

Diversidad cultural y religiosa: tres debates políticos concatenados para la convivencia¹

Nicolás Portela

nicop9@gmail.com

Resumen: A la luz de acontecimientos globales de enorme envergadura, un asunto que ocupa especial interés y preocupación en nuestros tiempos es la convivencia en el seno de las sociedades democráticas modernas, caracterizadas por su diversidad cultural y religiosa. Las “lógicas de interacción cultural” que plantean partidarios y detractores del “paradigma civilizacional” desarrollado en las relaciones internacionales, nos brindan pistas importantes para abordar el asunto. Tomando partido por el diálogo como base para la convivencia, el problema central es cómo predisponer a actores diversos y propiciar su voluntad de acercamiento. Para ello, se plantean tres debates políticos concatenados, necesarios para la construcción de marcos institucionales y prácticas sociales que derriben ciertas barreras para el mutuo reconocimiento: (1) los libretos democráticos profanos, (2) los formatos de representación de intereses y los tipos de intervención estatal y (3) los modelos de relación entre política y religión(es). Así, las opciones que se tomen en esas discusiones influirán en los procesos de convivencia.

Palabras claves: Religión, Política, Convivencia.

¹ Trabajo presentado en las XV Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales-UdelaR. Montevideo, 14, 15 y 16 de setiembre de 2016.

1. Introducción

El presente trabajo no apunta a constituirse en un ensayo sobre relaciones internacionales o geopolítica. Menos ambiciosas, estas líneas pretenden tomar insumos de una discusión particularmente importante desarrollada en el marco de esas disciplinas para aplicarlos a la reflexión de la convivencia en el seno de nuestras sociedades democráticas.

El “paradigma civilizacional” impulsado por Samuel P. Huntington en 1993 –y luego en 1996- ha marcado de manera insoslayable los debates en torno a las relaciones internacionales que se han sucedido desde entonces, especialmente tras una cadena de acontecimientos y fenómenos que a los lentes de algunos parecerían confirmar esa perspectiva. Su tesis del “choque de civilizaciones” y las respuestas de sus detractores, es la controversia que pretendo tomar para pensar la forma de convivir en el marco de la diversidad cultural que caracteriza a las sociedades democráticas de la modernidad tardía. En un contexto de globalización, las naciones se encuentran en situación de interdependencia, ya no es posible concebir estados herméticos y autosuficientes y los fenómenos globales tienen incidencia en los itinerarios locales. El intercambio y la diversidad culturales de nuestro entramado social, por tanto, es un dato clave a la hora de pensar la convivencia. Y si comprendemos que esa diversidad cultural viene acompañada de diversidad religiosa, de tiempos de renacimiento de la religión y de “desprivatización” de lo religioso que ubican a esa esfera en la génesis de disputas de enorme envergadura, el asunto se complejiza tanto como la vida en sociedad.

¿Es posible lograr la paz social entre grupos culturales-religiosos tan diferentes? Las “lógicas de interacción cultural” que plantean unos y otros en el debate antedicho son la clave para el análisis. El argumento central del presente trabajo dirá que es necesario que nuestras sociedades desarrollen un “diálogo de civilizaciones”, abonado por la introducción de, al menos, tres debates políticos concatenados sobre: (1) los libretos democráticos profanos, (2) los formatos de representación de intereses y los tipos de intervención estatal y (3) los modelos de relación entre política y religión(es). Como se verá más adelante, sostengo que las opciones que prevalezcan en cada uno de esos debates son la clave para visualizar las posibilidades de diálogo, de acercamiento entre los actores, y, con ello, de convivencia e integración.

Comencemos presentando los postulados de Huntington y de uno de sus detractores, Edward Said, para entender la génesis de la discusión, cuestionar algunos conceptos y desarrollar a partir de allí el argumento central de este ensayo, que, de más

está decir, simplemente aspira a plantear de forma sucinta algunos elementos para la reflexión del asunto que nos convoca, sin pretender agotarlo.

2. El paradigma civilizacional

A partir de la interacción entre cultura, religión y relaciones internacionales, un nuevo paradigma comenzó a adquirir importancia en los estudios internacionales posteriores a la caída del Muro de Berlín, llamado “paradigma civilizacional”. Esta perspectiva, que plantea la existencia de divisiones políticas mundiales definidas a partir de matrices cultural-religiosas, tuvo ya en 1990 una expresión importante con el historiador británico Bernard Lewis y su artículo “Las raíces de la ira musulmana”, donde expone la lucha histórica entre el Islam y el cristianismo que persistiría hasta nuestros días. Pero el responsable del auge de este nuevo paradigma fue el politólogo estadounidense Samuel Phillips Huntington, con la publicación en 1993 en *Foreign Affairs* del artículo titulado “*The Clash of Civilizations?*” (“¿El Choque de Civilizaciones?”), desarrollado luego en 1996 en su libro “*The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*” (“El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial”). El interés que despertaron sus tesis fue mayúsculo y las reacciones fueron inmediatas, dando impulso a la llamada “teorización culturista” de las relaciones internacionales.

2.1. “El choque de civilizaciones”

Como adherente al paradigma civilizacional, Huntington elabora sus postulados a partir de un supuesto esencial: la fuente de conflictos en el mundo emergido tras el fin de la Guerra Fría no sería fundamentalmente ideológica ni económica, sino cultural, y los frentes de batalla serían las líneas divisorias entre civilizaciones. En este sentido, el autor afirma que el campo político ya no estaría estructurado por conflictos entre príncipes como en los siglos XVII y XVIII, ni entre estados-naciones como en el siglo XIX y primera mitad del XX, ni entre ideologías como en la segunda mitad del siglo XX (comunismo vs. capitalismo), sino que estaría constituido por un choque cultural y religioso entre Occidente y muchas civilizaciones no occidentales, siendo una de las más importantes y polo de tensión sobresaliente la civilización islámica y conformándose la frontera islamo-occidental como aquella donde se encontrarían todos los peligros. Esta perspectiva, afirma el autor, no poseería validez eterna, sino que podría ser útil para entender la política global a fines del siglo XX y principios del XXI.

Al elaborar un manual especialmente destinado a los decisores políticos y al entender a la política como una eterna lucha de poder, es evidente que Huntington se ubicó del lado realista de las relaciones internacionales, y, con su “choque de civilizaciones”, el autor realizó una construcción teórica que buscó contraponerse a su colega y compatriota Francis Fukuyama, quien había publicado en 1992 *“The End of History and the Last Man”* (“El Fin de la Historia y el Último Hombre”) y había pronosticado el fin de los conflictos ideológicos y la imposición de la democracia liberal en todo el mundo.

A contrapelo de Fukuyama y de los analistas que predecían –y celebraban- la victoria de la globalización y la desaparición de los estados, Huntington sostuvo que la identidad civilizacional sería cada vez más importante, porque las banderas y los símbolos de identidad cultural y religiosa constituirían lo más significativo para la mayoría de las personas. En la construcción de dicha identidad, además, la diferenciación de los demás resultaría imprescindible, por lo que la existencia de enemigos sería esencial. En esta línea –postula Huntington-, la modernización no estaría produciendo ni una civilización universal ni la occidentalización de las sociedades no occidentales, sino que la política global sería ahora multipolar y multicivilizacional. Para el autor, los estados seguirían siendo los actores más poderosos en la política mundial, pero los principales conflictos de dicha política se producirían entre naciones y grupos de civilizaciones distintas. En este nuevo orden mundial, las sociedades que comparten afinidades culturales cooperarían entre sí, sería infructuoso hacer pasar sociedades de una civilización a otra, y los países se agruparían en torno a estados centrales de sus civilizaciones.

En este contexto, Occidente iría perdiendo influencia relativa, mientras las sociedades asiáticas aumentarían su poder económico, militar y político y las naciones de la civilización islámica experimentarían una explosión demográfica desestabilizadora. De esta forma, las pretensiones universalistas del mundo occidental le harían entrar cada vez más en conflicto con otras civilizaciones –especialmente con el Islam y China-, por lo que, para sobrevivir, Occidente necesitaría que Estados Unidos reafirmara su identidad occidental, que los occidentales aceptasen su civilización como única, no universal, y que cooperasen entre sí para preservarla frente a los ataques de sociedades no occidentales. El mantenimiento de este orden sería tan crucial, que la paz dependería de ello. En palabras del autor: “Los choques de civilizaciones son la mayor

amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial” (Huntington, 1996: 317).

2.2. “El choque de ignorancias”

Las posiciones de Huntington despertaron apoyos, pero también muchísimos detractores desde tiendas diversas. Uno de ellos fue el académico de origen palestino Edward Wadie Said, quien en octubre de 2001 destinó fortísimas críticas hacia Huntington en una columna titulada “El choque de ignorancias”.

A pesar que reconoce la apariencia convincente, audaz y visionaria de los argumentos de Huntington, la principal acusación que dirige el palestino al norteamericano refiere a la vaguedad de su noción de “identidad de civilización”, construyendo “las interacciones entre siete u ocho grandes civilizaciones” pero centrándose en el conflicto entre dos de ellas: Islam y Occidente. Particularmente, cuestiona el “pensamiento beligerante” que Huntington extrae de Bernard Lewis, que reproduce la misma “imprudencia en la personificación de unas entidades inmensas llamadas ‘Occidente’ e ‘Islam’, como si unas cuestiones tan complicadas como la identidad y la cultura existieran en un mundo de dibujos animados en el que Popeye y Brutus se golpean sin piedad y el pugilista más virtuoso de los dos es el que gana siempre a su adversario”. Para Said, tanto Huntington como Lewis ignoran la dinámica interna y la pluralidad de cada civilización, y no comprenden que “la gran contienda en la mayoría de las culturas modernas es la relativa a la definición o interpretación de cada cultura”.

En este sentido –y sin ahorrarse sendos calificativos de arrogante, “escritor torpe” y “pensador poco elegante” a Huntington-, Said acusa de “ideólogo” al politólogo estadounidense, atribuyéndole la intención de querer “convertir las ‘civilizaciones’ y las ‘identidades’ en lo que no son, entidades cerradas y aisladas de las que se han eliminado las mil corrientes y contracorrientes que animan la historia humana y que, a lo largo de siglos, han permitido que la historia hable no sólo de guerras de religión y conquistas imperiales, sino también de intercambios, fecundación cruzada y aspectos comunes”.

Para el autor palestino, el “choque de civilizaciones” es una reformulación del paradigma básico de “Occidente contra el resto” –que “lo odia”, “lo saquea”, “lo destruye”- que imperaba en medio de la Guerra Fría, que simplifica ridículamente la realidad, confunde, desorienta y promueve una retórica de confrontación que solo busca movilizar pasiones. Esta lógica –continúa-, ignora “las complejas historias que

contradican esa simplificación (...) [y que acaban] con los presuntos límites que nos separan a todos en distintos bandos”. En definitiva, Said cuestiona el pensamiento maniqueo del “ellos malos y nosotros buenos” y el uso de etiquetas y generalizaciones, que son insuficientes para visualizar las supuestas civilizaciones.

Para Said, entre estas civilizaciones aparentemente enfrentadas, existen lazos más estrechos de lo que la mayoría quiere creer, pero se recurre a un orden y un discurso de batalla por la certeza y la seguridad que los mismos proporcionan. La vigencia de esta retórica –continúa el autor- se constata no solo en “el flujo continuo de palabras y acciones inspiradas por el odio”, sino también en “las actuaciones de las fuerzas del orden contra árabes, musulmanes e indios en todo Estados Unidos”. Y tiene otra razón para seguir en pie: la inquietante presencia musulmana en las poblaciones occidentales, por la que “el Islam ya no se encuentra en la periferia de Occidente, sino en pleno centro”. Esta presencia es amenazadora porque, según Said, el Islam estaba dentro desde el principio, y, aunque en la cultura colectiva estén enterrados los recuerdos de las primeras grandes conquistas árabes e islámicas en la Europa mediterránea, éstas originaron la defensa de “Occidente” frente a esos enemigos culturales e históricos, aprovechando, eso sí, el humanismo, la ciencia, la filosofía, la sociología y la historiografía musulmanes para crear esa nueva línea de defensa.

Además –explica el autor-, hay que tener en cuenta “el legado permanente del monoteísmo, las religiones abrahámicas”, que hace a cada una de ellas “una sucesora obsesionada por la que le precedió: para los musulmanes, el Islam cumple y culmina la línea profética”. Precisamente por esto, no es extraño que “musulmanes y cristianos estén dispuestos a hablar de cruzadas y *yihad*”.

En suma, entonces, Said hace un llamado a “recurrir a la política secular de la razón y la ignorancia y los principios universales de justicia e injusticia”, pues “la tesis del ‘choque de civilizaciones’ es un truco como el de ‘la guerra de los mundos’, más útil para reforzar el orgullo defensivo que para una interpretación crítica de la desconcertante interdependencia de nuestra época”.

2.3. “Diálogo de civilizaciones”

Expresa Frederic Lenoir (2005: 101): “Para muchos occidentales, los atentados suicidas contra las ciudades de Nueva York y Washington del 11 de septiembre de 2001 (...), son una de las manifestaciones de la ‘lógica de guerra’ que fomentaría el islam. Para muchas personas del mundo musulmán, las guerras desencadenadas en Afganistán

e Irak, entre 2001 y 2003, pasando por la primera Guerra del Golfo en 1991, sin olvidar el apoyo constante de la administración americana a la política israelí en los territorios palestinos ocupados desde 1967, muestran el militarismo imperialista del Occidente cristiano (en particular americano)”.

A raíz de acontecimientos como los mencionados por Lenoir –a los que podríamos agregar algunos más recientes como el desarrollo del Estado Islámico y sus atentados en Bélgica, Alemania y Francia, o las intervenciones militares occidentales en Siria-, el paradigma civilizacional ha calado hondo en vastos sectores políticos y sociales. Sin embargo, frente a la perspectiva del “choque de civilizaciones”, ha emergido desde hace aproximadamente dos décadas otro discurso en las relaciones internacionales, opuesto a aquella, denominado “diálogo de civilizaciones”, que frente a la concepción beligerante propone una mirada pluralista, de entendimiento y cooperación internacional para la paz.

La emergencia de esta nueva perspectiva, conllevó el desarrollo progresivo de una institucionalidad internacional de encuentros y foros de diálogo entre líderes mundiales. Como expresa Isaac Caro (2016), el salto cualitativo se dio en setiembre de 2004 en la Asamblea General de la ONU, cuando el Presidente del Gobierno español de entonces, José Luis Rodríguez Zapatero, propuso la “Alianza de Civilizaciones” (AC). Fue así que desde 2007 se han celebrado en distintas ciudades del mundo, cinco espacios de diálogo llamados “Foros de Alianza de Civilizaciones” donde han convergido líderes políticos y religiosos, representantes del mundo empresarial, medios de comunicación, asociaciones juveniles y sociedad civil en su conjunto.

Este proceso ha logrado conformar el “Grupo de amigos de la AC”, compuesto por 136 países hasta marzo de 2013, incluidos Estados Unidos, Rusia, China, la mayoría de los estados europeos, todos los sudamericanos excepto Venezuela, y 22 organizaciones entre las que se encuentran la Liga de Estados Árabes, la Organización de Estados Americanos y la Unión Africana. En segundo lugar, también se ha creado el “Instituto Internacional de la AC”, integrado en la Universidad de la ONU, financiado por el gobierno español y la Unión Europea, y que tiene como principales áreas de trabajo la educación, las migraciones y el rol de los medios de comunicación. Y por último, se conformó una “Estrategia Regional Latinoamericana”, junto con la producción de tres “Planes Nacionales para la AC”: Argentina, Brasil y México (Caro, I., 2016).

¿“Choque de Civilizaciones” o “Diálogo de Civilizaciones”? Parece ser la gran pregunta que los analistas y los decisores políticos se realizan a la hora de pensar la

política global, en un contexto de conflictos de enorme envergadura y de lo que Mohammed Taleb ha denominado “teologización de las relaciones internacionales”, concepto que busca dar cuenta del proceso de protagonismo de lo religioso en esa esfera. Sin embargo, esa interrogante no solamente es esencial en el marco internacional, sino que nos interpela sobre una cuestión fundamental de política interna en las sociedades democráticas: la convivencia.

La realidad se impone: la modernidad tardía ha traído sociedades cultural y religiosamente diversas, producto del intercambio entre naciones interdependientes y de un renacimiento y una desprivatización de lo religioso. Observamos, entonces, que nuestras sociedades no son homogéneas y que la existencia de múltiples culturas a nivel global se replica a nivel local. Cada comunidad democrática es un “mundo a escala pequeña”, cuyo grado de heterogeneidad, claro está, dependerá de una multiplicidad de variables, entre las que se encuentran el factor geográfico-histórico y el posicionamiento en el sistema económico mundial.

Por este motivo, la controversia planteada para las relaciones internacionales es replicable para pensarla en el seno de nuestras sociedades, y hace emerger casi espontáneamente la pregunta central del presente trabajo: ¿Es posible lograr la paz social entre grupos culturales-religiosos tan diferentes? En otras palabras: ¿Cristianos y musulmanes, por ejemplo, deben vivir apartados para evitar conflictos ineludibles, como afirma Huntington?

Las que denomino “lógicas de interacción cultural” –esto es, las formas de pensar el relacionamiento entre culturas diversas- planteadas en cada uno de los dos enfoques en disputa antedichos, son pistas importantísimas para acercarnos a madurar el problema. Mientras al “choque de civilizaciones” podríamos atribuirle una lógica de segregación, en el que “mundos” distintos deben vivir apartados o en conflicto, el “diálogo de civilizaciones” muestra una lógica de integración, donde se promueve la voluntad de acercarse, compartir y conocerse mutuamente. En este sentido, como considero que no es posible lograr la paz en un contexto de aislamiento y desconfianza sectaria –que provocaría a lo sumo una “tensa calma”-, sino que para ello debemos dirigirnos hacia lo que el Papa Francisco ha denominado y promovido como “Cultura del Encuentro”, tomaré como válida la última perspectiva.

El diálogo –interreligioso, plural- es el puntapié para la convivencia pacífica y fraterna, que no significa bajo ningún aspecto la eliminación de las discrepancias y los disensos, naturales y sanos en toda sociedad que se aprecie de ser democrática. Lejos de

ello, consiste en la administración de tales disensos a través del recorrido compartido entre pares discrepantes, que aprecian los resultados superadores que puede arrojar el diálogo.

En este sentido, el diálogo brinda conocimiento mutuo; el conocimiento mutuo brinda confianza recíproca; y la confianza recíproca permite la convivencia y la integración aún en la diferencia. Un círculo virtuoso perfecto, que hace necesaria la voluntad humana para que suceda. Por eso, resta cuestionarse el asunto más desafiante: ¿cómo generar las condiciones necesarias y la predisposición para el diálogo de los diferentes actores? Sostengo que para ello es necesario que nuestras sociedades construyan instituciones políticas y prácticas sociales inclusivas, y eso solo es posible si debatimos. Aquí propongo tres debates políticos concatenados.

3. Tres debates políticos concatenados

A modo de ilustración, el problema de la Europa contemporánea es que existen sectores crecientes de características xenófobas y sectores crecientes de características fundamentalistas –especialmente musulmanas-, que a priori no están dispuestos a dialogar. ¿Qué sucedería si los primeros percibieran el aporte social y las concesiones frente a la cultura predominante que realizan algunas minorías culturales-religiosas? ¿Qué sucedería si los segundos valoraran la posibilidad de desarrollo e integración que les brinda la nación que los acoge, de manera que se sientan parte de ella? Sucedería que las intransigencias se diluirían y la posibilidad del diálogo se abriría. Sin pretender justificar tales posiciones que denigran la Dignidad Humana, sino buscando explicarlas, tal vez esté sucediendo que nuestras comunidades no estén brindando los grados justos de libertad e igualdad o los espacios de participación social y política o estemos coartando la plenitud de las experiencias de fe.

Al respecto, parecería que uno de los grandes problemas que afecta la posibilidad de diálogo y, por consiguiente, la convivencia en el seno de nuestras sociedades, es la falta de sentido de pertenencia de ciertos grupos, identificable a través de fenómenos como la “guetización” territorial en numerosas ciudades occidentales o el reclutamiento de terroristas en el propio corazón de Occidente. Como expresa Gonzalo Baroni (2016), el éxito del Estado Islámico, justamente, radica en que “en sus filas abundan los nacidos en países de occidente, jóvenes que sienten el desarraigo cultural, la desintegración y la no pertenencia a la nación en la que viven”.

Estos problemas de integración, bien podríamos asociarlos al viejo concepto de “alienación”, de gran tradición en las Ciencias Sociales, que da cuenta del sentimiento por el que un sujeto se percibe “extraño a” o “ajeno a”. Éste ha sido empleado para el estudio de múltiples fenómenos y considero que resulta sumamente útil para pensar el asunto que aquí nos convoca. En este sentido, uno de los autores que lo ha trabajado ha sido el sociólogo/sicólogo social Melvin Seeman (1959), quien ha identificado cinco significados alternativos de la alienación:

a) *Powerlessness*: Sentimiento de incapacidad para incidir, expresado en pensamientos tales como “yo acá no influyo”, “lo que yo piense no importa”.

b) *Meaninglessness*: Sentimiento de falta de sentido, expresado en pensamientos tales como “¿qué tengo que creer?”, “¿para qué estoy?”.

c) *Normlessness*: Sentimiento de falta de normas, expresado en pensamientos tales como “las normas con que yo estaba equipado no sirven”,

d) *Isolation*: Sentimiento de distancia del otro, aislamiento, expresado en pensamientos tales como “no tengo relación con”, “no tienen nada que ver conmigo”.

e) *Self-strangement*: Sentimiento de extrañamiento de sí, expresado en pensamientos tales como “hago esto por los demás”, “esto no es lo que soy ni quiero”.

Basta pensar en la cotidianeidad de estos fenómenos para advertir el problema que tenemos entre manos. En efecto, la desconfianza recíproca, producto del desconocimiento y los prejuicios, que existe entre ciudadanos de a pie de culturas diversas que cohabitan en la misma sociedad, es un asunto de todos los días e inhibe terriblemente un diálogo fructífero entre ellos. En otras palabras, podríamos decir que viven en la misma “casa”, pero “no comen en la misma mesa” o “comen en un incómodo silencio”.

Se podrá objetar: es responsabilidad de los propios grupos abrirse al diálogo, son ellos los que no desean integrarse. Por supuesto, el sectarismo puede ser explicado por factores endógenos a los propios grupos, y sus líderes poseen allí una responsabilidad sobresaliente, que no pretendo aquí negar, desechar ni subestimar. Sin embargo, no es menos cierta la existencia de factores exógenos a ellos, presentes en las estructuras políticas y sociales de nuestras comunidades, que provocan, incentivan o reproducen las condiciones de alienación.

Mi sospecha es que si generamos marcos institucionales y prácticas sociales que derriben ciertas barreras para el mutuo reconocimiento, los resultados serían exitosos, se facilitaría la fluidez del diálogo, y se allanaría el camino para neutralizar fenómenos

indeseados. En este sentido, sostengo que la construcción de instituciones políticas y prácticas sociales inclusivas no es condición suficiente, pero sí necesaria para dirigirnos hacia modos de convivencia pacíficos y fraternos. Y para hacerlo, necesitamos debatir en el seno de nuestras sociedades algunos asuntos que definen enormemente nuestra vida en la *polis*. Las opciones que se tomen en esas discusiones, influirán en los procesos de convivencia.

En los próximos apartados presentaré tres debates políticos que, a mi modo de ver, son fuente importantísima para pensar la forma de predisponer a los actores y propiciar su voluntad de diálogo, de acercamiento. A través de la discusión en torno a los libretos democráticos profanos, buscaré cuestionar los márgenes de discrepancias en la comunidad política y la forma de dirimir nuestras divergencias. En segundo lugar, centrándome en los formatos de representación de intereses y los tipos de intervención estatal, indagaré en los canales de articulación entre Estado y sociedad y los lugares para las demandas ciudadanas y la participación social. Por último, procuraré interpelarnos acerca de los modelos de relación entre política y religión(es), con el propósito de responder cuestiones tales como la relación entre Estado y religión, los modelos de laicidad y el lugar destinado para la práctica religiosa.

Como se verá, los tres debates se encuentran concatenados, tienen una estrecha relación entre sí y puntos en común. En este sentido, no resultan concebibles todas las combinaciones posibles entre libretos democráticos, formatos de representación de intereses, tipos de intervención estatal y modelos de relación entre política y religión(es). Sin embargo, con fines analíticos, abordaré cada uno de los debates de forma individual.

3.1. Los libretos democráticos profanos

El primer debate que propongo es el más general, y se refiere al análisis de los componentes semánticos de nuestras prácticas democráticas, en particular de “las tradiciones y los compromisos normativos que configuran a las convocatorias y las movilizaciones cívicas, a los involucramientos en un nosotros ciudadano y en las exploraciones compartidas del interés público” (Portela y Pareja, 2012: 219).

El enfoque de los “libretos profanos” –erigido por el filósofo uruguayo Carlos Pareja-, es una vía alternativa y complementaria al enfoque de los “formatos” para analizar la consolidación y desempeño de los experimentos democráticos. Mientras este último enfoque centra su atención en los componentes sintácticos de las prácticas

democráticas, en la elaboración de taxonomías útiles para la comparación que den cuenta de los múltiples procedimientos que regulan los poderes del Estado y el impacto de la ingeniería institucional sobre la estabilidad democrática, el análisis a partir de los libretos democráticos profanos “apunta a desentrañar las distintas tradiciones de moralidad política sustantiva –las teorías políticas implícitas- que inspiran las conjugaciones de las instancias institucionales encargadas de ejercer la autoridad democrática y que, en particular, especifican el tipo de recursos y elementos de juicio invocables para justificar el respaldo o el rechazo a las distintas propuestas en torno a los contenidos del interés público, a la vez que definen los márgenes disponibles para marcar discrepancias acerca de dichos contenidos” (*Ibíd.*).

En este sentido, varios son los libretos que han inspirado los más diversos experimentos de construcción de instituciones políticas desde el siglo XVII hasta nuestros días², entre los que se encuentran, sucintamente:

a) Libreto Jacobino: Con el objetivo de “sanear” al nosotros ciudadano y su legitimidad moral para asumir y conjugar el ejercicio de la autoridad compartida, este modelo elimina las discrepancias y los conflictos de intereses por considerarlos enfermedades de la comunidad política. En este sentido, los contenidos del interés público están disponibles para el juicio imparcial –que es considerado inequívoco e incontestable-, construyendo y consolidando una autoridad y un gobierno protegidos de sesgos “facciosos” y quedando los resortes de autoridad en manos de personas consideradas virtuosas e idóneas (poseedoras de virtud pública), identificadas con el bien común y libres de pasiones, ambiciones o intereses particulares.

b) Libreto Británico: Este libreto presenta como característica esencial la idea de “gobierno de partido”. Al contrario del Libreto Jacobino, bajo este modelo el gobierno no gobierna en nombre de todos, sino que refleja las ideas de una parte de la sociedad, de un partido, reconociendo así su propia falibilidad y la existencia y legitimidad de otra parte opositora. Así, bien definidas una mayoría que gobierna y una minoría que es oposición durante todo el mandato, el libreto “funciona a partir de una lógica binaria, donde las discrepancias en torno a los objetivos y los alcances del ejercicio de la autoridad institucional traducen confrontaciones morales y cívicas inzanjables, al menos

² La diferenciación entre “libretos” y “experimentos” es fundamental: mientras los primeros remiten a las convocatorias y principios invocados que justifican los lineamientos de las instituciones y prácticas democráticas, los segundos son versiones históricas de aplicación de los primeros, que incluyen, por ello, componentes idiosincráticos que las diferencian entre sí.

en el corto plazo, (...) [desencadenando] una acentuada politización y polarización de las posiciones” (*Ibíd.*: 221). Por lo tanto, en este libretto las interpretaciones discrepantes del interés público no pretenden expresar una convergencia unánime de convicciones e intereses, por no disponer ni poder construir una pista compartida, y se prioriza la votación por encima de la deliberación y negociación.

c) Libretto Federalista: Comparte junto al Libretto Británico la crítica al Libretto Jacobino, en tanto admite la expresión pública de distintas interpretaciones del interés público, pero difiere del primero en que no acepta la utilización de los recursos de autoridad ciudadana para dirimir esas divergencias. En cambio, este modelo prefiere resolver el dilema dispersando los recursos de autoridad en múltiples centros de poder y procesando los fallos a partir de coaliciones puntuales y suprapartidarias en lugar de plataformas partidarias y mayorías estables y disciplinadas. En este sentido, en el marco de este libretto es posible apelar a un núcleo común de tradiciones cívicas y de legados morales para procesar las discrepancias, hay principios y definiciones del interés público compartidos, y todas las divergencias morales y religiosas profundas deben quedar al margen (*Overlapping Consensus* de John Rawls), admitiéndose las disonancias solamente en torno a la mejor aplicación de dicho legado a cada uno de los asuntos de la agenda pública. Se podría decir que, para mantener la cohesión de un demos muy diverso, este libretto, en su diseño institucional, trata de impedir por todos los medios que no predomine el “espíritu de facción”, priorizando la deliberación y la negociación por encima de la votación.

d) Libretto Uruguayo-Alemán: Este libretto busca construir salidas ante las deficiencias mostradas por los tres libretos precedentes. Por un lado, al igual que el Libretto Británico, este modelo ubica las discrepancias en el centro mismo del ejercicio de la autoridad institucional, por lo que inciden en la determinación del contenido de los fallos. Sin embargo, a diferencia de aquel, ninguna plataforma partidaria dispone por sí misma de controles sobre los recursos de autoridad requeridos para imponer sus orientaciones. Por lo tanto, este modelo inspira un diseño institucional que promueve y obliga la configuración de coaliciones interpartidarias, en el marco de un pluralismo irrestricto. En este sentido, el Libretto Uruguayo-Alemán, apuesta a una canalización partidaria de la ciudadanía, pero agota todos los esfuerzos para convocar el involucramiento de las minorías, incluso las más “recalcitrantes” y renuentes a participar, “a través de la representación proporcional, los amplios márgenes disponibles para la renovación continua de la agenda pública y de los elencos políticos, para la

diversificación de la oferta de plataformas capaces de recoger propuestas disidentes, así como los protagonismos incipientes de las nuevas generaciones” (*Ibíd.*: 228). En el marco de este libreto, las discrepancias se procesan en base a la construcción de mapas de divergencias y pistas de aprendizajes, garantizando un itinerario confiable de exploraciones compartidas y reconocimientos recíprocos. Por tanto, no busca acuerdos deliberativos ni meros alineamientos de respaldos, sino una intención compartida.

e) Libreto Consociativo: Por último, bajo esta denominación se ubican un conjunto de versiones de prácticas democráticas aplicables solamente en casos de comunidades ciudadanas no consolidadas y como transición hacia modalidades más cabales y robustas. En otras palabras, se recurre a este modelo con el fin de administrar tensiones y conflictos producto de la existencia en una población de arraigados clivajes étnicos, religiosos, tribales, lingüísticos, culturales, etc., que polarizan, obstaculizan acuerdos y colaboraciones, y no permiten construir un nosotros ciudadano confiable y compartible, por lo menos en los cortos y medianos plazos. En este sentido, este libreto acuña recursos como otorgamiento de vetos, estatutos diferenciales y fueros jurisdiccionales propios a algunos de esos subconjuntos. Los experimentos que cultivan el Libreto Consociativo se ven obligados a desplazar a un segundo plano las consideraciones de tipo normativo y otorgarle prioridad a las de tipo prudencial e instrumental, en el marco del procesamiento de discrepancias sustantivas acerca de los contenidos del interés público. En otras palabras, deben “tener en cuenta ante todo los impactos de las distintas opciones en juego sobre los frágiles cimientos y los equilibrios precarios en los que reposa el ejercicio de la autoridad institucional” (*Ibíd.*: 233).

Esta discusión en torno a los libretos, tiene consecuencias notables sobre el asunto que aquí nos convoca, porque, en definitiva, constituye el marco más general en que los diversos grupos se insertan en el *demos* y establece los márgenes y recursos aceptados para definir los contenidos del interés público. ¿Hasta qué punto son invocables argumentos religiosos para definir los fallos institucionales? ¿Qué posibilidades existen para involucrar a todos, irrestrictamente, en un nosotros ciudadano? ¿Qué márgenes de discrepancias consideramos aceptables? Las posibilidades de acercamiento y de diálogo en nuestras sociedades, la superación de los fenómenos de alienación, juegan su primer gran partido en las respuestas a estas preguntas.

3.2. Los formatos de representación de intereses y los tipos de intervención estatal

Vinculada con el debate precedente, propongo en este apartado la discusión en torno a los formatos de representación de intereses y su relación con el tipo de intervención estatal. Esta discusión no es nueva, sino que se fue suscitando en la medida que los estados-naciones se formaban e iban adquiriendo progresivamente nuevas funciones, el capitalismo se afianzaba como sistema económico e iba atravesando diversas etapas, y las sociedades se tornaban cada vez más complejas.

A partir del siglo XIX se hace intensa la presencia de la Administración Pública en la sociedad, ya que el Estado Liberal le otorga funciones en áreas importantes como las relaciones internacionales, defensa, orden público, justicia y hacienda. Sin embargo, es en el siglo XX donde se observa una Administración Pública que comienza a abordar nuevas competencias, entre las que se destacan la salud y la educación. Este proceso se va acelerando hasta que se consolida un nuevo modelo de Estado (el Estado de Bienestar) y con él, un impresionante avance y crecimiento de la presencia de la Administración Pública en la sociedad (Ramió, C., 1995). Esta progresiva injerencia y estos cambios de rol del Estado en el marco del sistema capitalista, han determinado que la relación de éste con la sociedad se vaya modificando, y, a su vez, la relación entre las esferas pública y privada. Estos ámbitos volverán a sufrir cambios cuando a fines del siglo XX surja, nuevamente, un paradigma distinto del Estado, sus funciones y su relación con la sociedad.

De este modo, la articulación entre los actores sociales y los actores políticos se ha ido configurando de distintas maneras, y es aquí donde surge el concepto de “formatos de representación de intereses” (FRI), que son mecanismos de inclusión en la agenda pública de determinados intereses colectivos, tratando de conformar la voluntad política a través de sus demandas. Como es evidente, los FRI están relacionados con el tipo de intervención estatal, puesto que el vínculo Estado-sociedad se verá afectado en tanto exista un Estado en avance o retraimiento con respecto a la esfera social.

Durante la implementación del Estado de Bienestar, se desarrollaron dos grandes FRI: el pluralismo y el neo-corporativismo. El marco de estos formatos consistió en un Estado dirigista de la economía, jerárquico-burocrático (el clásico estado moderno weberiano), que aparece como el “productor” de los servicios públicos de la sociedad y que deja un espacio menor para la acción privada (dependiendo del tipo de Régimen de Bienestar, siguiendo la conocida clasificación de Esping-Andersen).

A grandes rasgos, la principal característica de la visión pluralista es la presencia de una multiplicidad de grupos de interés que tienen las mismas posibilidades de incidir, de

ser escuchados, en las decisiones políticas, restringiendo la concentración de poder. El principal interés del pluralismo es asegurar la capacidad de influencia de los diversos grupos y demostrar la importancia de las minorías en los procesos políticos. En palabras de Phillippe Schmitter (1992: 27), el pluralismo es un “sistema de representación de intereses en el que las unidades constitutivas están organizadas en un número no especificado de categorías múltiples, voluntarias, competitivas, no-jerárquicamente ordenadas y auto-determinadas (en cuanto a su tipo y gama de intereses), que no están especialmente autorizadas, reconocidas, subsidiadas, creadas o de algún modo controladas por el Estado en la selección de sus dirigentes o la articulación de sus intereses, y que no ejercen un monopolio de la actividad representativa dentro de sus respectivas categorías”. Evidentemente, por sus características, el ámbito de aplicación de este FRI es el Régimen de Bienestar Liberal del mundo anglosajón, el de intervención estatal más restringida. Esto permitió la actuación libre, autónoma y sin restricción estatal de los grupos de interés.

Por su parte, el neo-corporativismo, o también llamado corporativismo social –para diferenciarlo del corporativismo estatal de uso peyorativo-, consiste en “un sistema de representación de intereses en que las unidades constitutivas están organizadas en un número limitado de categorías singulares, obligatorias, no competitivas, jerárquicamente ordenadas y funcionalmente diferenciadas, reconocidas o autorizadas (si no creadas) por el Estado, y a las que se ha concedido un deliberado monopolio representativo dentro de sus respectivas categorías a cambio de observar ciertos controles sobre la selección de sus dirigentes y la articulación de sus demandas y apoyos” (*Ibíd*: 29). A diferencia del pluralismo, en este FRI se aprecia un Estado mucho más intervencionista en la sociedad, explicado por la necesidad del capitalismo de legitimarse y reproducir las condiciones de su existencia.

Sin embargo, estos sistemas neo-corporativistas se enfrentaron a nuevas tensiones que no fueron capaces de resolver. Fueron constantemente blancos de demandas de formas de participación más directas y auténticas que socavaron la estabilidad de sus jerarquías internas de autoridad y sus pretensiones de legitimación democrática. De esta manera, fueron sobrepasados por vastos nuevos movimientos sociales, que tomaron fuerza desde la década de los 70, en un contexto de desplazamiento del sistema tradicional de partidos y de crisis del Estado de Bienestar que indicaba un nuevo repliegue de las funciones estatales frente a la sociedad.

Como tercer FRI, los nuevos movimientos sociales lograron configurarse como un canal de articulación de demandas ciudadanas alternativo a los partidos. El denominador común de la acción de este nuevo FRI es un cierto sentido de identidad colectiva, por el cual “no exigen representación (...) sino autonomía [y] la lógica (...) que les subyace consiste en la defensa de un ‘territorio’ físico y/o moral, cuya integridad es esencialmente no negociable para los activistas de tales movimientos” (Offe, C., 1998: 67 y 68). Estos nuevos movimientos sociales se caracterizan por su naturaleza social (no buscan el interés particular), la alta heterogeneidad de sus componentes que dificulta su organización y coordinación, son difícilmente cuantificables en cuanto a su afiliación y no expresan una estructura formal, sino una conjunción de relaciones mucho más informales.

Bajo este FRI, entonces, no se demanda la representación política, sino que se le solicita al aparato estatal “quedarse afuera” de ciertos ámbitos, mostrando un claro distanciamiento de la política –en algunos casos, aversión hacia ella- y situándose en una actitud defensiva respecto al poder del Estado. Se avizora, así, un cambio en la relación Estado-sociedad.

Mientras tanto, tras la crisis del Estado de Bienestar y el fracaso de la alternativa neoliberal del Estado minimalista de los 80, en los 90 creció la importancia de formas no privadas ni estatales de ejecutar los servicios sociales garantizados por el Estado: las organizaciones de servicio público no estatales. Este nuevo sector público no estatal constituye el cuarto FRI denominado “Tercer sector”, precisamente porque aparece “en medio” del mercado y el Estado. Tiene como doble característica el de ser un sector vinculado tanto a la producción de bienes públicos, como al control social, o sea como representación de intereses colectivos, donde aparece muy fuerte la idea de “democracia participativa” y donde actores sociales se vuelcan hacia nuevas formas de representación, participación, búsqueda de transparencia de la cosa pública y producción y provisión de bienes públicos. El fundamento último de lo público no estatal es la construcción de ciudadanía en su dimensión material y política, y por ello requiere expresarse en una redistribución del poder político y social.

La novedad aquí, además de los intereses democratizadores de las instituciones políticas, es la idea de que “el Estado no monopoliza ni necesariamente realiza el interés público, pero la sociedad en abstracto tampoco” (Bresser y Cunill, 1998: 30). En este sentido, “por medio del refuerzo de las organizaciones no estatales productoras de servicios sociales –escuelas, hospitales, etc.- se abre una nueva oportunidad para el

cambio de perfil del Estado: en vez de un Estado Social-Burocrático que contrata directamente –profesores, médicos, etc.- para realizar de forma monopolista e ineficiente los servicios sociales (...) o de un Estado Neoliberal que se pretende mínimo y renuncia a sus responsabilidades sociales, un Estado Social-Liberal, que a la vez proteja los derechos sociales al financiar las organizaciones públicas no estatales que prestan los servicios –de educación, salud, etc.- y sea más eficiente al introducir la competencia y la flexibilidad en la provisión de esos servicios. Un Estado que además de social y liberal sea más democrático, en tanto que sus actividades estén directamente sometidas al control social” (*Ibid.*). Sin dudas, el nuevo concepto de *governance* ha tenido en este proceso un papel fundamental, en tanto actores públicos y privados intervienen, por igual, en la definición e implementación de las políticas públicas.

Si bien varios de los modelos descritos forman parte del pasado y no es concebible su reproducción pura en pleno siglo XXI por las particularidades de nuestras sociedades, la revolución tecnológica y las características del sistema capitalista actual, igualmente este debate nos plantea algunas interrogantes interesantes que podrían incidir en la ruptura de ciertas barreras para el diálogo, la convivencia y la integración. ¿Es deseable una Administración Pública grande y vigorosa que determine qué actores son los interlocutores válidos para la toma de decisiones? ¿Los formatos de representación de intereses organizados bajo estructuras formales y jerárquicas colman las expectativas de participación de los diversos grupos que forman parte de nuestra sociedad? Si en la definición e implementación de las políticas públicas participan actores sociales y políticos de los más variados, y se abre la cancha incluso a aquellos grupos minoritarios de la sociedad civil, ¿la integración se vería beneficiada? Sin lugar a dudas, muchos de los fenómenos de sectarismo que vislumbramos en nuestras sociedades, se deben a la carencia de espacios de incidencia social y política. Discutir estos asuntos, podría significar que vastos segmentos de la sociedad se sientan parte de la misma y no ajenos a ella.

3.3. Los modelos de relación entre política y religión(es)

Probablemente, este último debate propuesto en torno a los modelos de relación entre política (en términos amplios) y religión(es), constituye el más intuitivo de los tres analizados a la hora de reflexionar sobre cómo propiciar el diálogo entre actores con tradiciones culturales-religiosas diversas. Sin embargo, esta discusión sería insuficiente sin la introducción de las dos anteriores.

El filósofo holandés Paul Cliteur (2009) ha enumerado cinco posibles actitudes que podría tener el Estado frente a las religiones: a) rechazarlas categóricamente; b) tratar de mantener la neutralidad frente a ellas; c) tratarlas por igual a todas; d) dar prioridad a una en particular; y e) obligar de forma legal a la práctica de una sola. A partir de estas consideraciones, existirían para el autor cinco modelos de relación entre Estado y religión:

a) Ateísmo Político: Característico de los regímenes totalitarios, este modelo se distingue por ubicar al ateísmo como política oficial y doctrina estatal, fomentándolo entre sus ciudadanos y erradicando las ideas religiosas. Según el autor, el experimento soviético es el ejemplo más representativo, por lo que buena parte de la población mundial convivió con este modelo durante casi todo el siglo XX.

b) Estado religiosamente Neutral o Secular: Organizado sobre la base del principio fundamental de *laïcité* –de origen francés-, este modelo está fundado sobre los valores indisolubles de libertad de conciencia, igualdad ante la ley y neutralidad del poder político. Así, cada individuo es libre de elegir por sí mismo todo lo referido a su vida espiritual y religiosa, se prohíbe toda discriminación o uso de la fuerza y el Estado no concede privilegios a ninguno de los credos.

c) Estado Multicultural o Multirreligioso: Se caracteriza por un Estado que organiza y promueve activamente el pluralismo, tratando igualitariamente a todas las religiones y otorgándoles los mismos beneficios a todas ellas. Finlandia es un ejemplo representativo.

d) Estado Eclesiástico: Es aquel en el que hay una conexión muy íntima entre el Estado y una Iglesia, que por razones históricas se ve favorecida. Las demás religiones no son prohibidas, pero carecen de los privilegios otorgados a la Iglesia oficial. Un ejemplo es el Reino Unido.

e) Teocracia: Es el modelo en el que existe una religión oficial y todas las demás son prohibidas y reprimidas con la ley y la fuerza. Es el modelo exactamente opuesto al Ateísmo Político. Como ejemplos, encontramos a Arabia Saudí e Irán.

A estas cinco categorías, Luciano Álvarez (2016) ha agregado recientemente una sexta: el Estado Beligerante. Esta forma de relacionamiento entre el Estado y las religiones se distingue por “una laicidad formal, en el nivel constitucional, pero que al mismo tiempo se implica en una lucha antirreligiosa”. Cita como ejemplos los casos históricos de México, Francia y Uruguay, en los que con actitudes más propias del jacobinismo que del liberalismo, el laicismo “ocupaba su predicación no solo contra el

‘clero’ y el aparato orgánico-político de la Iglesia o sobre los asuntos civiles como las virtudes de la separación de Iglesia y Estado, sino, sobre todo, en denostar textos, creencias, ritos y prácticas de las religiones cristianas, particularmente la Católica”.

Por su parte, el sociólogo uruguayo Néstor Da Costa (2011) aborda el asunto que nos convoca en este apartado a partir del estudio del concepto de “laicidad”. Según el autor, ésta no tiene un significado unívoco e incluso no tiene traducciones en idiomas como el inglés o el alemán, por lo que podríamos afirmar que no tiene significación cultural para las sociedades anglosajonas y germánicas, por ejemplo. Esto confirma que la discusión no se encuentra exenta de dificultades semánticas, y, en este sentido, a nivel de los experimentos, podemos encontrar diversas formas de expresar la relación entre lo religioso y lo político. Así, lo correcto sería el uso plural del vocablo: no hay “laicidad”, hay “laicidades”.

Al respecto, encontramos casos como el de Estados Unidos en que hay separación de las iglesias y el Estado por la Enmienda Número 1 de la Constitución, pero tiene una clara aceptación de lo religioso en lo público. O casos como el de Gran Bretaña y Dinamarca, donde existen iglesias nacionales, “pero el Estado se abstiene de regir su accionar o ejercer la regulación de la convivencia o sus leyes por los principios religiosos de esas iglesias” (*Ibíd.*: 210). O el caso uruguayo, similar al francés, que presenta separación institucional de Iglesia y Estado y privatización de lo religioso. Lo cierto, es que la laicidad consiste en la búsqueda de un régimen político-institucional que haga posible la convivencia pacífica entre grupos de individuos cuya concepción de la verdad es diferente, teniendo a las religiones como fuentes principales de esas verdades. Si hay separación o no de Iglesia y Estado, si lo religioso se expresa en lo público o en lo privado, si se permiten o no símbolos religiosos en los sistemas educativos, etc., son casos históricos concretos.

Citada por Da Costa, la socióloga canadiense Micheline Milot (2009) ha identificado cuatro principios constitutivos de la laicidad: dos valores, que son la libertad de conciencia y la igualdad en materia de libertad de conciencia; y dos medios, que son la neutralidad del Estado frente a lo religioso y la autonomía del poder político en relación a las autoridades religiosas y filosóficas. Así, la autora ha elaborado cinco tipos ideales de laicidad:

a) Laicidad Separatista: Es aquella que “pone el acento en una división casi ‘tangible’ entre el espacio de la vida privada y la esfera pública que concierne al Estado

y las instituciones que dependen de su gobernabilidad” (Milot, 2009: 41). Aquello compartido por todos es lo que puede estar en la esfera pública.

b) Laicidad Anticlerical: También llamada “antirreligiosa”, este tipo de laicidad se caracteriza por convertir al anticlericalismo “en la modalidad principal por la cual intenta expresarse la voluntad de laicización” (*Ibíd.*). Su objetivo es oponerse a las autoridades religiosas y a su poder normativo, buscando medios políticos y jurídicos para restarles poder.

c) Laicidad Autoritaria: Es el tipo de laicidad en que hay una separación entre poder político y religión en función de una razón de Estado, y éste tiene clara injerencia en los asuntos religiosos, marcando, limitando, potenciando e impidiendo a los grupos religiosos. Turquía es el caso típico.

d) Laicidad de Fe Cívica: Es aquella en que “la laicidad misma toma forma en un conjunto de valores sociales que fundan la sociedad política” (*Ibíd.*: 51). Es decir, aquí la laicidad actúa como garante de los valores comunes, se promueve la fe en la república, en lo colectivo, la lealtad a los valores nacionales (patria, bandera, himno), y el Estado no es disputado en su lealtad y legitimidad.

e) Laicidad de Reconocimiento: Constituye el tipo de laicidad que reconoce “la autonomía de pensamiento de la que cada ciudadano es considerado portador. (...) Se da la primacía a la justicia social por el hecho de que la libertad de conciencia y de religión, lo mismo que la igualdad, son derechos inalienables. La expresión libre de sus propias elecciones religiosas o morales en la vida pública se convierte en una preocupación en lo más profundo de este tipo de ajuste laico de las instituciones y de las políticas públicas (...) de donde se desprende que todas las concepciones de la vida (excepto las que perjudican los derechos del otro) merecen la misma protección por parte del Estado” (*Ibíd.*: 54-55). En otras palabras, bajo este modelo de laicidad, el Estado no es pasivo, sino que es activo para garantizar el ejercicio de estos derechos.

Teniendo en cuenta que cada comarca va construyendo y modificando sus formas de relacionamiento entre política y religión(es), es claro que nos encontramos en un momento histórico de redefiniciones. Y esto es así porque, en el contexto de diversidad cultural-religiosa actual, los conflictos de índole religioso y las manifestaciones públicas de la fe han interpelado enormemente nuestros modelos. En este sentido, según Olivier Roy (2010), citado por César Aguiar (2011:3), uno de los grandes problemas que aqueja a las sociedades modernas es la “escisión radical entre religión y cultura, que deja por un lado culturas sin religión –secularizadas- y, por otro, religiones sin cultura, intimistas

o más normalmente fundamentalistas”. ¿Debe el Estado mantenerse neutral frente a toda religión o debe garantizar el ejercicio de la libertad de culto de todos sus miembros, facilitando la manifestación religiosa incluso de aquellos grupos minoritarios? Frente a los sentimientos de alienación que muchos individuos perciben por no poder expresar libremente su cultura, ¿debemos rever los modelos de laicidad privatizadores? ¿Asimilación o multiculturalismo? Es extremadamente evidente la cardinal importancia que reviste este debate en el marco de la reflexión del presente trabajo.

4. Conclusiones: hacia instituciones políticas y prácticas sociales inclusivas

El presente trabajo tuvo la intención de realizar un aporte en torno a la convivencia en el seno de nuestras sociedades democráticas actuales, caracterizadas por su diversidad cultural y religiosa. Por supuesto, no se pretendió agotar aquí una discusión de dimensiones siderales, sino transmitir algunas reflexiones personales.

A partir de la consideración de un trascendente debate de las relaciones internacionales en torno al paradigma civilizacional, en estas pocas líneas se quisieron extraer las “lógicas de interacción cultural” del “Choque de Civilizaciones” de Samuel Huntington y del “Diálogo de Civilizaciones” del discurso opuesto, para analizarlas a los ojos de la convivencia. En este sentido, la lógica de integración subyacente en el diálogo se consideró la apropiada para pensar el asunto, frente a la lógica de segregación exhibida por el choque, partiendo del supuesto de que el encuentro entre los actores es necesario para la generación de conocimiento mutuo, confianza recíproca y convivencia pacífica en la diferencia. Así, a través de la propuesta de tres debates políticos concatenados, se buscó interpelarnos sobre los caminos para despertar la voluntad de diálogo de esas culturas diversas.

En torno a los libretos democráticos profanos, se ensayaron respuestas que se ubican en un amplio arco en el que se incluyen tanto posiciones que, en un extremo, consideran a las discrepancias incompatibles con la salud democrática y la legitimidad de los fallos, como posiciones que, en el otro extremo, acogen a esas mismas discrepancias como expresiones genuinas y sanas de un pluralismo democrático vigoroso y, por lo mismo, apuestan a explicitarlas y sacar el mejor provecho de ellas.

En relación a los formatos de representación de intereses y los tipos de intervención estatal, se presentaron mecanismos de canalización de las demandas ciudadanas y de participación social en relación a la injerencia del Estado en la sociedad, que van desde contextos en que el Estado se fortalece y regula a los grupos de interés hasta

configuraciones en que el Estado pierde terreno en la provisión de servicios públicos y organizaciones del tercer sector ejercen un fuerte control social.

Respecto a los modelos de relación entre política y religión(es), se identificaron arreglos que van desde aquellos que privatizan la expresión religiosa y buscan la homogenización, uniformización e hiperintegración de la sociedad como elementos de identidad nacional, hasta aquellos que buscan garantizar la libertad religiosa y la expresión pública de la fe, a la vez que se promueve el diálogo interreligioso.

Aun admitiendo que no existen recetas independientes de tiempo y espacio y que cada comunidad debe construir sus propios itinerarios, sostengo que las opciones que prevalezcan en cada uno de estos debates son la clave para visualizar las posibilidades de diálogo, de acercamiento entre los actores, y, con ello, de convivencia e integración. En este sentido, en un contexto en que la diversidad juega un papel trascendental en la organización social, y donde lo que antes era condenable o considerado una amenaza ahora es defendible y promovible, parecería que aquellos caminos que cierren las puertas a la participación, a la pluralidad de ideas y expresiones, a las manifestaciones religiosas, etc., presentan grandes probabilidades de dirigirse al fracaso en términos de convivencia e integración. Por el contrario, aquellos que opten por extirpar los restos de “choques” presentes en su entramado institucional y social y los sustituyan por elementos de “diálogo”, probablemente logren mejores resultados.

De este modo, el presente trabajo buscó sembrar particularmente una idea fundamental: identificando la existencia de dos niveles del diálogo –el de los liderazgos y el de las comunidades-, debemos apostar a la construcción de una organización social y política libre de elementos excluyentes y segregacionistas, con diseños institucionales que promuevan una comunidad con prácticas sociales y políticas incluyentes, dialógicas e integradoras, de manera que la “Cultura del Encuentro” no dependa únicamente de líderes extraordinarios dispuestos a generar un “Diálogo de Civilizaciones”.

En la misma línea de Carlos Roxlo –formidable político nacional de principios del siglo XX-, considero que “la salud y el vigor de un experimento democrático dependen decisivamente de su capacidad para involucrar a todos los miembros de una comunidad en el ejercicio compartido de las responsabilidades ciudadanas [y que] para lograr tal involucramiento es preciso adelantarse a erradicar las fuentes de las impotencias y las resignaciones. Se trata (...) de desarmar las razones invocables por quienes se consideran excluidos, desprovistos de plataformas y audiencias para que sus testimonios y reclamos cobren resonancia pública. Y eso solo se logra si procedemos en forma

deliberada y sistemática a disminuir al mínimo posible ‘los costos de entrada’ que deben asumir los individuos y las minorías para incidir en la determinación del contenido de los fallos institucionales”, sin que dicha apertura se confunda con una benevolencia ingenua cargada de impunidad y libre de responsabilidades, obligaciones y sanciones. (Portela y Pareja, 2012: 230).

Bibliografía

- Aguiar, César (2011) “Para repensar la pastoral de la cultura (III, y final)” en *Carta OBSUR* [online], N° 4, julio, pp. 15-17. Disponible en: bit.ly/2bKT0Tu [acceso 31/08/2016].
- Álvarez, Luciano (2016) “El Estado beligerante” en *El País*, Montevideo, 26 de junio de 2016.
- Baroni, Gonzalo (2016) “El terrorismo nuestro de cada día” en *En Perspectiva* [blog] (actualizado 20/07/2016) Disponible en: bit.ly/2bSjz88 [acceso 31/08/2016]
- Bresser Pereira, Luiz Carlos y Cunill Grau, Nuria (1998) *Lo público no estatal en la reforma del Estado*. Ed. Paidós-CLAD.
- Caro, Isaac (2016) *Marchas y contramarchas en el diálogo árabe-judío. Visiones desde el cono sur latinoamericano*. Montevideo: conferencia en Universidad de la República, 30 de mayo de 2016.
- Cliteur, Paul (2009) *Esperanto Moral. Por una ética laica*. Barcelona: Editorial Los libros del lince.
- Da Costa, Néstor (2011) “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: el caso uruguayo” en *Civitas*, v. 11, N° 2, mayo-agosto, pp. 207-220.
- Huntington, Samuel (1996) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*. España: Ed. Paidós - Estado y Sociedad.
- Lenoir, Frederic (2005) *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. España: Alianza Editorial.
- Milot, Micheline (2009), *La laicidad*. Madrid: CCS. Citado en: Da Costa, Néstor (2011) “El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: el caso uruguayo” en *Civitas*, v. 11, N° 2, mayo-agosto, pp. 207-220.

- Offe, Claus (1998) *Partidos políticos y movimientos sociales*. Madrid: Ed. Sistema.
- Portela, Nicolás y Pareja, Carlos (2012) “Las políticas de Estado: entre lo sustantivo y lo instrumental. Tensiones en torno a la amplitud de los márgenes de discrepancias” en *Cuadernos del CLAEH*, año 33, N° 100, pp. 215-257.
- Ramió, Carles (1995) “Las administraciones públicas” en *Temas claves de Ciencia Política*. Barcelona: Org. R. de Castro, Ed. Gestión 2000.
- Roy, Olivier (2010) *La Santa Ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península. Citado en: Aguiar, César (2011) “Para repensar la pastoral de la cultura (III, y final)” en *Carta OBSUR* [online], N° 4, julio, pp. 15-17. Disponible en: bit.ly/2bKT0Tu [acceso 31/08/2016].
- Said, Edward (2001) “El choque de ignorancias” en *El País*, Madrid, 16 de octubre de 2001.
- Schmitter, Phillipe (1992) “¿Continúa el siglo del corporativismo?” en Schmitter, P. y Lehmbruch, G. *Neocorporativismo I: más allá del Estado y del mercado*. México: Ed. Alianza.
- Seeman, Melvin (1959) “On the meaning of alienation” en *American Sociological Review*, v. 24, N° 6, diciembre, pp. 783-791.
- Tarrow, Sidney (1997) *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno*. Madrid: Ed. Alianza.