan ser devueltas. A pesar de todo, como indica el citado informe, permanecen no pocas cuestiones sin resolver⁴⁸.

Conclusión

Algunas observaciones conclusivas de interés pueden ser extraídas con facilidad después de este recorrido por el factor religioso en Bulgaria y Rumanía en el momento de su incorporación (2007) a la Unión Europea.

- Se percibe ante todo una adhesión manifiesta en las normas constitucionales y legales de ambos países a la extensión de los derechos humanos y, entre ellos, al de libertad religiosa, al modo de los demás pueblos occidentales europeos. Después del período de influencia comunista en ambos países, de carácter restrictivo en cuanto al factor religioso y en cuanto a otros derechos, los legisladores han vuelto a recuperar en cierto sentido la identidad histórica, social, política y también religiosa de sus pueblos, al mismo tiempo que proclaman como principios constitucionales la libertad religiosa, la separación de Iglesia y Estado, la igualdad ciudadana y la no discriminación.
- El hecho religioso, a pesar de la intensa corriente laicista y de movimientos hacia la consideración de lo religioso como elemento puramente individual y de conciencia personal, aparece en ambos pueblos con fuerte presencia en lo social y en lo legislativo, tanto en lo específicamente religioso, como en las diversas actividades educativas, asistenciales sanitarias y otras, unidas tradicionalmente a las confesiones religiosas.
- La administración pública se ve en la precisión de atender al hecho religioso como factor sociológico desde la constitución y desde otras instancias legislativas. Esta atención de la autoridad no es puramente de control y seguimiento para que la actividad confesional pueda contribuir y no perjudicar al bien común ciudadano, sino que también se extiende a la cooperación, en mayor o menor grado, con las confesiones reconocidas a través de medios jurídicos, asistenciales y financieros. De esta atención estatal se deriva, sin duda, una cierta evaluación positiva del factor religioso, que aparece en la norma legislativa y también en la creación de organismos específicos administrativos para coordinación del interés religioso y estatal en orden al

⁴⁷ *"The Special Commission for Restitution started its activity in 2003 and had restituted 1,592 buildings by the end of the period covered by this report. A total of 855 buildings were restituted during the period covered by this report, a much higher number than in previous years"* (cfr *Romania-International Religious Freedom Report 2006, op. cit.*).

⁴⁸ *"In July 2005, new legislation to improve the process of property restitution came into effect. The law clarified and simplified the procedures for property restitution; broadened the scope of restitution; established new application deadlines and fines for the officials who hindered the process; and created a \$4 billion (ROL 117,884 billion) property fund to pay damages to former owners for properties that cannot be returned in kind"*, *ibid.*



bien ciudadano, como sucede de forma generalizada en los países de la Unión Europea.

- Bulgaria establece constitucionalmente el sistema de separación de Iglesia y Estado (“las instituciones religiosas serán separadas del Estado”) y de cooperación con las confesiones y añade una especial consideración sobre la Iglesia Ortodoxa Oriental, aunque se esfuerza, al parecer, en hacer efectivo el principio de igualdad con las diversas confesiones reconocidas. Es considerada por ley como “Religión tradicional” del país, obtiene también por ley la consideración de “entidad legal”, a diferencia de las demás confesiones que la obtienen por inscripción registral; pero rápidamente se añade, quizá de forma problemática, que tales consideraciones no fundamentan una situación privilegiada.

En el caso de Rumanía, con sistema de separación de Iglesia y Estado (sin proclamación legal), es preciso constatar, de manera paralela al caso de Bulgaria, la fuerte incidencia de la confesión religiosa mayoritaria, la Iglesia Ortodoxa Rumana, que ocupa una atención especial legislativa desde la propia constitución, en razón de su arraigo histórico tradicional y por su extensa implantación en el país. Adquiere ante el Gobierno no el carácter de Iglesia de Estado, como lo fué en su tradición histórica, sino una cierta preferencia, “Iglesia autocéfala y unitaria”, con estatuto peculiar por decreto ley, diferenciándose de las demás confesiones reconocidas. Podría pensarse que no es nítido el sistema de separación, sino que se aprecia una cierta aproximación a la situación histórica tradicional, aunque en ningún caso se reconoce como Iglesia de Estado.

- Finalmente, un problema añadido de estos dos pueblos, la restitución de las propiedades religiosas incautadas desde el primer momento de los Gobiernos del período comunista 1948, ha creado una compleja y difícil polémica a partir del deseo de restitución de los nuevos Gobiernos desde 1989. Se extiende a multitud de propiedades religiosas incautadas: iglesias, monasterios, mezquitas, sinagogas, propiedades rurales, etc. que pasaron a la administración pública (para museos, hospitales, centros docentes o culturales), o bienes de la Iglesia Católica Griega a la Iglesia Ortodoxa Rumana, y a otros destinatarios. La atribución a sus legítimos titulares está en la intención y en el esfuerzo de los Gobiernos respectivos, aunque procede con paso lento y erizado de dificultades.

En medio de esta compleja andadura del factor religioso en Bulgaria y Rumanía se adivina, a pesar de todo, una situación bastante similar a los demás países de la Unión Europea, es decir un sistema de separación de Iglesia y Estado y un sistema de cooperación entre Estado y confesiones religiosas.



UCRANIA, UN ESTADO Y DOS CIVILIZACIONES

Javier Granados¹

Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior (INCIPE)

Resumen:

El origen de la división civilizacional existente actualmente en Ucrania (occidental y eslavo-ortodoxa) y las consecuencias para la política interna y exterior de este país son los temas que aborda este artículo. El autor sostiene que esta diferencia civilizacional comenzó a formarse en el siglo XII, durante la desaparición del Estado de Kievan Rus, y que ha llegado hasta los albores del siglo XXI. Subraya que la existencia en Ucrania de una civilización eslavo-ortodoxa no significa que quienes pertenecen a ella pretendan una unión a Rusia, sino una política más cercana hacia Moscú, ya que no se sienten rusos, sino ucranianos que comparten numerosos valores de la cultura rusa y que defienden la soberanía de su país frente a una posible unión a Rusia. El autor concluye que esta diferencia civilizacional existente en Ucrania tiende a disminuir, aunque no a desaparecer.

Palabras clave: Ucrania; Rusia; civilizaciones.

Title in English: "Ukraine, One State and Two Civilizations"

Abstract:

This article deals with the roots of the current division between civilizations in Ukraine (Western and Slavic-Orthodox) and its consequences for that country's domestic and foreign policies. The author claims that this division started to form in the 12th century, while the Kievan Rus State was missing, and it has reached the dawns of the 21st century. He points out that the existence in Ukraine of an Orthodox civilization does not mean that those belonging to it are in favour of a political union with Russia. They are Ukrainians who share many aspects of the Russian culture and, at the same time, defend the sovereignty of their country against a possible union with Russia. The author concludes that this difference between civilizations existing today in Ukraine tends to weaken, though not to disappear.

Keywords: Ukraine; Russia; Civilizations.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Javier Granados González es Doctor en Ciencias de la Información e investigador asociado del Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior (INCIPE).
Dirección: INCIPE, C/ Alberto Aguilera, 7, 6º dcha., 28015 Madrid, España. *E-mail:* jgranados2@gmail.com.



Introducción

En Ucrania conviven dos civilizaciones, la occidental y la eslavo-ortodoxa. Esta división civilizacional ha marcado desde 1992, y de manera decisiva, la forma de afrontar el futuro político del país, sobre todo en materia de política exterior, a pesar de que las regiones de Ucrania que pertenecen a la civilización occidental (Zhytomyr, Vinnitsia, Jemelnitsky, Rivne y Volynia) son clara minoría en el conjunto del país.

Este artículo pretende tres objetivos. Primero, establecer el origen de ambas civilizaciones en Ucrania, su desarrollo y las razones de la carencia de una única civilización en el país. Este análisis es imprescindible para poder entender la política exterior ucraniana desde la independencia en diciembre de 1991. Segundo, explicar de que manera esta división del país en dos civilizaciones ha influido en la política exterior de Ucrania desde 1992. Y tercero, responder a las preguntas si la existencia de dos civilizaciones en el territorio ucraniano es un lastre o beneficioso para el país y si esta división civilizacional continuará o se debilitará.

Este artículo está dividido fundamentalmente en dos partes. Una primera de carácter histórico y una segunda en la que se analiza a través del desarrollo político de Ucrania desde su independencia a finales de 1991 cómo ha influido en el país la diferencia civilizacional y cómo se ha reducido, especialmente desde el punto de vista político. A partir de los primeros años de la década de 1990 todos los partidos políticos de Ucrania, exceptuando los radicales de las regiones del este que tienen pocos apoyos entre la población, han apoyado la soberanía; y en ningún caso ningún máximo dirigente ucraniano, ni siquiera Kuchma o Yanúkovich actualmente, han intentado entrar en alianzas de carácter asociativo o federal con Rusia.

Antes de abordar los tres grandes objetivos planteados, considero necesario dar, de manera muy breve, algunas pinceladas sobre lo que significa el término civilización, ya que es un referente central de este artículo. Una civilización engloba numerosos conceptos: de cultura, forma de vida, creencias, un sistema político, el desarrollo económico o industrial, que están muy influenciados por la geografía, que a su vez condiciona a quienes viven en ese o esos territorios y sus caracteres. "Cada civilización está sujeta a un ámbito y a unos límites", explica Fernand Braudel², que define civilización como "el conjunto de caracteres que presenta la vida colectiva de un grupo o de una época"³.

Entre los miembros de una civilización, que puede agrupar a numerosos Estados y pueblos, existe unos valores comunes y sensación de pertenencia a ese gran contexto cultural e histórico que es una civilización. Según Braudel, la religión es el rasgo predominante en el corazón de las civilizaciones "y sobre todo en el corazón de las no europeas. En la civilización europea hay un movimiento hacia el racionalismo y un continuo alejamiento de la vida religiosa"⁴. Dawson explica que la religión es una característica definitoria básica de las civilizaciones y "las grandes religiones son los fundamentos sobre los que descansan las grandes civilizaciones"⁵.

² Braudel, Fernand (1983) (1ª edición 1966): *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ Dawson, Christopher: *Dynamics of world history*, citado en Huntington, Samuel (2005): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, p. 57, 1ª edición 1996.



En el caso de Ucrania, como veremos más adelante, la religión, la ortodoxia, fue el elemento clave que llevó a una parte muy destacada de los primeros habitantes de la futura Ucrania en el siglo XVII a buscar protección o formar parte (según la interpretación que se realice de este hecho histórico) del Imperio zarista para protegerse de la presión de la Polonia católica, y actualmente es uno de los principales elementos identificadores de la civilización occidental en Ucrania.

Atendiendo a los rasgos característicos que ambos autores explican sobre una civilización y comparándolos con la realidad actual de Ucrania podemos afirmar que en Ucrania existen dos civilizaciones. A lo largo de ocho siglos, aproximadamente, la forma de pensar, el carácter, la influencia histórica y el desarrollo político de la zona han ido moldeando a los habitantes de las regiones más occidentales de forma diferente al del resto de Ucrania, dándoles incluso una religión diferente, lo que es uno de los caracteres diferenciadores más importantes entre ambas civilizaciones. Sin embargo, para entender las razones de esta división es necesario acudir a la historia.

1. Origen de la división civilizacional en Ucrania

Se sitúa en el siglo XII, durante la desaparición del proto-estado de Kievan Rus y la posterior formación de otros estados, quince, a partir de los habitantes que poblaban las diferentes áreas de Kievan Rus. Entre ellos estaban Vladimir Suzdal, origen de Rusia, y Galitzia Volynia, origen de Ucrania. Ambos territorios se situaban en los extremos más alejados de Kievan Rus, por lo que tras la desaparición de ese proto-estado recibieron influencias diferentes, lo que determinó la formación de sus etnias, sistemas políticos y económicos. Mantuvieron en común la religión, el cristianismo, fe a la que se había convertido el dirigente de Kievan Rus Vladimir el Grande en el año 988.

La invasión por los mongoles de todo el antiguo territorio de Kievan Rus aumentó considerablemente las diferencias entre las dos regiones orígenes de Rusia y de Ucrania. Los mongoles ejercieron fuertes influencias en la política de Vladimir Suzdal, en la sociedad, la cultura y en las costumbres⁶, ya que sus autoridades colaboraron con los invasores porque oponerse hubiera significado la destrucción total. En cambio, en Galitzia-Volynia la invasión mongol no fue tan efectiva porque encontraron gran resistencia y porque la lejanía geográfica impidió a los bárbaros presionar de la misma manera que lo hicieron sobre el territorio de Vladimir Suzdal.

Estos hechos propiciaron que Galitzia y Vladimir Suzdal tuvieran relaciones culturales, económicas y políticas con vecinos muy diferentes. Galitzia pasó a formar parte de la civilización de Europa del Este (occidental), que incluyó Bohemia, Hungría y Polonia e incluso Austria, mientras que Vladimir Suzdal se integró en un ambiente económico y político con las tribus mongolas y las de origen finés-úgrico como vecinas. Desde el punto de vista político incorporaron la estructura imperial de los mongoles y formaron parte de una nueva civilización que surgió en torno al río Volga⁷.

Estas orientaciones políticas, junto a las características geográficas de cada área, fueron moldeando el pensamiento de los habitantes de cada zona, lo que según varios autores influyó

⁶ Doroshenko, D. (1939): *History of Ukraine*, Canadá, G.W. Simpson, p. 80.

⁷ Potichny, J. (coord.) (1996): *Ukraine and Russia in their historical encounter*, Edmonto, Canadian Institute of Studies Press, p. 15.



de manera decisiva en cada Estado. Vladimir Suzdal, situado en los alrededores del actual Moscú, tenía un suelo pobre y un clima extremo, hecho que obligó a sus habitantes a reunirse en comunidades para trabajar y obtener mayores beneficios. Nicholas Czubytyj ha explicado que las razones étnicas influyeron en la diferenciación del pueblo ruso del ucraniano desde sus orígenes porque fueron dos tipos antropológicos distintos⁸. Ores Subtelny mantiene que estas diferencias de mentalidad, cultura y organización socioeconómica entre los dos pueblos ayudaron a crear importantes diferencias entre ambos⁹.

Sin embargo, el hecho decisivo para que una parte de los habitantes de Galitzia Volynia (el origen de Ucrania) comenzara a entrar de forma definitiva en la civilización occidental y otra parte en la eslavo-ortodoxa de Vladimir Suzdal (el origen de Rusia) fue la invasión del territorio de Galitzia Volynia por Polonia y Lituania en 1340. En un principio ambos respetaron las costumbres y cultura de Galitzia Volynia, hasta que en 1569 se firmó el Tratado de Lublin por el que Polonia pasó a dominar todo el territorio. La presión polaca sobre los habitantes de Galitzia Volynia aumentó considerablemente prohibiéndoles numerosas costumbres e incluso tratando de impedirles practicar su religión. Ante este escenario, los nobles de Galitzia Volynia cedieron y aceptaron, especialmente para mantener su estatus de privilegio y porque fue la única salida que encontraron ante la total catolización a la que se enfrentaban, de manera que se convirtieron al catolicismo y reconocieron la autoridad del Papa, aunque mantuvieron el rito ortodoxo. Fue la Unión de Brest en 1596.

1.1. Influencia del Imperio zarista

Los campesinos de Galitzia Volynia rechazaron, en cambio, el acuerdo porque implicó la dominación de la nobleza polaca, que les impuso penosos trabajos, altos impuestos y presiones para que abrazasen el catolicismo. Ante este escenario muchos huyeron de su territorio y se instalaron en el sur de Ucrania, donde fundaron el Sich de Zaporizia. El número de habitantes de este lugar aumentó exponencialmente en pocos años, ganando una destacada importancia política y militar, llegando incluso a atacar a Polonia y controlar Kiev y otras zonas del centro de la actual Ucrania. Fue el triunfo de los cosacos. Una rebelión en 1648 les llevó a fundar un Estado, el Hetmanate, y a declarar su independencia respecto a Polonia, que sin embargo continuó atacando este nuevo Estado, que ante la presión no tuvo otro recurso que pedir protección a Rusia, que aceptó. Moscú y el Hetmanate firmaron en 1654 el Acuerdo de Pereiaslav, que supuso el inicio de su integración en el Imperio Zarista.

La religión fue una de las principales razones por las que Rusia aceptó la defensa del Hetmanate. El Patriarca de la Iglesia ortodoxa, Nikon, influyó en el Zar para que aceptara la propuesta del Hetmanate porque pensó que este movimiento implicaría la unión de los Estados ortodoxos de Moldavia y Walachia y por el temor ante el avance del catolicismo hacia el este, que se había demostrado en la Unión de Brest en 1596.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, Polonia y Rusia estuvieron en guerra por el control del Hetmanate y de Galitzia Volynia, hasta que en 1686 firmaron un acuerdo por el que Kiev y Zaporizhia pasaron a dominio ruso y Galitzia Volynia quedaba bajo el poder de Polonia. Si las primeras diferencias entre las dos civilizaciones existentes actualmente en Ucrania surgieron, como se ha explicado, con la desaparición de Kievan Rus y el nacimiento

⁸ Czubytyj, N.: "The meaning of Russia and Ukraine", *Ukrainian Quarterly*, vol. 10, nº 1 (invierno 1954), p. 361.

⁹ Subtelny, Orest (1988): *Ukraine, a History*, Toronto, University of Toronto Press, p. 5.



de dos de sus regiones como territorios dominantes, Vladimir Suzdal y Galitzia Volynia, esas diferencias comenzaron a confirmarse con la separación de los habitantes de Galitzia Volynia en dos territorios: Polonia y el Imperio zarista. Progresivamente los habitantes de cada uno empezaron a asimilar una nueva cultura, costumbres y forma de vida.

El Imperio zarista comenzó a reducir lentamente la autonomía del Hetmanate y a integrarlo en sus estructuras sociales, políticas y económicas con cambios en la administración, la educación, en leyes y con la llegada de numerosos emigrantes procedentes de otras zonas del Imperio. Al mismo tiempo, el Zar intentó agotar a la población original del Hetmanate enviándola a diferentes puntos del Imperio a construir canales, desaguar pantanos para la edificación de San Petersburgo o levantar fortificaciones en el mar Caspio, a los comerciantes se les exigió vender sus mercancías sólo en el Imperio, en 1721 el Zar trasladó la dirección del Hetmanate del Ministerio de Asuntos Exteriores al Senado, se abolieron los permisos especiales que los habitantes del Hetmanate tenían para viajar al extranjero. Esta política zarista logró debilitar el espíritu guerrero y reivindicativo de los cosacos. Sin embargo, se permitió el mantenimiento de ciertas tradiciones a los habitantes originales del Hetmanate (Ucrania), como hablar el ucraniano.

Estas medidas obligaron a muchos intelectuales del Hetmanate, que mantenían los orígenes de la cultura más tradicional de Galitzia Volynia, a trasladarse a San Petersburgo, siendo bien acogidos por esa sociedad y llegando incluso a trabajar en la administración zarista¹⁰. Esta política de integración supuso que los habitantes del Hetmanate (Ucrania) interiorizaran su pertenencia al Imperio y arrinconaran sus razones para luchar por la independencia. El Hetmanate se convirtió en una provincia más del Imperio ruso.

Debido al éxito de este proceso de integración, que se expandió durante los siglos XIX y XX, se entiende porqué en los escenarios revolucionarios de 1917 y de 1991 ni el Parlamento ucraniano ni la mayoría de los habitantes del país exigieron la independencia en la primera fecha ni alejarse radicalmente de Rusia en la segunda. Se identificaban con la sociedad del Imperio zarista, su cultura, tradiciones, practicaban la misma religión, aunque había intelectuales y numerosos campesinos que no olvidaban tradiciones originales del Hetmanate, que en períodos concretos de la historia, como por ejemplo durante la primera mitad del siglo XIX, florecían. Pero era una reivindicación de tipo cultural y que exigía ciertos niveles de autonomía política, aunque en ningún caso de independencia, incluso a pesar de la intensificación de la política de integración del Imperio zarista, que desde finales del siglo XIX buscó la unificación cultural de todo el Imperio (no sólo de la Administración), sobre todo tras el “despertar de las naciones” en esa época, razón por la que especialmente los zares Alejandro III y Nicolás II temieron que las declaraciones de independencia alcanzaran también a las regiones de su Imperio.

1.2. Influencia del Imperio austro-húngaro

Los habitantes de Galitzia Volynia que quedaron bajo el dominio de Polonia tuvieron un destino diferente al de quienes huyeron de esa región y fundaron el Hetmanate porque a finales del siglo XVIII Polonia desapareció repartida entre el Imperio zarista y el austro-húngaro. El imperio de los Habsburgos, a diferencia del zarista, no impuso un modelo cultural

¹⁰ Saunders, David (1985): *Ukrainian impact in Russian culture 1750-1850*, Edmonto, Canadian Institute of Ukrainian Studies, p. 54



para todas sus regiones porque ninguna nacionalidad era mayoría absoluta, aunque el alemán era la lengua oficial¹¹.

Las únicas regiones de la actual Ucrania que quedaron bajo el Imperio austro-húngaro tras las particiones de Polonia fueron Galitzia, Bukovyna y Transcarpatia. Las reformas aplicadas desde mediados del siglo XVIII por la emperatriz María Teresa y a finales de ese siglo por su hijo José II las favorecieron considerablemente, especialmente por el trabajo de este último, que le prestó mucha atención a Galitzia considerándola una especie de laboratorio para probar sus experimentos en la reestructuración de la sociedad¹². Esas reformas incluyeron la abolición de los siervos, que ganaron ciertos derechos y el Imperio respetó a la Iglesia griega católica que se vio muy favorecida por las reformas en educación que facilitaron su expansión. Estas medidas supusieron que la región de Galitzia fuera consciente de su pertenencia a una etnia y a una nacionalidad concreta, la ucraniana.

Estas características de los ucranianos que fueron parte del Imperio austro-húngaro se acrecentaron durante el siglo XIX e incluso durante la primera mitad del XX. Las revoluciones de 1848, que afectaron de lleno al Imperio de los Habsburgos al reclamar muchos de los pueblos que lo componían la independencia, aumentaron entre los habitantes de Galitzia su sensación de pertenencia a una comunidad diferente y para los intelectuales de esta región (una minoría) supusieron la oportunidad de definirse formalmente como una nacionalidad diferente y establecer sus propias instituciones nacionales¹³. En estos acontecimientos fue la primera vez en la historia moderna que los ucranianos tuvieron la oportunidad de presentarse como nación¹⁴.

Este largo período de bonanza nacional de Galitzia finalizó en la primera Guerra Mundial, ya que su territorio fue invadido por el Imperio zarista, y aunque durante un período breve, fue suficiente para demostrar que su objetivo era finalizar con todo atisbo de diferenciación entre esta región de cultura ucraniana y el resto del territorio de Ucrania que desde hacía siglos pertenecía al Zar: se atacó a la Iglesia griega católica, los periódicos, instituciones culturales, asociaciones políticas.

Durante la segunda Guerra Mundial, la URSS invadió la región de Galitzia y la de Bukovina del norte. Era la primera vez desde el siglo XVII que todos los territorios ucranianos estaban unidos bajo la misma entidad política. Este hecho, unos años después del conflicto bélico, supuso que por primera vez en Ucrania existiera tradiciones e ideas políticas y económicas diferentes y que apareciera dentro de la entonces república soviética una fractura civilizacional. La anexión de Galitzia y de Bukovina del norte por Stalin y la política soviética agresiva hacia estos dos nuevos territorios produjo la aparición de un nacionalismo violento y el comienzo de la fusión progresiva de Ucrania occidental en la oriental¹⁵, que sin embargo no se completó.

Los efectos de la política soviética sobre la ideología y la conciencia nacional de las regiones anexadas tras 1945 no dieron resultados. Éstas lograron mantener su cultura, ideas políticas y económicas heredadas de su pasado en el Imperio austro-húngaro, parte de la civilización occidental, mientras que las regiones de Ucrania que pertenecieron desde el siglo XVII al Imperio ruso y después a la URSS asimilaron la cultura y las formas de gobierno de

¹¹ Subtelny, *op. cit.*, p. 212.

¹² *Ibid.*, p. 216

¹³ *Ibid.*, p. 247

¹⁴ *Ibid.*, p. 251

¹⁵ Marples, David (1992): *Stalinism en Ukraine in the 1940s*, Londres, Macmillan, p. 111.



Moscú. Aunque la diferencia civilizacional existente actualmente en Ucrania surgió en el siglo XVII, el verdadero momento de su confirmación es a partir de la década de 1950, cuando las dos ucranias pasaron a formar parte del mismo territorio.

2. Ucrania proclama la independencia

Hasta ahora he argumentado las razones por las que hay en Ucrania dos civilizaciones, la occidental y la eslavo-ortodoxa, a la que también pertenece Rusia. Esta división no significa que actualmente Rusia y la parte de Ucrania que pertenece a la civilización eslavo-ortodoxa coincidan totalmente en tradiciones, aspectos culturales, identidades, sistemas políticos o económicos, ya que una civilización abarca en la mayoría de los casos numerosos pueblos y Estados que, además de poseer numerosas similitudes, comprenden también diferencias.

Una de ellas afecta a la mayoría de la población de la parte de Ucrania que pertenece a la civilización eslavo-ortodoxa, que no se identificó con la nacionalidad rusa en 1991, aunque ello no implicó un deseo de independencia. Esta característica de esa población del centro, sur, norte y este de la actual Ucrania no es novedosa. Durante el zarismo los habitantes de esas regiones de Ucrania eran leales al Zar, mientras que en la época soviética la lealtad fue hacia la URSS, su Estado y al objetivo de alcanzar el comunismo y en ningún caso a Rusia. Salvo opiniones minoritarias, nunca se exigió la independencia de Ucrania, sino autonomía, sobre todo en el aspecto cultural.

Esto se demuestra examinando la actitud de Ucrania durante la Revolución de 1917, que sólo pidió la independencia en el último momento¹⁶ y en la actitud de la *intelligentsia* ucraniana en la década de 1960, que luchó por el derecho a utilizar su cultura, tener órganos autónomos de gobierno, pero no por la independencia.

Cuando la Unión Soviética desapareció lo hizo también el Estado que unía a Ucrania y a Rusia y que luchaba por alcanzar el comunismo, nexo de unión importante de Ucrania a la URSS. En ese nuevo escenario a finales de 1991, ni las autoridades ni la población ucraniana se plantearon la unión a Rusia, porque Ucrania nunca se ha considerado parte de Rusia, sino primero del Imperio zarista y después de la Unión Soviética, Estados a los que también perteneció Rusia, al igual que Ucrania.

Esta herencia histórica que han recogido la mayoría de las regiones de la actual Ucrania se plasmó inmediatamente tras la desaparición de la Unión Soviética en la celebración de un referéndum de independencia en diciembre de 1991 en el que ganó mayoritariamente el sí por dos razones. Por un lado porque los habitantes del país pensaban que con esta medida mejoraría su nivel de vida y escaparían del caos en el que se había convertido, especialmente durante el último año, la Unión Soviética, y por otro porque el Estado del que Ucrania había formado parte desapareció y en ningún caso se contemplaba su unión a ningún otro, aunque ese fuera Rusia porque su lealtad había sido hacia la URSS. Como ha afirmado Wilson, “la independencia de Ucrania llegó más por accidente que por diseño, y principalmente como resultado de unos hechos ocurridos en toda la región”¹⁷.

¹⁶ Sobre este asunto se puede consultar los libros de Reshetar, John (1952): *The Ukrainian Revolution, 1917-1920*, Nueva Jersey, Princeton University Press, y Hunczak, Taras (coord.) (1977): *The Ukraine, 1917-20: A study in revolution*, Cambridge, Harvard Ukrainian Research Institute.

¹⁷ Wilson, Andrew (2000): *The Ukrainians, unexpected nation*, Londres, Yale University Press, p. 172.



El voto masivo a favor de la independencia de la mayoría de los habitantes de Ucrania del este, del norte, centro, del sur y de parte del oeste no puede interpretarse como un deseo de alejarse de Rusia, obviar su cultura, tradiciones e integrarse totalmente en la civilización occidental, aunque quizá ésta pudo ser la creencia general en Occidente durante los primeros meses de 1992. De hecho, en las elecciones presidenciales de diciembre de 1991 venció Leonid Kravchuk, que hasta hacía pocos meses había sido dirigente destacado del Partido Comunista de la URSS y durante la campaña electoral defendió la necesidad de la independencia para escapar a los problemas de la URSS, con el señuelo de que en solitario los ucranianos vivirían mejor. Kravchuk obtuvo el 61'6% de los votos, mientras que su principal contrincante, Chornobyl, que propuso alejarse de todo lo que implicara estar cerca de Rusia, sólo recogió el 23'3% de los votos.

El primer presidente de Ucrania tras su independencia, Leonid Kravchuk, basó su mandato en la construcción del Estado ucraniano frente a Rusia, tarea que implicó, por ejemplo, la formación de un ejército a partir de las unidades del Ejército Rojo estacionado en Ucrania. En los primeros seis meses se vio favorecido porque Rusia reconoció la independencia de Kiev y el Kremlin estaba centrado en las reformas económicas para acercarse lo más posible a Occidente. Sin embargo, este escenario cambió radicalmente desde julio de 1992 cuando Yeltsin comenzó a cuestionar la propiedad de Ucrania de una parte de la Flota del mar Negro, de las armas nucleares y apoyaba las reivindicaciones de Crimea de unirse a Rusia. La presión del Kremlin hacia la soberanía de Ucrania fomentó aún más la identificación de la mayoría de los ucranianos con Ucrania.

El final del mandato de Kravchuk empeoró considerablemente la situación en Ucrania porque la economía era un caos, la independencia no cumplía entre la población las expectativas creadas a finales de 1991 y la presión de Rusia sobre Kiev era brutal para sacar ventaja en la negociación sobre la Flota del mar Negro, las armas nucleares y de la división de los bienes de la URSS. Estos problemas llevaron a Kravchuk a apoyarse cada vez más en los nacionalistas aprobando medidas contra aspectos de la cultura rusa (el idioma por ejemplo) en Ucrania, que forman parte de la cultura ucraniana, y a poner en marcha una política exterior anti rusa en la que Kiev se ofrecía como cordón sanitario para aislar a Rusia de Europa.

La desastrosa situación interna de Ucrania obligó a Kravchuk a convocar elecciones presidenciales. Durante la campaña electoral defendió ideas clásicas del nacionalismo ucraniano frente a su rival, Leonid Kuchma, que abogó por la soberanía, mantener buenas relaciones con Rusia al mismo tiempo que con Europa, convertir a Ucrania en el nexo entre ambas entidades y respetar los aspectos propios de la cultura rusa presentes en Ucrania. La victoria de Kuchma fue aplastante. A partir de aquí y hasta la actualidad, en Ucrania se ha impuesto una mayoritaria línea política basada en la necesidad de mantener la independencia al mismo tiempo que tener buenas relaciones con Rusia. Toda política que tienda a los extremismos de intentar aislar a Rusia o de integrarse en ella fracasan y cada vez tienen menos apoyos. Es una consecuencia del pasado ruso-ucraniano. Durante su segundo mandato, Kuchma sostuvo la misma política, aunque graves escándalos de corrupción y el empeoramiento de la economía le llevó a apoyarse más en Moscú, aunque sin dejar de defender en ningún caso la soberanía de su país.

El triunfo de la Revolución Naranja, encabezada por Víctor Yúshenko y Yuliya Timoshenko, en enero de 2005 no significó una repetición del mandato de Kravchuk ni un alejamiento de la política que busca un equilibrio entre Rusia y Europa. Ésta se mantuvo en líneas generales, cambiando en ciertos aspectos como la mayor disposición a entrar en la OTAN y a tener una mayor colaboración con los Estados Unidos. Yúshenko obtuvo una



holgada victoria a finales de 2005 por sus promesas de regeneración política y de lucha contra la corrupción, pero en ningún caso apostó por alejarse de Rusia, como lo hizo Kravchuk en 1994, ya que esa política le hubiera llevado a la derrota.

El reciente triunfo de Víctor Yanúkovich, un político de las regiones más al este de Ucrania, no ha supuesto poner en peligro la independencia del país, ni se ha planteado la posibilidad de algún tipo de unión a Rusia. Su mandato como primer ministro servirá para anclar aún más a Ucrania a su soberanía.

Este repaso brevísimo a las políticas de cada máximo dirigente de Ucrania demuestra que, salvo las excepciones del mandato de Kravchuk y de los últimos años del segundo mandato de Kuchma, la política exterior de Ucrania ha mantenido hasta hoy una línea de continuidad basada en la soberanía, buenas relaciones con Rusia, aunque sin entrar en acuerdos de tipo asociativo o federativo entre ambos Estados, y tener relaciones fluidas con Estados Unidos y muy especialmente con la Unión Europea. Esto se debe a que la identificación histórica de Ucrania ha sido con la URSS y antes con el Imperio zarista, pero nunca con Rusia.

A pesar de la defensa de la soberanía de Ucrania por casi todos los líderes del país, esto no significa que la división civilizacional no exista. La comprobamos claramente en las políticas de partidos nacionalistas, que tienen su semillero de votos en las regiones más al oeste de Ucrania y mantienen la necesidad de tener las mínimas relaciones posibles con Rusia y de terminar con cualquier vestigio de la cultura rusa en Ucrania, demanda que no se entiende porque esa cultura rusa en Ucrania es parte de la herencia de este país y de su identidad.

La división civilizacional también se detecta en las políticas exteriores de los diferentes líderes que Ucrania ha tenido. Mientras que todos han defendido a ultranza la soberanía del país, algunos como Kuchma o el actual primer ministro Yanúkovich no son partidarios de entrar en la OTAN, objetivo que Yulia Timoshenko y Víctor Yushenko catalogan de necesario. Igualmente, los gobiernos de esos dos políticos parecían al menos más comprometidos a poner en marcha medidas drásticas para luchar contra la corrupción y evitar el clientelismo político.

Esto confirma los argumentos de que dentro de cualquier civilización existen diferencias, como las reinantes en la eslavo-ortodoxa que distinguen a Rusia y a Ucrania, y no sólo en el aspecto cultural, sino también a nivel político y económico. Quizás el mandato de Kravchuk, por la radicalidad en la que entró debido al escenario planteado por Rusia, no debe ser tenido muy en cuenta para enjuiciar estos argumentos, pero con Kuchma y ahora con Yanukovich la soberanía de Ucrania ha estado siempre defendida.

2.1. ¿Continuará Ucrania siendo un Estado con dos civilizaciones?

El discurso que he sostenido durante este artículo conduce a plantear las preguntas ¿tenderá esta fractura civilizacional a disminuir, o irá en aumento? y ¿es beneficioso para Ucrania la existencia de dos civilizaciones en su Estado? A la primera es complicado responder de manera categórica, aunque existen argumentos que inducen a concluir que esa fractura civilizacional podrá disminuir, pero no desaparecer: Primero, la soberanía de Ucrania está cada vez más asentada, sobre todo desde que el Gobierno liderado por Yanúkovich ha



demostrado que no pone en juego la independencia del país ni ha vendido a Rusia empresas estratégicas, que era el temor generalizado en gran parte de la población de Ucrania y en Occidente si alcanzaba el poder un Gobierno con un líder del este de Ucrania. Este escenario ya ocurrió con Kuchma y ahora se repite con Yanúkovich.

Segundo, con el paso de generaciones el nacionalismo extremista tradicional de las regiones más occidentales de Ucrania¹⁸ pierde progresivamente fuerza porque sus principales reivindicaciones (independencia, no entrar en asociaciones políticas con Rusia, el ucraniano como lengua oficial) se han cumplido. Partidos políticos que defienden que la política exterior de Ucrania debe intentar aislar a Rusia de Europa y mantener con Moscú el menor número posible de relaciones han fracasado en todas las convocatorias electorales celebradas desde 1991 hasta hoy. Estos partidos radicales obtienen cada vez menos apoyos en elecciones y los ciudadanos de las regiones occidentales de Ucrania han comprobado que partidos centristas como los de Yúshenko o Timoshenko pueden representar sus intereses.

Al mismo tiempo, los ciudadanos ucranianos de las regiones del este de Ucrania que en determinados momentos, sobre todo durante la gravísima crisis económica que afectó a Ucrania en 1993 y 1994, habrían aceptado algún tipo de unión política a Rusia, son cada vez menos. Los resultados electorales demuestran que el Partido Comunista de Ucrania, que defiende esa tesis política, ve reducido sus votos considerablemente en cada elección.

Y tercero, Ucrania tiende cada vez más, aunque lentamente, hacia Europa, y no sólo políticamente, sino también culturalmente, proceso además acelerado por los efectos de la globalización, aunque la diferencia religiosa continuará siendo sin duda uno de los principales aspectos de la fractura civilizacional de Ucrania, junto a tradiciones y costumbres.

La otra pregunta planteada, ¿supone un lastre o es beneficiosa para Ucrania esta diferencia civilizacional?, requiere una respuesta en ambos sentidos. Será positivo porque, primero, habrá una mayor presión desde las regiones más occidentales para que el Gobierno tome medidas que progresivamente faciliten la integración de Ucrania en las estructuras políticas y económicas de Occidente. Un ejemplo de ello lo encontramos durante los últimos meses de 2006 en la presión ejercida sobre el Gobierno de Yanúkovich para que apruebe cambios en algunas leyes ucranianas que faciliten el ingreso del país en la Organización Mundial del Comercio.

Y segundo, las regiones más occidentales de Ucrania han desempeñado un papel fundamental en la necesidad de la independencia. Intelectuales de estas regiones del país nunca obviaron durante la época soviética su deseo de ser independientes y mantuvieron la esencia de esta reivindicación histórica, mientras que los intelectuales de otras zonas de Ucrania eran más partidarios de autonomía cultural. Tras la desaparición de la URSS, el presidente Kravchuk se apoyó en el programa de los partidos de Ucrania occidental para reivindicar la soberanía del país frente a la presión de Rusia.

Sin embargo, esta división de civilizaciones en Ucrania ha tenido consecuencias negativas para el país por el alto grado de enfrentamiento continuo que existe en la sociedad. El mejor ejemplo de ello son los resultados electorales, que siempre muestran una escisión entre las regiones más al este y al oeste hacia un candidato u otro según defienda una política exterior más favorable a integrarse plenamente en Occidente o a garantizar ciertas tradiciones más cercanas a Rusia y según sea el origen del candidato. En los comicios presidenciales de

¹⁸ La Organización de Nacionalistas Ucranianos y seguidores de Stephan Bandera, líder de una facción radical militar de esa Organización a mediados del siglo XX.



2004, Yanúkovich obtuvo el 44% de los votos, frente al 52 de Yushenko, a pesar del escándalo de corrupción electoral que se descubrió, y en la elecciones parlamentarias de marzo de 2006 se repitió un resultado parecido aunque favorable a Yanúkovich, que volvió a demostrar la gran división existente en el país. Este enfrentamiento continuo en la sociedad resta fuerzas y no facilita una transición hacia la democracia plena de manera rápida y eficaz y sólo supone retrasar la integración de Ucrania en Occidente.

Además, esta división civilizacional podría ocasionar profundos problemas en caso de tensión extrema en un escenario de grave crisis económica en la que se mezclen los nacionalismos más radicales del este y oeste del país. Ahora mismo este escenario no tiene posibilidades de cumplirse, pero es uno de los que Samuel Huntington manejó en su libro *El choque de civilizaciones*¹⁹ para afirmar la posibilidad de desmembración de Ucrania.

Esta diferencia civilizacional ha sido más beneficiosa que perjudicial para Ucrania porque el punto de vista político de las regiones más occidentales ha supuesto para el país un empujón definitivo en la consolidación de su soberanía. Sin embargo, la fractura civilizacional continúa y la sociedad ucraniana, y en especial su Gobierno, deberían trabajar para intentar disminuir el grado de diferenciación existente actualmente, especialmente de cara a un escenario de grave crisis en el que aspectos como la religión diferente y el bagaje histórico agravarían aún más la situación.

Conclusiones

El hecho que una parte destacada de Ucrania pertenezca a la civilización eslavo-ortodoxa no significa que tenga los mismos valores culturales, económicos, políticos y de identidad que Rusia, ya que dentro de cualquier civilización encontramos siempre diferencias entre sus miembros. En el caso de Rusia y de Ucrania, la principal diferencia civilizacional la detectamos en la identidad política de ambas entidades. Mientras que Rusia pretende recuperar su hegemonía como gran potencia (no busca el retorno al Imperialismo) los habitantes de Ucrania siempre se han decantado tras la independencia muy mayoritariamente por una identidad política que reconoce el hecho geográfico de Ucrania, defiende la soberanía de su país y busca mantener una relación cercana y preferencial con sus vecinos, especialmente con Moscú.

Esta identidad política ucraniana ha sido fruto de la evolución histórica del país, de la desaparición de la Unión Soviética y de la unión de las regiones más occidentales de Ucrania al resto de los territorios de esta república tras la segunda Guerra Mundial. La disolución de la URSS dejó sin referente político (la consecución del comunismo) a la mayoría de dirigentes, intelectuales y habitantes de Ucrania. Ante esta situación y con la presión de los intelectuales y políticos de Ucrania del oeste, convirtieron sus clásicas reclamaciones a la autonomía política durante la etapa soviética en un apoyo masivo a la independencia, aunque en esta decisión también influyó la posibilidad de tener un futuro económico más halagüeño en solitario.

Tras varios años de la proclamación de independencia de Ucrania, hoy la defensa de su soberanía se ha convertido en un pilar básico de su política exterior que ningún dirigente pone en duda. De hecho, los partidos radicales, tanto los que exigen mayor distanciamiento de

¹⁹ Huntington, *op. cit.*, pp. 222-224.



Rusia (de la civilización eslavo-ortodoxa) como acercarse a Moscú, han perdido muchísimos apoyos y se han convertido en minoritarios. Los últimos dirigentes de Ucrania (Kuchma, Yúshenko, Timoshenko y Yanúkovich) no dudan sobre la conveniencia de la soberanía de Ucrania ni sobre la necesidad de mantener relaciones fluidas con su vecino. Esta línea común detrás de la soberanía ucraniana mayoritariamente apoyada por todas las regiones de Ucrania, ha rebajado considerablemente la fractura civilizacional del país, aunque no ha desaparecido porque continúan las diferencias de cultura, tradiciones y religión entre la Ucrania que pertenece a la civilización eslavo-ortodoxa y la que está dentro de la occidental.

La existencia de dos civilizaciones en Ucrania, a pesar de la unidad global en el país detrás de la defensa de su soberanía, continuará. Han sido siglos de historia separada bajo ámbitos de influencias muy alejados que dificultan altamente la desaparición de la diferencia civilizacional, si es que ocurre, aunque si las condiciones económicas y sociales de Ucrania mejoran esas diferencias serán cada vez más débiles, sobre todo si en el futuro Kiev llegase a formar parte de la Unión Europea.



THE YELTSIN PRESIDENCY IN RETROSPECT: MYTHS, REALITIES, AND LESSONS TO BE LEARNED

Javier Morales ¹

UNISCI, Complutense University of Madrid

Abstract:

The death of the first President of the Russian Federation, Boris Yeltsin, on 23 April 2007 offers an opportunity for a critical reflection on his presidency. This article is a brief attempt at shedding some light on three more or less extended beliefs about Yeltsin's legacy, – his role in the end of the Soviet Union, Russia's transition to democracy, and relations with the West – analyzing the extent to which our perceptions of them include elements of myth and reality. Some lessons for current president Putin are suggested in the conclusions.

Keywords: Russia; USSR; Yeltsin; Putin; domestic politics; foreign policy.

Resumen:

El fallecimiento del primer presidente de la Federación Rusa, Boris Yeltsin, el 23 de abril de ofrece una oportunidad para una reflexión crítica sobre su presidencia. Este artículo es un breve intento de arrojar alguna luz sobre tres creencias más o menos extendidas acerca del legado de Yeltsin —su papel en el fin de la Unión Soviética, la transición de Rusia a la democracia y las relaciones con Occidente—, analizando hasta qué punto nuestras percepciones de los mismos incluyen elementos de mito y de realidad. En las conclusiones se sugieren algunas lecciones para el actual presidente Putin.

Palabras clave: Rusia; URSS; Yeltsin; Putin; política interior; política exterior.

Copyright © UNISCI, 2007.

The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI. *Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI.*

¹ Javier Morales is a Research Fellow at UNISCI, Complutense University of Madrid. His main research areas are international security and Russia's foreign and security policy.

Address: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, Spain. *E-mail:* javier.morales@cps.ucm.es.



Introduction

The death of the first president of the Russian Federation, Boris Yeltsin, on 23 April 2007 offers an opportunity for a critical reflection on his presidency. We start from the assumption that Yeltsin's performance should be judged on the basis of the critical historical circumstances that he had to face. On the other hand, although comparisons are unavoidable, a desire of extracting lessons for today's Russia should not make us exaggerate Yeltsin's achievements.

This article is a brief attempt at shedding some light on three more or less extended beliefs about Yeltsin's legacy, – his role in the end of the Soviet Union, Russia's transition to democracy, and relations with the West – analyzing the extent to which our perceptions of them include elements of myth and reality. Some lessons for current president Putin are suggested in the conclusions.

1. Assessing Yeltsin's Legacy

ANTONY:

Friends, Romans, countrymen, lend me your ears;
I come to bury Caesar, not to praise him.
The evil that men do lives after them;
The good is oft interred with their bones;
So let it be with Caesar. [...]²

William Shakespeare: *Julius Caesar*, Act III, Scene 2

One of the main risks when writing an obituary to a political leader – especially a reformist one – is focusing on the successful side of his contribution to history, omitting the undesired consequences that use to come with any significant reform. Sometimes this is intentional, aiming to criticize the current leadership by comparing them with their predecessor; even though the writer may assure that he or she has no intention whatsoever but analyzing the deceased leader's legacy from an objective, impartial point of view. The quotation above from Antony's famous speech in Shakespeare's *Julius Caesar* is, of course, a clear example of this. Other times there may be simpler causes: for example, the psychological mechanism that selects the best from among our memories, so the past is remembered in a brighter light than it really happened.

Whatever the reason, after Yeltsin's death some analysts³ seem to have chosen two highly successful moments as the most representative of his presidency. The first in August 1991, when – standing on a tank – he addressed the Russian people and asked them to resist the

² http://shakespeare.mit.edu/julius_caesar

³ For example, the interview to Strobe Talbott by Hirsh, Michael: "He Was Like a Wrecking Ball", *Newsweek*, 23 April 2007, at <http://www.msnbc.msn.com>; Lipman, Masha: "Yeltsin the Revolutionary", *The Washington Post*, 25 April 2007, at <http://www.carnegieendowment.org>. A more balanced approach is taken, for instance, by Mendelson, Sarah: "A Hero of Our Time?", *The Guardian*, 23 April 2007, at <http://www.csis.org>; Vanden Heuvel, Katrina: "Yeltsin's Real Legacy", *The Nation*, 2 May 2007, at <http://www.thenation.com>.



conservative coup d'état. The second in December 1991, when he and the presidents of the Ukrainian and Belarusian Soviet Republics signed the Belovezh Agreement declaring the USSR dissolved and establishing a Commonwealth of Independent States (CIS).

Yeltsin is therefore presented as “the man who ended the Soviet Union”, – which, it is generally agreed in the West, made the world more stable and secure – pushing Russia into a transition to a Western-style democracy. This could imply that such an accomplishment justifies a milder judgement of his later performance as Russian president; however, the images on which this argument is based are not as accurate as they may seem when set into their broader context, as we will see below.

2. Was Yeltsin Responsible for the End of the Soviet Union?

The end of the USSR would be more realistically described as an unintended result of Gorbachev's policies, the August 1991 coup attempt and the system's underlying weaknesses, rather than Yeltsin's own achievement. Although Gorbachev's efforts were aimed at preserving the Soviet Union, new hopes had been created by *perestroika*, *glasnost*, and the “new thinking” on international affairs; last but not least, the popular revolutions in Eastern Europe against the Communist regimes would not have been possible without his reversal of the “Brezhnev Doctrine”⁴.

Secondly, the case of Russia was very different from other parts of the Soviet Union, like the Baltic republics. Russians did not want independence for its own sake: as they were the leading nation in the federal state, they were naturally the most reluctant to break it up⁵. It was only a major crisis such as the coup attempt – with the Soviet president hostage in his Black Sea *dacha*, and Yeltsin as the real leader of the country in many people's eyes – what convinced Russians that their future would be better outside the Soviet Union than inside it.

The Yeltsin depicted by these events is, therefore, not just the responsible politician that resisted the coup, but also – contradictory as it may seem – an ambitious one who used the circumstances for his own aims: becoming the ruler of an independent state, which allowed him to control all federal resources on Russian territory⁶ and at the same time get rid of his main rival, Gorbachev. Prioritizing personal interests over national interests is of course a feature of many politicians in different countries; however, in Yeltsin's case, the importance of the decisions he had to take would have required a more responsible approach and a greater attention to the consequences of his decisions.

⁴ The “Brezhnev Doctrine” stated that the USSR would intervene if any member of the Communist bloc left the Warsaw Pact or abandoned Communism. This was applied to Czechoslovakia in 1968, when the “Prague Spring” was ended by the Soviet army.

⁵ This was clearly shown by the 1991 referendum on the preservation of the Soviet Union, with most Russians voting in favour. “March 1991 referendum on the preservation of the Soviet Union”, at <http://www.nupi.no>.

⁶ Nuclear weapons stationed in other former Soviet republics were transferred to Russia's arsenal after a period of negotiation.



3. Did Yeltsin Put Russia on the Way to Democracy?

Yeltsin should be remembered as the leader who managed to emerge from the 1991 crisis as the main political figure, attracting public support in those critical moments; but also as the one who was not up to the task of leading the newly independent Russia in subsequent years.

While he formally adhered to democracy and presented himself to the world as the only alternative to the restoration of Communism, many of his actions – first and foremost, the armed resolution of the conflict with Parliament in 1993 and the start of the war in Chechnya in 1996 – were the product of the authoritarian system in which he had been brought up. Yeltsin preferred to use the power resources at his disposal rather than negotiation in order to solve conflicts, making Russian politics even more unstable during the critical post-Soviet years.

Although there were certainly important advances towards democracy under Yeltsin, – some of which, like free speech, have been partially reversed since then – his leadership style cannot be described as fully democratic, grounded on the values of accountability of the government and separation of powers. On the contrary, the 1993 Constitution was designed to reduce the role of the opposition to a minimum by privileging the president over the legislative power, without a real system of checks and balances. Nevertheless, it was probably a combination of Yeltsin's insecurity and his political weakness, rather than genuine authoritarianism, what made him elude political competition with his adversaries.

What is clear is that Yeltsin's performance was instrumental in discrediting the idea of democracy among ordinary Russians, identifying it with inefficiency, corruption, and the radical economic reforms – a “shock therapy” that had more from the first word than from the second – that left a huge majority impoverished and a new elite of billionaires, the oligarchs, in charge of the former state-owned enterprises. This, and not any fundamental incompatibility between the Russian culture and democracy, is what really explains the widely shared idea among Russians that the end of the Soviet Union was a catastrophe rather than a liberation⁷, as well as Putin's genuine popularity nowadays.

4. Was Yeltsin a Reliable Partner for the West?

There is no doubt that one of the main reasons for Russia's incoherent foreign policy under Yeltsin was the president's own personality, especially his impulsiveness and lack of coordination with other governmental actors. The excessive importance attached by him to personal relations⁸ with foreign leaders often made him change or contradict his country's long-standing positions after an international meeting. An example of this conduct was his declaration in Warsaw in 1993 that he was not against NATO expansion. On the other hand, his distrust of his aides and high officials caused frequent personnel changes, as well as a fierce competition among state bodies for the president's favour; what Jensen calls “the culture of the imperial court”⁹.

⁷ This was acknowledged by Putin in his 2005 Address to Parliament, which is a consequence of him trying to distance himself from the Yeltsin period rather than him being a real nostalgic of the Soviet Union. See “Annual Address to the Federal Assembly of the Russian Federation”, 25 April 2005, at <http://www.kremlin.ru>.

⁸ See his memoirs: Yeltsin, Boris (2001): *Midnight Diaries*, London, Phoenix.

⁹ Jensen, Donald N.: “How Russia is Ruled – 1998”, *Conflict Studies Research Centre Russia Series* (January 1999), p. 4, at <http://www.defac.ac.uk/colleges/csric>.



In addition to that, Yeltsin's recurrent health problems were determinant in making Russia's foreign policy even more unstable and unpredictable in crucial moments: for instance, in October 1998 – during the Kosovo crisis – he had to step down temporarily, with Prime Minister Viktor Chernomirdin becoming acting president. Moreover, in Yeltsin's final years it was widely believed that actual decisions were not made by the president himself but by his inner circle of political advisors, oligarchs like Boris Berezovsky and even relatives like his daughter Tatyana – a group which came to be known as “the Family”.

This plurality of actors in foreign policy-making, with their functions unclearly determined and informal actors replacing the official institutions for the most important decisions, prevented a real cooperation with the West to be achieved. Unable to assert his authority over competing state bodies, Yeltsin alternatively pursued “nationalistic” and “pro-Western” policies for reasons that had more to do with increasing his popularity in order to keep power than with any coherent vision of Russia's role in the world.

Conclusions

I believed in myself. It seemed that if we could just make one jump, we would overcome everything. But the one jump didn't work. I was too naïve about some things.¹⁰

Although Yeltsin's presidency cannot be considered generally successful, as the roots of many of today's problems – like public distrust of democracy and the West, or the never-ending violence in the North Caucasus – can be traced to some decisions made by him, the final result could certainly have been worse. The Soviet Union collapsed without starting a major conflict, a multi-party system was created, and a certain *modus vivendi* with the West was established, which prevented the disagreements over NATO enlargement or the Kosovo War to escalate. However, his own personality and the absence of a culture of consensus and negotiation among Russian politicians – so important in other transitions, like Spain after Franco's dictatorship – made it difficult for a real democracy to be established.

The perils of a weak presidency seem to have been well learned by Putin, who after taking office made reasserting the “power vertical” his first priority. As a consequence, Russia is undoubtedly more stable and predictable under Putin than under his predecessor, which – in spite of the official nationalistic rhetoric – makes crises easier to control and compromises easier to reach. That said, one should ask for what aims the current president is using this more favourable political and economic environment: consolidating his power seems to have become an end in itself, rather than a preparation for implementing the reforms that Russia needs. Putin has set out to correct the worst of his predecessor's failures, by strengthening the state and making it more efficient. However, the best of Yeltsin's legacy is being suffocated in the process.

¹⁰ Yeltsin's last speech as Russian president, on 31 December 1999. Yeltsin, *op. cit.*, p. 387.





LA ASEAN TRAS LA CUMBRE DE CEBÚ: ¿EN EL CAMINO DE LA INTEGRACIÓN?

Gracia Abad ¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El artículo analiza las aportaciones de la duodécima cumbre de la ASEAN al proceso de renovación que vive la organización. Con ese fin, mas allá de repasar los diferentes asuntos abordados en el transcurso de la reunión de líderes, el texto se centra en el contenido y la importancia de las recomendaciones para la elaboración de la Carta de la ASEAN formuladas por el Grupo de Personas Eminentes en su informe. Junto a todo ello, se señalan los principales obstáculos que aún deberán superar los estados miembros de la organización con vistas a profundizar en su cooperación.

Palabras clave: ASEAN; Cumbre; Cebú; Carta; organización.

Title in English: "ASEAN after the Cebu Summit: On the Road to Integration?"

Abstract:

The article analyses the contributions made by the 12th ASEAN summit to the renewal process undertaken by the organisation. To this end, together with the different issues addressed over the leaders meeting, the text pays attention to the contents and the importance of the recommendations on the ASEAN Charter made by the Eminent Persons Group. Finally, the article points out some of the obstacles the member states will face in order to deepen their cooperation.

Keywords: ASEAN, Summit, Cebu, Charter, Organisation.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Gracia Abad Quintanal es Doctora en Ciencias Políticas e Investigadora Senior de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en Asia-Pacífico y en Europa. *Dirección:* Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* graciaabad@cps.ucm.es.



Introducción

Con la celebración de su duodécima cumbre en Cebú, Filipinas, el pasado mes de enero, la ASEAN daba un paso más en con vistas al relanzamiento de la organización puesta en marcha hace ya más de tres años con la aprobación del Bali Concord II² en la isla que da nombre a la declaración. Una transformación que quedará definitivamente confirmada o convertida en un fiasco en la próxima cumbre, a celebrar en noviembre de este mismo año, en Singapur y en la que debería quedar definitivamente aprobada la Carta de la ASEAN³.

En efecto, la cumbre, que debía haberse celebrado entre el 10 y el 13 de diciembre de 2006 tuvo finalmente lugar en enero de 2007 debido muy probablemente a razones de seguridad, pese a que, al menos inicialmente el gobierno filipino indicara que era la proximidad del tifón “Utor” lo que motivaba el aplazamiento⁴. Tal justificación parece poco creíble si tenemos en cuenta que Reino Unido, Estados Unidos y Australia quienes habían advertido de la posibilidad de que militantes vinculados a Al-Qaida estuvieran ultimando la preparación de atentados terroristas en Filipinas⁵. Buena prueba de que tales advertencias podían no estar muy equivocadas es que, con anterioridad y a petición de algunas de las delegaciones, las autoridades filipinas ya habían tomado la decisión de cambiar el lugar que albergaría la reunión desde el Centro Internacional de Convenciones de Cebú a Sangri-La Mactan, cerca del aeropuerto, con el pretexto de que la construcción del primero aún no estaba finalizada. Con todo, ya entonces, el jefe de inteligencia de la policía nacional filipina, Romeo Ricardo aseguró que ningún grupo amenazaba a la Cumbre. Asimismo Avelino Razon, el número dos de la Policía filipina aseguró que más de 10.000 policías y 3.100 militares se ocuparían de dar protección a los líderes de la ASEAN y a los miembros de las diferentes delegaciones⁶. No obstante, las informaciones eran contradictorias puesto que, días antes de la fecha en que finalmente se celebraría la cumbre, en enero, su superior y Jefe de la Policía Filipina, Oscar Calderón también señaló que la policía no descartaba que grupos terroristas internacionales y/o locales pudieran querer sacar partido de la repercusión del evento⁷.

De hecho, en esa oportunidad, fue la embajada canadiense en Filipinas la que desaconsejó a sus nacionales viajar al sur y centro de Filipinas por haber detectado un nuevo incremento de la amenaza terrorista y contar con informaciones de que los terroristas podían estar en la fase final de planificación de sus ataques. En ese punto, el portavoz del ejército, el Teniente Coronel Bartolomé Bacarró señalaría que a diferencia del mes anterior no había amenazas terroristas específicas.

Cualquiera que sea la realidad, los miedos de las diferentes delegaciones parecían estar más que justificados si tenemos en cuenta que Filipinas fue considerado en algún momento como el eslabón más débil en la lucha contra el terrorismo en el sudeste asiático. Así, entre otras cosas, a lo largo de los últimos años, han sido varios los terroristas condenados que han

² Ver Abad Quintanal, Gracia “El Acuerdo de Bali II y los problemas de la ASEAN”, *UNISCI Discussion Papers*, nº 5 (mayo 2004), en www.ucm.es/info/unisci

³ Para un buen trabajo acerca de los contenidos de la Carta de la ASEAN, ver Severino, Rodolfo C. “The ASEAN Charter: An opportunity not to be missed”, *UNISCI Discussion Papers*, nº 12 (octubre 2006), en www.ucm.es/info/unisci

⁴ Storm “over” ASEAN and East Asia Summits, Singapore Institute of International Affairs, diciembre de 2006, en www.siaonline.org

⁵ Cueto, Francis Earl A. y Mediavilla, Sam: “New terror threat on Asean Summit”, *The Manila Times*, 5 de enero de 2007, en www.manilatimes.net

⁶ *Philippines Switches ASEAN Summit Venue*, 14 de noviembre de 2006, en www.aseansec.org

⁷ “Philippines to deploy 7,000 policemen for ASEAN summit”, *People’s Daily*, 14 de noviembre de 2006, en <http://english.people.com.cn>



escapado de las cárceles filipinas como consecuencia de la corrupción y las malas condiciones de seguridad existentes⁸.

Así, las razones de seguridad, han hecho que en el transcurso de 2007, año en que se cumplen cuarenta años desde la creación de la ASEAN y diez de la existencia de ASEAN + 3 vayan a tener lugar dos cumbres, hecho excepcional hasta el momento pues venían celebrándose con carácter anual.

1. El contenido de la cumbre

En cuanto a la cumbre de Cebú, no cabe calificarla sino de “cumbre de transición” por cuanto se limitó a recoger y dar continuidad a los proyectos iniciados en Kuala Lumpur, Vientiane y Bali en las cumbres celebradas en 2005, 2004 y 2003 respectivamente. En efecto, en la capital de Malasia se había decidido (aunque la idea había surgido ya con anterioridad) establecer una Carta de la ASEAN⁹ que sirviera a la organización como marco legal e institucional y le confiriera personalidad jurídica¹⁰, en Bali se había puesto en marcha el proyecto de creación de una Comunidad de la ASEAN y en Vientiane se había aprobado el plan de Acción que debía contribuir a la implantación de dicha comunidad. En otras palabras la cumbre no hizo sino dar continuidad al conjunto de proyectos puestos en marcha desde el principio de este siglo para recuperar la relevancia de la organización¹¹. En ese sentido, no es extraño que los temas estrella de la reunión fueran de una parte el informe del Grupo de Personas Eminentes y, de otra la necesidad de reforzar la cooperación energética entre los miembros de la organización y con los restantes participantes en las Cumbres de Asia Oriental.

En efecto, en diciembre de 2005, con ocasión de la cumbre de Malasia, los líderes de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático decidieron crear un “Grupo de Personas Eminentes” que redactaran un informe acerca de la evolución y el futuro de la ASEAN que habrían de presentar un año más tarde a los líderes regionales en el transcurso de la duodécima Cumbre¹², precisamente la que se ha celebrado hace escasos meses en Filipinas.

En su informe, el grupo, que como su propio nombre indica debía estar formado por diez personas de reconocido prestigio procedentes de cada uno de los estados miembros de la ASEAN¹³, debía examinar las actividades realizadas por la ASEAN en las diferentes áreas de

⁸ *A Safe and Secure Summit amidst Filipino War against Terror?*, Singapore Institute of International Affairs, enero de 2007, en www.siiionline.org

⁹ Por medio de la firma de la *Declaración de Kuala Lumpur para el Establecimiento de la Carta de la ASEAN* el 12 de diciembre de 2005.

¹⁰ “Highlights of the Thirty-Eighth Year of ASEAN, June 2005 to May 2006”, *II ASEAN Annual Report 2005-2006*, en www.aseansec.org

¹¹ Algo necesario puesto que, como señalan expertos como Benito Lim la organización parecía estarse debilitando y perdiendo influencia en los asuntos relativos a su región. Ver Conde, Carlos H.: “ASEAN pursues EU-style regional integration”, *International Herald Tribune*, 12 de enero de 2007, en www.iht.com

¹² “Highlights of the Thirty-Eighth Year of ASEAN, June 2005 to May 2006”, *II ASEAN Annual Report 2005-2006*, en www.aseansec.org

¹³ El grupo estuvo formado por Pehin Dato Lim Jock Seng, Ministro de Asuntos Exteriores y Comercio (Brunei Darussalam); Aun Porn Moniroth, Asesor del Primer Ministro y Presidente del Consejo Económico Nacional Supremo de Camboya (Camboya); Ali Alatas, Ex-Ministro de Asuntos Exteriores (Indonesia); Khamphan Simmalavong, Ex-Vice Ministro de Comercio (Laos); Tun Musa Hitam, Ex-Vice Primer Ministro (Malasia); Than Nyun, Presidente del Tribunal de Selección y Entrenamiento del Servicio Civil (Myanmar); Fidel V. Ramos, Ex Presidente de Filipinas (Filipinas); S. Jayakumar, Vice Primer Ministro, Ministro Coordinador para la Seguridad Nacional y Ministro de Justicia (Singapur); Kasemsamosorn Kasemsri, Ex Vice Primer Ministro y Ministro de Asuntos Exteriores (Tailandia); Nguyen Manh Cam, Ex Vice Primer Ministro y Ministro de Asuntos Exteriores, (Viet Nam). Ver “List of the Members of the Eminent Persons Group (EPG) of the ASEAN Charter”, en www.aseansec.org



cooperación y formular recomendaciones acerca de la dirección que debía seguir la organización en el futuro y la naturaleza que debía caracterizar a la Carta¹⁴. Se trataba en suma de evitar que, como había señalado Jayakumar, Vice Primer Ministro de Singapur y representante de este estado en el GPE “la ASEAN continuara haciendo más de lo mismo” y “se convirtiera en una de esas organizaciones que encaminan lentamente hacia su ocaso”¹⁵.

2. El Informe del Grupo de Personas Eminentes

Así, según lo previsto, el informe del Grupo de Personas Eminentes acerca de la Carta de la ASEAN fue finalmente presentado en el marco de la Cumbre de Cebú.

En el informe se insiste en la importancia de que la Carta sirva para actualizar los principios y objetivos que, contenidos en diferentes documentos, acuerdos y declaraciones, han servido para guiar a la ASEAN desde su creación. En este sentido, cabe destacar que el GPE considera conveniente recalibrar la tradicional política de no-intervención de la organización, en particular en aquellas áreas en que el interés común hace necesaria una cooperación más estrecha, puesto que el llamado “ASEAN Way” ha supuesto frecuentemente un freno a la adopción de soluciones regionales viables¹⁶.

En realidad, éste no es el primer intento de flexibilización de éste principio. Al respecto basta recordar los planteamientos desarrollados a finales de los noventa por líderes destacados de la ASEAN como Anwar Ibrahim o Surin Pitsuwan en relación con la adopción de políticas de *intervención constructiva* o *implicación flexible*¹⁷.

En ese mismo sentido, el Grupo de Personas Eminentes considera igualmente importante modificar los procesos de toma de decisiones de modo que sean más efectivos. Así, aún cuando las decisiones sobre cuestiones particularmente sensibles como la seguridad o la política exterior sigan siendo adoptadas por consenso, se plantea que cuando éste no se pueda alcanzar, las decisiones, en un amplio número de cuestiones menos controvertidas, se puedan adoptar mediante procedimientos de votación cuyo procedimiento deberá ser determinado por el Consejo de la ASEAN. En este sentido, el recurso a fórmulas como “*ASEAN minus X*” o “*2 plus X*”, siempre en función de la discrecionalidad de los consejos de las distintas comunidades de la ASEAN, parece que puede ser de utilidad. Ahora bien, hay que decir que, como ocurre con un buen número de cuestiones no es la primera vez que la ASEAN se plantea la utilización de tales fórmulas y que ahora, como en el pasado, el riesgo es acabar por diseñar una ASEAN a varias velocidades o deshacer la organización en una red de acuerdos bilaterales. En cualquier caso parece claro que el objetivo no es sino que el consenso siga siendo un elemento que ayude a la cooperación, y no un impedimento para la misma.

En un sentido similar, el GPE considera imprescindible desarrollar mecanismos que impidan el reiterado incumplimiento de los objetivos, principios e, incluso, compromisos y acuerdos alcanzados en el seno de la organización. A tal efecto, se plantea incluso la posibilidad de suspender a un miembro de alguno de los derechos y privilegios que posee en virtud de su status de tal, aunque el recurso a la expulsión sólo se contemplaría en circunstancias excepcionales.

¹⁴ *Terms of Reference of the Eminent Persons Group (EPG) of the ASEAN Charter*, en www.aseansec.org

¹⁵ *Reinventing ASEAN and redefining East Asia*, Singapore Institute of International Affairs, enero de 2007, en www.siaonline.org

¹⁶ Nathan, K.S.: “The ASEAN Way: A challenge to change”, *Viewpoints*, ISEAS, 9 de diciembre de 2006, en www.iseas.edu.sg

¹⁷ Abad Quintanal, *op. cit.*



Junto a ello, en el informe se hace un conjunto de recomendaciones llamadas a reforzar el entramado institucional y organizativo de la ASEAN. Así se insiste en que los líderes se reúnan con mayor frecuencia (se habla de dos veces al año) y en que a tales reuniones se las bautice como “Consejo de la ASEAN”, unos cambios que parecen claramente inspirados en la experiencia de construcción europea por más que desde la ASEAN se insista en afirmar que no se considera a la UE como un modelo a imitar para el desarrollo de la organización sino como un proceso diferente. Una semejanza que también cabe apreciar en la voluntad de destinar representantes permanentes de los estados miembros en Yakarta. Junto a estos cambios, también plantean la conveniencia de crear otros tres Consejos cuyos miembros deben tener rango ministerial que se deberán ocupar de los asuntos relativos a cada una de las Comunidades de la ASEAN y de reforzar el papel de la Secretaría en lo relativo al análisis de políticas, la planificación administrativa y la capacidad de supervisión.

Del mismo modo el informe considera conveniente la ampliación a cuatro del número de vicesecretarios generales de la organización (actualmente son dos) con el fin de que se puedan encargar de la supervisión de los asuntos relativos a cada una de las tres comunidades de la ASEAN y de las relaciones exteriores de la organización, respectivamente. En definitiva, tanto en este caso como en el de la creación de consejos ministeriales se trata de modificar la estructura de la organización de manera que su organigrama refleje más fielmente los ámbitos de cooperación existentes.

En otro orden de cosas, el Grupo de Personas Eminentes, ha reiterado la importancia de reducir las diferencias de desarrollo entre los miembros de la organización. Ahora bien, también recomiendan que se mantenga el principio de contribuciones iguales para todos los miembros en consonancia con el trato igual que se concede a todos ellos, lo que no parece un medio muy adecuado para la reducción de las diferencias. Por el contrario, si de verdad se quieren reducir las diferencias entre ASEAN 6 y los CLMV parecería más acertado hacer depender las contribuciones de los niveles de desarrollo. En otras palabras si se quiere alcanzar una mayor igualdad entre los miembros de la ASEAN, ello pasa necesariamente por potenciar no sólo la voluntad política sino la solidaridad de sus miembros.

Por otra parte, como ya ocurriera con el Bali Concord II, la terminología empleada resulta altamente significativa. Si entonces se hablaba por primera vez y, generando una asociación de ideas con el caso europeo, de Comunidad aún cuando existen más diferencias que semejanzas entre ambos procesos, ahora no sólo se insiste en la utilización de este término sino que se apunta a la creación en el futuro de una “Unión de ASEAN”, generando un nuevo paralelismo terminológico, en buena medida, engañoso, con la UE.

Junto a todo ello se apunta la importancia de reforzar la Fundación de la ASEAN y establecer un Instituto de la ASEAN como medio de impulsar el conocimiento público de la organización¹⁸.

Los líderes de los estados de la ASEAN respaldaron dicho informe por medio de la Declaración de Cebú sobre el Anteproyecto de la Carta de la ASEAN e insistieron en que debía ser uno de los documentos se basara la redacción final de dicha carta. De tal redacción se ocupará el Grupo de Trabajo de Alto Nivel establecido al efecto que deberá haber completado el borrador antes de que se celebre la decimotercera cumbre, en Singapur, el próximo mes de noviembre¹⁹.

¹⁸ Ver *Report of the Eminent Persons Group of ASEAN Charter*, Diciembre de 2006, en www.aseansec.org

¹⁹ Ver *Cebu Declaration on the Blueprint of the ASEAN Charter*, 13 de enero de 2007, en www.aseansec.org El Grupo de Trabajo de Alto Nivel estará compuesto por Pengiran Dato Osman Patra (Brunei Darussalam); Kao Kim Hourn (Camboya); Dian Triansyah Djani (Indonesia); Bounkeut Sangsomsak (Laos); Tan Sri Ahmad Fuzi Haji Abdul Razak (Malasia); U Aung Bwa (Myanmar); Rosario G. Manalo (Filipinas); Tommy Koh



3. La implantación de las Comunidades de la ASEAN

Junto a los asuntos relativos a la Carta de la ASEAN, la cumbre repasó el desarrollo y puesta en marcha de las tres comunidades de la ASEAN y acordó que su puesta en marcha se adelantara en la medida de lo posible, en particular en el caso de las Comunidades Sociocultural y Económica a 2015, cinco años antes de lo previsto en un principio, cuando en el contexto de la cumbre de Bali se fijó el horizonte de 2020.

En relación con la Comunidad Sociocultural, los líderes insistieron en la importancia de situar a los pueblos en el centro del proceso de integración y, en ese mismo sentido, en la importancia de adoptar iniciativas que contribuyan al fortalecimiento de la identidad regional, con vistas a lo cual se decidió, entre otras cosas, celebrar actividades conmemorativas del “Día de la ASEAN” en los diferentes estados miembros”. Por otra parte, aspectos relativos a la protección de los derechos de los trabajadores migrantes, las mujeres y los niños, la erradicación de la pobreza y el hambre, la lucha contra la expansión del SIDA y las enfermedades infecciosas, la protección de la biodiversidad y la lucha contra la contaminación medioambiental, como medio de generar un desarrollo sostenible fueron también abordados. En este sentido los líderes evaluaron también los progresos realizados hasta el momento en relación con la aplicación del Plan de Acción de Vientiane²⁰.

En relación con la Comunidad de Seguridad, más allá de evaluar el grado de cumplimiento de los programas previstos por el Plan de Acción de Vientiane y el propio Plan de Acción de la Comunidad de Seguridad de la ASEAN, los líderes resaltaron la importancia de que se hubiera celebrado la primera reunión de Ministros de Defensa de la ASEAN. Es evidente, que la mera celebración de una reunión semejante en el contexto de una organización que, desde su nacimiento, ha evitado toda referencia a las cuestiones de defensa y, aún de seguridad, es en sí misma notablemente significativa.

Junto a ello, firmaron una Convención de la ASEAN sobre contraterrorismo llamada a fortalecer la capacidad regional de lucha contra toda manifestación del fenómeno terrorista.

Por lo que hace a la Comunidad Económica de la ASEAN los líderes acordaron tratar de anticipar a 2015 la liberalización del movimiento de bienes, servicios, inversiones, trabajo y capitales prevista para 2020²¹. Una urgencia comprensible a la luz de la importancia de la integración económica para el mantenimiento de las tasas de crecimiento económico de la región²². Junto a ello, en el ámbito económico, los líderes regionales coincidieron en expresar su preocupación por el impacto que los elevados precios del petróleo podían acabar por tener en el crecimiento y desarrollo regionales. Como medio de hacer frente a esa realidad acordaron profundizar en la cooperación en materia energética, teniendo como meta última la creación de un mercado libre de la energía. Por el momento, los principales pasos, entre los

(Singapore); Sihasak Phuangketkeow (Thailand); y Nguyen Trung Thanh (Vietnam). *The ASEAN Charter: Frequently Asked Questions*, 5 de febrero de 2007, en www.aseansec.org

²⁰ Declaración de la Presidencia de la 12ª Cumbre de la ASEAN, “One Caring and Sharing Community”, Cebú, Filipinas, 13 de enero de 2007, en www.12thaseansummit.org.ph

²¹ Una liberalización que, se denomine como se denomine, no comportará un mercado común al estilo europeo en tanto no se superen las limitaciones derivadas de la firme adherencia al principio de soberanía. Kesavapani, K. y Hew, Denis: “Revisiting blueprint for Asean Community”, *Viewpoints*, ISEAS, 12 de enero de 2007, en www.iseas.edu.sg

²² Moller, Jürgen Orstrom y Severino, Rodolfo C.: “EU’s lessons for East Asian integration”, *Viewpoints*, ISEAS, 30 de mayo de 2006, en www.iseas.edu.sg



que cabe mencionar el suministro de energía y la construcción de un gaseoducto trans-ASEAN se sitúan en el terreno de las infraestructuras²³.

En realidad la preocupación no es nueva. Buena prueba de ello es que ya en diciembre de 2005, con ocasión de la Cumbre de Kuala Lumpur, Indonesia había señalado la importancia de reforzar la cooperación energética, apuntando que la ASEAN debía aprovechar la fortaleza que suponía contar con importantes productores de combustibles fósiles como la propia Indonesia, Malasia o Brunei así como con Estados con capacidad económica para contribuir en la construcción de refinerías, infraestructuras de transporte o desarrollo de nuevas fuentes de energía²⁴.

Por lo demás, se estudió el grado de aplicación de los programas enmarcados en la Iniciativa de Integración de ASEAN y el grado de convergencia logrado en lo que hace al nivel de desarrollo de los “nuevos” miembros de la ASEAN: Camboya, Laos, Myanmar y Vietnam. Con ese fin también se acordó dar paso a una mayor cooperación en el desarrollo de infraestructuras, especialmente en el ámbito de los transportes, y en el ámbito de la educación.

4. Las relaciones exteriores de la ASEAN

En este ámbito merece mención especial la firma del Tratado de Amistad y Cooperación de la ASEAN por Timor Leste y Francia, la importancia otorgada por los líderes a los progresos realizados en la firma de Acuerdos de Libre Comercio con algunos de sus socios de diálogo (República Popular China, Japón, República de Corea, India, Australia y Nueva Zelanda), como medio de fortalecer al mismo tiempo la cooperación con ellos y la competitividad global del Grupo Regional.

Asimismo también analizaron la evolución del proceso ASEAN + 3 y la celebración de la segunda cumbre de Asia Oriental el 15 de enero (dos días después de la de la ASEAN). En relación con ambos procesos señalaron que si por un lado ASEAN + 3 debía ser el principal motor en la consecución de una Comunidad de Asia Oriental, la ASEAN debía seguir desempeñando el papel central en la cada vez más compleja arquitectura regional del área que nos ocupa²⁵.

De hecho, ésta última preocupación muy bien puede haber impulsado a la ASEAN a apostar por el proceso de cumbres de Asia Oriental. No en vano, el final de la década de los noventa y el principio de la actual vieron una ASEAN languideciendo acompañada de un cada vez más vigoroso proceso de ASEAN +3. La inclusión del proceso en una iniciativa más amplia como las Cumbres de Asia Oriental, en las que se incluyen nuevas potencias como la India o Australia, puede contribuir a diluir, siquiera mínimamente el protagonismo que el mismo estaba adquiriendo.

Por otra parte, hay que decir, que también en el marco de la Cumbre de Asia Oriental se auspició un acuerdo para reforzar la cooperación en materia energética, lo que dio como resultado la firma de la Declaración de Cebú para la Seguridad Energética en Asia Oriental. La declaración se orienta a la formulación de una política regional común en materia energética, el desarrollo y uso de fuentes de energía alternativas y renovables, la promoción del uso eficiente de la energía y el desarrollo de infraestructuras.

²³ *Declaración de la Presidencia de la 12ª Cumbre de la ASEAN, “One Caring and Sharing Community”, Cebú, Filipinas, 13 de enero de 2007, en www.12thaseansummit.org.ph*

²⁴ “Indonesia calls for regional energy co-operation”, *The Jakarta Post*, 12 de diciembre de 2005, en www.thejakartapost.com

²⁵ *Declaración de la Presidencia de la 12ª Cumbre de la ASEAN, “One Caring and Sharing Community”, Cebú, Filipinas, 13 de enero de 2007, en www.12thaseansummit.org.ph*



En este punto, parece claro que la insistencia en el refuerzo de la cooperación en materia energética tanto en el estricto marco de la ASEAN como en el más amplio de Asia Oriental, indica que es ésta una de las principales preocupaciones de la región en el momento actual.

Por lo demás, en el plano de las relaciones exteriores los líderes respaldaron la propuesta filipina para reforzar las relaciones con la Organización de Cooperación de Shanghai, más allá de los vínculos existentes en la actualidad entre las secretarías de ambas organizaciones.

También reiteraron su apoyo a los procesos diplomáticos, (muy en especial las conversaciones a seis bandas), puestos en marcha para dar respuesta a la situación en la península coreana aunque sin dejar de instar a la República Popular Democrática de Corea al cumplimiento de las Resoluciones 1695 y 1718 del Consejo de Seguridad y de la Declaración Conjunta del 19 de Septiembre de 2005 y al retorno al Tratado de No Proliferación. En ese mismo sentido, los líderes de la ASEAN dejaron claro que Corea del Norte debe desnuclearizarse de forma verificable y renunciar a la realización de nuevas pruebas nucleares²⁶.

Conclusiones

La cumbre de Cebú, más allá de la habitual revisión de la puesta en marcha de las iniciativas y programas de la ASEAN, ha supuesto por tanto un paso más en el proceso de institucionalización de la organización que debería devolverle la relevancia perdida y que debería quedar definitivamente construido el próximo mes de noviembre en Singapur. Sin embargo parece más que discutible que se pueda afirmar sin vacilación que esté en el camino de la integración.

Ahora bien, tras la Cumbre son muchas las dudas que se abren paso y los interrogantes que quedan sin responder. En este sentido, si bien parece indudable que el contenido del Grupo de Personas Eminentes supone una apuesta decidida para el progreso de la organización y se atreve a relativizar cuestiones tan sensibles para la ASEAN como la adopción de decisiones por consenso o el principio de no intervención, no es menos cierto que al hablar de la personalidad de la que potencialmente pudiera dotar la aprobación de la carta a la organización, califica a ésta de intergubernamental, (no de supranacional como cabría hacer en el caso de la CE, por ejemplo) descartando con ello cualquier posibilidad real de integración.

Del mismo modo, está aún por ver, hasta qué punto el texto final de la Carta reflejará el del GPE y, en el caso de que así sea, en que medida la aprobación definitiva de la Carta de la ASEAN va a estar exenta de dificultades. En este sentido, la oposición de Myanmar en particular y, de los nuevos miembros de la ASEAN en general, puede ser un obstáculo de especial envergadura. No hay que olvidar que, incluso en el terreno económico, son estados mucho menos abiertos que los miembros originales de la organización y que, de hecho, Myanmar y Vietnam ya se han manifestado en contra del cambio de actitud hacia el principio de no interferencia. Por incómoda que pueda resultar su actitud parece lógico que sea difícil para ellos alcanzar en menos de una década la flexibilidad que los estados de ASEAN 6 no han acabado de lograr al cabo de casi cuarenta años.

²⁶ *Ibid.*



BALANCE DE LAS CAPACIDADES DE PODER ENTRE CHILE Y ARGENTINA: ANÁLISIS COMPARATIVO 1978-2003

Cristián Faundes ¹

Academia de Guerra del Ejército de Chile

Resumen:

La presente investigación surge de la constante necesidad por medir las capacidades de poder entre países vecinos. Se ha optado por un análisis comparativo desde la perspectiva de las relaciones internacionales, en función de tres procesos que en forma simultánea se desencadenan en los 25 años que median entre los años escogidos: cambio en el sistema internacional, acelerado surgimiento de Chile, y el rápido acercamiento entre las naciones en estudio a partir de 1984. Este último permite el desarrollo de una interdependencia compleja, que a la larga deja en las manos de Buenos Aires las llaves del gas natural que suministra el 19 por ciento de la energía que consume Chile. Los datos indican que en este cuarto de siglo Chile incrementa su poder relativo hasta sobrepasar las capacidades de poder de su vecino; sin embargo, queda sujeto a las limitaciones de Argentina para el suministro de los recursos energéticos.

Palabras clave: poder; Chile; Argentina; variables de poder; Crisis del Beagle; balance de poder.

Title in English: *“The Balance of Power Capabilities Between Argentina and Chile: A Comparative Analysis 1978-2003”*

Abstract:

This research arises from the constant need for measuring the power capabilities between neighbouring countries. A comparative analysis from the perspective of international relations has been chosen, focused on three processes that started simultaneously in the selected 25 years period: change in the international system, Chile's accelerated rise, and fast rapprochement between both nations from 1984. This allows for the development of a complex interdependence that on the long term leaves the control of the natural gas that supplies 19 per cent of Chile's energy consumption in the hands of Buenos Aires. The data indicate that in that quarter of a century Chile increased its relative power to the point of surpassing its neighbour's power capabilities; however, it is subject to Argentina's limitations to the supply of energy resources.

Keywords: Chile; Argentina; power variables; Beagle crisis; power balance.

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

¹ Cristián Faundes Sánchez es Profesor Civil de la Academia de Guerra del Ejército de Chile. Sus principales líneas de investigación son la teoría de conflictos, el análisis de conflictos y operaciones de paz, y la situación regional en América del Sur (Cono Sur).
E-mail: cgfaundes@gmail.com.



Introducción

Los cambios que ha sufrido el sistema internacional en los últimos treinta años han alterado las formas para medir el poder de los estados en términos relativos, es decir en relación de los unos con los otros.

En este contexto, el presente estudio busca responder a la siguiente pregunta: ¿se ha mantenido la relación de poder entre Chile y Argentina en el período de 1978 a 2003? La inquietud surge a partir de lo siguiente:

- El cambio en el sistema internacional altera los factores que determinan las capacidades de poder, fenómeno que incide en las relaciones de poder.
- La brusca transformación en las relaciones de poder puede provocar conflictos².
- Históricamente Argentina ha sido más fuerte que Chile, pero este último país ha avanzado aceleradamente desde la segunda mitad de la década de los ochenta.
- La situación vecinal de Santiago y Buenos Aires ha estado marcada por los diferendos limítrofes desde mediados del siglo diecinueve. Ninguna guerra ha enfrentado a estas naciones, sin embargo el 22 de diciembre de 1978 se registra la Crisis del Beagle, el momento de mayor conflictividad bilateral, cuando las escuadras de ambos países estuvieron a dos horas de dar inicio a las hostilidades, luego de un año de preparación³.
- En 1984 se inicia un proceso acelerado de integración que ha promovido esfuerzos de cooperación, mientras se reducen las desconfianzas. 25 años después de la denominada Crisis del Beagle, ya en una relación de interdependencia compleja, emergen conflictos de carácter económico y político entre ambas naciones sin embargo no tiene cabida la fórmula bélica para resolver las disputas.
- Se hace difícil establecer los motivos de fondo que alimentan las diferencias⁴, por medio de este artículo se busca una respuesta en las relaciones de poder.

Cabe constatar que el fervor aliancista del Cono Sur en los noventa no es el mismo con el advenimiento del nuevo milenio. En aquel entonces la política de grandes bloques comerciales se constituye como una herramienta para negociar en mejores términos con países desarrollados. De la misma manera se priorizan los beneficios de la unión del Pacífico y el Atlántico por medio de alianzas políticas, desarrollo de infraestructura y facilidades de comercio e inversión bilateral. Más aún, el fin de la Guerra Fría y el advenimiento de gobiernos democráticos a principios de los noventa insta a los civiles en el poder a aplicar políticas, tal vez idealistas, que por medio de tratados bilaterales permitirían afianzar un

² La historia entrega una serie de ejemplos al respecto. Para Tucídides la causa subyacente de la Guerra del Peloponeso es el creciente poder de Atenas y el temor que causa en Esparta. (Waltz, Kenneth: "Explaining War", en Viotti, Paul; Kauppi, Mark (1998): *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond*, Tercera Edición, Allyn & Bacon, pp. 130-144). Viotti y Kauppi entregan como ejemplos Francia y Gran Bretaña en los siglos 17 y 18; la Francia napoleónica y el resto de Europa a principios del siglo 19; Alemania y Gran Bretaña luego de la Guerra Franco-Prusiana de 1870; y la Unión Soviética y Estados Unidos a lo largo de las cuatro décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Viotti, Paul; Kauppi, Mark (1998): *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond*, Tercera Edición, Allyn & Bacon, p. 58.

³ No se puede desconocer que en 1982 Chile apoyó a Reino Unido en la Guerra de las Malvinas/Falklands según lo han revelado algunas fuentes autorizadas, sin que se haya aclarado específicamente en qué consistió la ayuda.

⁴ Las diferencias son básicamente dos: cortes de suministro de gas proveniente de Argentina (en forma irregular cada invierno desde 2004) y la inclusión de Campo de Hielo Sur en los mapas argentinos, faltando al arreglo establecido en el Acuerdo entre Chile y Argentina para Precisar el Recorrido del Límite desde el Monte Fitz Roy hasta el Cerro Daudet (1999) en el que se acuerda graficar un área como zona sin demarcación.



camino de paz y seguridad, reducir los costos en defensa, aumentar el gasto social e invertir en desarrollo. Desde entonces, en términos generales, la política exterior y la política de defensa de Chile y Argentina han actuado en forma coordinada en la gestación de una alianza estratégica.

En este contexto, en 1995 se firma el Protocolo de Integración Gasífera, al año siguiente entra en funciones el primer gasoducto entre ambos países; hasta el 2004 se construyen seis más. Entre 1996 y 2001 se cuadruplica la demanda chilena de gas natural. El 2002 el 71 por ciento del gas natural vendido en Chile proviene de Argentina. El año 2004 el hidrocarburo alimenta el 19 por ciento del consumo energético del país⁵. La prensa de la época habla de una *luna de miel* entre ambas naciones, incluso de *relaciones carnales*, hasta que el 1° de abril de 2004 Argentina inicia los cortes de suministro de gas a Chile para asegurar su propio abastecimiento, rompiendo el acuerdo bilateral. Las interrupciones de flujo se registran con distinta intensidad entre 2004 y 2007.

Como consecuencia se observa que la alianza estratégica derivó en una vulnerabilidad de Chile al depender del hidrocarburo trasandino para proveerse de energía. La integración gasífera se tradujo en una herramienta de poder para la Casa Rosada, y en relación a ello queda pendiente resolver a futuro hasta qué punto ha existido en Argentina la voluntad de utilizar la llave de gas en función de su poder relativo hacia Chile. Antes de apresurar conclusiones, es necesario destacar que el autor del presente artículo no tiene un juicio *a priori* respecto de las posibilidades de empleo de este instrumento de política bilateral, sino que con fines académicos busca establecer el marco general del balance de poder entre ambas naciones, el contexto general en el que se da esta nueva situación. Es justo mencionar que en efecto Argentina tiene un problema de abastecimiento energético interno derivado del control de precios que desincentiva la prospección y explotación privada de nuevos yacimientos, lo que presiona en contra de la disponibilidad del recurso para Chile. No obstante lo anterior, el instrumento está.

Viotti y Kauppi explican la utilidad de realizar un estudio como el que se presenta a continuación al estimar que, “El acto de medir el poder o las capacidades de los estados, es un paso crítico en el intento de explicar el comportamiento de los estados y el funcionamiento del sistema internacional en relación con los asuntos de la guerra y la paz”⁶.

El tema en cuestión exige la búsqueda de precisiones del concepto Poder con el fin de entender de qué manera se pueden relacionar dos estados en *términos de poder*. La revisión de distintos significados, acepciones y consideraciones de la palabra permite al investigador determinar variables de medición para cuantificar este vínculo bilateral. En la sección número 2. Perspectivas sobre el problema, este proceso decanta en la observación de que las capacidades de los estados son las que conforman la base del poder. En función del problema planteado, lo anterior deriva en la evaluación de las capacidades de poder de Chile y Argentina en los años 1978 y 2003, que se presentan en una serie de tablas (n° 2 a 14) en la sección número 3.

En la discusión de fondo se encuentran los términos *superioridad* y *equilibrio*, y el objetivo de cada país de conseguir uno u otro, tema que escapa al presente artículo. Sin embargo es pertinente destacar que el equilibrio de poder⁷ es concebido como una situación o condición, que “...implica un acuerdo objetivo en el cual hay una satisfacción relativamente

⁵ Fuente: Comisión Nacional de Energía (CNE).

⁶ Viotti y Kauppi, *op. cit.*, p. 65.

⁷ “La más antigua, persistente y polémica de todas las teorías de la política internacional” en: Dougherty, James; Pfaltzgraff, Robert (1993): *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, p. 41.



generalizada con la distribución del poder”⁸. Entonces se puede afirmar que el equilibrio se altera cuando el surgimiento de uno es percibido como amenaza por el otro.

Desde una perspectiva actual, asociada al denominado *poder blando*⁹, se podría decir que la base del debate se proyecta más allá de una situación de suma cero. Este hecho se refleja en una visión propiamente norteamericana en el mundo post 11 de septiembre del 2001, en relación a la manera en que la administración Bush ha encarado la situación de Irak, que se expresa de la siguiente manera: “la verdadera clave no se encuentra en la cantidad de enemigos que mate. La verdadera clave está en la forma en que hago crecer el número de aliados”¹⁰.

El término poder nacional está usualmente vinculado con la teoría realista. En palabras de Viotti y Kauppi, para la mayoría de los realistas, “...la lucha por (o el uso del) poder entre las naciones, está al centro del estudio de las relaciones internacionales”¹¹. En el presente artículo el término será utilizado con el único fin de responder a la pregunta de investigación planteada. Con ello no se intenta argumentar la existencia de una determinada política exterior en ninguno de los dos países, sino que se pretende efectuar una medición cuantitativa de la situación bilateral, observando si la situación relativa ha cambiado a lo largo del cuarto de siglo que media entre los dos momentos en estudio. El objetivo final es establecer si el dinamismo propio de los estados ha alterado la relación de poder, situación que a la larga podría determinar un cambio en las respectivas políticas exteriores y de defensa.

En este sentido entonces, se recoge la teoría realista como una herramienta para observar la situación bilateral desde una perspectiva única. Es necesario subrayar que en el marco de la teoría, la noción de poder nacional ha sufrido una modificación crítica en la medida en que fue adaptándose a los tiempos, desde la Guerra Fría hacia la Era de la Información. Se aplica entonces un concepto de *poder tradicional* y un *nuevo poder*, que reflejan el advenimiento de la nueva era y el cambio en los factores condicionantes del poder nacional.

1. Perspectivas sobre el problema

1.1. El Poder

Kenneth Waltz sostiene que existen dos principios organizadores de la estructura del sistema político internacional: la anarquía y la distribución de capacidades¹².

El académico explica que la esfera política no tiene un orden ni jerarquía, que adolece de una unión legal. Las unidades que participan de este sistema tienen que resolver cómo vivirán unas con las otras, y cómo van a resolver sus preocupaciones por la seguridad. Viotti y Kauppi aclaran que en la política internacional existe una jerarquía de poder, pero no un escalafón de mando debido a que no se reconoce la existencia de ninguna autoridad central por sobre los estados¹³. A juicio de Knorr, en un mundo jerarquizado por el poder, los atractivos de ser fuerte son muchos¹⁴.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ Término acuñado por Joseph Nye en 1990 para describir una forma indirecta de poder como se detalla en el presente texto a continuación.

¹⁰ Newt Gingrich, ex vocero de la Casa Blanca. Citado en Nye, Joseph (2004): *Soft Power*, Nueva York, Public Affairs, Prefacio.

¹¹ Viotti y Kauppi, *op. cit.*, p. 56.

¹² Kreisler, Harry: “Theory and International Politics. Conversation with Kenneth N. Waltz”, *Conversations with History*. Institute of International Studies, UC Berkeley (10 de febrero de 2003), en <http://globetrotter.berkeley.edu/people3/Waltz/>

¹³ Viotti y Kauppi, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴ Knorr, Klaus E. (1981): *El Poder de las Naciones*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, p. 49.



Entonces en la lógica del sistema internacional, descentralizado y anárquico, el elemento central de las relaciones interestatales es el poder. Kenneth Waltz une este hecho con los intereses nacionales. Sostiene que un estado utilizará la fuerza para alcanzar sus metas si es que luego de una evaluación de las posibilidades de éxito se valoran más las metas que las ventajas derivadas de la paz. Como consecuencia, el académico estima que debido a que cada estado es el juez de su propia causa, en cualquier momento un estado puede emplear la fuerza para implementar sus políticas. Con este razonamiento concluye que “debido a que cualquier estado puede aplicar la fuerza en cualquier momento, todos los estados deben estar preparados para contrarrestar esa fuerza con la fuerza, o pagar el costo de su debilidad”¹⁵.

La reflexión de Waltz demuestra que el poder es un elemento básico de subsistencia de un estado que pretenda mantener su soberanía, aunque aclara que es un error “identificar la soberanía de los estados con su capacidad de hacer lo que deseen”¹⁶. Explica que un estado, en cuanto unidad política autónoma, no se encuentra aislado de los efectos de las acciones de otros; en cualquier caso determinado puede estar presionado y verse obligado a actuar de una manera que preferiría evitar. Como consecuencia, se desprende que en este sistema anárquico existe un factor ordenador con efectos organizativos: “Los estados son semejantes con respecto a las tareas con las que se enfrentan, pero no en sus capacidades de desarrollar esas tareas. Las diferencias son de capacidad, no de función”¹⁷.

Salta a la vista el hecho que el poder es relativo, aunque cabe precisar que lo es en dos sentidos: en cuanto a que un estado no es poderoso en sí mismo sino que lo es en relación a otro; y en el hecho que el poder de uno es relativo en función del poder del otro, en palabras de Klaus Knorr, la realización del poder de un país A procederá sólo precisamente hasta dónde la resistencia de B lo permita¹⁸. Justamente porque los estados se relacionan en términos de poder, se justifica el estudio comparativo del balance de poder entre dos naciones, más aún si se trata de estados vecinos y si registran una historia de conflictos.

Para que una nación pueda prever cualquier situación antagónica, es menester que efectúe una evaluación del poder propio en función de potenciales rivales. Pero en política, según sostiene Chas Freeman, las percepciones conforman la realidad, en consecuencia afirma que “en diplomacia, el poder percibido es poder real”¹⁹. Entonces en última instancia el poder no radica solamente en lo que se posea, sino que también en lo que el otro cree que uno posee.

El tema se hace aún más difícil por la conceptualización del término poder, que se ha efectuado con cierta confusión a lo largo de la historia; al respecto, tal vez influye el hecho que su ejercicio toma diversas formas que van desde la persuasión hasta la guerra²⁰. En este sentido, un problema que debe resolver a diario la diplomacia de cada país se plantea frente al uso eficiente y efectivo de sus capacidades con el fin de alcanzar los objetivos nacionales, es decir que “el poder no es traducible automáticamente en influencia”²¹.

¹⁵ Waltz, Kenneth (1959): *International Conflict and International Anarchy: The Third Image*, Nueva York, Columbia University Press. Publicado en Williams, Phil; Goldstein, Donald; y Shafritz, Jay (eds) (1994): *Classic Readings of International Relations*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, p. 190.

¹⁶ Waltz, Kenneth (1988): *Teoría de la Política Internacional*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, p. 143.

¹⁷ *Ibid.*, p.144.

¹⁸ Knorr, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Freeman, Chas W, (2005): *Arts of Power. Statecraft and Diplomacy*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press, p. 20.

²⁰ Plano, Jack; Olton, Roy (1969): *The International Relations Dictionary*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 22-23. Citado en Mestre Vives, Tomás (1979): *La Política Internacional como Política de Poder*, Barcelona, Editorial Labor, p. 157.

²¹ *Ibid.*, p. 158.



Considerando la extensión del presente estudio, pero principalmente las posibilidades de materializar una cuantificación del poder en términos comparativos entre dos países, la discusión se centra en el poder como concepto, sin desconocer la relevancia que tiene el asunto de las percepciones y la traducción del poder en influencia.

Se aprecia que el poder no es algo aislado ni absoluto, sino que es concebido en función de algo. Kindleberger lo define como “fuerza capaz de ser utilizada eficazmente”²², es decir, distingue entre medios y fines, o el uso de los medios para el logro de los fines. Dougherty y Pfaltzgraff explican que así la fuerza es un medio que existe aún en ausencia de su uso para alguna meta, mientras que el poder es el uso de la fuerza para un fin específico²³. En términos más precisos, y en la medida en que los fines estén en línea con la determinación de conseguirlos, se puede afirmar que “el encuentro de la voluntad con la fortaleza y el potencial produce poder”²⁴. En síntesis, los medios de fuerza son elementos constitutivos del poder que están presentes aún cuando no estén siendo utilizados en función de alguna meta, aún cuando no sean operacionalizados por la voluntad de quien posea el control de estos elementos conforme la siguiente fórmula:

Fórmula A: el poder en función de un fin específico

Medios + Voluntad + Potencial = Poder.

Es decir, el poder implica una combinación de elementos que pueden existir por sí mismos, sean utilizados o no. Si el poder no es cuantificable como un todo, la medición de alguna de las partes puede dar luces respecto del problema de investigación.

Desde otra visión, la sumatoria expresada en la Fórmula A puede ser aplicada desde la perspectiva que plantea Kepa Sodupe²⁵, quien sostiene que la noción de poder ha sido abordada por los académicos de relaciones internacionales tomando en cuenta tres sentidos: control, capacidades o recursos y objetivo²⁶.

El poder como control implica “la habilidad de influenciar el comportamiento de otros de manera congruente con nuestros propios intereses”²⁷. En otro sentido, el poder se entiende como un atributo que se obtiene, por ejemplo, por medio de las capacidades militares, económicas y tecnológicas del Estado. La noción del poder como objetivo la sintetiza Morgenthau al señalar que “como toda política, la política internacional implica una lucha por el poder. No importa cuáles sean los fines últimos de la política internacional: el poder siempre será el objetivo inmediato”²⁸.

Se observa que las capacidades de Sodupe son análogas a los medios de Kindleberger, los elementos destacan como objetos cuantificables de ambas perspectivas. En este punto se

²² Kindleberger, Charles (1970): *Power and Money: The Politics of International Economics and the Economics of International Politics*, Nueva York, Basic Books, pp. 56-65. Citado en Dougherty y Pfaltzgraff, *op. cit.*, p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 95.

²⁴ Freeman, *op. cit.*, p. 20.

²⁵ El autor estima que esta propuesta es discutible particularmente en el sentido del poder como objetivo en sí mismo pero se inclina a pensar que la sumatoria de elementos se puede operacionalizar en función de adquirir más poder; con más voluntades individuales en el plano estatal (por ejemplo en la búsqueda de consensos en una democracia), o con una voluntad distinta, en el caso de un cambio ideológico.

²⁶ Sodupe, Kepa (2002): *La Estructura de Poder del Sistema Internacional: Del Final de la Segunda Guerra Mundial a la Posguerra Fría*, Madrid, Editorial Fundamentos, p. 88.

²⁷ Organski, A.F.K (1965): *World Politics*, Nueva York, Alfred A. Knopf, p. 96. Citada en *Ibid.*, p.88.

²⁸ Morgenthau, Hans (1986): *Política entre las Naciones. La lucha por el poder y la paz*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, p. 41.



plantea otra dificultad que será abordada en la siguiente sección: ¿qué medios o capacidades será necesario cuantificar para efectuar un balance de poder?

En el enfoque de Klaus Knorr, el poder es una *influencia coactiva* que se manifiesta “cuando la conducta de *B* se ve afectada por temor a sanciones de una u otra clase, es decir, alguna amenaza, real o esperada, al logro de su objetivo. Por lo tanto, la elección de conducta por parte de *B* está restringida por la influencia de *A*”²⁹. El académico presenta dos consideraciones del poder coactivo³⁰:

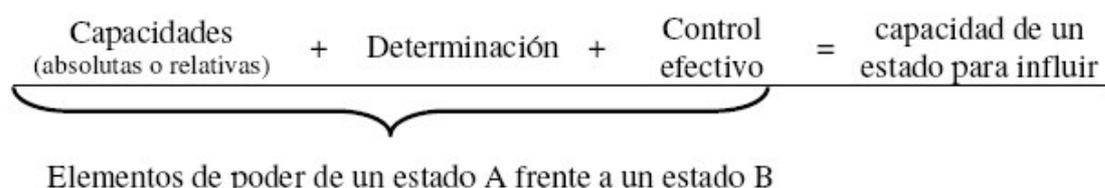
Poder Putativo: si la influencia coactiva limita la conducta de un actor sometido a ella, entonces el poder reside en las capacidades que permiten a quien esgrime el poder la posibilidad de hacer amenazas efectivas. Desde esta perspectiva el poder es algo que los estados poderosos poseen y pueden acumular.

Poder Realizado: concibe al poder como un efecto o resultado que se mide como la cantidad de influencia que realmente se logra sobre la conducta del actor amenazado. Alude a las situaciones particulares para las que el poder se crea y se modela.

En suma lo define en términos similares a los expresados previamente como medio (putativo) y control (realizado). Knorr aclara que mientras los estados han tratado de acumular poder internacional por razones utilitarias, precisa que la búsqueda de los elementos del poder coactivo no conduce necesariamente a una aplicación agresiva, se busca “para consolidar la seguridad con respecto a las presiones externas, para minimizar las interdependencias riesgosas y para maximizar la autonomía de autodesarrollo”³¹.

Por su parte Viotti y Kauppi distinguen entre poder *estático* y poder *dinámico*. El primero se refiere a las capacidades en forma análoga a la expresada por Sodupe. El poder *dinámico* se refiere a las interacciones entre estados; los autores explican que la influencia de un estado (o capacidad para influir) no está sólo determinada por sus capacidades (absolutas o relativas), sino que también por: 1.- La determinación de usar aquellas capacidades (y percepciones de otros estados respecto de la determinación para usar las capacidades); y 2.- Su control o influencia efectiva sobre otros estados (equivalente al poder realizado de Knorr). En este sentido, “el poder puede ser inferido por medio de la observación de la conducta de los estados en la medida en que estos interactúan”³². Destaca el hecho que el poder dinámico se construye sobre el poder estático, es decir, las capacidades de poder.

Esquema del poder dinámico: interacciones entre estados



Se podría construir una base de datos que permita evaluar por medio de un recuento de hechos, o una revisión histórica, el poder dinámico de un estado sobre otro. Cabe destacar que

²⁹ Knorr, *op. cit.*, p. 26.

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

³² Viotti y Kauppi, *op. cit.*, p. 65.



este ejercicio no se encuentra libre de complejidades por la dificultad para encontrar indicadores que permitan cuantificar la determinación de usar las capacidades (símil a la voluntad de la Fórmula A), así como establecer qué acciones han sido ejecutadas por un estado controlado o influido por otro. Nuevamente son las capacidades las que se pueden medir con mayor precisión. Es relevante tener en cuenta que una base de datos como la descrita serviría para estudiar la evolución de las relaciones entre dos estados en términos de poder, en cambio no se presta para efectuar una comparación de dos momentos estáticos según lo planteado en el presente estudio.

Joseph Nye precisa que el poder depende del contexto: quién se relaciona con quién, y bajo qué circunstancias, reforzando el carácter relativo del término. Sostiene que se expresa en dos sentidos³³:

1. La posesión de capacidades o recursos que pueden influir resultados³⁴. Tales como población y territorio; recursos naturales; fortaleza económica; fuerza militar; y estabilidad social. Sostiene que la virtud de esta definición es que hace aparecer al poder como algo concreto, medible y predecible, pero aclara que tiene sus problemas. Cuando se define al poder como sinónimo de los recursos que lo producen, usualmente se aprecia la existencia de una paradoja, que aquellos quienes están mejor investidos de poder no siempre consiguen los objetivos deseados. Un aspecto clave para el académico es la asociación de los recursos que se tienen, con el juego que se está jugando. La lógica determinante es que los recursos de poder no son intercambiables como el dinero.

2. La habilidad para influir en la conducta de otros para obtener el resultado que uno quiere. Plantea la existencia de tres formas de afectar la conducta de otros (coerción, inducción y atracción), las que a fin de cuentas, se traducen en tres formas de poder: militar, económico y blando,³⁵ los primeros dos conforman el poder duro. Alerta sobre la posibilidad de creer poseer un poder que no se tiene; ejemplifica con un dictador que persigue demostrar su poder en la ejecución de un disidente que busca el martirio, o con un gallo que piense que al cacarear provoca la salida del sol. Ver tabla 1.

Tanto el *poder duro* como el *poder blando* son considerados como aspectos de la habilidad para alcanzar los propios propósitos, por medio de la modificación de conductas de los otros. Aclara que la distinción entre ambos se encuentra en el grado, tanto de la naturaleza de la conducta como en cuanto a la tangibilidad de las capacidades que se emplean para ejercer uno u otro³⁶. Explica que el poder de mandato, la habilidad de cambiar lo que los otros hacen, puede descansar en la coerción o la inducción. Mientras que el poder de la coopción, la destreza de modelar lo que otros quieren, puede estar basada en el atractivo cultural y de los valores propios o en la capacidad de manipular la agenda de preferencias políticas.

³³ Nye: *Soft...*, pp. 2 y 3.

³⁴ Nye da cuenta de las ventajas relativas a la cuantificación de los recursos y la dificultad para identificar cuál es el juego en curso que permita elaborar las estrategias adecuadas para enfrentarlo.

³⁵ La coerción o mandato se ejerce cuando uno consigue que el otro haga aquello que no haría de otro modo, vale decir, que no lo haría sin la existencia de una orden para hacerlo. Tradicionalmente se entiende como el uso del "garrote". La inducción tiene relación con la utilización de estímulos para que el otro realice una acción, vulgarmente se representa con la imagen del amo mostrando la zanahoria a un burro con el fin que este camine. La atracción supone el lograr que el otro desee lo mismo que uno quiera, de modo que obrará por su cuenta conforme a valores compartidos.

³⁶ *Ibid.*, p. 7.



Tabla 1. Espectro de conductas y recursos más comunes del Poder según Joseph Nye

Espectro de conductas	Duro			Blando		
	mandato	coerción	inducción	Agenda setting ³⁶	atracción	Co-opt ³⁷
Recursos más comunes		fuerza	pagos	instituciones	valores	
		sanciones	sobornos		cultura	
					políticas	

Fuente: Nye, Joseph (2004): *Soft Power*, Nueva York, Public Affairs, p.8.

El académico agrega que en la Era de la Información la interrelación entre estados se desarrolla en un juego estratégico de tres dimensiones, en que los actores deben jugar en forma vertical y horizontal, distribuyendo sus recursos de poder en el nivel superior, medio y bajo³⁷. El nivel superior implica los clásicos temas interestatales de ámbito militar en que Estados Unidos es la única superpotencia en un mundo unipolar. El nivel medio incorpora temas económicos interestatales, como comercio, antimonopolio, y regulación financiera, donde la distribución de poder es multipolar. El nivel bajo supone los temas transnacionales, tales como el terrorismo, crimen internacional, cambio climático, y la propagación de enfermedades infecciosas; donde el poder está ampliamente distribuido y caóticamente organizado entre actores estatales y no estatales.

A fin de sintetizar la breve discusión esbozada, se observa que el estudio del poder tiene una serie de definiciones que enfatizan distintos aspectos del mismo. Destaca la existencia de un rasgo común: que su ejercicio requiere de determinados recursos, es decir las capacidades de los estados son las que conforman la base del poder.

A la vez que el poder se entiende en función de algo, se establece que es un factor ordenador en el sistema internacional. Si bien existe una semejanza de tareas que enfrentan los estados, estos presentan diferencias en sus capacidades para realizarlas.

Mientras se establezca cuáles son las capacidades determinantes para que un país pueda desenvolverse en el sistema internacional se podría efectuar un balance comparativo entre dos naciones, por supuesto entendiendo que estas cualidades sólo conforman una parte del poder nacional.

El mismo Nye destaca las cualidades de lo concreto, medible y predecible que es el poder en el sentido de las capacidades. En una interpretación libre de su pensamiento, es posible considerar que una medición de recursos es válida para evaluar el poder de un estado mientras no se consideren los recursos como sinónimo del poder, es decir, siempre que consideremos esta medición en cuanto poder potencial, o como un elemento más en la sumatoria del poder de un país.

1.2. Las capacidades de poder

Desde un punto de vista teórico, se observa que no existe una uniformidad de criterios para definir cuáles son las capacidades determinantes del poder. Más aún, la dinámica propia del sistema mundial implica que habrá diferentes fuentes de poder en distintas etapas de la historia.

³⁷ *Ibid.*, p. 4.



En este punto es pertinente subrayar las limitaciones del presente estudio, tomando en cuenta lo acotado del mismo. Al medir exclusivamente las capacidades de poder, ciertos aspectos relevantes presentados en la discusión bibliográfica quedan fuera del análisis, tales como las percepciones de poder, y el nivel de satisfacción mutua ante los niveles de poder (equilibrio); los fines de los actores, y la voluntad de utilizar sus medios en pos de aquellos fines; y la capacidad de influencia y control.

Refiriéndose a la distribución de capacidades, Waltz sostiene que los principales actores del sistema internacional, “aquellos con mayores capacidades, determinan el escenario en el cual los otros deben actuar”³⁸. Las unidades que estructuran la esfera política, establecen los problemas que los otros deberán enfrentar. Este planteamiento considera el surgimiento de los nuevos actores en el sistema internacional en la era de la globalización y de la información, tales como los sectores oligopólicos de la economía. Dadas las limitaciones del estudio, estos actores no serán considerados en la medición de poder, la que se mantendrá en el ámbito de las capacidades estatales.

La visión clásica del realismo político es conceptualizada por Hans Morgenthau a principios de la Guerra Fría³⁹. El autor estima que la capacidad de poder se asocia con la posesión de ciertos recursos como población, territorio, recursos naturales, capacidad económica, poderío militar y estabilidad política⁴⁰. El país que tiene mayor cantidad de cada uno de estos recursos, tiene más poder potencial, que sólo se convierte en poder efectivo a medida que se posee una política bien diseñada y un liderazgo capaz.

Posteriormente Waltz advierte que “los estados poseen diferentes combinaciones de capacidades difíciles de medir y comparar, más aún cuando el valor que se asigna a los diferentes aspectos cambia con los tiempos. No debe sorprendernos que a veces se llegue a respuestas erróneas”⁴¹. El académico estima que el posicionamiento de un país en el sistema internacional depende del modo en que se sitúe en todos los siguientes aspectos: dimensión de población y de territorio, recursos, capacidad económica, fuerza militar, estabilidad y competencia política. Básicamente agrega un sólo factor a los determinantes de Morgenthau... su advertencia parece estar dirigida justamente a la medición de este elemento añadido.

Nye da cuenta que los avances de la ciencia y la tecnología que se desarrollan a lo largo del siglo veinte alteran las dimensiones de los recursos de poder, causando tres cambios importantes⁴². El poder militar crece en la misma proporción en que aumentan gradualmente los costos políticos y sociales de utilizar la fuerza militar. La tecnología de las comunicaciones fomenta el surgimiento y difusión del nacionalismo, que hace difícil a los imperios el gobierno sobre poblaciones socialmente activas. Los cambios sociales al interior de las democracias postindustriales también elevan los costos del uso del poder militar, al estar enfocadas en el bienestar más que en la búsqueda de la gloria. A fin de cuentas, la ausencia de una ética guerrera en las democracias modernas provoca que la utilización de la fuerza requiera de una justificación moral elaborada para garantizar el apoyo popular, a menos que la sobrevivencia esté comprometida.

³⁸ Declaraciones de Kenneth Waltz en Kreisler, *op. cit.*

³⁹ Las raíces intelectuales del realismo provienen de autores antiguos como Mencio, los Legalistas de China, Kautilya y Tucídides. Entre las figuras posteriores destacan Maquiavelo, Hobbes, Hegel, y Weber.

⁴⁰ Hans Morgenthau sostiene que para determinar el poder de una nación es necesario distinguir entre elementos estables y factores sometidos a un constante cambio. Un estudio acabado sobre el poder internacional considerando sus elementos, evaluación y limitaciones del poder se encuentra en Morgenthau, Hans (1986): *Política entre las Naciones. La lucha por el poder y la paz*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.

⁴¹ Waltz, *Teoría...*, *op. cit.*, p. 194.

⁴² Nye, *Soft...*, *op. cit.*, p. 19.



En este contexto, emergen nuevas categorías asociadas al poder no-militar. El fin de la Guerra Fría, y los avances de la tecnología dan origen a una nueva forma de poder que se define en función de los recursos humanos de una nación para desenvolverse en la Era de la Información. El fundamento de lo anterior se encuentra en el hecho que sólo las capacidades humanas son las que permiten aprovechar los beneficios de la globalización. De este modo el *nuevo poder nacional* se puede definir como la capacidad militar, fortaleza y estabilidad económica, producción industrial, producción tecnológica, capacidad científica, niveles de ahorro e inversión, tamaño del mercado, infraestructura, recursos explotables y renovables, educación, y competencia administrativa⁴³. David Gompert explica que cada una de estas fuentes de poder depende en forma creciente del conocimiento humano, a partir de la libertad para crear, obtener ganancias, adaptarse y desafiar el *status quo*. La premisa es que las democracias que aplican un sistema de libre mercado no ejercen un monopolio estatal sobre estas categorías, de este modo alcanzan un manejo superior de la tecnología de información y cuentan con talento humano para desarrollarla. En este contexto, la continua disminución de la importancia relativa del poder militar no reducirá la importancia de la tecnología de información, ni las ventajas de la democracia.

En el cambio de era es el poder blando el que adquiere mayor connotación, aunque el mismo Nye aclara que esta otra expresión de poder no descalifica la relevancia del poder duro. A fin de cuentas ambos son complementarios y deberán ser aplicados conforme la máxima ya enunciada: quién se relaciona con quién, bajo qué circunstancias.

1.3. Indicadores de las capacidades de poder

La dificultad de efectuar un estudio comparativo de las capacidades de poder entre dos estados no involucra sólo la elección de variables y la consecuente reducción de los datos obtenidos a una escala común, sino que también exige el establecimiento de fórmulas para combinar estas variables a modo que entreguen un resultado.

Kepa Sodupe da cuenta de la existencia de índices simples y múltiples. Entre los primeros considera el Producto Nacional Bruto, “posiblemente el indicador más sintético de los recursos de poder con los que cuenta un estado”⁴⁴; y los gastos militares para medir el potencial militar. Sodupe destaca cinco índices múltiples que presentan diversidad de variables y formas funcionales para calcular las capacidades de poder; las variables más empleadas son de tipo demográfico, industrial, energético y militar⁴⁵. La complejidad de estas últimas impide aplicarlas en un trabajo de alcance limitado como el presente.

Cabe destacar el estudio *Correlates of War* dirigido por David Singer, en el que se ha elaborado el indicador CINC (Composite Index of National Capability), con el fin de determinar las capacidades de poder de los países del sistema internacional en el periodo entre 1816 y 2001, en base a los datos de seis variables que se encuentran asociadas a las capacidades tradicionales del poder: gasto militar, personal militar, consumo de energía, producción de hierro y acero, población urbana, población total. El valor de la investigación no sólo radica en el establecimiento de una fórmula de medición comparable, sino que en su aplicación, y la consiguiente elaboración de una base de datos de la cual se puede extraer el ranking anual de las capacidades de poder de los estados. Si bien este indicador puede reflejar la distribución de poder en forma medianamente acertiva hasta la mitad del siglo XX,

⁴³ Gompert, David (1998): *Right Makes Might: Freedom and Power in the Information Age*, McNair Paper 59, Washington D.C., Institute for National Strategic Studies, National Defense University, p. 54.

⁴⁴ Sodupe, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁵ Recoge los índices elaborados por Cline, German, Alcock/Newcombe, Singer y Fucks.



lamentablemente se hace insuficiente para dar cuenta de las capacidades que actualmente inciden en el poder nacional, particularmente en cuanto a la tecnología y la economía⁴⁶.

Entonces, para reflejar la situación relativa de poder en 1978, se aplicarán las variables presentadas por Morgenthau, las que serán cuantificadas por medio de índices simples de carácter significativo (que den cuenta de la situación en números). Con el fin de evaluar las capacidades de poder de ambos países en el período de postguerra fría, se utilizarán los factores reseñados por Gompert aplicando datos del año 2003⁴⁷. Para efectuar la comparación de datos, los valores de Argentina serán asimilados al cien por ciento, por lo tanto se calculará qué porcentaje de capacidad de poder tiene Chile en relación a Argentina en cada una de las variables, de lo cual se obtendrá un promedio de capacidades de poder de Chile en relación a Argentina del año 1978 y el año 2003.

2. Evaluación de las capacidades de poder de Chile y Argentina. Comparación de los datos 1978 – 2003

2.1. 1978

En la tabla 2 se observan las diferencias cuantitativas en términos de capacidades de poder entre Argentina y Chile el año 1978. Destaca el hecho que Buenos Aires es superior a Santiago en cinco de los seis índices por un amplio margen; en forma notoria respecto de la capacidad económica.

Conforme la metodología aplicada, si decimos que las capacidades de poder de Argentina equivalen al cien por ciento, podemos señalar, que en promedio, la capacidad de poder de Chile en relación a Argentina en 1978 es de **59,8%**. Ver tabla 2.

2.2. 2003

Siguiendo las variables establecidas por Gompert para efectuar la medición de capacidad de poder en la denominada Era de la Información, se han construido las tablas n° 3 a la n° 13 dando cuenta de los valores de cada país al año 2003. Se incluye el porcentaje de capacidades de poder de Chile ante Argentina en cada una de las tablas, siguiendo el mismo esquema presentado con los datos de 1978, donde los valores de Argentina alcanzan el cien por ciento.

La única variable en común en las mediciones efectuadas entre los dos períodos es **capacidad militar**. Se observa, que a diferencia de lo reflejado en la tabla 2 con los datos de 1978, Chile supera a Argentina en el año 2003; tanto los gastos en defensa como el personal militar son superiores. En consecuencia con lo anterior, en esta variable Chile alcanza capacidades de poder equivalentes a un **116,55%** en relación a Argentina. Ver tabla 3.

Para medir la **fortaleza y estabilidad económica**, se han escogido cuatro subíndices, los que dan cuenta de un panorama notoriamente favorable a La Moneda en el que supera, en promedio, ampliamente a la Casa Rosada, con un **214,77%**. Ver tabla 4.

⁴⁶ Es relevante mencionar que la información de Correlates of War da cuenta de un ascenso de Estados Unidos y Chile entre 1978 y 2001, mientras que se registra una baja en los valores de Argentina. Aunque Buenos Aires se mantiene en un nivel superior al de Santiago, Chile acorta la distancia con la primera potencia mundial y con el país vecino. Singer, J. David. (1987): *Reconstructing the Correlates of War Dataset on Material Capabilities of States, 1816-1985*, International Interactions, 14: 115-32. Datos actualizados al año 2001 en la versión 3.02 publicados en internet. Proyecto Correlates of War. <http://www.correlatesofwar.org/>

⁴⁷ Cabe anotar que los índices escogidos para cuantificar las variables pueden ser cuestionables y discutibles.



1978	Tabla 2. Capacidades de poder Argentina y Chile. 1978.							
	Población	Territorio (km ²)	Rec. Nat. (hierro y acero miles de tons)	Capac. econ (PNB. Millones de dólares)	Capac. militar		Estab. Pol.**	
					gasto* (mill. dólares)	personal	índice cant. gbnos. en 12 años	Violencia pol.
Argentina	26.390.000	2.766.890	2.651	US\$76.400	US\$1.600	132.900	3	0
Chile	11.100.000	756.950	574	US\$9.800	US\$750	85.000	9	0
					46,8%	63,9%	300%	100%
Capac. de Chile en relación a Argentina	42,0%	27,3%	21,6%	12,8%	55,3%***		200%***	
Proporción total de capacidades de poder de Chile en relación a Argentina año 1978 = 59,8%								
<p>* valores expresados en dólares de la época.</p> <p>** Estabilidad política: para dar cuenta de procesos de gobernabilidad y de paz (o violencia interna) se presentan dos indicadores.</p> <p>- Cant. de gobiernos en 12 años: medidos en una tabla de 1 a 10. En esta tabla se le ha asignado un valor de 10 a países que en un plazo de 12 años tienen 2 ó 3 jefes de Estado (que equivale a administraciones de 4 a 6 años); el valor disminuye en la medida en que son más administraciones las que toman posesión del poder, hasta llegar al valor de 1 con 12 gobiernos en 12 años. Argentina tiene 9 gobiernos entre 1966 y 1978, alcanzando un valor de 4. Chile tiene 4 gobiernos alcanzando un valor de 9. Ver Anexo 1.</p> <p>- Violencia política se mide con índice 0-1. Si hay paz interna, valor uno. Valor cero indica lucha interna, presencia de guerrillas y acciones terroristas.</p> <p>*** los subvalores de las variables capacidad militar y estabilidad política han sido promediados para que se obtenga un solo valor por variable.</p> <p>Fuentes:</p> <p>Población, capacidad económica y capacidad militar: En The Military Balance. International Institute for Strategic Studies, año 1978. Citado en Revista Ercilla. <i>Lo que tendrían Chile y Argentina</i>. Santiago, 20 de diciembre, 1978.</p> <p>Territorio: se han utilizado datos actuales considerando que las fronteras no se han modificado sustancialmente. CIA Factbook. Versión en Internet actualizada al 10 de enero, 2006.</p> <p>Recursos naturales: producción de hierro y acero en miles de toneladas, año 1978. Singer, J. David. (1987). "Reconstructing the Correlates of War Dataset on Material Capabilities of States, 1816-1985" <i>International Interactions</i>, 14: 115-32. Datos actualizados al año 2001 en la versión 3.02 publicados en internet. Proyecto Correlates of War. http://www.correlatesofwar.org/</p> <p>Tabla elaborada por el autor del presente estudio.</p>								

En términos generales, los niveles de **producción industrial** argentina superan ampliamente a los de Chile, con cifras casi tres veces superiores. Considerando en términos porcentuales la tasa de aumento de la producción industrial, Chile se acerca más a Argentina al alcanzar un 80% de capacidad. En suma, los datos promedio revelan que al año 2003, la capacidad de Santiago apenas sobrepasa la mitad de nuestro referente con un **51,3%**. El valor promedio de las capacidades de poder alcanzado en esta variable, es incluso un poco inferior al promedio general de capacidades de poder obtenido en 1978. Ver tabla 5.

2003	Tabla 3. Capacidad militar		
	Promedio capac. poder 1978	Gasto+ (millones de dólares)	Personal+
Argentina		US\$2.030	71.400
Chile		US\$2.537	77.300
		124,9%	108,2%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	116,55%	
+ The International Institute for Strategic Studies. "The Military Balance. 2004-2005". Oxford University Press. Londres, 2004.			
Tabla elaborada por el autor del presente estudio.			



2003	Tabla 4. Fortaleza y estabilidad económica				
	Promedio capac. poder 1978	PIB (miles de millones)+	Tasa crec anual PIB per capita 1990-2002 (%)++	Indice BTI fortaleza economía +++	Relac. Deuda externa y export. (%)++++
Argentina		US\$129,6	1,7	2	483
Chile		US\$72,4	4,4	5	164
		55,8%	258,8%	250%	294,5%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	214,77%			

+ Fuente: Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2005. <http://www.pnud.org.ve/>

++ Fuente: Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2004. <http://www.pnud.org.ve/>

+++ Este índice, elaborado por Bertelsmann Transformation Index 2003, pretende responder a la pregunta: ¿Qué rendimiento muestran los indicadores económicos en términos cuantitativos? Valores 1 al 5.

++++ Relación deuda externa bruta total y exportaciones de bienes y servicios, expresada en porcentajes. CEPAL. "Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe". 2005.

Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2001 - 2005	Tabla 5. Producción industrial			
	Promedio capac. poder 1978	Producto interno Bruto de la industria manufacturera (millones de dólares año 2003)+	Tasa de aumento de la producción industrial (% est. 2005)++	Consumo de energía (2001) miles de toneladas de carbón+++
Argentina		US\$41.138,9	7,5	77.474
Chile		US\$15.185	6	28.732
		36,9%	80%	37%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	51,3%		

+ Datos año 2003 calculados con precios constantes de mercado año 1995. CEPAL. "Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2004". Abril, 2005. En www.eclac.org.

++ CIA Factbook 2005. Versión en internet actualizada al 10 de febrero 2006.

+++ La producción de energía de una tonelada de carbón es equivalente a 6.600 kw hr. Singer, J. David. (1987). "Reconstructing the Correlates of War Dataset on Material Capabilities of States, 1816-1985" *International Interactions*, 14: 115-32. Datos actualizados al año 2001 en la versión 3.02 publicados en internet. Proyecto Correlates of War National Material Capabilities Data Set. <http://www.correlatesofwar.org/>

Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003	Tabla 6. Producción tecnológica		
	Promedio capac. poder 1978	Recaudación por concepto de regalías y derechos de licencias (dólares por persona-2003)+	Exportación productos de alta tecnología (% de exportación del total pdctos manufacturados. 2003)+
Argentina		0,9	9
Chile		2,9	3
		322,2%	33,3%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	177,75%	

+ Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2005. <http://www.pnud.org.ve/>

Tabla elaborada por el autor del presente estudio.



2003	Tabla 7. Capacidad científica			
	Promedio capac. poder 1978	Estudiantes universitarios en ciencias, matemáticas e ingeniería (% de todos los estudiantes de terciaria. 1998-2003)+	Gasto en investigación y desarrollo (%PIB.1997-2002)+	Investigadores en investigación y desarrollo (por cada millón de hbts. 1990 – 2003).
Argentina		15%++	0,4%	715
Chile		31%	0,5%	419
		206,6%	125%	58,6%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%		130,06%	

+ Dato más reciente disponible en el periodo especificado.
 ++ Más del 10% de los alumnos se matricula con la categoría "no se conoce, no se especifica", por lo tanto los datos deben ser interpretados con prudencia.
 Fuente de los datos Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2005. <http://www.pnud.org.ve/>
 Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003 - 2005	Tabla 8. Niveles de ahorro e inversión			
	Promedio capac. poder 1978	Reservas en moneda extranjera y en oro (miles de millones)+	Tasa de inversiones (% del PIB)+	Inv. extranjera directa (millones)++
Argentina		US\$26,73	21,4	US\$878
Chile		US\$16,03	23,2	US\$2.501
		59,9%	108,4%	284,8%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%		151,03%	

+ CIA Factbook 2005. Versión en internet actualizada al 10 de febrero 2006.
 ++ CEPAL. Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe 2005.
 Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003	Tabla 9. Tamaño del mercado				
	Promedio capac. poder 1978	Población	Población bajo el umbral de pobreza		PIB per cápita
			menos US\$1 diario (%)	menos US\$2 diarios (%)	
Argentina		38.000.000	3,3	14,3	3.524
Chile		16.000.000	<2	9,6	4.591
		42,1%	165%	148,9%	130,2%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%			121,55%	

Fuente de datos: Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2005. <http://www.pnud.org.ve/>
 Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003	Tabla 10. Infraestructura				
	Promedio capac. poder 1978	Cant. líneas telefónicas (2002)	Aeropuertos (2004)	Vías de ferrocarril (km)	Caminos pavimentados (km)
Argentina		8.009.400	1334	34.091	63.348
Chile		3.467.000	364	6.585	16.080
		43,2%	27,2%	19,3%	25,3%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%			28,75%	

Fuente de datos: CIA Factbook 2005. Versión en internet actualizada al 10 de febrero 2006.
 Tabla elaborada por el autor del presente estudio.



2001-2005							
Tabla 11. Recursos explotables*							
	Promedio capac. poder 1978	Petróleo			Gas natural		
		Producción bbl/día –	Consumo bbl/día	reservas	Producción miles de millones m ³	Consumo miles de millones m ³	Reservas miles de millones m ³
Argentina		745.000 (est. 2005)	450.000 (est.2001)	2,95 miles de millones bbl (est.2005)	37,15 (est.2001)	31,1 (est.2001)	768 (est.2005)
Chile		4.000 (est. 2005)	228.000 (est.2003)	150 millones bbl (01.ene. 2004)	1,18 (est.2002)	6,517 (est.2002)	99,05 (01.ene. 2004)
		0,53%	50,6%	5,08%	3,17%	20,95%	12,89%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	15,53%					

* Para sintetizar el estudio sólo se presentan indicadores de recursos energéticos, dejando de lado los recursos renovables que incorpora Gompert en su lista de indicadores de capacidades de poder.
Fuente de datos: CIA Factbook 2005. Versión en internet actualizada al 10 de febrero 2006.
Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003			
Tabla 12. Educación			
	Promedio capac. poder 1978	Índice educación Naciones Unidas+	Tasa de alfabetización de adultos (% de población sobre los 15 años) (%)++
Argentina		0,94	97,2
Chile		0,89	95,7
		94,6%	98,4%
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	96,5%	

+ Bertelsmann Transformation Index, 2003.
++ Datos actualizados al año 2003. Fuente: Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. 2005. <http://www.pnud.org.ve/>
Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

2003		
Tabla 13. Competencia administrativa		
	Promedio capac. poder 1978	Índice Administración BTI (valores 1 a 10)
Argentina		4,5
Chile		7,6
Capac. de Chile en relación a Argentina	59,8%	168,8%

Entre 116 países (excluido el primer mundo), Chile alcanza el tercer lugar en el ranking mundial del índice de administración del BTI, mientras que Argentina se sitúa en el lugar n° 51.
Fuente de datos: Bertelsmann Transformation Index, 2003.
Tabla elaborada por el autor del presente estudio.

Los índices de **producción tecnológica** y **capacidad científica** son en promedio superiores en Chile, lo que se debe a los altos índices que representa la recaudación por concepto de regalías y derechos de licencias, y la cantidad de estudiantes universitarios en ciencias, matemáticas e ingeniería; donde la superioridad alcanza 322,2% en el primer caso, y 206,6% en el segundo. Sin embargo, cabe destacar que en ambos factores, al menos un subíndice de calificación es menor en Chile, respectivamente: los niveles de exportación de productos de alta tecnología (33,3%), y los profesionales dedicados a la investigación y desarrollo (58,6%). En suma, los promedios registran **177,75%** y **130,06%** respectivamente. Ver tablas 6 y 7.



En promedio los **niveles de ahorro e inversión** chilenos superan a Argentina representando un **151,03%**. Destacan los altos montos de inversión extranjera directa en Chile, y las reservas en moneda extranjera y en oro en Argentina. Ver tabla 8.

En cuanto al **tamaño de mercado**, también Chile supera a Argentina con un **121,55%**, particularmente debido a que tiene un PIB per cápita más alto y un menor porcentaje de población por debajo del umbral de pobreza. Ver tabla 9.

Los indicadores de **infraestructura** reflejan una amplia distancia en términos comparativos con un **28,75%** de capacidades de Chile en relación a Argentina. Cabe mencionar sin embargo, que en el presente estudio se ha efectuado la comparación en términos absolutos, no en términos de eficiencia. En este sentido, los chilenos componen una población menor a la mitad de los argentinos, por tanto requieren menor cantidad de líneas telefónicas, así como una menor cantidad de aeropuertos, vías férreas y caminos pavimentados debido a que el territorio equivale a un tercio del argentino. Por lo tanto, se observa que una falla en la medición de esta variable está en que mide datos absolutos sin parámetros de eficiencia. Ver tabla 10.

En cuanto a los **recursos explotables**, Chile está aún lejos del país vecino, alcanzando apenas un **15,53%** de capacidades de poder en comparación con Argentina. En este punto cabe destacar la escasa producción de petróleo y de gas, que a su vez implica una dependencia energética, mencionada en la introducción del texto. Ver tabla 11.

El nivel de **educación** se presenta muy cercano en términos comparativos, al registrar un **96,5%**. Lo anterior implica una menor capacidad en Chile que en Argentina, pero aún con cifras que superan ampliamente el promedio de la capacidad de poder de Chile en relación a Argentina del año 1978. Ver tabla 12.

Los índices de **competencia administrativa** dan cuenta de una buena posición de Chile a nivel mundial, superando las capacidades de Argentina en un **168,8%**. Ver tabla 13.

En síntesis, de las 11 variables evaluadas con datos del 2003, en cuatro de ellas Chile se ubica por debajo de Argentina (producción industrial: 51,3%; infraestructura: 28,75%; recursos explotables: 15,53%; educación: 96,5%), en forma notoria respecto de los recursos explotables, especialmente no sólo por la inferioridad en las capacidades de Chile en relación a Argentina, sino que también por la dependencia que tiene Chile respecto del suministro del vecino país.

Tres factores evaluados el año 2003 registran promedios inferiores al promedio de las capacidades de Chile al año 1978, tales son producción industrial, infraestructura, y recursos explotables.

En el 2003, Chile supera a Argentina en siete variables, entre las que destacan la fortaleza y estabilidad económica, y producción tecnológica alcanzando en promedio un 214,77%, y 177,75%, respectivamente.

Finalmente, en términos comparativos, se obtiene que en promedio, las capacidades de poder de Chile en relación a las de Argentina han cambiado en forma notoria en los 25 años que median entre 1978 y 2003, a tal punto que de un 59,8%, Chile salta a un 115,69%, cambiando en forma significativa la relación de poder. Ver tabla 14.



Tabla 14. Promedio capacidades de poder de Chile en relación a Argentina	
1978	2003
59,8%	115,69%
Tabla elaborada por el autor del presente estudio.	

2.3. Interpretación de datos a la luz del Poder Blando

Desde el punto de vista del poder blando, es difícil establecer y medir los niveles de influencia de Chile en su condición de país emergente. Sin embargo, se puede afirmar que en la década de los noventa, la nación se perfila a nivel subregional como un modelo a seguir, en la medida en que demuestra que es posible el crecimiento económico y el progreso de la sociedad en democracia, y aún siguiendo un modelo neoliberal de apertura económica. Es necesario destacar que en el trasfondo se encuentran procesos de globalización y apertura económica impulsados por fuerzas más poderosas de occidente (como el FMI y el Banco Mundial); en este contexto Chile sólo se presenta como un modelo exitoso de aplicación. En la medida en que Chile se inserta con éxito en los procesos de globalización y apertura económica, el país consigue amplio reconocimiento internacional, que se materializa en un sustancial aumento de la inversión extranjera directa, y una notable mejoría en la calificación de riesgo país.

A partir de 1990, el principal objetivo de la política internacional de Chile es insertarse en la comunidad internacional, en términos políticos y económicos, y particularmente resolver los diferendos limítrofes con los vecinos. Destaca la firma de una serie de tratados de libre comercio, la asociación al Mercosur, y la suscripción de acuerdos de integración física y energética con Argentina.

El giro hacia la inserción en la globalización por medio del neoliberalismo fue seguido a nivel subregional, pero pocos observaron que las raíces del cambio tenían una larga data.

En Chile, las reformas económicas comenzaron en 1975 y sufrieron un severo ajuste ya en la crisis del '82. La transición política comienza con el plebiscito de 1980, y la aplicación de la nueva constitución (aprobada en aquella consulta nacional) que establece el mecanismo y los plazos de transición al poder democrático.

Los procesos de adaptación impulsados en países como Argentina, Bolivia y Perú no alcanzaron la profundidad necesaria, y al parecer las fórmulas de modernización tampoco fueron adaptadas en forma apropiada a la situación puntual de cada país. Como consecuencia, estas naciones no consiguen la misma solidez económica e institucional que Chile para sortear los golpes de la crisis asiática, el tequilazo de México, y la devaluación en Brasil que sobrevienen a fines de la década de los noventa. Surge entonces el descontento social y la crítica al modelo neoliberal. Se produce un giro a la izquierda anti-globalización⁴⁸. El modelo chileno al desarrollo de los años noventa, se convierte entonces en un anti-modelo en los inicios del nuevo milenio. Lo que pudo ser una fuente de poder blando se transforma en una vulnerabilidad.

⁴⁸ A diferencia de las posturas regionales antiglobalización, la izquierda concertacionista en Chile, que forma parte del gobierno desde 1990, y que llegó al poder con el Presidente Lagos y con Bachelet, está en contra del "neoliberalismo salvaje", a favor de uno que tenga un "rostro humano". En el mismo sentido, se declara a favor de una globalización también más humana.



Los resultados de Chile entonces, plasmados en las capacidades de poder en relación con Argentina del año 2003, se remontan a la temprana inserción en la nueva era, y en la flexibilidad para adaptarse a las nuevas condiciones. De la misma manera, el fracaso de la inserción argentina en los nuevos procesos, ha provocado, primero un estancamiento; segundo una frustración que ha derivado en el abandono del modelo neoliberal, dando un giro a la izquierda; tercero, Chile ha mejorado su posición relativa en forma acelerada. Como efecto secundario de este cambio de valores en la Casa Rosada, La Moneda ha perdido su ingerencia, su poder blando.

Conclusiones

La dificultad básica que se debió enfrentar en la presente investigación fue el establecer un método para efectuar una comparación de poder relativo. No sólo porque se buscaba realizar un balance cuantificado de dos países en dos momentos con la finalidad de compararlos, sino porque la distancia de 25 años que media entre ellos conlleva un cambio de era.

Luego de una revisión conceptual del término poder, se concluye que su esencia está en las capacidades o recursos que pueden ser empleados en la obtención de fines. Justamente los estados, que tienen semejanza de tareas, se diferencian en sus capacidades para realizarlas. El estudio comparativo entonces se desarrolla cuantificando las capacidades de los países considerándolas como un elemento más en la sumatoria de poder de cada estado. Los resultados no son concluyentes del poder total.

Los cambios en el sistema internacional implican nuevos desafíos para el estado como actor, en este sentido los países requieren distintas capacidades para enfrentar diferentes etapas de la historia. Luego de una breve revisión de autores, se concluye que es necesario emplear una lista de capacidades para la medición de datos de 1978 (variables de Morgenthau) y otra para la correspondiente al año 2003 (factores de Gompert). Con el fin de comparar los datos de ambos periodos se asimilan los valores de Argentina al cien por ciento, por lo tanto se calcula el porcentaje de poder de Chile en relación a Argentina.

En las dos fotografías que se han tomado de la situación relativa de las capacidades de poder, se observa un rápido proceso de mejoría de índices en Chile, que en un lapso de 25 años ha superado a la nación trasandina en siete de los once factores evaluados, alterando la relación de capacidades de poder promedio, desde un 59,8% a un 115,69%.

Destaca de este resultado el hecho que las cifras de 1978 indican que el poder relativo de Buenos Aires se ubica sobre Santiago en cinco de los seis ítemes medidos como se observa en la tabla 15.

**Tabla 15. Resumen capacidades de poder Argentina y Chile. 1978.**

	Población	Territorio (km²)	Rec. Nat. (hierro y acero miles de tons)	Capac. econ (PNB. millones de dólares)	Capac. militar	Estab. Pol.
Capac. de Chile en relación a Argentina	42,0%	27,3%	21,6%	12,8%	55,3%	200%
Proporción total de capacidades de poder de Chile en relación a Argentina año 1978 = 59,8%						

La tabla 16 sintetiza los resultados de 2003 en que Chile sobrepasa al país vecino en siete de los 11 índices cuantificados.

Tabla 16. Resumen capacidades de poder Argentina y Chile. 2003.

	Capac. de Chile en relación a Argentina
Capac. militar	116,55%
Fortaleza y estabilidad económica	214,77%
Producción industrial	51,3%
Producción tecnológica	177,75%
Capacidad científica	130,06%
Niveles de ahorro e inversión	151,03%
Tamaño del mercado	121,55%
Infraestructura	28,75%
Recursos explotables	15,53%
Educación	96,5%
Competencia administrativa	168,8%
Proporción total de capacidades de poder de Chile en relación a Argentina año 2003	= 115,69%

Es pertinente anotar que el estudio da cuenta que Chile tiene una doble vulnerabilidad energética, en términos generales por la escasa producción nacional de suministros, y en particular por la dependencia del gas natural argentino. Situación que ha sido particularmente notoria desde abril de 2004, cuando comenzaron los cortes de abastecimiento de gas natural proveniente de Argentina.



Si bien Argentina ha disminuido su capacidad de poder relativo frente a Chile en los últimos 25 años, mantiene una fuerte herramienta de control en el gas, que podría ser encuadrada como control efectivo en el esquema de poder dinámico de Viotti y Kauppi. Esta realidad nos ayuda a entender que las capacidades sólo dan cuenta de una parte del poder de un estado. Surge entonces la necesidad de establecer si es que ha sido utilizada esta herramienta de poder, o desde otro punto de vista, conocer la evolución del poder dinámico entre ambas naciones desde 2004, temas que no alcanza a abarcar la presente investigación.

Tomando en cuenta el escenario que aquí se presenta, cobra validez uno de los planteamientos de Viotti y Kauppi, respecto del valor crítico que tiene el acto de medir el poder o las capacidades de los estados a fin de explicar el comportamiento de estos. El creciente poder de Chile puede causar desconfianzas, no sólo en Argentina, sino que también en Bolivia y Perú, donde han existido expresas referencias a un eventual rompimiento del equilibrio en la región por parte de Chile, particularmente por el reemplazo de armamento (que incluyen tanques, fragatas, submarinos y aviones de combate).

En este contexto, destaca la relevancia del poder blando, en cuanto permitió un promisorio acercamiento entre Chile y los países vecinos en los años 90, a tal punto que se iniciaron procesos de integración. Sin embargo, el momento actual es particularmente sensible debido al giro a la izquierda en América del Sur⁴⁹ y el creciente cambio de valores en la región. Esta situación ha producido una merma radical en el poder blando de Chile, incluso éste se ha convertido en el anti-modelo para los países anti-globalización. Queda pendiente un futuro análisis en relación con la presidencia de Alan García en Perú, quien destaca el modelo chileno⁵⁰.

Lo que pudo ser una fuente de poder blando entonces, se transforma en una vulnerabilidad. La situación se agudiza por la acelerada mejoría en los índices de las capacidades de poder de Chile, hecho que podría ser percibido como un factor destabilizador o desequilibrante en la subregión.

Desde esta perspectiva, el rápido avance de Chile que constata el estudio, se debe traducir en una señal de alerta en Cancillería para activar mecanismos diplomáticos de prevención, con el fin de evitar un posible aislamiento del país⁵¹, entre ellos desarrollar nuevas capacidades de poder blando que en primera instancia permitan contrarrestar la percepción negativa hacia Chile; que en segundo término impidan que una divergencia de opciones de desarrollo se transforme en una lucha ideológica; que posibiliten los procesos de cooperación interestatal. Lo anterior tendría que ir acompañado de la búsqueda de fórmulas para operacionalizar las capacidades de poder duro que el país ya tiene en función de sus objetivos.

A la luz de los resultados del estudio se puede afirmar que el Palacio de La Moneda tiene varios desafíos en términos de poder. Entre ellos:

- Mantener el ritmo de crecimiento sin alterar el vecindario, particularmente Argentina, país con el que ha progresado sustancialmente en un proceso de integración desde 1984, logrando transformar una relación que históricamente estuvo basada en un eje de conflicto, en una relación de cooperación.

⁴⁹ La prensa internacional informa de la existencia de un eje La Habana, Caracas, Brasilia, Buenos Aires, al que se suma La Paz, y Quito recientemente con una orientación de izquierda anti-globalización. Aunque Vázquez en Montevideo encabeza un gobierno de centro izquierda, no se ha pegado al eje.

⁵⁰ Asume el 28 de julio 2006.

⁵¹ La encuesta de Latinobarómetro publicada el 24 de abril de 2007 indica que Chile se encuentra entre los “menos amigos” de la región después de Estados Unidos (15%) y Cuba (6%) con un 5 por ciento de percepción negativa. En la medición de 1998 Chile aparecía entre los siete países considerados “más amigos”.



- Lo anterior supone un ejercicio particularmente delicado en términos de política exterior y política de defensa. Ante todo transparencia, y profundizar en los procesos de cooperación y desarrollar capacidades de poder blando. Específicamente en política exterior, aplicar una diplomacia más activa, reforzando el multilateralismo y profundizando en los análisis de la situación regional. Habrá que profundizar las capacidades de cooperación de la política de defensa, para que pueda ser aplicada en consecuencia con la necesidad de desarrollar el poder blando.
- Se observa que la interconexión gasífera, inicialmente concebida como una forma de estrechar una alianza estratégica, se ha convertido en una herramienta de control para la Casa Rosada. Este hecho cobra mayor intensidad en la incapacidad de Chile para proveerse de nuevas fuentes de energía que permitan sortear las interrupciones de suministro que se arrastran desde abril de 2004.

En este sentido, otro gran desafío para Chile tiene relación con la capacidad para producir la energía suficiente para responder al crecimiento económico. Si los mecanismos interestatales han probado ser insuficientes para responder en forma flexible y oportuna a los cambios en el suministro de gas que alimenta la matriz energética del país, probablemente sea tiempo de incorporar a otros actores en la problemática: agentes económicos y privados, los cuales al año 2006, ya han manifestado interés.

En términos de Nye, sería necesario formular la siguiente pregunta: ¿cuál es el juego en el que se encuentran Chile y Argentina? Para despejar el escenario, es necesario mencionar que entre Chile, Bolivia y Perú, se da una situación de disuasión en lo militar -aunque no han faltado intentos por evolucionar a una situación de cooperación-. Lo anterior limita las posibilidades de avanzar en procesos de integración, aspecto que se contrapone con las necesidades energéticas de Chile y la presencia de recursos energéticos de los vecinos del norte. En cuanto a Argentina, a partir de los años noventa se abren los niveles medio y bajo del juego estratégico, sin que se hayan transparentado aún los objetivos mutuos; las metas no están del todo claras, aunque desde fines de la década pasada, y en reiteradas ocasiones, se alude a la conformación de una alianza estratégica.

Como inquietud derivada de esta última pregunta esbozada en el párrafo anterior, emerge un tema que subyace a la problemática del balance relativo de las capacidades de poder entre Argentina y Chile: la carencia de una estructura eficiente de seguridad regional. Una arquitectura continental orientada a la seguridad ampliará la perspectiva de evaluación de los balances de poder en el ámbito económico y militar (poder duro), donde las capacidades locales serán percibidas en beneficio de la región, y dejarán de estar suscritas al ámbito local potenciando eventuales hipótesis de conflicto. Sin embargo es necesario explicitar que una estructura de seguridad apenas vela por una parte del juego estratégico (superior) en un escenario que se ha hecho más complejo, donde los temas económicos (medio) y transnacionales (bajo) cobran cada vez mayor relevancia.

Hasta que exista un acuerdo para estructurar una iniciativa de tales dimensiones, sería pertinente considerar algunas interrogantes que surgen a partir de la presente investigación:

¿En qué punto se rompe el equilibrio?, es decir, ¿hasta dónde llega el nivel de satisfacción de Argentina respecto de las capacidades de poder de Chile?

¿Hasta qué punto Argentina y Chile poseen políticas bien diseñadas y un liderazgo capaz para convertir las capacidades de poder en poder efectivo?



Bibliografía

- “Chile está entre los ‘menos amigos’ de la región”, *El Mercurio*, 25 de abril de 2007.
- “La mala percepción de Chile en la región”, *La Tercera*, 26 de abril de 2007.
- “Lo que tendrían Chile y Argentina”, *Revista Ercilla*, n° 2.264, (semana del 20 al 26 de diciembre, 1978), pp. 14-15.
- Centro de Estudios Unión para la Nueva Mayoría (2004): *Balance militar de América del Sur*, Buenos Aires, Editorial Nueva Mayoría.
- CEPAL (2005): *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2004*, en www.eclac.org.
- (2005): *Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe*, en www.eclac.org.
- Dougherty, James y Pfaltzgraff, Robert (1993): *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Fundación Bertelsmann (2004): *Bertelsmann Transformation Index 2003. Country Reports. Argentina*. Berlín, en http://www.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/laendergutachten_en/lateinamerika_karibik/Argentina.pdf
- (2004): *Bertelsmann Transformation Index 2003. Country Reports. Chile*, Berlín, en http://www.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/laendergutachten_en/lateinamerika_karibik/Chile.pdf
- Freeman, Chas W. (2005): *Arts of Power. Statecraft and Diplomacy*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press.
- Garay Vera, Cristián (2004): *La Camaleónica Naturaleza del Conflicto Postmoderno*, Biblioteca del Oficial, Santiago, Departamento Comunicacional del Ejército de Chile.
- Gompert, David (1998): *Right Makes Might: Freedom and Power in the Information Age*. McNair Paper 59, Washington D.C., Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
- Knorr, Klaus E. (1981): *El Poder de las Naciones*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
- Kreisler, Harry: “Theory and International Politics. Conversation with Kenneth N. Waltz”, *Conversations with History*. Institute of International Studies, UC Berkeley (10 de febrero de 2003), en <http://globetrotter.berkeley.edu/people3/Waltz/>
- Mestre Vives, Tomás (1979): *La Política Internacional como Política de Poder*, Barcelona, Editorial Labor.
- Morgenthau, Hans (1986): *Política entre las Naciones. La lucha por el poder y la paz*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Nye, Joseph (2003): *La Paradoja del poder norteamericano*, Santiago, Aguilar Chilena de Ediciones.
- (2004): *Soft Power*, Nueva York, Public Affairs.
- Pérez Le-Fort, Martín Alonso y Chacón Morales, María Alejandra: “Seguridad Energética: Perspectivas de una Visión Nacional, Regional y Vecinal”, *Documentos e Investigaciones Académicas*, Trabajo n° 20 (junio, 2006) en www.acague.cl sección Publicaciones.



- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2004): *Informe de Desarrollo Humano*, en <http://www.pnud.org.ve/>
- (2005): *Informe de Desarrollo Humano*, en <http://www.pnud.org.ve/>
- Singer, J. David. (1987). *Reconstructing the Correlates of War Dataset on Material Capabilities of States, 1816-1985*, *International Interactions*, 14: 115-32. Se incluyen los datos actualizados al año 2001 en la versión 3.02 publicados en internet. Proyecto Correlates of War National Material Capabilities Data Set. <http://www.correlatesofwar.org/>
- Sodupe, Kepa (2002): *La Estructura de Poder del Sistema Internacional: Del Final de la Segunda Guerra Mundial a la Posguerra Fría*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- The International Institute for Strategic Studies (2004): *The Military Balance. 2004-2005*, Londres, Oxford University Press.
- Viotti, Paul; Kauppi, Mark (1998): *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism, and Beyond*, Tercera Edición, Allyn & Bacon.
- Waltz, Kenneth (1959): *International Conflict and International Anarchy: The Third Image*, Nueva York, Columbia University Press. Publicado en Williams, Phil; Goldstein, Donald; y Shafritz, Jay (eds) (1994): *Classic Readings of International Relations*, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
- (1988): *Teoría de la Política Internacional*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.

Anexo 1

Fórmula de medición de estabilidad política de Argentina y Chile en 1978

Se ha elaborado por medio de dos subíndices: violencia política y cantidad de gobiernos en doce años.

La violencia política se ha medido en términos simples como se informa en la tabla 2 (página 11). Si el país tiene paz interna, se le asigna el valor: 1; el valor cero indica lucha interna, presencia de guerrillas y acciones terroristas.

En forma complementaria, se mide la cantidad de gobiernos en los doce años previos a 1978 como indicador de la estabilidad institucional. Para ello se ha elaborado una tabla para asignar puntaje a la cantidad de gobiernos instituidos en el período de estudio. Tomando en cuenta que en general los períodos más largos de gobierno democrático se extienden por seis años, se ha elaborado la tabla de medición considerando un plazo de doce años, en lo que obtienen mayor puntaje aquellos países que en el periodo tienen hasta tres gobiernos de seis años cada uno⁵². Ver tabla 17.

⁵² Es necesario mencionar que una condición para aplicar esta tabla a estados con gobiernos que formalmente tienen períodos de cuatro o cinco años, se debe fijar un lapso de estudio de once años, para que los datos sean comparables a los de aquellos países que por normativa constitucional, tengan períodos de gobierno de seis años.



Tabla 17. Medición estabilidad política institucional	
Cantidad de gobiernos	Puntaje
3	10
4	9
5	8
6	7
7	6
8	5
9	4
10	3
11	2
12	1

Haciendo una lista de los gobiernos de Argentina y Chile entre 1966 y 1978, se concluye que en Buenos Aires se instalaron 10 administraciones de gobierno en el poder, mientras que en Santiago fueron 4. Como consecuencia, Argentina tiene tres puntos y Chile 9.



Tabla 18. Gobiernos de Argentina y Chile entre 1966 y 1978				
	Argentina		Chile	
	General Jorge Rafael Videla	29 marzo 1976 29 marzo 1981	Gral. Augusto Pinochet (Presidente)	27 junio 1974 11 mar 1981
	María Estela Martínez de Perón	01 julio 1974 24 marzo 1976	Junta de gobierno presidida por Gral. Pinochet	11 sept 1973 27 junio 1974
	Juan Domingo Perón	12 octubre 1973 01 julio 1974	Salvador Allende	03 nov 1970 11 sept 1973
	Raúl Lastiri	13 julio 1973 12 octubre 1973	Eduardo Frei Montalva	03 nov 1964 03 nov 1970
	Héctor Cámpora	25 mayo 1973 13 julio 1973		
	General Alejandro Agustín Lanusse	26 marzo 1971 25 mayo 1973		
	General Roberto Marcelo Levingston	18 junio 1970 23 marzo 1971		
	Junta Militar	08 junio 1970 18 junio 1970		
	TCL Juan Carlos Onganía	28 junio 1966 08 junio 1970		
	Arturo Illia	12 octubre 1963 28 junio 1966		
Puntaje	3		9	



CRÍTICA DE LIBROS:

Herrero, Rubén (2006): *La realidad inventada: percepciones y proceso de toma de decisiones en Política Exterior*, Madrid / México D.F., Plaza y Valdés
ISBN: 978-84-934395-8-3. 311 pp.

David García¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid / Real Instituto Elcano

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

Encontramos al fin una obra en español sobre el estudio de uno de los aspectos más desconocidos y poco estudiados en España en el área de las Relaciones Internacionales. Por ende, esta obra, a parte de llenar este hueco clamoroso en la literatura española es un libro que además de ser un manual erudito sobre el tema, es didáctico por los ejemplos que jalonan el texto, incluso referidos a veces a la política exterior española (p. 142). El Dr. Herrero de Castro se aproxima a una zona del estudio de las Relaciones Internacionales con la autoridad que da estar respaldado en el prólogo de su libro por la mayor autoridad académica internacional de este tema, el profesor de la Universidad de Columbia Robert Jervis, creador a la postre de gran parte de la teoría de Relaciones Internacionales contemporánea. El libro incluye una rica y amplia bibliografía con los textos clave y básicos de referencia para el estudio de la toma de decisiones y la política exterior desde las primeras aportaciones en los años cincuenta, incluyendo las pocas obras de autores españoles sobre el tema.

El texto es una aproximación general, desde el marco de la Ciencia Política y de las Relaciones Internacionales a los modelos de toma de decisiones clásicos en política exterior, añadiendo un paso más en el estudio de los modelos psicológicos y la personalidad de los líderes políticos y militares como variable en la toma de decisiones. Desde este punto de vista, es de máxima utilidad la revisión crítica de los modelos junto con la utilización e ejemplos diferentes, aunque centrados en su mayoría en la política exterior de EE.UU., y en concreto, utilizando aspectos poco conocidos de la política de Administración Kennedy en su

¹ David García Cantalapiedra es Profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, Investigador Senior de UNISCI e Investigador del Real Instituto Elcano. Sus principales líneas de investigación son la política exterior estadounidense, las relaciones transatlánticas y la seguridad en Asia-Pacífico.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* dgarcia@wanadoo.es.



planteamiento de la intervención en Vietnam mucho antes de su escalada a final de los años sesenta.

Una gran virtud del libro, que podría parecer un problema a primera vista en cuanto a su profundidad, es la claridad y exhaustividad conceptual, que ayuda a introducirse en el mundo de los procesos de la decisión desde los diferentes puntos de vista, ya sea desde la estructura del proceso de la toma de decisiones como desde la teoría básica, como es la del actor racional (*Rational Choice Theory*) y de los modelos creados a partir de ella como la teoría de la disuasión (*Deterrence Theory*). También encontraremos los posicionamientos críticos a estos modelos, y sus alternativas, como el modelo afectivo-normativo. Este recorrido es interesante teóricamente sobre todo por el estudio de las distorsiones en la toma de decisiones como el “*groupthink*” o por la implicación de la teoría de juegos, o aproximaciones como la teoría cibernética de la toma de decisiones.

Es de resaltar que este recorrido teórico tiene un carácter pedagógico pues a la vez que va describiendo, estudiando y criticando las diferentes aproximaciones, nos va conduciendo a la conclusión “inevitable” de que la ausencia del factor psicológico en los procesos de toma de decisiones hacen que este acarree decisiones erróneas e incompletas. En ese momento se plantea la gran aportación al estudio de la toma de decisiones que se tomara de los estudios del Prof. Jervis, en cuanto a las percepciones e imágenes como mecanismos clave dentro de la variable psicológica y todo el mundo de la “realidad inventada” en las que muchas veces se produce las decisiones en política exterior. En este sentido, como refinamiento y colofón del libro se incluirá una aproximación de esta variable en el perfil psicológico de los líderes que deben tomar las decisiones. En suma, una obra de obligada lectura para los estudiosos y estudiantes de la política exterior y de las Relaciones Internacionales.



CRÍTICA DE LIBROS:

Pollard, Vincent K. (2004): *Globalization, Democratization and Asian Leadership*, Aldershot, Ashgate
ISBN: 0-7546-1539-1. 203 pp.

Gracia Abad¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

El libro constituye un análisis de la formulación de política exterior entendida ésta como el resultado de la articulación de preferencias; preferencias de los altos funcionarios responsables de dicha formulación, pero también preferencias de diferentes grupos de carácter no gubernamental y ámbito tanto nacional como transnacional.

De este modo, el libro hace hincapié en la creciente importancia de que los gobiernos de todo el mundo y, también los de Asia Oriental, tengan en cuenta a la sociedad civil y a los distintos grupos de interés enmarcados en ella a la hora de formular la política exterior, especialmente si quieren lograr sus objetivos.

El autor observa cómo este proceso se extiende por Asia y los gobiernos de la región, especialmente desde el fin de la Guerra Fría, aprenden a adaptarse a una participación ciudadana cada vez más activa en relación con la formulación de la política exterior. No obstante, también apunta que mientras que los gobiernos no suelen reconocer la existencia de dicha dinámica, las organizaciones de sociedad civil muchas veces tampoco son conscientes de su existencia.

El libro desarrolla estos planteamientos a lo largo de nueve capítulos. En el primero de dichos capítulos, se familiariza al lector con los principales procesos, (globalización, regionalización, diversidad política, democratización, aspectos nacionales, intergubernamentales y transnacionales de la política exterior) así como con los conceptos y modelos teóricos acerca de diferentes cuestiones (pluralismo organizacional, pluralismo social, poliarquía y modelo del proceso social) en los que descansa el análisis realizado a lo largo del libro y se explica en detalle el *modelo del proceso social* (seleccionado por el autor

¹ Gracia Abad Quintanal es Doctora en Ciencias Políticas e Investigadora Senior de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en Asia-Pacífico y en Europa. *Dirección:* Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* graciaabad@cps.ucm.es.



como el que mejor estructura su estudio) y el papel que en él juegan elementos tales como el *precedente*, la *iniciativa ejecutiva*, o el *pluralismo organizacional extendido*. En el segundo capítulo se da cuenta de la metodología desarrollada y se justifican los casos seleccionados para el estudio (diferentes dimensiones de las políticas exteriores de Corazón Aquino y Ferdinand Marcos en Filipinas y de Japón en la década los noventa. Los capítulos 3 a 8 desarrollan propiamente dicho estudio de casos, mientras que el noveno cierra el volumen, analizando cómo el modelo descrito en el primer capítulo ha quedado reflejado en los casos estudiados a lo largo del libro.

El libro constituye una aportación fundamental al estudio de la política exterior y su formulación en la medida en que viene a llenar un vacío, el del creciente papel que las organizaciones no gubernamentales y la sociedad civil en general parecen poder jugar en un espacio considerado hasta hace bien poco restringido a los responsables políticos y altos funcionarios responsables de su elaboración y dirección. Su lectura se antoja, en consecuencia, poco menos que imprescindible para los estudiosos y profesionales de la política exterior, el proceso de formulación de la política exterior y aún de la formulación de políticas públicas en general.

Con todo, parece que la vinculación de ese proceso con los de Globalización y Democratización incluidos en el primer capítulo e, incluso, en el título de la obra, debería ser estudiada con mayor detalle.



CRÍTICA DE LIBROS:

Martín, Javier (2006): *Hizbulah: el brazo armado de Dios*,
Madrid, Los Libros de la Catarata
ISBN: 9788483192818. 299 pp.

Alberto Priego¹
UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

Desgraciadamente, Hezbollah está llamado a ser en los próximos años uno de los actores claves en Oriente Medio. El conocimiento de este grupo terrorista se antoja importante para la consecución de la paz en esta inestable región. Sin lugar a dudas, el trabajo realizado por Javier Martín se presenta como una de las mejores herramientas para el desentrañar las vicisitudes de este grupo que sembró el terror en Israel el pasado verano.

En líneas generales el trabajo realizado por Javier Martín puede ser considerado como un buen libro que se sitúa a la altura de los mejores libros publicados sobre Hezbollah. Sin embargo, respecto de los trabajos de Kramer, de Jaber o de Ranstorp, la investigación de Martín presenta la ventaja de ser uno de los primeros libros serios escritos en castellano. Precisamente, este hecho se nota en la bibliografía seleccionada por el autor que es mayoritariamente anglosajona aunque en ella encontramos autores tanto árabe como judíos. Sin embargo, aunque se cita al trabajo publicado por Javier Valenzuela se echan en falta los numerosos trabajos de Gustavo de Arístegui, quien a mi entender, es uno de los españoles que más y mejor conoce el país del cedro.

Otro de los puntos fuertes del libro es el conocimiento del autor tanto de la lengua árabe como del hebreo, lo que sin duda le permite acceder a fuentes a las que otros no podemos.

El trabajo presenta dos partes claramente definidas. La primera, que está compuesta por el primer capítulo y parte del segundo, trata de acercarnos a la realidad de Hezbollah. En este primer capítulo el autor nos enmarca el análisis de Hezbollah dentro de los preceptos del

¹ Alberto Priego Moreno es Doctor en Ciencias Políticas e Investigador Senior de UNISCI, Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la seguridad en el Cáucaso y Asia Central y la OTAN.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* albertopriego@cps.ucm.es.



chíismo. Ese espíritu de sacrificio que caracteriza a esta rama del Islam nos permite comprender cual es la verdadera naturaleza de Hezbollah.

Un punto interesante en esta primera parte es cuando el autor trata de dilucidar si Hezbollah es un grupo terrorista o si es un movimiento de resistencia. Aunque es cierto lo que dice el autor, que no todos los movimientos islamistas pueden ser considerados terroristas, en el caso de Hezbollah si que es además de un grupo islamista un movimiento terrorista.

En lo que a la segunda parte se refiere, el autor sigue una línea cronológica clara desde la formación de Hezbollah hasta la última crisis de este verano entre el grupo chíi e Israel. Entre tanto, el autor nos introduce algunas de sus vivencias personales, algo que hace más amena la lectura.

Otro de los puntos loables del libro es el análisis de las figuras más destacables de Hezbollah. Aunque no fue propiamente un líder de Hezbollah, Musa-Sadr si que contribuyó a la creación del grupo, generando el clima favorable. El análisis de la actuación del imán iraní está brillantemente analizada, incluso, el autor hace un análisis valiente de sus problemas con los grupos radicales palestinos y de su desaparición en Libia, algo que todavía no ha sido aclarado.

También merece ser alabado el análisis de la figura del libanés Imad Mughniyeh verdadero responsable de la política de secuestros que llevó a cabo el grupo terrorista Hezbollah en los años 80. Imad Mughniyeh, quien es considerado como el oficial de enlace de la República Islámica de Irán en el Líbano, es uno de los terroristas más peligrosos e influyentes en la actualidad aunque sea menos conocido que el Osama Bin Laden.

En esta misma línea deben ser destacados los análisis de otras figuras importantes como Nasrallah, el propio Hariri o Abbas Musawi. Este es sin lugar a dudas un punto destacado de este trabajo.

Otro de los puntos que merecen ser reseñados son las relaciones de Hezbollah con los vecinos. Javier Martín ha sabido destacar la importancia de las relaciones de Hezbollah con Irán, hecho que en muchas ocasiones es negado por algunos de los mejores estudiosos del tema. El autor tiene presente a la República Islámica Irán desde su creación, con el Consejo de los Nueve, hasta hoy mismo, con el apoyo recibido por Teherán en la crisis del pasado verano.

En lo que a Siria se refiere, la presencia de la Madre, como la llama Javier Martín, es constante. La mano de Damasco aparece como una sombra constante en la corta, pero sangrienta historia de Hezbollah. Aunque no se habla claramente de Siria como responsable del Primer Ministro libanés, si que se aluden a los problemas entre Hariri y Damasco.

Respecto del análisis que el autor hace de la retirada del sur del Líbano, a mi modo de ver, hay que decir que es algo sesgado ya que Javier Martín analiza el hecho como una derrota de Israel y no como un gesto de confianza de Tel-Aviv, algo que repitió en 2005 con la retirada de Gaza. Además, hay que tener en cuenta que Israel es una sociedad democrática cuyos gobernantes están sometidos a elecciones periódicas. Sin embargo, Hezbollah no es ni un Estado, ni una organización democrática y desde luego no tiene responsabilidad para con sus ciudadanos. En este contexto la asimetría en el conflicto es clara y presenta una dificultad añadida para Israel.



Hay que destacar el esfuerzo del autor por incluir un nuevo capítulo centrado en la crisis entre Hezbollah e Israel. Este capítulo se convierte en una importante herramienta para el análisis de las relaciones en Oriente Medio.

En líneas generales el trabajo de Javier Martín es una espléndida contribución que ayuda a conocer un poco más al grupo terrorista Hezbollah, también conocido como el Partido de Dios.





CRÍTICA DE LIBROS:

Delcambre, Anne-Marie (2006): *Las prohibiciones del Islam*, Madrid, La Esfera de los Libros
ISBN: 849734474-X. 119 pp.

Morales, José (2006): *Caminos del Islam*, Madrid, Cristiandad.
ISBN: 8470575007. 317 pp.

Pera, Marcello y Ratzinger, Joseph (2006): *Sin raíces: Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam*, Barcelona, Península.
ISBN: 8483077175. 140 pp.

Antonio Alonso¹

UNISCI, Universidad Complutense de Madrid

Copyright © UNISCI, 2007.

Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores, y no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. *The views expressed in these articles are those of the authors, and do not necessarily reflect the views of UNISCI.*

En la última década han proliferado en Occidente los libros acerca del Islam. Sin embargo fue tras el 11-S cuando un público más amplio comenzó a interesarse por estos temas y a exigir de los intelectuales una reflexión sosegada y una explicación certera (y pedagógica). Los lectores querían saber, especialmente, si el Islam es una religión de paz, si es *per se* una amenaza para Occidente y más específicamente para Europa.

Estos son sólo tres obras de entre muchas que se han escrito sobre esta cuestión, pero parecen explicativos de algunos aspectos del Islam y de su imbricación con el campo de la política.

El primer libro, *Las prohibiciones del Islam*, consta de 23 capítulos breves a través de los cuales se da una respuesta sencilla y directa a cuestiones cómo qué piensa el Islam acerca de la guerra, el terrorismo, la mujer, la sexualidad, la modernidad, los cristianos, los judíos,... Utiliza en ocasiones frases cortas que se repiten varias veces en una misma página como una especie de eslóganes.

¹ Antonio Alonso Marcos es becario de investigación en el Departamento de Estudios Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid e investigador de UNISCI. Su principal línea de investigación es el islamismo en Asia Central.

Dirección: Departamento de Estudios Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM, Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, España. *E-mail:* antonio.alonso.marcos@gmail.com.



Al responder con sencillez a preguntas complicadas puede conducir a algunos a pensar que son respuestas frívolas, prácticamente inventadas (por no corresponderse con la realidad, que suele ser siempre mucho más compleja). Sin embargo, la fuente que toma para responder a estas cuestiones son las de la misma religión islámica: el Corán, los *ahadith* (plural de *hadith*) y la Sunna.

La autora, Anne-Marie Delcambre se encarga de poner de relieve las contradicciones de fondo de la religión musulmana con Occidente y sus raíces (grecorromanas, cristianas e ilustradas). Es un duro golpe contra aquellos que defienden sin más que una cosa es el Islam y otra el Islamismo obviando que dentro del Islam caben perfectamente el asesinato político, la eliminación del adversario, el sometimiento de otras religiones, etc. También es un fuerte golpe para aquellos que defienden que el Islam evolucionará hacia posturas más occidentales cuando en realidad eso es ontológicamente imposible, pues el Corán no se puede interpretar, pues es la Palabra encarnada de Dios (y nadie se atreverá a hacerle componendas al Altísimo).

Dicha “interpretación” es el campo de batalla entres los fundamentalistas y los musulmanes moderados. El concepto de “*ijtihad*” se aplica a la interpretación jurídica, pero no introduce, al menos de momento, elementos de la crítica histórica o literaria.

La somalí Ayaan Hirsi Ali, dice que abandonó su religión (el Islam) porque

Sentí que me estaba convirtiendo en una apóstata tras el 11-S. Todas las declaraciones que Osama Bin Laden y su gente citaron del Corán para justificar los atentados, las busqué y estaban allí. Bin Laden citaba verdaderamente las *aleyas* de nuestro texto sagrado. “¡No es posible!”, pensé. Pero lo era, ¡allí estaban! El rechazo fue algo natural.

¿Cómo se puede reinterpretar entonces lo que dice la sura 4 acerca de que se puede pegar a la mujer? ¿Es posible una evolución dentro del Islam? Según este libro, no importa si cabe o no otra interpretación posible, sino si los musulmanes están dispuestos a hacerla. Para la autora, el Islam es, por tanto, una amenaza para Occidente.

El segundo libro, *Caminos del Islam*, es una obra más extensa, por lo que puede explicar más sosegadamente y con más datos (históricos y estadísticos) cuál es el origen del Islam, cómo ha sido su evolución en casi quince siglos de historia, cómo se vive hoy en el mundo, cuál es su postura acerca de las demás religiones, qué tipo de fundamentalismos sufre, etc.

En siete extensos capítulos, que se leen, no obstante, sin dificultad y de forma entretenida, José Morales trata de desentrañar qué caminos ha recorrido el Islam hasta hoy y qué caminos tiene por delante.

Además de datos, recoge citas de otros autores que han estudiado previamente la cuestión del Islam y del islamismo, por lo que se convierte en una guía resumida de las ideas que han vertebrado el discurso anti-islamista desde hace décadas. Así, podemos constatar que, aunque las circunstancias han cambiado (y ya no estamos ni en una época colonial ni de reciente independencia) dichas ideas de ayer valen igual para hoy.

Entre estas citas encontramos esta de Edward Said, en su ensayo *Orientalismo* (1978), que resume el espíritu de este libro:

¿Hasta qué punto es útil el Islam como concepto para entender Marruecos y Arabia Saudí y Siria e Indonesia? Si tenemos en cuenta, como hacen muchos conocedores de la materia, que las ideas islámicas pueden ser utilizadas para justificar tanto el capitalismo como el socialismo, voluntarismo y militancia tanto como fanatismo, ecumenismo y apertura tanto como exclusivismo, comenzamos a apreciar la inmensa laguna entre las descripciones



académicas del Islam (inevitablemente caricaturizadas por los modos de comunicación) y las realidades concretas que encontramos en el mundo islámico?²

Sin embargo, el autor no utiliza estos datos y citas con el fin de levantar una muralla, sino que expresa su voluntad de “superar las ideas y las reflexiones de confrontación entre bloques y civilizaciones, y de explorar difíciles vías de aceptación mutua”.³

Sin embargo, el mismo autor, deja traslucir algo de pesimismo aunque es consciente de que se trata de un deber para Occidente (quizá porque presupone su superioridad moral, de lo que hablarán Pera y Ratzinger en *Sin raíces*): “Aun suponiendo que nos ocupamos en una tarea asimétrica, porque la parte musulmana podría no acudir o movilizarse con las mismas actitudes en sintonía y apertura, se trata de un contenido históricamente ineludible para Occidente”.⁴

De nuevo aquí nos encontramos con el mismo problema presente en los tres libros: la cuestión de la modernización del Islam, de su adaptación a la modernidad, lo que presupone una conciencia de superioridad con respecto al mismo. Todo el capítulo II de *Caminos del Islam* está dedicado a esta cuestión. Este, junto al capítulo V, “La democracia en el mundo árabe”, son los más interesantes desde el punto de vista de la politología y de las Relaciones Internacionales, pues hacen un análisis de los triunfos, fracasos y posibilidades futuras de la evolución de los sistemas políticos de los países musulmanes, que “lejos de ser una realidad monolítica, manifiesta una rica variedad de presupuestos, organizaciones, proyectos y tácticas.”⁵

El tercer libro, *Sin raíces*, se abre con un preámbulo de Marcello Pera, el anterior Presidente del Senado italiano. Después, nos encontramos dos discursos y dos cartas. Se trata de un diálogo mantenido en la distancia (en sentido espacial y temporal) entre un filósofo (Pera) y un teólogo (Ratzinger), entre un no creyente y un hombre de fe, entre un político y un cardenal.

El subtítulo del libro que recoge dichos textos expresa muy bien el tema de dicho diálogo: “*Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam*”. Ciertamente, sobre cada uno de estos temas se podrían escribir extensas enciclopedias, pero la virtualidad de esta obra editada en 2006 consiste precisamente en la sencillez de las exposiciones de ambos interlocutores. Dicha sencillez no quita ni un ápice de profundidad, por lo que se recomienda que, tras una rápida primera lectura señalando aquellas páginas que más le hayan llamado la atención, uno vuelva a releer dichos pasajes y reflexione acerca de la veracidad de lo que allí se expone.

Se lee con facilidad pues no son discursos muy enrevesados y poseen una capacidad explicativa de lo que vemos cada día, de la realidad de las cosas, que deja traslucir la mano de los autores que antes han sido profesores, por lo que tienen una larga experiencia en hacer pedagogía, llevando al alumno desde la novedad de lo desconocido hasta la intuición de lo que se quiere transmitir, o incluso hasta su comprensión completa.

Partimos de la base de que ambos autores tienen una diferencia fundamental: uno es creyente y el otro no. Esto, según algunos “fundamentalistas laicistas”, significaría que estarían condenados a no poder entenderse. Sin embargo, cada uno desde su postura ante la vida y la trascendencia, comparten una serie de preocupaciones que les hace poder entrar en un diálogo abierto y sincero, como dice el ex Presidente Pera en su carta al cardenal Ratzinger: “Existen varias diferencias entre laicos y creyentes, pero muy pocas que afecten a

² Morales, José (2006): *Caminos del Islam*. Madrid, Cristiandad, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 215.



los contenidos de la vida moral”.⁶ De hecho, comparten el diagnóstico de la enfermedad que mina la salud de Europa, sus causas y su tratamiento.

Ambos denuncian la influencia de la dictadura del relativismo y exponen la esperanza de que unas pocas personas, apoyadas en la razón natural, puedan salvar al resto de Europa de su autodestrucción, una Europa que ha comenzado a odiarse a sí misma y abomina de sus propias raíces, cediendo así al chantaje de los terroristas islamitas y sin saber asimilar correctamente a los nuevos ciudadanos musulmanes. Si Occidente pierde conciencia de su superioridad moral, si se avergüenza de sí misma, si ya no cree en la universalidad de los valores que la han hecho grande, es que Occidente está en decadencia y necesita una urgente regeneración.

Recoge Pera las palabras de Piero Gheddo, que son un duro aldabonazo a las conciencias adormecidas y conformistas de Europa:

En ningún país islámico son los cristianos totalmente libres, como sí lo son los musulmanes en Occidente [...] Los musulmanes deberían hacer un profundo examen de conciencia sobre sus comportamientos colectivos: la violación sistemática de los derechos humanos, el terrorismo, las prácticas opresivas contra la mujer y los niños, la falta de democracia, y el formalismo religioso y social que aplasta a la persona.⁷

En definitiva, para un cuerpo enfermo como es Europa, cualquier elemento extraño es una amenaza. El Islamismo radical lo es y Europa ni puede ni quiere combatirlo, como nos lo han recordado los atentados de abril en países tan cercanos como son Marruecos y Argelia, por un lado, y el comunicado de Al Qaeda reclamando Al Andalus, por otro. Habíamos olvidado esta amenaza, para la que, hemos de reconocerlo, no tenemos un plan de acción.

⁶ Pera, Marcello y Ratzinger, Joseph (2006): *Sin raíces: Europa, Relativismo, Cristianismo, Islam*, Barcelona, Península, p. 95

⁷ *Ibid.*, p. 35.

SOBRE UNISCI / ABOUT UNISCI



La **Unidad de Investigación sobre Seguridad y Cooperación Internacional (UNISCI)** es un grupo de investigación de la Universidad Complutense de Madrid, formado por profesores e investigadores especializados en el área de las Relaciones Internacionales y la Seguridad Internacional.

Desde su fundación en 1989, UNISCI ha realizado las siguientes actividades:

- *Docencia:* cursos y títulos propios universitarios.
- *Investigación:* proyectos financiados por instituciones públicas y privadas.
- *Publicaciones:* libros, colección de monografías UNISCI Papers, revista *UNISCI Discussion Papers*.
- Organización de *seminarios y reuniones científicas* en España y el extranjero.

The Research Unit on International Security and Cooperation (UNISCI) is a research group at Complutense University of Madrid, composed by Professors and Research Fellows specialized in the field of International Relations and International Security.

Since its foundation in 1989, UNISCI has conducted the following activities:

- *Teaching: university courses and diplomas.*
- *Research: projects funded by public and private institutions.*
- *Publications: books, monograph series UNISCI Papers, journal UNISCI Discussion Papers.*
- *Organization of conferences and workshops in Spain and abroad.*

UNISCI

Departamento de Estudios Internacionales,
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
Campus de Somosaguas, 28223 Madrid, Spain

Tel.: (+ 34) 91 394 2924 • *Fax:* (+ 34) 91 394 2655
E-mail: unisci@cps.ucm.es • *Web:* www.ucm.es/info/unisci

EQUIPO UNISCI / UNISCI TEAM

DIRECTOR	Research Areas	E-mail
Prof. Antonio MARQUINA BARRIO <i>Chair in International Security and Cooperation, Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	European Security, Mediterranean, Asia- Pacific, Arms Control.	marioant@cps.ucm.es

DEPUTY DIRECTOR	Research Areas	E-mail
Prof. Carlos ECHEVERRÍA JESÚS <i>Department of Political Science, UNED University, Madrid</i>	Mediterranean, Subsaharian Africa, Energy.	cecheverria@poli.uned.es

SENIOR RESEARCHERS	Research Areas	E-mail
Dr. Gracia ABAD QUINTANAL <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Asia-Pacific, European Security	graciaabad@cps.ucm.es
Prof. Carlos CORRAL SALVADOR <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Religions, Fundamentalism	ccorral@res.upco.es
Prof. Javier DE QUINTO ROMERO <i>Department of General Economics, San Pablo- CEU University, Madrid</i>	Energy	quirom@ceu.es
Prof. David GARCÍA CANTALAPIEDRA <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	US & European Security, Transatlantic Relations, WMD	dgarciacan@wanadoo.es
Prof. Javier Ignacio GARCÍA GONZÁLEZ <i>Department of Juridical, Economic and Social Sciences, SEK University, Segovia</i>	Conflict Prevention, Crisis Management, European Security	javier.garcia@seksmail.com
Prof. Rubén HERRERO DE CASTRO <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Foreign Policy Decision-Making	rubenherrero@cps.ucm.es
Dr. Belén LARA FERNÁNDEZ <i>Ministry of the Interior, Spain</i>	Arms Control, Early Warning, Conflict Prevention	belen.lara@wanadoo.es
Ms. María Luisa LOREDO <i>Department of Political Affairs, United Nations Secretariat</i>	Post-Conflict, Peace Building	loredo@un.org
Prof. Santiago PETSCHEN VERDAGUER <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Religious Forces, Holy See, EU	spetschen@cps.ucm.es

Dr. Alberto PRIEGO MORENO <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Caucasus, Central Asia, European Security	albertopriego@cps.ucm.es
Col. José Antonio SÁINZ DE LA PEÑA <i>Spanish Army (Ret.)</i>	Mediterranean, Northern Africa, Iran, Caucasus	jasdlp@hotmail.com
Dr. Eunsook YANG <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Asia-Pacific	sylviasorey@yahoo.com

JUNIOR RESEARCHERS	Research Areas	E-mail
Mr. Antonio ALONSO MARCOS <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Central Asia	antonio.alonso.marcos@gmail.com
Ms. Pilar BALET ROBINSON <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Turkey	pilarbr@hotmail.com
Ms. Almudena CARAMANZANA SANTOS <i>Consultant</i>	Mediterranean	almcsan@cepade.es
Mr. Gustavo DÍAZ MATEY <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Intelligence	G.DiazMatey@pgt.salford.ac.uk
Mr. Alejandro DIZ RODRÍGUEZ <i>EuropeAid Cooperation Office, European Commission</i>	Mediterranean	alejandro.diz-rodriguez@cec.eu.int
Ms. Laura FERNÁNDEZ BERMEJO <i>“General Gutiérrez Mellado” Institute, UNED University, Madrid</i>	Turkey	cyber_fb8@hotmail.com
Mr. Javier MORALES HERNÁNDEZ <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	Russia, International Security	javier.morales@cps.ucm.es
Ms. Sara NSO <i>Journalist</i>	Africa	saranso@yahoo.es
Ms. Julia PULIDO GRAGERA <i>Member, Chair in Intelligence and Democratic Systems, Rey Juan Carlos University, Madrid</i>	Intelligence	julpul@hotmail.com
Ms. Xira RUIZ CAMPILLO <i>Department of International Studies, Complutense University of Madrid</i>	ESDP, Conflict Prevention, Crisis Management and Post- Conflict Reconstruction	xiraxirorum@yahoo.es

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Las líneas temáticas de *UNISCI Discussion Papers* son las propias de las Relaciones Internacionales y la Seguridad; ambas entendidas en sentido amplio y desde un enfoque multidimensional, abierto a diferentes perspectivas teóricas. El Comité de Redacción invita a los autores interesados a enviar propuestas de artículos **originales**, según el procedimiento que se indica a continuación.

Propuestas de artículos

Las propuestas se enviarán como archivo adjunto a la dirección de correo electrónico unisci@cps.ucm.es, en formato Word para Windows. La extensión habitual de los artículos es de entre 15 y 40 páginas en letra Times New Roman de 12 puntos a espacio sencillo, y de entre 2 y 5 páginas para las recensiones de libros.

En el cuerpo del mensaje se indicará el nombre y apellidos del autor, categoría profesional, institución a la que pertenece, principales líneas de investigación, dirección postal y correo electrónico de contacto.¹ En la primera página se incluirá un resumen del artículo de entre 100 y 150 palabras, así como varias palabras clave que describan adecuadamente su contenido. Las imágenes y gráficos se insertarán dentro del texto en el lugar correspondiente, adjuntándose también como archivos separados (.bmp, .gif o .jpg.).

Evaluación y selección

UNISCI Discussion Papers es una revista con evaluación externa de los artículos. El sistema empleado es el de *double-blind refereeing*, es decir, anonimato del autor para los evaluadores y viceversa. En consecuencia, el autor no debe incluir ninguna identificación personal en el manuscrito. Cada artículo es revisado por dos evaluadores externos a la revista.

Los criterios para la selección de artículos son los siguientes:

- Relevancia del tema.
- Rigor y coherencia en la aproximación teórica.
- Adecuación de la metodología de investigación a los objetivos.
- Originalidad de las fuentes.
- Aportación a la literatura existente.
- Claridad del estilo.
- Cumplimiento de las normas de formato.

La plantilla para los informes de los evaluadores puede consultarse en la página web de la revista, www.ucm.es/info/unisci/UNISCI-Revista.htm. La decisión será comunicada a los autores de forma motivada, indicándoles en su caso las modificaciones necesarias para que el artículo sea publicado.

Copyright

A partir de su aceptación para ser publicados, el *copyright* de los artículos pasa a ser propiedad de UNISCI, sin perjuicio de los derechos de los autores de acuerdo con la legislación vigente. El contenido de la revista puede ser citado, distribuido o empleado para fines docentes, siempre que se

¹ Si el artículo es aceptado y publicado, estos datos aparecerán en su primera página para permitir a los lectores que lo deseen contactar con el autor.

haga la debida mención de su fuente. No obstante, es necesario el permiso del Comité de Redacción para republicar un artículo, debiendo además indicarse claramente su aparición previa en *UNISCI Discussion Papers*.

Formato

Se emplearán apartados y subapartados de forma apropiada a la estructura del texto. Los títulos de los apartados estarán numerados por una cifra y un punto: “1.”, “2.” ... etc. Los títulos de los subapartados estarán numerados “1.1.”, “1.2.”... etc.

Las notas irán a pie de página. De forma optativa, puede añadirse una bibliografía al final. **La revista no publicará artículos que no respeten el formato aquí indicado.**

La primera cita de cada obra será completa. La segunda y siguientes indicarán sólo el apellido del autor, seguido de “*op. cit.*”, y la(s) página(s) citadas. Si se han mencionado varias obras del mismo autor, se indicará el apellido, el comienzo del título, *op. cit.* y las páginas.

Si los autores o editores son más de dos, la primera vez que se cite se indicarán todos. A partir de ahí, sólo el apellido del primero, seguido de “*et al.*”.

Cuando la fuente de una cita sea igual a la de la cita inmediatamente anterior, se sustituye por “*ibid.*” más las páginas correspondientes, si varían.

Ejemplos:

⁶ Véase Keohane y Nye, *op. cit.*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁸ Un ejemplo aparece en Snyder *et al.*, *Foreign Policy Decision-Making, op. cit.*, pp. 51-52.

A) Libros

Apellido, Nombre (Año): *Título del libro*, nº ed., colección y nº si los hay, Ciudad, Editorial.

Waltz, Kenneth N. (1979): *Theory of International Politics*, Boston, Addison-Wesley.

B) Libros colectivos

Apellido, Nombre del Autor 1; Apellido, Nombre del Autor 2 y Apellido, Nombre del Autor 3 (Año): *Título del libro*, nº ed., colección y nº si los hay, Ciudad, Editorial.

Buzan, Barry; Wæver, Ole y De Wilde, Jaap (1998): *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder / Londres, Lynne Rienner.

C) Libros con un editor o coordinador

Apellido, Nombre del editor (ed.) o coordinador (coord.) (Año): *Título del libro*, nº ed., colección y nº si los hay, Ciudad, Editorial.

Lynch, Dov (ed.) (2003): *The South Caucasus: A Challenge for the EU*, Chaillot Papers, nº 65, París, EU Institute for Security Studies.

D) Capítulos de libros

Apellido, Nombre (Año): “Título del capítulo”, en *Título del libro*, nº ed., colección y nº si los hay, Ciudad, Editorial, pp. xx-xx.

Wendt, Alexander: "Three Cultures of Anarchy", en *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 246-312.

E) Capítulos en libros con un editor o coordinador

Apellido, Nombre del autor del capítulo: "Título del capítulo", en Apellido, Nombre del editor (ed.) o coordinador (coord.) (Año): *Título del libro*, nº ed., Colección y nº si los hay, Ciudad, Editorial, pp. xx-xx.

Sakwa, Richard: "Parties and Organised Interests", en White, Stephen; Pravda, Alex y Gitelman, Zvi (eds.) (2001): *Developments in Russian Politics*, 5ª ed., Durham, Duke University Press, pp. 84-107.

F) Artículos de revista

Apellido, Nombre: "Título del artículo", *Revista*, vol. xx, nº x (mes año), pp. xxx-xxx.

Schmitz, Hans Peter: "Domestic and Transnational Perspectives on Democratization", *International Studies Review*, vol. 6, nº 3 (septiembre 2004), pp. 403-426.

G) Artículos de prensa

Apellido, Nombre: "Título del artículo", *Periódico*, día de mes de año.

Bradsher, Keith: "China Struggles to Cut Reliance on Mideast Oil", *New York Times*, 3 de septiembre de 2002.

H) Artículos en publicaciones de Internet

Igual que los anteriores, pero añadiendo al final "en <http://dirección.página/web>."

Gunaratna, Rohan: "Spain: An Al Qaeda Hub?", *UNISCI Discussion Papers*, nº 5 (mayo 2004), en <http://www.ucm.es/info/unisci>.

I) Otros recursos de Internet

Título del documento, en <http://dirección.página.web>.

Charter of the Shanghai Cooperation Organization, en <http://www.ln.mid.ru>.

Datos de contacto

Para cualquier consulta, pueden dirigirse a:

UNISCI Discussion Papers
UNISCI, Departamento de Estudios Internacionales
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
28223 Madrid, España

E-mail: unisci@cps.ucm.es
Tel.: (+ 34) 91 394 2924
Fax: (+ 34) 91 394 2655

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

The thematic scope of *UNISCI Discussion Papers* is that of the International Relations and Security, both understood in a broad sense and from a multidimensional approach, open to different theoretical perspectives. The Editorial Committee welcomes proposals of **original** research articles, according to the procedure explained below.

Article proposals

Proposals should be sent as an attached MS Word for Windows file to unisci@cps.ucm.es. The usual length is 15-40 pages for articles and 2-5 pages for book reviews, in 12 points Times New Roman font, single-spaced.

The author's full name, professional category, institution, main research areas, postal address and e-mail should be stated in the body of the message.¹ On the title page, authors should include an abstract of 100-150 words, as well as several keywords that accurately describe the contents of the article. Images and graphs should be included in the text and also attached as separate files (.bmp, .gif or .jpg.).

Refereeing and selection

UNISCI Discussion Papers is a refereed journal: the "double-blind refereeing" system is used. Consequently, authors should not include any personal identification in the manuscript. Each article is reviewed by two external referees.

The criteria for article selection are the following:

- Relevance of the topic.
- Theoretical rigour and coherence.
- Adequation of the research methods to the objectives.
- Originality of the sources.
- Contribution to the existing literature.
- Clarity of style.
- Compliance with the formatting rules.

The checklist for referees is available at www.ucm.es/info/unisci/UNISCI-Review.htm. Authors will be informed of the motives of the decision, as well as of the corrections (if any) recommended by the referees and required for the article to be published.

Copyright

Once an article is accepted for publication, its copyright resides with UNISCI, notwithstanding the rights of the author according to the applicable legislation. All materials can be freely cited, distributed or used for teaching purposes, provided that their original source is properly mentioned. However, those wishing to republish an article must contact the Editorial Committee for permission; in that case, its previous publication in *UNISCI Discussion Papers* must be clearly stated.

¹ If the article is accepted and published, these details will appear in the title page in order to allow readers to contact the authors.

Formatting

Headings and subheadings will be used according to the structure of the text. Headings will be numbered “1.”, “2.” ... etc., and subheadings “1.1.”, “1.2.”... etc.

All notes should be footnotes; additionally, a list of references may be included at the end of the article. **The journal will not publish articles that do not follow the style indicated here.**

The second and further times that a source is cited, it should include only the author’s surname, “*op. cit.*”, and the pages. If several works by the same author have been mentioned, the footnote should include the author’s surname, the beginning of the title, *op. cit.* and the pages.

If there are more than two authors or editors, all of them should be mentioned the first time. The following citations will include only the first author’s or editor’s surname, followed by “*et al.*”.

When the source is the same as that of the previous citation, “*ibid.*” is used, followed by the page numbers (if different).

Examples:

⁶ See Keohane and Nye, *op. cit.*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁸ An example appears in Snyder *et al.*, *Foreign Policy Decision-Making, op. cit.*, pp. 51-52.

A) Books

Surname, First Name (Year): *Book Title*, xth ed., Book Series, No. x, Place, Publisher.

Waltz, Kenneth N. (1979): *Theory of International Politics*, Boston, Addison-Wesley.

B) Collective Books

Surname 1, First Name 1; Surname 2, First Name 2 and Surname 3, First Name 3 (Year): *Book Title*, xth ed., Book Series, No. x, Place, Publisher.

Buzan, Barry; Wæver, Ole and De Wilde, Jaap (1998): *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder / London, Lynne Rienner.

C) Edited Books

Editor’s Surname, First Name (ed.) (Year): *Book Title*, xth ed., Book Series, No. x, Place, Publisher.

Lynch, Dov (ed.) (2003): *The South Caucasus: A Challenge for the EU*, Chaillot Papers, No. 65, Paris, EU Institute for Security Studies.

D) Book Chapters

Surname, First Name (Year): “Chapter Title”, in *Book Title*, xth ed., Book Series, No. x, Place, Publisher, pp. xx-xx.

Wendt, Alexander: “Three Cultures of Anarchy”, in *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 246-312.

E) Book Chapters in an Edited Book

Author's Surname, First Name: "Chapter Title", in Editor's Surname, First Name (ed.) (Year): *Book Title*, xth ed., Book Series, No. x, Place, Publisher, pp. xx-xx.

Sakwa, Richard: "Parties and Organised Interests", in White, Stephen; Pravda, Alex and Gitelman, Zvi (eds.) (2001): *Developments in Russian Politics*, 5th ed., Durham, Duke University Press, pp. 84-107.

F) Journal Articles

Surname, First Name: "Article Title", *Journal*, Vol. xx, No. x (Month Year), pp. xxx-xxx.

Schmitz, Hans Peter: "Domestic and Transnational Perspectives on Democratization", *International Studies Review*, Vol. 6, No. 3 (September 2004), pp. 403-426.

G) Press Articles

Surname, First Name: "Article Title", *Newspaper*, Day Month Year.

Bradsher, Keith: "China Struggles to Cut Reliance on Mideast Oil", *New York Times*, 3 September 2002.

H) Articles in On-line Publications

The same as above, but adding "at <http://www.xxxxx.yyy>".

Gunaratna, Rohan: "Spain: An Al Qaeda Hub?", *UNISCI Discussion Papers*, No. 5 (May 2004), at <http://www.ucm.es/info/unisci>.

I) Other On-Line Sources

Document Title, at <http://www.xxxxx.yyy>.

Charter of the Shanghai Cooperation Organization, at <http://www.ln.mid.ru>.

Contact details

If you have any queries about the journal, please contact us at:

UNISCI Discussion Papers
UNISCI, Departamento de Estudios Internacionales
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
28223 Madrid, Spain

E-mail: unisci@cps.ucm.es
Phone: (+ 34) 91 394 2924
Fax: (+ 34) 91 394 2655