

Forum Deusto

Movimientos de personas e ideas y multiculturalidad

(Vol. I)

*Kofi Yamgnane / Esteban Beltrán / Jacques Dupuis /
Antônio Augusto Cançado / Antoni Segura / Francisco Andrés Orizo /
Koldo Saratxaga / Paul Poupard / Enrique Figaredo / José Antonio Garrido /
M.^a José García Armendáriz / Joseba Arregi / Jan Kerkhofs*



Universidad de Deusto

• • • • • • • •

Movimientos
de personas e ideas
y multiculturalidad
(Vol. I)

Movimientos de personas e ideas y multiculturalidad (Vol. I)

Kofi Yamgnane
Esteban Beltrán
Jacques Dupuis
Antônio Augusto Cançado
Antoni Segura
Francisco Andrés Orizo
Koldo Saratxaga
Paul Poupard
Enrique Figaredo
José Antonio Garrido
M.^a José García Armendáriz
Joseba Arregi
Jan Kerkhofs

2003
Universidad de Deusto
Bilbao

La presente publicación del Forum Deusto ha sido posible gracias a la colaboración del Departamento de Cultura del Gobierno Vasco

Argitalpen honek Eusko Jaurlaritzaren Kultura Sailaren laguntza izan du

El Forum Deusto quiere agradecer a las siguientes entidades su aportación y colaboración en las actividades del Forum: Gobierno Vasco, Petróleos del Norte, Iberdrola, Asociación de Antiguos Alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto, Asociación de Licenciados de la Universidad Comercial de Deusto, y el Colegio Oficial de Ingenieros en Informática del País Vasco.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Argitalpen hau, ez azalaren diseinua ez beste zatirik ezin kopia, bildu edo transmititu daiteke inolako grabatze edo fotokopia modu edo bide erabiliz, ez modu elektrikoz, ez kimikoz, ez mekanikoz, ez optikoz, editorearen baimenik gabe.

Ilustración de la Portada: Alvaro Sánchez

Impreso en papel ecológico
Paper ekologikoan irarri argitalpena

© Universidad de Deusto - Apartado 1 - 48080 Bilbao
Deustuko Unibertsitatea

I.S.B.N.: 978-84-9830-608-8

*El **Forum Deusto**, enraizado en el mundo del saber y vivir propio de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.*

***Forum Deustok** Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate modutan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen ihardun bati, bizimodu sozio-politikoari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea Hiritarraren egunerokora hurbildu asmotan, eta **Forumak** bere ikuspegi unibertsitaritik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzu.*

Forum Deusto

Indice

Introducción	11
Hitzaurrea	15
Parcours d'intégration d'un immigré ordinaire, <i>Kofi Yamgnane, Ex-Ministro del Gobierno Francés y Diputado de la Asamblea Nacional</i>	19
Libertad y seguridad después del 11 de septiembre, <i>Esteban Beltrán, Director de Amnistía Internacional —Sección Espa- ñola—</i>	33
Le dialogue interrèligieux dans une société pluraliste, <i>Jacques Dupuis S.J., Profesor de la Universidad Pontificia de Roma</i> . .	47
La protección internacional de los Derechos Humanos en Latinoamérica. Desarrollo reciente, <i>Antônio Augusto Cançado, Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos</i>	63
Religión, política y conflicto en el mundo musulmán, <i>Antoni Segura, Catedrático de Historia Contemporánea de la Univer- sidad de Barcelona</i>	121
Conflictos de valores: entre lo particular y lo global, <i>Francisco Andrés Orizo, Director para España de las Encuestas Euro- peas de Valores 1980-2000</i>	141
La empresa vasca en una sociedad globalizada. La experiencia Irizar, <i>Koldo Saratxaga, Coordinador del Proyecto Irizar</i>	167
Dar un alma a Europa. Los cristianos en la Europa multiétnica y multi- cultural del siglo XXI, <i>Paul Poupard, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura</i>	181

La respuesta europea ante la situación de los refugiados en Asia, <i>Enrique Figaredo, Coordinador del Servicio Jesuita de Refugiados y Miembro del Consejo de Acción por los Incapacitados de Camboya .</i>	199
Proyectos empresariales en la sociedad del siglo XXI, <i>José Antonio Garrido, Presidente de Bilbao-Metrópoli-30</i>	209
El papel de la educación en la integración de los emigrantes de hoy, <i>M.ª José García Armendáriz, Consejera de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Suiza</i>	227
Euskal pluraltasuna, askatasun aukera, <i>Joseba Arregi, Profesor de la Universidad del País Vasco</i>	243
Tendances révélées par les enquêtes de l'European Values Study et perspectives d'avenir, <i>Jan Kerkhofs, Profesor Emérito de la Universidad Católica de Lovaina y Fundador del European Values Study</i>	261

Introducción

Con este volumen, referido a las conferencias que el Forum Deusto ha propiciado durante el año 2002, se pone un jalón más en lo que, tras la publicación de las conferencias que tienen lugar durante el presente año 2003, supondrá un conjunto de aportaciones, muchas de primerísimo nivel, para la comprensión y análisis del momento particular que vivimos y que no dudamos en calificar como «un periodo de mutación histórica». Un periodo que abarca el último cuarto del siglo xx y lo que ya llevamos del siglo xxi, solamente equiparable a otros señalados periodos de la historia que solemos significar, por simplificación, con acontecimientos concretos: por referirnos a los últimos cinco siglos mencionamos la revolución industrial, a mediados del siglo xix; la revolución francesa, en los finales del xviii; la creación de la imprenta, el descubrimiento de América y la reforma de Lutero, a caballo entre los siglos xv y xvi, la instauración de la modernidad, en suma.

Actualmente nos encontramos de lleno en el tránsito de la llamada sociedad moderna hacia la postmodernidad, sea como «modernidad avanzada» o como «alta modernidad», sea, más radicalmente, como nueva sociedad, en la que aparecen la globalización y el desafío de las nuevas tecnologías, sin olvidar el nuevo papel de la mujer en la sociedad occidental, como los elementos centrales y configuradores del momento actual. Los dos primeros hacen que se instaure con fuerza la importancia de la globalización. Por ejemplo, sucesos tan alejados como la crisis argentina (que fue abordada en el ciclo pasado), todo lo referido a la creciente demanda de seguridad, consecuencia, o excusa, tras el 11 de septiembre de 2001, que aparece en filigrana a lo largo de numerosas intervenciones del ciclo que ahora presentamos, y sobre todo

los desplazamientos de personas y la confrontación, a veces violenta, de ideas —que conforman lo esencial del ciclo del año en curso—, muestran la imbricación de la globalidad en nuestra vida cotidiana y las redes que la innovación tecnológica permiten. Añádase a ello la irrupción, al fin, de la mujer en el debate social occidental con la aportación de su singularidad nómica y tendremos la característica mayor de una sociedad dominada por la incertidumbre, el desasosiego, la dificultad de planteamientos holísticos, de proyectos compartidos, sociedad anclada en el presente, crítica con su pasado, incluso inmediato (véase la reacción social ante la guerra de Irak) y la dificultad de definir su futuro.

En efecto, cuando desde una perspectiva diacrónica se analiza la evolución de los valores en la sociedad en mutación en la que nos encontramos, constatamos que hay una gran línea de fuerza que atraviesa todo este proceso: en la sociedad moderna existía la plausibilidad de un proyecto global, holístico, de una idea matriz, de un norte como faro de acción social, a diferencia de lo que sucede en la sociedad emergente, que se caracteriza por la incertidumbre, la duda, el repliegue en lo cotidiano, en lo emocional, en la proxemia. Todo ello sobre el fondo de duda constante hacia el futuro. De ahí la importancia de la red, de la globalización, de la reflexión permanente.

El próximo año, al editar el ciclo que este año 2003 está en curso, tendremos ocasión de hacer un balance de lo que el Forum Deusto ha ofrecido a la sociedad en general y a la bilbaína y vasca, aunque sólo sea por su localización geográfica, más en particular, con las conferencias pronunciadas en su seno a lo largo de estos cuatro años de profundización múltiple en lo que supone en nuestras vidas este periodo de cambio y mutación en que nos encontramos. Limitémonos hoy, aquí, a presentar sucintamente el contenido de las conferencias impartidas durante el 2002.

Hemos querido centrarnos en las personas, hombres y mujeres, que han de vivir los cambios de la nueva sociedad. Especialmente en las más débiles, en las que han de dejar su patria, los que han de emigrar, moverse, física o mentalmente, para hacerse un hueco en una sociedad que es cada día más multiétnica, más plural, más itinerante, con las resistencias y complejidades que ello conlleva. De ahí la importancia a todo el movimiento de personas que también se prolonga en el ciclo actualmente en curso. Así, el lector podrá encontrar, en este volumen, el texto de *Kofi Yamgnane*, Ex-Ministro del Gobierno Francés y Diputado de la Asamblea Nacional, «Parcours d'intégration d'un immigré ordinaire»; «El papel de la educación en la integración de los emigrantes

de hoy», de *M.^a José García Armendáriz*, Consejera de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Suiza; «La protección internacional de los Derechos Humanos en Latinoamérica. Desarrollo reciente», por *Antônio Augusto Cançado*, Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y la conferencia titulada «La respuesta europea ante la situación de los refugiados en Asia», por *Enrique Figaredo*, Coordinador del Servicio Jesuita de Refugiados y Miembro del Consejo de Acción por los Incapacitados de Camboya .

Desde la evolución de los valores en nuestra sociedad resaltemos estas dos conferencias: «Tendances révélées par les enquêtes de l'European Values Study et perspectives d'aveni », por *Jan Kerkhofs*, Profesor Emérito de la Universidad Católica de Lovaina y Fundador del European Values Study, y «Conflictos de valores: entre lo particular y lo global», por *Francisco Andrés Orizo*, Director para España de las Encuestas Europeas de Valores 1980-2000.

Desde una visión más teórica y abordando la globalidad desde la perspectiva religiosa, ofrecimos tres conferencias: «Le dialogue interreligieux dans une société pluraliste», por *Jacques Dupuis S.J.*, Profesor de la Universidad Pontificia de Roma; «Religión, política y conflicto en el mundo musulmán», por *Antoni Segura*, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, y «Dar un alma a Europa. Los cristianos en la Europa multiétnica y multicultural del siglo XXI», por el Cardenal *Paul Poupard*, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura.

La conferencia «Libertad y seguridad después del 11 de septiembre», por *Esteban Beltrán*, Director de Amnistía Internacional —Sección Española—, ofreció la concreta reflexión consecuencia, causa o pretexto, de los acontecimientos de la fecha enmarcada en el título.

No podíamos obviar la realidad vasca. Lo hicimos con dos conferencias aunque de corte diferente. La titulada «Euskal pluraltasuna, askatasun aukera», por *Joseba Arregi*, Profesor de la Universidad del País Vasco, aborda un tema central en la convulsa sociedad vasca actual, mientras que *Koldo Saratxaga*, Coordinador del Proyecto Irizar, en su conferencia «La empresa vasca en una sociedad globalizada. La experiencia Irizar», nos permitió situar la globalidad empresarial desde la localidad de una empresa guipuzcoana.

En fin, a *José Antonio Garrido*, Presidente de Bilbao-Metrópoli-30 y ex profesor de la Universidad de Deusto, le solicitamos que nos hablara sobre el futuro de las empresas en la nueva sociedad y nos impartió la conferencia titulada «Proyectos empresariales en la sociedad del siglo XXI».

Estas conferencias y todo lo que conlleva de encuentros el Forum Deusto no podría llevarse a cabo sin la colaboración de muchos «amigos» del Forum, unos en su financiación, otros en facilitarnos el contacto de determinados conferenciantes, sin que falte quien nos ayude en ambos menesteres. Nos referimos al Gobierno Vasco, a la Asociación de Antiguos Alumnos de La Comercial, las homónimas de la Facultad de Derecho y de la Facultad de Ingenierías, Petronor, Iberdrola, el Consulado de Francia en Bilbao, la Comisión de Ayuda al Refugiado, así como a tantos profesores de la Universidad de Deusto que con sus observaciones y sugerencias elevan el listón del Forum Deusto. El Consejo del Forum quiere dejar aquí público testimonio de su agradecimiento a todos ellos.

Javier Elzo
Presidente del Forum Deusto
Deusto-Bilbao. Abril de 2003

Hitzaurrea

Deustu Forumak 2002. urtean zehar emandako hitzaldiak biltzen dituen liburu hau argitaratzearekin beste mugarri bat jartzen du, bizi dugun momentua, inolako zalantzarik gabe «mutazio historikoko garaia» deitu dezakeguna, hobeto ulertzen eta aztertzen laguntzeko eskaini nahi duen eta 2003an ematen ari diren hitzaldiak argitaratzean osatuko den ekarpen multzoan, haietako asko lehen mailako ekarpenak direlarik, gainera. Aztergai dugun garaiaik xx. mendearen azken laurdena eta xxi.eko hasierako urte hauek hartzen ditu barruan eta, sinpleturik gertakizun historiko zehatzekin aipatzen ditugun garai historiko gogoangarri batzuekin bakarrik pareka daiteke: azken bost mendeetako gertakariak bakarrik aipatzearren, hor ditugu industria-iraultza, xix. mendearen erdialdean; Frantziako Iraultza, xviii.aren bukaeran; inprentaren sorrera; Amerikaren aurkikuntza eta Luteroren erreforma, xv eta xvi. mendeen artean; modernotasuna ekarri zuten gertakari historikoak, azken batean.

Gaur egunean gizarte modernotik postmodernorako bidean erabat sartuta gaude. «Modernotasun aurreratu» edo «goi modernotasun», edo erradikalago esanda, gizarte berri honetan globalizazioa eta teknologia berrien eronka ditugu, emakumeak mendebaldeko gizartean duen paper berria ahaztu gabe, gure garaia eratzailer nagusiak. Lehen biek globalizazioaren garrantzia indartsu ezartzea dakarte. Elkarrengandik oso urrun dauden gertaerek argi erakusten digute gure eguneroko bizitzarekin globalitatea erabat uztartuta dagoela eta berrikuntza teknologikoak nolako sareak eratzeko aukera ematen duen. Har ditzagun, esaterako, Argentinako krisia (aurreko zikloan aztertua); segurtasun eskaera gero eta handiagoa, 2001eko irailaren 11koaren

ondorioa, edo aitzakia, eta orain aurkezten dugun zikloko hainbat hitzalditan tentuz agertu dena; eta batez ere pertsonen joan-etorriak eta ideien talka, batzuetan indarkeriaz betea —aurtengo zikloaren ardatz dena—. Gehi diezaiogun honi guztiari emakumea mendebaldeko gizarte eztabaidan nola sartu den, azkenean, bere izaera gnomikoaren ekarpena eginez, eta argi-ilunek, egonezinak, planteamendu holistikoak, proiektu bateratuak egiteko zailtasunek menderatuta dagoen gizartearen ezaugarri nagusia aterako dugu, orainari lotuta bizi den gizartearena, iraganarekin baita iragan hurbilarekin ere kritikoa den gizartearena (ikus bedi Irakeko gerrarekiko gizarte erantzuna), eta etorkizuna definitzeko zailtasuna duenarena.

Izan ere, ikuspegi diakroniko batetik bizi garen gizarte aldakor honen balioak aztertzean argi ikusten dugu prozesu hau guztia zeharkatzen duen indar lerro handi bat dagoela: gizarte modernoan bideragarria zen proiektu global bat, holistikoa, ideia eragile bat, gizartekintzaren argibide edo ipar bat; gizarte emergentean, ordea, ziurgabetasuna, zalantza, egunerokotasunean, emozioen munduan eta hurbilekoan biltzea dira ezaugarri. Dena etorkizunari begirako etengabeko zalantzen artean. Horregatik diraa hain garrantzizko sarea, globalizazioa, etengabeko hausnarketa.

Datorren urtean, 2003. urte honi dagokion zikloa argitaratzean, etengabeko aldaketa aldi honek gure bizitzetan zer esan nahi duen sakontzeko azken lau urteotan emandako hitzaldien bidez Deustu Forumak gizarteari oro har eta, bertan kokatuta egonik, Bilbokoari eta euskal gizarteari bereziki eskaini dionaren balantzea egiteko parada izango dugu. Eman dezagun, orain eta hemen, 2002an zehar eman diren hitzaldien edukiaren berri, beste barik.

Gure gizarteko aldaketak bizi behar dituzten pertsonak, gizonak eta emakumeak, hartu nahi izan ditugu ardatz, ahulenak bereziki, euren herria utzi behar dutenak, emigratu behar dutenak, alde batetik bestera joan behar dutenak, fisikoki edo mentalki, gero eta multietnikoagoa, askotarikoagoa, ibiltariagoa den gizarte batean tokia egiteko, horrek guztiak dakartzan erresistentzia eta korapiloekin. Horregatik eman diogu hainbesteko garrantzia pertsonen mugimenduari, gaia aurtengo ziklora ere luzatuta. Irakurleak hainbat testu aurkitu ahal izango ditu gai honen inguruan: *Kofi Yamgnane*, Frantziako gobernuko ministro ohiaren eta Batzar Nazionaleko diputatuaren «Parcours d'intégration d'un immigré ordinaire» izeneko hitzaldia; «El papel de la educación en la integración de los emigrantes de hoy», Espainiak Suitzan duen Enbaxadako Hezkuntza eta Zientzia kontseilaria den *M.^a José*

García Armendáriz andrearena; «La protección internacional de los Derechos Humanos en Latinoamérica. Desarrollo reciente», Giza Eskubi-deen Gorte Interamerikarreko presidentea den *Antonio Augusto Cançadok* emana; eta «La respuesta europea ante la situación de los refugiados en Asia» izenburua duen hitzaldia, *Enrique Figaredo* Jesulagunen Errefuxiatuen Zerbitzuko koordinatzaile eta Kanbodiako ezin-duen aldeko Ekimenen Kontseiluko kideak eskainia.

Gure gizarteko balioen eboluzioari begira, bi hitzaldi hauek aipatuko genituzke: «Tendances révélées par les enquêtes de l'European Values Study et perspectives d'aveni», Lovainako Unibertsitate Katolikoko irakasle emeritua eta European Values Study erakundearen sortzaile izandako *Jan Kerkhofs* jaunak emana; eta «Conflictos de valores: entre lo particular y lo global», 1980-2000 bitarteko Balioei buruzko Europako Inkesten Espainiarako zuzendari den *Francisco Andrés Orizok* egindakoa.

Ikuspegi teorikoago batetik eta globalitatea ikuspuntu erlijiosotik aztertuz, hiru hitzaldi entzun ahal izan ziren: «Le dialogue interrèligieux dans une société pluraliste», Erromako Unibertsitate Pontifikaleko irakasle den *Jacques Dupuis S.J.* hizlariak emana; «Religión, política y conflicto en el mundo musulmán», Bartzelonako Unibertsitateko Historia Garaikideko *Antoni Segura* katedradunaren eskutik; eta «Dar un alma a Europa. Los cristianos en la Europa multiétnica y multicultural del siglo XXI», *Paul Poupard* kardinalak, Kulturako Kontseilu Pontifikaleko buruak eskaini zuena.

Esteban Beltrán, Amnistia Internazionalerako Espainiako zuzendariaren «Libertad y seguridad después del 11 de septiembre» hitzaldiak hausnarketa zehatza eskaini zuen izenburuan agertzen den data ondorio, kausa edo aitzakiazat harturik.

Ezin genuen euskal egoera ahaztu. Oso ikuspegi desberdineko bi hitzaldik eman ziguten beronen berri. Euskal Herriko Unibertsitateko irakasle den *Joseba Arregik* emandako «Euskal pluraltasuna, askatasun aukera» hitzaldian gaur eguneko euskal gizarte asaldatua aztertzen da, Irizar Proiektuko koordinatzailea den *Koldo Saratxagaren* hitzaldian, «La empresa vasca en una sociedad globalizada. La experiencia Irizar» izenekoan, enpresen globalitatea gipuzkoar enpresa baten ikuspegitik lantzen den bitartean.

José Antonio Garridori, Bilbao-Metrópoli-30ko presidente eta Deustuko Unibertsitateko irakasle ohiari, gizarte berriko enpresen etorkizunaz hitz egiteko eskatu genion eta «Proyectos empresariales en la sociedad del siglo XXI» gaia jorratu zuen.

Hitzaldi hauek eta Deustu Forumak topagune den aldetik egiten duen guztia ezinezkoak izango lirateke Forumeko «adiskide» askoren laguntzarik gabe, batzuen laguntza ekonomiko, beste batzuen hizlarietarako harreman, edo bietan laguntza ematen diguten pertsona horien lanik gabe. Gogoan ditugu hemen Eusko Jaurlaritza, La Comercialeko Ikasle Ohien Elkarte, Zuzenbide Fakultatekoena eta Ingeniaritza Fakultatekoena, Petronor, Iberdrola, Bilbon dagoen Frantziako Kontsuletzea, Errefuxiatuei Laguntzeko Batzordea, baita Deustuko Unibertsitateko irakasle asko eta asko ere, euren iradokizunei esker Deustu Forumaren listoa gero eta gorago jartzen baita. Forumeko Kontseiluak denei bere esker ona agertu nahi die lerro hauetatik.

Javier Elzo
Deustu Forumeko lehendakaria
Deustu-Bilbao, 2003ko apirila

Parcours d'integration d'un immigré ordinaire

por **D. Kofi Yamgnane**

*Conferencia pronunciada
el 22 de enero de 2002*

Forum Deusto

Parcours d'intégration d'un immigré ordinaire

Kofi Yamgnane*

Introduction

Né au Togo, un vendredi - d'où le prénom Kofi. J'appartiens à l'ethnie Bassar du Nord du pays. Mon père, comme tous les Bassar de sa génération, était métallurgiste. Je suis le dernier fils de ma mère qui en a eu 3. Mes deux frères sont toujours au Togo avec leurs familles depuis la mort de nos parents ou ils travaillent dur, dans leurs plantations d'arachide, de manioc, de coton, de café et de cacao... J'aurais été moi aussi un paysan Bassar si à l'âge de 7 ans, je n'avais pas fait la rencontre qui scellera mon destin ailleurs que sous les tropiques.

1. Le parcours

En 1953, alors qu'enfant heureux nu au milieu des miens, je rencontre un missionnaire qui est apparu sous la forme d'un homme blanc, portant soutane, casque colonial et chaussures et chevauchant une bicyclette... chez moi, on appelait ça un cheval de fer. Ce missionnaire parcourait ainsi toute la brousse du Nord du Togo, de village en village, à tenter d'évangéliser les populations et à ramener à *son école*

* KOFI YAMGNANE nació en un poblado del norte de Togo. Escolarizado a los ocho años por misioneros blancos, aprendió el francés y descubrió la religión católica. Cursó estudios secundarios en una institución religiosa de Lomé, capital de Togo, y se licenció en Matemáticas y posteriormente obtuvo el diploma de Ingeniero Civil en Francia. Obtuvo la nacionalidad francesa por matrimonio. En 1989 fue elegido Alcalde de Saint Coulitz. En 1991 entró en el Gobierno francés como Ministro de Integración. En 1997 fue elegido Diputado en la Asamblea Nacional. Es también Vice-Presidente del Consejo General del Finistère y Presidente de la Fundación para la Integración Republicana, entre otros.

les jeunes gens à qui il trouvait l'air intelligent, Dans mon village de Bangéli, c'est moi qu'il a sélectionné. Le père Dauphin, c'était son nom, de passage dans mon village me choisit pour aller à son école, située à Bassar, le grand village à 40 km de Bangéli. Mon père, à qui il demanda s'il pouvait me prendre, répondit «moi toute ma vie j'ai travaillé ici dans mes champs, battu par la pluie, le vent et cuit par le soleil. Si tu peux rendre mon fils aussi intelligent et aussi riche que toi, sans ce calvaire, oui alors je te le donne. Mais pas aujourd'hui, il te faudra revenir dans deux semaines». Le père Dauphin accepta et retourna sur son vélo au siège de sa mission et de son école.

Ce délai supplémentaire demandé par mon père était destiné aux consultations nécessaires à vérifier que son acceptation spontanée était valide.

Dans mon ethnie, on raconte que notre animal totem est le crocodile. On raconte, qu'un jour, alors que le premier Bassar se noyait dans un marigot, vient à passer un crocodile qui le sauva en le prenant par la peau du dos pour le déposer sur la rive qu'il cherchait à atteindre.

Depuis, ce jour, un pacte mythique fut signé entre l'homme et le saurien. L'homme dit à l'animal: «Tu m'as sauvé la vie, à moi et à toute ma descendance. C'est pourquoi, de toute ma descendance, plus jamais un Bassar ne tuera, ni ne mangera un crocodile» L'animal répondit: «De toute ma descendance, plus jamais un crocodile n'attaquera un Bassar» ... dont acte. Voilà pourquoi, il m'est interdit de manger de la viande de crocodile sous peine de mourir sur-le-champ. C'est pourquoi lorsqu'un Bassar se déplace dans une tribu où l'on mange du crocodile, il lui est interdit de manger de la viande... on ne sait jamais. Et moi je respecte la parole de mes ancêtres. Donc chez moi, non seulement on protège le crocodile, mais mieux on l'adore, on le vénère et on le consulte dans les grandes occasions.

C'est ainsi que mon père, après avoir réuni tout le clan Yamgnane pour rapporter la demande du père Dauphin et recueillir l'assentiment des siens, a pensé qu'il fallait maintenant aller consulter KANKASSI le crocodile qui vivait et vit encore (est-ce toujours le même? on m'assure que oui!) dans le marigot de Bapuré, exactement là où mon premier ancêtre a été sauvé des eaux et qui se trouve à quelques 5 km de la case de mes parents. Donc de très bonne heure, nous voilà partis, mon père et moi, munis d'un poulet au plumage entièrement noir et que je serrais contre moi pour qu'il ne se sauve pas.

Arrivé au marigot, devant la marre, mon père supplie le crocodile de sortir de l'eau pour venir nous donner son avis.

«Toi notre sauveur, sors de l'eau et viens aux pieds du petit. Je sais que tu veilles sur nous et que tu sais tout: le passé, le présent et l'avenir. Tu as vu (e Blanc venir demander d'emmener Kofi é son école. Crois-tu que c'est une bonne affaire? Si tu le penses, le petit va te donner le poulet que tu prendras. Si tu penses, au contraire, que l'école des Blancs n'est pas bonne, ni pour toi, ni pour nous, ni pour le petit, alors laisse-nous le poulet. Je le ramène ainsi que le petit à la maison».

Alors le crocodile sort de l'eau; il vient à mes pieds et il ouvre la gueule. Je lui donne le poulet à la demande de mon père. Il le prend, retransverse le marigot et le dépose vivant sur l'autre rive... comme il avait fait pour notre premier ancêtre. L'oracle était bon. Je pouvais partir à l'école des Blancs; rien de mal ne pouvait m'arriver, je ne pouvais que réussir! J'ai toujours eu cette conviction...

Je retournerai deux autres fois demander l'oracle au crocodile, avec mon père: la première fois lorsqu'en 1957, 4 ans après, ayant réussi le concours d'entrée en 6ème, au collège St Joseph de Lomé et la 2ème fois lorsqu'après le baccalauréat, on a envisagé de m'envoyer en France pour mes études supérieures. Les deux fois, il s'est passé la même scène, exactement.

Me voilà donc parti pour Bassar, à pieds derrière le père Dauphin qui est revenu me chercher, comme convenu il y a deux semaines, à l'école des Blancs. J'y étais si docile et travailleur qu'à la fin de la première année, le père Dauphin m'ayant instruit de l'évangile, me baptisa du nom chrétien de Martin. Il me fit confirmer l'année suivante et je lui servis la messe les deux autres années, avant de partir à Lomé, la capitale du Togo, à 500 km de chez moi.

1.1. *Le collège Saint Joseph de Lomé*

Celui-là aussi était tenu par des missionnaires blancs, des missions lyonnaises. J'y ai étudié la bible, le grec, le latin, l'allemand, les mathématiques et tout le reste qui allait faire de moi un parfait élève de la mission catholique du Togo. Les pères m'instruiront en tout, puisque je vivais en pension avec eux toute l'année. En effet, je ne rentrais chez moi que pendant les grandes vacances de l'été (la saison des pluies chez moi). Ils m'ont ouvert à la lecture, à la philosophie, à la comptabilité, puisque dès deux ans après mon arrivée dans ce collège de 400 élèves, ils m'ont promu au rang d'économiste, de cambusier, de responsable administratif de l'ensemble de l'établissement. En 1964, je passe

avec succès le Bac en mathématiques. Le Père Dauphin qui venait souvent me voir à Lomé et qui suivait très attentivement ma scolarité, décida que je devais partir en France pour y faire des études d'ingénieur. J'ai accepté sans rechigner, alors que les Etats Unis et l'URSS, par leurs ambassadeurs respectifs à Lomé, me proposaient une bourse d'études pour aller chez eux.

C'est ainsi qu'un matin du 21 septembre 1964, je pris l'avion pour la première fois pour Paris.

1.2. *L'arrivée en France: dépaysement total*

Avant de prendre l'avion, le Chef de la Mission de Coopération me convoque à son bureau. Il me délivre une attestation d'une bourse d'études et me remet un billet d'avion (aller simple!). «Tu vas atterrir au Bourget, me dit-il en présence du Père Dauphin. Une dame va venir t'accueillir, Tu la reconnaîtras. Elle est blonde, elle a les yeux bleus. Elle aura un sac en crocodile (sacrilège!) dans la main droite et le journal «sentiers», (notre journal de ralliement au collège) dans la main gauche».

Avant de partir de Lomé, mes parents qui voulaient absolument que je ressemble aux enfants blancs, ont réuni toutes leurs économies de toute leur vie: 25.000 CFA (38E). C'est avec cette somme que je me suis fait confectionner un costume vert, acheter une chemise blanche, une cravate, une paire de chaussettes et une paire de chaussures.

Me voici donc au Bourget. Il est 20:00h et il fait nuit et froid. Devant ces portes qui s'ouvrent toutes seules, je suis ébloui, ébahi, seul et perdu au milieu de cette foule de parisiens indifférents; je ne vois personne, je ne reconnais pas ma correspondante. C'est elle qui la première me repère et vient vers moi

—Vous êtes Monsieur Yamgnane, je suppose?

—Oui, c'est moi

—Alors, suivez-moi

C'est dans sa voiture, filant à toute allure, que j'arrive à la gare Montparnasse. Elle me pilote dans le train de nuit à destination de Brest. Elle me remet une liasse de billets de banque, m'indique ma couchette et, avant de redescendre du train, me rassure:

«Vous n'avez rien à craindre. Dormez tranquille, le train va au terminus ...après, c'est l'Amérique. A la gare, un Monsieur viendra vous

chercher, il aura un cartable dans la main droite et le journal "Sentiers" dans la main gauche»

«Merci Madame, vous êtes très aimable, au revoir».

Inutile de vous dire que je n'ai pas fermé l'oeil de la nuit. Que venais-je donc faire ici, dans un pays froid, au milieu de gens qui ne se disent pas bonjour; dans ce train qui n'en finit pas de rouler, de s'arrêter, de repartir. Je me dis que le crocodile avait dû se tromper et qu'il m'avait envoyé dans un pays de fous! Moi qui étais si bien au milieu des tecks, des manguiers et des baobabs, libre comme l'air. Si c'est ça mon destin, alors c'est un drôle de destin. Et dire que même le Père Dauphin, resté au Togo, m'avait abandonné.

Au petit matin, Brest: sa pluie, ses marins, son vent d'ouest ... Le surveillant général du Lycée Kérichen me reconnaît et me conduit en pension sous le numéro matricule 220.

A Brest, il pleut. Les Bretons ont l'air refermés sur eux-mêmes. Dans la rue, ils marchent tête baissée, les mains dans les poches de leurs imperméables, la casquette vissée sur le front. Ils mangent plutôt froid et pas du tout épicé. Les études en classe de mathématiques supérieures sont dures, très dures; la concurrence est rude entre les étudiants. Mais je n'avais pas le choix. Je me rendais compte, au bout de quelques semaines, que je suis le seul étudiant noir dans cette ville de garnison. Je n'ai aucune famille ici mais je me cramponne. Pendant les vacances de Noël, un copain de classe, avec qui je me suis lié d'amitié, me fait une proposition absolument inattendue:

«Tu ne vas pas rester là tout seul. Je t'emmène chez moi, dans ma famille. Je n'ai pas prévenu mes parents, mais je pense qu'ils t'accepteront. Sinon, on reviendra ici tous les deux».

Voilà comment je suis entré pour la première fois dans une famille française. C'était à Concarneau.

Quant aux études, elles se sont poursuivies normalement. L'école, c'est toujours la même recette: être docile, discipliné, travailleur, voilà le secret de la réussite.

En deuxième année, je fais une autre rencontre décisive: Anne-Marie, cette fille, étudiante en mathématiques et qui deviendra ma femme en septembre 1969. Une fille belle, courageuse, décidée, intelligente ...car il fallait bien tout cela pour sortir à Brest avec un jeune noir, en 1965! Notre couple, incongru, insolite a attiré mille et un regards réprobateurs. Mais nous avons résisté.

Puis, c'est l'école des Mines, puis le retour à Brest, puis le mariage, puis l'entrée dans le monde du travail.

L'intégration professionnelle d'un ingénieur africain, appelé à diriger un bureau d'études et à superviser les grands travaux autoroutiers ne s'est pas faite facilement non plus. Sur les chantiers, j'ai entendu toutes sortes de remarques et d'injures.

Là aussi, j'ai côtoyé le racisme ordinaire. Mais les expériences humaines que j'en ai tirées ont été et restent pour moi les meilleures leçons de vie.

1.3. *L'appel de la politique*

C'est un soir de janvier 1983, en rentrant de mon bureau, que je croise les chemins de la politique. Bien sûr, jusque là, j'avais milité dans diverses associations: le Secours catholique, le Secours populaire, l'Association des parents d'élèves... Mais mon baptême politique, moi qui ne militais dans aucun parti politique, je l'ai eu ce fameux soir où deux agriculteurs venus à ma rencontre, m'ont supplié d'aller aux élections municipales du mois de mars tout proche. Je n'avais pas imaginé que dans ce village situé au cœur de la Bretagne authentique, peuplé d'agriculteurs que l'on qualifie toujours de conservateurs, réactionnaires, rustres et accrochés à leurs terres, je pouvais un jour être élu. Pourtant, c'est ce qui s'est passé et je veux rendre ici hommage à ces hommes et à ces femmes, authentiquement bretons, sûrs de leur culture et de leurs racines, et donc capables d'aller vers cet autre et l'accepter comme un des leurs. Je témoigne que ce qui s'est passé là ne pouvait se passer que là, sur cette terre de calvaires et de menhirs, de vent et de pluie.

Notre liste, clairement ancrée à gauche, fut battue par la liste du maire sortant, Mais j'étais élu, dès le premier tour et quatre de mes colistiers sont venus me rejoindre après le deuxième tour. Nous avons donc siégé pendant 6 ans dans l'opposition municipale. Je crois que nous avons fait si bien notre travail que 6 ans après, en 1989, c'est naturellement que nous avons gagné les élections et que j'ai été élu maire de Saint Coultiz.

Premier et seul maire noir de France métropolitaine, élu en 1989, année où la République fête le bicentenaire de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, j'ai fait la «une» des médias nationaux et internationaux, Mais c'est surtout lorsque j'ai créé et mis en place le «Conseil des Sages» que la «Révolution» est arrivée à Saint Coultiz: les

visites successives des ministres passant en Bretagne. L'appel de François Mitterrand pour entrer au Gouvernement, les ors de la République...

Je veux simplement ajouter ici qu'en moins de 25 ans de vie, j'ai parcouru l'histoire de l'humanité: mon père m'a appris à allumer le feu en frottant entre elles deux pierres de silex et 20 ans après, j'ai participé à l'école des Mines, à la mise au point du premier laser. Alors humainement, individuellement, je crois que je peux honnêtement me sentir heureux. Sorti de la brousse togolaise par un missionnaire philanthrope, présenté par lui au Christ et baptisé dans la communion de l'Église catholique, j'ai rencontré aussi Marianne, la République française, démocratique, laïque, sociale et indivisible. Elle m'a, elle aussi, accepté puis m'a appelé à son service pour «réconcilier les Français avec leurs exclus», voilà la mission que m'avait confiée François Mitterrand en 1991.

2. Le modèle français d'intégration

Intégré dans la société française, humainement, socialement, professionnellement, politiquement enfin, je crois pouvoir vous décrire le modèle français d'intégration, tel que je l'ai vécu. Le modèle français est un modèle Républicain, il s'adresse à l'individu, il ne reconnaît ni les communautés, ni les minorités. L'individu est donc appelé à accepter ou à refuser ce creuset républicain que lui présente la France. Il s'adresse autant à l'arrivant qu'à l'accueillant et se décline en 4 obligations:

1. *Cultiver la mémoire*, c'est expliquer qu'entre l'époque de l'esclavage et celle du travail clandestin dans le textile, le bâtiment et autres vendanges, en passant par les deux guerres mondiales, la Résistance, la reconstruction de la France et de son économie, des étrangers par millions, ont donné leur sang et leur sueur pour que survive notre pays.
2. *Mieux accueillir*, c'est reconnaître à chaque individu, autochtone ou immigré, le droit fondamental de vivre en famille. C'est ce droit qui protège le regroupement familial. Mieux accueillir, c'est aussi renforcer l'apprentissage du français chez les nouveaux arrivants, car s'intégrer présuppose la maîtrise de la langue française.
3. *Mieux vivre ensemble*, c'est d'abord apprendre à respecter l'autre, c'est à dire, trouver l'équilibre entre le droit à la différence, qui n'est pas l'éloge de la différence, et le devoir de ressemblance. Le devoir de ressemblance, c'est notamment le respect de la laïcité, fondement idéologique de la République française et qui

se décline en quelques valeurs clés: liberté de pensée et d'expression, indépendance d'esprit, refus des dogmes, tolérance réciproque mais sans laxisme, attachement à la pensée rationnelle, solidarité sociale, égalité des chances ...

4. *Promouvoir la citoyenneté*, c'est expliquer que la politique d'intégration repose sur le socle des droits et des lois de la République qui protègent mais aussi contraignent dans la limite des droits et des devoirs. Promouvoir la citoyenneté, c'est participer dans sa ville, dans sa banlieue, dans son quartier à la vie associative; c'est obtenir et exercer le droit de vote aux élections locales...

3. **Quelle politique européenne d'immigration?**

Tant que l'Europe agira en ordre dispersé face à l'immigration, comme «une forteresse assiégée», elle confortera l'immigration clandestine et renforcera les sentiments de racisme et de xénophobie. Nous pouvons toujours nous indigner devant les bateaux échoués sur les côtes européennes ou devant des «hordes» d'immigrés des Balkans, le flot reste et restera intarissable dans notre mande de plus en plus dualisé. Nous ne pourrons empêcher les pauvres, ceux qui n'ont rien à espérer chez eux, ceux qui ont soif de liberté ou faim de nourriture, de venir chez nous pour vivre un peu plus dignement ou pour nourrir leurs familles. La fameuse mondialisation entraîne inexorablement des flux migratoires importants et nous verrons, si nous ne prenons pas des mesures à l'échelle européenne, ce que d'aucuns appellent «le retour des grandes migrations» à l'image de nos exodes ruraux des années d'après-guerre. Entre 1995 et 2026 selon l'O.I.t., le nombre de travailleurs de pays à bas revenus passera de 9,4 milliards à 2,2 milliards. L'attrait d'une vie meilleure ailleurs s'exercera même dans l'illégalité, Il faut noter en passant que, du fait du fameux dogme de «l'immigration zéro», c'est un vérifiable commerce, un trafic clandestin honteux qui se développe et qui rapporterait entre 5 et 7 milliards de dollars par an!

3.1. *Besoin d'immigrés*

Et pourtant, les discours évoluent.

Parce que l'on risque d'avoir besoin des étrangers en Europe, prochainement, car l'Europe vieillit. Le rapport de l'ONU en 2400 estimait les besoins de la vieille Europe, tant en terme économique que démographique, à plus de 159 millions d'immigrés à horizon 2025.

Une communication de la Commission, datant de janvier 2001, est «cynique» sur ce point: compte tenu de l'évolution du contexte économique, l'Europe aurait fait intérêt à «ouvrir les canaux aux travailleurs migrants».

Mais dans quel contexte européen?

Cette communication de la Commission a au moins eu le mérite d'ouvrir le débat en matière d'immigration, d'appréhender cette politique dans le cadre communautaire et de sortir de l'objectif irréaliste de l'immigration zéro.

Le constat sur lequel se base cette communication est triple: d'une part, le non-tarissement des flux migratoires et par là-même le caractère dépassé de la notion d'immigration zéro; d'autre part, la pénurie actuelle de main d'oeuvre dans certains secteurs et enfin les difficultés à équilibrer les budgets des retraites des Européens.

3.2. *Besoin d'harmonisation*

L'Europe envisage donc, après un large débat dans l'ensemble des pays membres, de mettre en place, conformément à l'article 63 du Traité et aux conclusions du sommet de Tempéré, une véritable politique européenne en matière d'immigration basée sur 3 objectifs:

- l'admission dans l'union européenne d'immigrés pour des motifs humanitaires
- l'admission d'immigrés dans le cadre de la politique du regroupement familial
- l'admission d'immigrants économiques.

«L'admission d'immigrants économiques devrait répondre aux besoins du marché, notamment en personnes extrêmement qualifiées, mais aussi en main-d'oeuvre moins ou non qualifiée *ou* encore en travailleurs saisonniers». Cette nouvelle notion d'immigration consisterait en une auto-évaluation des besoins en main d'oeuvre des États membres et en un exposé de leur intention en matière d'immigration. Cette approche serait ainsi étroitement liée aux besoins du marché du travail. C'est l'exemple de l'Allemagne accordant des visas à des informaticiens non ressortissants de l'UE qu'il serait proposé d'élargir.

Si cette proposition a le grand mérite d'officialiser l'existence de certains flux migratoires et d'ouvrir un nouveau canal d'immigration, à côté de ceux de l'immigration traditionnelle, deux écueils sont à éviter qui risquent d'avoir des effets pervers et contradictoires.

Le premier serait de contribuer à l'appauvrissement des pays d'origine de ces personnes. En effet, alors que cette communication a également comme objet de renforcer la coopération et d'aider au développement de ces pays pour agir sur les causes mêmes de l'immigration économique, il ne faudrait pas que la mise en oeuvre de cette politique soit uniquement ciblée sur la main d'oeuvre hautement qualifiée et contribue à une fuite de l'élite, une «fuite des cerveaux» de ces pays.

Le deuxième, qui permettrait certes de répondre à cette première critique, serait de considérer l'immigration de ces personnes comme systématiquement temporaire. Outre que cela amènerait à multiplier les statuts juridiques des immigrés («moduler les droits conférés en fonction de la durée du séjour») et à les précariser, elle reviendrait à s'opposer aux politiques d'intégration des pays d'accueil.

S'il est donc louable de créer un nouveau canal de l'immigration, gardons-nous d'aborder celle-ci exclusivement sous l'angle économique.

L'harmonisation de nos politiques d'immigration sera longue et particulièrement difficile car l'immigration touche à des secteurs importants des politiques nationales (famille, santé, travail) et aussi des pays à histoires et à traditions différentes. Depuis la convention de Dublin en 1990 sur les demandes d'asile, il y a eu diverses mesures dont le sommet de Tempéré qui a constaté l'urgence et la nécessité d'une politique commune de l'immigration avec la mise en place d'un «régime d'asile commun». Dans ce cadre, 117 mesures ou projets différents dans nos quinze pays ont été comptabilisés ce qui a amené certains à parler «d'immigration shopping», Shopping ou pas, il est sûr qu'il devient essentiel d'harmoniser un certain nombre de règles en matière d'immigration mais aussi en matière d'accueil et d'intégration.

3.3. *Besoin de coopération*

Devant ce casse-tête politique, l'Europe ne peut plus reculer et devra passer par la mise à plat de ces politiques migratoires: harmonisation certes des règles sur l'ensemble des pays de Schengen mais également négociations avec les pays tiers. Car la gestion de l'immigration n'est pas à sens unique et ne pourra pas se satisfaire de décisions unilatérales au risque de continuer à devoir assumer une immigration clandestine continuelle qui fait prospérer les «négriers des temps modernes».

3.4. *Besoin da politique*

On dit souvent qu'il manque une dimension politique à notre Europe. Il est vrai que nous avons su pour l'essentiel construire l'Europe économique. Il est temps de construire l'Europe politique, celle des Droits de l'Homme. A ce titre, je regrette personnellement que, malgré mes demandes multiples et insistantes, la Charte européenne soit restée minimaliste sur ces questions. Elle aurait pu être un vrai symbole de citoyenneté en intégrant par exemple le droit de vote des étrangers aux élections locales. Ainsi nous continuons à tolérer deux formes de citoyenneté dans certains pays européens puisque les étrangers selon qu'ils sont ressortissants ou non de l'Union européenne peuvent ou non voter aux élections locales. C'est une discrimination qui, j'espère, sera bientôt levée en France et en Europe.

Plus de transparence, plus d'harmonie, plus d'ouverture, plus de générosité; moins de frilosité, moins d'hypocrisie, moins de mépris face à un phénomène qui peut être une vraie chance pour notre vieille Europe et une véritable occasion d'enrichissement des hommes: échanger les savoirs et les savoir-faire, valoriser les apports et les talents de chacun.

Libertad y seguridad después del 11 de septiembre

por **D. Esteban Beltrán**

*Conferencia pronunciada
el 19 de febrero de 2002*

Forum Deusto

Derechos humanos después del 11 de septiembre. ¿Seguridad versus libertad?

Esteban Beltrán*

El mundo en el que Amnistía Internacional (AI) nació hace cuarenta años es muy diferente al de hoy. En la década de los sesenta se desarrolló enormemente la legislación internacional de protección a los derechos humanos aunque persistía entonces —¿aún hoy?— una separación artificial entre los derechos civiles y políticos por un lado, y los derechos económicos, sociales y culturales por el otro, y el mundo estaba polarizado por el conflicto ideológico y por la guerra fría.

La guerra fría terminó, cayeron los muros, y, sin embargo, esto no ha supuesto un consenso en torno a la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos.

* * *

En paralelo a la evolución del mundo y a la represión de gobiernos y grupos armados, el trabajo de AI se ha ido ampliando a lo largo de estos años cubriendo más aspectos de los derechos humanos y tratando de cobijar a más víctimas. Por ejemplo, trabajamos sobre la inacción o complicidad de gobiernos también en el ámbito de las violaciones a mujeres en el hogar y la comunidad, o hemos intentado ir a las raíces de

* ESTEBAN BELTRÁN VERDES es, desde 1997, Director de la Sección Española de Amnistía Internacional. Fue responsable para el Desarrollo de Amnistía Internacional en América Latina y el Caribe los años 1992 y 1993. Los años 1994 y 1995 fue Director de la Oficina del Secretario General de la Organización. Ha desarrollado una amplia actividad docente como Profesor de Derechos Humanos en cursos de postgrado y de verano. Esteban Beltrán es autor de varios libros y publicaciones sobre derechos humanos, entre ellos, *Guatemala: ¿hasta cuándo la impunidad?*, *Panamá: el derecho a escapar de la muerte*.

conflictos armados como la influencia de empresas e instituciones financieras internacionales en la protección y promoción de los derechos humanos, o el comercio de armas, uno de los secretos mejor guardados.

Es en este marco en el que se ha desarrollado la cuestión de la globalización entendida como difusión de la economía de libre mercado, de los sistemas políticos pluralistas y del cambio tecnológico. Esta globalización ha sido acompañada de la miseria y del aumento de las desigualdades.

No es un fenómeno nuevo pero sí se ha intensificado en los últimos diez años. Aunque el capital siempre ha sido móvil, los avances tecnológicos, sobre todo en las telecomunicaciones, han reforzado el proceso. Pero la auténtica novedad es que los Estados nacionales han perdido protagonismo frente a las grandes corporaciones multinacionales, que cada vez son menos dependientes de los Estados. Paralelamente a la concentración de la riqueza en manos de las grandes corporaciones multinacionales, las instituciones financieras internacionales (como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio) han acrecentado su poder.

Consecuencias: el mundo es más rico que nunca, la tecnología avanza más deprisa que nunca, hay una enorme expansión económica, y al mismo tiempo, en este panorama de supuestas oportunidades, el mundo es más desigual que nunca. Estamos muy lejos de conseguir entrar en el camino de, por ejemplo, erradicar el hambre en el mundo y en general de conseguir la aspiración reflejada en la Declaración Universal de Derechos Humanos de que los seres humanos vivan libres del terror y de la miseria.

Muchas zonas del mundo quedan fuera de los logros positivos de la globalización económica: a lo largo de la última década más de 80 países han visto disminuir su renta per cápita en un contexto en el que 1.300 millones de personas sobreviven con menos de un dólar al día. Hay más deuda. Hay más pobreza. La liberalización, la privatización y el desmantelamiento de los servicios de asistencia social en muchos países han incrementado la desigualdad y la miseria, al tiempo que se ha extendido la corrupción, la inseguridad personal, la social y la política. Y el aumento de pobreza lleva aparejado un aumento de las violaciones de los derechos humanos.

En este ambiente ha sido necesario un replanteamiento del papel de AI y de otras organizaciones de derechos humanos. Centrar la atención en los derechos civiles y políticos en alguna medida puede haber

contribuido al descuido de los derechos económicos, sociales y culturales, a pesar de haber defendido incansablemente la idea de la universalidad y de la indivisibilidad de los derechos humanos. No podemos caer en la trampa de distinguir entre derechos de primera y de segunda categoría. Tan importante es el derecho a expresarse libremente como el derecho a disfrutar de una educación, a la atención sanitaria o el derecho al trabajo. Unos van unidos indisolublemente a los otros y no es posible el desarrollo del ser humano sino respetando todos estos derechos en conjunto. Tenemos que lograr que los derechos económicos, sociales y culturales reciban la misma atención por parte de los gobiernos y de la ONU que los derechos civiles y políticos. Tenemos que lograr que el derecho a la salud o el derecho a la educación sean una obligación jurídicamente vinculante para los gobiernos.

Al debe dar pasos para influir más en lo que se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, y en dar estos pasos hay riesgos pero también oportunidades.

En este contexto mundial en que los Estados pierden poder frente a los grandes intereses económicos y en el que la globalización supone sin duda amenazas para los derechos humanos, que pueden verse relegados en el contexto de la supremacía de los intereses económicos, hay también nuevas oportunidades para los derechos humanos, porque el aumento de las relaciones entre los países y la práctica imposibilidad de sobrevivir en una autarquía, se puede potenciar la capacidad de la comunidad internacional para mejorar situaciones concretas en las que el respeto a los derechos humanos corre peligro. Situaciones que son siempre complejas, en las que la pobreza, la discriminación, la injusticia o la impunidad son factores decisivos que perpetúan las agresiones contra los derechos humanos.

Esta pérdida de poder de los Estados es, por un lado, debido al creciente poder de las corporaciones multinacionales y de las instituciones financieras internacionales y también debido a la creación de agrupaciones regionales de Estados a las que ceden parte de su soberanía (como puede ser el caso de la UE) y por otro por la propia fragmentación interna, dentro de los Estados (buena parte de los conflictos actuales se producen dentro de las fronteras de un mismo Estado). Sin embargo, esto no puede ser excusa para que los Estados se despreocupen en lo que se refiere al respeto de los derechos humanos; al contrario, el papel del Estado es más importante que nunca y todos los gobiernos tienen en su mano el suficiente poder para defender a sus ciudadanos de violaciones de los derechos humanos, incluso cuando

son obligados a adoptar medidas políticas y económicas que socavan los derechos humanos. Pueden defender a sus ciudadanos como trabajadores, pueden cumplir con sus compromisos internacionales en la materia, pueden tomar medidas contra la corrupción, pueden defender de manera efectiva a los defensores de los derechos humanos, etc. Y debemos obligarles a rendir cuentas de todo ello.

Ahora bien, no sólo los Estados están obligados a respetar y promover los derechos humanos. En un momento en que ese fenómeno de la globalización económica está poniendo la pobreza en la primera línea del programa de derechos humanos, las empresas, sobre todo las grandes corporaciones multinacionales que trabajan en países con un negro historial, tienen también la obligación de participar en la defensa de los derechos humanos, y desde organizaciones como AI tenemos la obligación de trabajar también sobre la comunidad empresarial.

Queremos una política de empresa que incorpore el apoyo a la Declaración Universal de Derechos Humanos en los principios de la empresa; queremos que las violaciones a los derechos humanos se discutan con las autoridades donde opera la empresa; queremos que los instrumentos internacionales de derechos humanos sean conocidos por todos los trabajadores; queremos que los directivos de estas empresas reciban la formación adecuada que les permita poner en práctica la política de derechos humanos de la empresa; queremos que exista un sistema para evaluar y revisar dicha política.

Pero no sólo las empresas deben contribuir decisivamente a la protección de los derechos humanos, también las instituciones financieras internacionales. Con la reestructuración de la economía mundial, la influencia de instituciones financieras internacionales y corporaciones mundiales ha aumentado considerablemente. La Declaración Universal de Derechos Humanos insta a «que tanto los individuos como las instituciones» realicen la función que les corresponde para garantizar el respeto universal a los derechos humanos. Instituciones internacionales económicas y financieras como el Fondo Monetario internacional, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio deberían comprometerse a tomar en consideración los derechos humanos a la hora de elaborar sus directrices y proyectos. Y de nuevo es una obligación de organizaciones como AI presionar a estas instituciones.

Pero hoy más que nunca hay que conseguir que los Estados rindan cuentas de sus actos porque, a pesar de todo, si tienen voluntad política pueden hacer mucho por la defensa de los derechos humanos, y la globalización, la supremacía de los intereses económicos no pueden ser

excusa para dejar de hacerlo, para dejar de defender todo el espectro de los derechos humanos, de los civiles y políticos a los económicos, sociales y culturales.

En medio de un escenario mundial que lleva a AI a reflexionar y a plantearnos que debemos hacer un trabajo más intenso a favor de los derechos económicos, sociales y culturales, se producen los ataques a EEUU del 11 de septiembre y nos encontramos con un escenario en el que vuelven a cobrar capital importancia las preocupaciones tradicionales de AI.

AI ha condenado firmemente los ataques producidos contra EEUU y ha mostrado su más profunda solidaridad con las víctimas al tiempo que hemos pedido justicia, «justicia y no venganza», que los responsables de actos tan atroces no queden impunes, que sean llevados ante la justicia para rendir cuentas de sus actos, algo que se inscribe en nuestro constante trabajo contra la impunidad. Pero pasados los momentos de horror ante la tragedia y la atrocidad, llegan las reacciones por parte de los gobiernos y lo cierto es que estas reacciones están suscitando la preocupación de nuestra organización.

Preocupaciones de amnistía internacional relativas a la legislación sobre seguridad y sobre las medidas policiales

Tras los ataques ocurridos en los Estados Unidos de América el 11 de septiembre de 2001, muchos Estados han tomado medidas legislativas y policiales para proteger a sus poblaciones de actos criminales similares. En varios casos, estas medidas han minado los derechos humanos.

Esta situación no es nueva. Amnistía Internacional lleva 40 años realizando un seguimiento del uso de la legislación de seguridad y de las medidas de seguridad en todas las regiones del mundo. En muchos casos en los que se han producido una guerra contra opositores políticos de cualquier tipo, se han violado los derechos humanos, incluidos los derechos a no ser torturado, a no ser detenido arbitrariamente, y el derecho a la vida.

Entre las preocupaciones identificadas por Amnistía Internacional destacan:

- Definiciones vagas y amplias del «terrorismo» en legislación de seguridad, que puede violar los derechos a la libertad de expresión y de asociación.
- Leyes que permiten la detención en régimen de incomunicación, práctica que ha facilitado la tortura.

- Leyes que permitan a las autoridades recluir a personas sin cargos ni juicio, utilizando pruebas secretas y testigos anónimos.
- A las personas sospechosas de ser «terroristas» se les niega el derecho a solicitar asilo sin que mediara un procedimiento justo para valorar su petición.

La protección de los derechos humanos ha sido descrita falsamente como contraria a la acción eficaz contra el «terrorismo». El reto para los Estados no consiste en promover la seguridad a expensas de los derechos humanos, sino en garantizar que todas las personas disfruten del respeto de toda la gama de los derechos humanos.

Una serie de principios que Amnistía Internacional solicita que todos los Estados incorporen en cualquier medida que tomen para oponerse al «terrorismo» son:

- Las personas no deben ser recluidas a menos que se formulen cargos en su contra y sean juzgadas por delitos penales reconocibles o se estén tomando medidas para deportarlas en un plazo razonable a otro país donde no corran el riesgo de ser sometidas a juicios injustos, a la pena muerte o torturas.
- No deben utilizarse pruebas secretas y testigos anónimos en los juicios penales, ni en los procedimientos para determinar el status de refugiado, ni en los procedimientos para determinar si una persona debe ser detenida por suponer una amenaza a la seguridad nacional.
- Las personas no deben ser extraditadas a jurisdicciones donde serían sometidas a juicios injustos, a la imposición de la pena muerte o la tortura.
- Las determinaciones de excluir a las personas del status de refugiado sólo deben tomarse tras una plena consideración de sus peticiones siguiendo un procedimiento justo.

Podemos dar un repaso a lo que está ocurriendo en diversas partes del mundo después del 11 de septiembre:

Estados Unidos de América

Reclusión

Se ha probado legislación en los Estados Unidos que permite la reclusión indefinida de extranjeros a deportar por motivos de seguridad nacional.

Denegación del acceso a un abogado

El gobierno ha permitido que las conversaciones entre abogados y clientes sean escuchadas y sus comunicaciones postales interceptadas.

Juicios injustos

Una orden presidencial permite que comisiones militares juzguen a ciudadanos extranjeros sospechosos de participación en «terrorismo internacional». Esta orden es discriminatoria, ya que los extranjeros pueden ser procesados siguiendo un estándar de justicia menor que los ciudadanos norteamericanos. Viola normas internacionales sobre juicios justos, y

También otorga al ejecutivo el poder para decidir qué personas serán procesadas y determinar las normas reguladoras de las pruebas en las comisiones militares. Al amparo de esta orden, sólo el ejecutivo tiene autoridad para revisión de sentencias, incluida la pena muerte.

Europa

Reino Unido. Reclusión

La certificación de que una persona es un «sospechoso de terrorismo» se realiza inicialmente por un ministro del gobierno en un proceso secreto. El acusado desconoce que se ha abierto el proceso y no puede defenderse contra las pruebas secretas que conforman la base de la certificación. Una vez certificada la persona, ésta puede ser recluida indefinidamente.

Deportación

La comisión especial de apelaciones sobre inmigración es la única autoridad judicial que puede revisar la certificación de los sospechosos de «terrorismo internacional». Esta entidad puede recibir pruebas secretas y no está obligada a revelar ni al solicitante ni a su abogado la totalidad de la fundamentación de sus decisiones. Se pueden realizar procedimientos sin estar presentes el solicitante ni su abogado. Amnistía Internacional considera que la persona encausada debe tener derecho a ver y refutar todas las pruebas utilizadas para determinar si es o no un «riesgo para la seguridad nacional» o un «sospechoso de terrorismo internacional». La solicitud de protección de un solicitante de asilo debe ser analizada primero, antes de considerar si hay motivos para su exclusión.

Oriente medio

Egipto. Reclusión sin juicio

En Egipto, miles de presuntos miembros o simpatizantes de organizaciones y de las listas prohibidas son detenidos al amparo de la legislación de emergencia, entre los cuales se encuentran posibles presos de conciencia, siguen reclusos sin cargos ni juicio. Desde los acontecimientos del 11 de septiembre, las autoridades egipcias han reprimido reuniones públicas y manifestaciones. Han detenido a varias personas sospechosas de relacionarse con grupos hispanistas armados, incluyendo a personas que han sido deportados por la fuerza a Egipto.

Africa

Zimbabue. Definiciones vagas y difusas del terrorismo

Tras los ataques del 11 de septiembre, se ha descrito como «terroristas internacionales» a corresponsales extranjeros y a activistas de derechos humanos. En noviembre, al comentar sobre el asesinato de un veterano de guerra, el presidente Robert Mugabe acusó a la oposición y organizaciones extranjeras estar orquestando un complot «terrorista». Al calificarlos de «terroristas», el presidente Mugabe parecía condonar los ataques violentos sobre la oposición por simpatizantes de su partido en el gobierno. En el curso de ese mismo mes, los grupos de defensa de derechos humanos de Zimbabue documentaron 6 asesinatos políticos y 115 casos de tortura, la mayoría de los cuales eran miembros del partido político de oposición. Un proyecto de ley de seguridad y orden público en el que se castigan actos de «insurgencia, bandidaje, sabotaje, terrorismo, traición y subvención» con penas de cadena perpetua o con la pena muerte fue aprobado el 10 de enero de 2002.

Asia

Malasia. Detención sin juicio / tortura o malos tratos

Amnistía Internacional lleva veinte años documentando constantes casos de tortura y malos tratos de personas detenidas al amparo de la ley de seguridad interna que permite la reclusión indefinida sin juicio de cualquier persona sospechosa de ser una amenaza para la seguridad nacional. Durante un período inicial de 60 días de «investigación» los detenidos al amparo de la ley de seguridad interna pueden ser reclusos en régimen de incomunicación y se les puede denegar el acceso a abogados, familiares o médicos independientes.

En abril de 2001, un trabajador de una organización de derechos humanos y nueve activistas políticos, principalmente miembros destacados de un partido posición que apoya el antiguo vice primer ministro encarcelado, Anwar Ibrahim, fueron detenidos al amparo de la ley de seguridad interna bajo la acusación de que planificaba derrocar al gobierno por medios «militantes», incluyendo manifestaciones callejeras violentas. A seis de ellos se les entregaron órdenes de reclusión de dos años.

Tras los ataques del 11 de septiembre, los líderes malasio justificaron el uso de la ley de seguridad interna como medida preventiva contra presuntos «terroristas» y «grupos extremistas», y anunciaron su intención de enmendar la ley de seguridad interna y demás legislación con el fin de enfrentarse mejor al terrorismo. En una serie de detenciones realizadas entre junio de 2001 a enero 2002, al menos 37 presuntos «extremistas» islámicos han sido recluidos al amparo de esta ley y acusados de planificar la creación de un Estado islámico por medios violentos y de conexión con el terrorismo internacional.

Amnistía Internacional ha reiterado su llamamiento de que sea derogada o enmendada la ley de seguridad interna de forma que los sospechosos de amenaza a la seguridad nacional tengan oportunidad de defenderse ante un tribunal siguiendo procedimientos que cumplan con las normas internacionales sobre juicios justos y que no sean sometidos a tortura o malos tratos.

Juicios injustos

Al amparo de las regulaciones esenciales (casos de seguridad), se suspenden las normas habituales de pruebas y procedimiento en casos no incluidos en la ley de seguridad interna que el fiscal general designa como «casos de seguridad». Los acusados no gozan de las garantías mínimas procedimentales reconocidas internacionalmente. Los testigos pueden aportar pruebas de forma anónima, privando así al acusado de la información necesaria para poner en tela de juicio su fiabilidad y los rumores, pruebas secundarias y declaraciones autoincriminatorias siendo admitidas como pruebas.

Singapur. Reclusión sin juicio / torturas o malos tratos

Quince sospechosos de ser militantes islámicos, acusados de conexiones con la red Al-Qaida y de planificar la colocación de bombas en la embajada los Estados Unidos y en otros blancos en Singapur fueron recluidos sin cargos ni juicio al amparo de la ley de seguridad interna en diciembre 2001. A trece de ellos se les entregó órdenes de reclusión.

sión de dos años. Los reclusos al amparo de esta ley son expuestos a extrema presión física y psicológica, a veces equivaliendo a torturas, mientras son recluidos en régimen de incomunicación durante el período de interrogatorio inicial.

China. La lucha contra el terrorismo es utilizada para justificar la represión

El gobierno chino ha intensificado su represión de opositores Uighures a la dominación china de la región autónoma de Xinjiang Uighur, manteniendo que sus opositores tenían conexiones con el «terrorismo internacional». El gobierno ha hecho un llamamiento solicitando apoyo internacional en su represión del «terrorismo» doméstico tras lanzar una nueva campaña para reprimir la actividad «terrorista y separatista» en la región autónoma de Xinjiang Uighur. Funcionarios locales aclararon que los «separatistas étnicos» eran el blanco principal de la campaña.

Las autoridades chinas no distinguen entre «terrorismo» y «separatismo», aunque por separatismo se incluye una amplia gama de actividades, la mayor parte de las cuales suponen oposición o disensión pacífica. La acusación de «separatistas», «terroristas» o «extremistas religiosos» oscurece la violación generalizada de derechos humanos en esa región.

India. Impunidad

La ordenanza para la prevención del terrorismo prevé la inmunidad contra procedimientos legales o penales para funcionarios del gobierno o miembros del ejército, además de para otras fuerzas paramilitares, por cualquier acción emprendida o que se pretenda haber sido emprendida «en buena fe» a la hora de combatir el terrorismo. Este precepto extremadamente amplio y difuso supone una impunidad generalizada para las fuerzas de seguridad a la hora de cometer violaciones de derechos humanos.

Los derechos humanos están en riesgo en esta nueva situación mundial

El reto ahora es combinar los avances necesarios para que los derechos económicos, sociales y culturales, cuya violación es la base de muchos de los conflictos actuales, lleguen a ser una realidad, y para ello es necesario avanzar tanto en lo relativo a la aprobación de instrumentos

internacionales vinculantes como en lo relativo a la práctica, cambiando el camino del fenómeno de la globalización de manera que los derechos humanos, todos, estén en la agenda de las actuaciones políticas y económicas; y la necesidad de luchar por evitar que en aras de una supuesta seguridad, que los Estados tienen no sólo el derecho sino el deber de garantizar a todos sus ciudadanos, se produzcan retrocesos en los avances que ha costado décadas y décadas lograr en materia de derechos humanos.

En este último aspecto la opinión pública, y con ella la suma de opiniones individuales, tiene un papel importante que desempeñar. Por este motivo, Al, además de apelar a los gobiernos que tienen en sus manos las decisiones para instarles a respetar sus compromisos en materia de derechos humanos, y a otras instituciones, apelamos también a la opinión pública, a la opinión de cada persona, para perder las menos batallas posibles y al final ganar la guerra en favor de los derechos humanos en todo el mundo.

Le dialogue interreligieux dans une société pluraliste

por **D. Jacques Dupuis**

*Conferencia pronunciada
el 12 de marzo de 2002*

Forum Deusto

Le dialogue interreligieux dans une société pluraliste

Jacques Dupuis*

Dans le contexte présent du pluralisme religieux le dialogue interreligieux est devenu de première importance pour la vie du monde. Pour que ce dialogue puisse être fructueux, il est nécessaire que les chrétiens aient une évaluation positive des autres traditions religieuses. Il faut ajouter que dans la situation actuelle du monde le dialogue devient encore plus impératif. Les événements récents que ont secoué le monde et qui continuent à le troubler profondément en sont une preuve choquante. Le monde semble incapable de maintenir la paix entre les peuples: par ailleurs, les religions qui devraient être un élément conduisant à la paix universelle ont souvent été utilisées à travers l'histoire pour promouvoir des conflits et des guerres parmi les peuples du monde. Hans Küng a écrit: «Il ne peut y avoir de paix parmi les nations sans paix entre les religions. Il ne peut y avoir de paix entre les religions sans dialogue entre les religions. Il ne peut y avoir de dialogue entre les religions sans recherche d'un fondement théologique». Cela veut dire que pour assurer la paix dans le monde un dialogue interreligieux sincère est nécessaire, qui soit fondé théologiquement sur une évaluation positive des traditions religieuses.

On ne peut nier qu'à travers les siècles le christianisme a souvent entretenu une évaluation négative des autres religions, d'où ont suivi

* JACQUES DUPUIS, S.J., Profesor de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, nacido en la belga valona, entró en la Compañía de Jesús en 1941. Estuvo durante 36 años en la India, de los cuales, del 59 al 84, fue Profesor de Teología Sistemática. En 1984 fue transferido a la Gregoriana de Roma, donde ha impartido clases hasta 1998. Dupuis ha sido consultor del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de 1985 a 1995, fue Director de la revista *Gregorianum*. El campo principal de su enseñanza, de sus investigaciones y de sus publicaciones ha sido y es la cristología y la teología de las religiones. Entre ellas cabe mencionar: *Jesucristo al encuentro de las religiones*, *Introducción a la Cristología*, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* y *Il cristinesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*.

des attitudes également négatives au sujet de leurs membres. En tant que chrétiens nous devons être conscients de ce passé contentieux, si nous voulons évaluer de façon honnête les événements récents et la situation présente du monde. Les questions à poser sont donc les suivantes: Quelle nouvelle évaluation théologique des autres traditions religieuses devons-nous en tant que chrétiens entretenir et promouvoir? Quelles nouvelles attitudes à l'égard des membres des autres religions devons-nous entretenir et promouvoir parmi les autres?

L'autorité doctrinale de l'Eglise a insisté récemment sur la nécessité et l'importance du dialogue interreligieux dans le monde d'aujourd'hui. Il vaut la peine de citer quelques documents récents, spécialement adaptés à notre temps. Dans la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, au début du nouveau millénaire (2001) le pape Jean-Paul II parlait du «grand défi du dialogue interreligieux». Et il ajoutait: «Dans la situation d'un pluralisme culturel et religieux plus prononcé, tel qu'on l'entrevoit pour la société du nouveau millénaire, le dialogue interreligieux est important également comme gage assuré de paix et pour éloigner le spectre funeste des guerres de religion qui ont baigné de sang tant de périodes de l'histoire de l'humanité. Le nom du Dieu unique doit devenir toujours d'avantage ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix» (n.55). Quelques années auparavant, dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* qui annonçait le nouveau millénaire désormais proche (1994), le pape proposait à toute l'Eglise une attitude de pénitence pour les péchés des chrétiens à travers les siècles à l'égard des membres des autres religions. Il écrivait: «Un chapitre douloureux, sur lequel les fils de l'Eglise ne peuvent pas ne pas se tourner en esprit de pénitence, consiste en l'acquiescence manifeste, spécialement pendant certains siècles, à des méthodes d'intolérance et même de violence au service de la vérité» (n.35). Et il ajoutait: «A la veille du nouveau millennium les chrétiens doivent se mettre humblement devant le Seigneur pour s'interroger sur les responsabilités qu'ils ont eues aussi au sujet des maux de notre temps» (n.36). Pendant une célébration solennelle de pénitence et de pardon qui se tint à Rome à la Basilique Saint Pierre en Mars 2000, il appartient au Cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, de reconnaître publiquement et de demander pardon parce que «des hommes d'Eglise aussi, au nom de la foi et de la morale, ont parfois eu recours à des méthodes non évangéliques sous prétexte de la défense de la vérité». Pardonner et demander pardon furent le ton général de la cérémonie. On espérait, de la part de tous, dans l'Eglise et dehors d'elle, une purifi-

cation de la mémoire et des mémoires qui puisse conduire à des attitudes réciproques renouvelées et ouvertes.

Mais, pour importante que soit la purification des mémoires, elle ne suffit pas d'elle-même. Une purification du langage et de la pensée théologique est aussi nécessaire. A part les altitudes souvent hostiles entretenues dans le passé vis-à-vis des membres des autres traditions religieuses, il faut mentionner les évaluations traditionnellement négatives et dérogatoires de leur patrimoine culturel et religieux qui ont traversé les siècles. La prétension d'être «la seule vraie religion» fut exprimée de façon idéologique dans l'axiome «Hors de l'Eglise point de salut». L'Eglise était considérée comme l'«arche de Noé» hors de laquelle on se trouvait irrémédiablement perdu. Qu'un tel axiome, entendu de façon rigide, soit resté pendant des siècles la doctrine officielle de l'Eglise, est objet de honte, pour laquelle nous devons demander pardon à Dieu et aux hommes.

La terminologie théologique en usage même aujourd'hui chez beaucoup de prédicateurs et théologiens garde encore des traces d'expressions au sujet des «autres» qui sont clairement péjoratives. On parle encore de «païens», et même d'«infidèles» et de «non-croyants». «Infidèles» à qui ou à quoi, peut-on demander! Le terme même de «non-chrétiens» devrait être considéré comme offensif. Que penserions-nous si les «autres» nous considéraient et nous appelaient «non-hindous» ou «non-bouddhistes»? Les gens doivent être appelés sur la base de l'auto-compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, non d'une évaluation étrangère préjudicielle.

Le monde pluri-ethnique, pluri-culturel et pluri-religieux de notre temps requiert, de toutes parts, un «saut de qualité», proportionnel à la situation, si nous désirons jouir de relations mutuelles positives et ouvertes, caractérisées par le dialogue et la collaboration entre les peuples, les cultures et les religions du monde. Rien moins qu'une vraie conversion des personnes et des groupes religieux ne suffira à porter la paix entre les religions, sans laquelle, comme il a été rappelé précédemment, il ne peut y avoir de paix entre les peuples.

Qu'entend-on alors par une conversion mutuelle? Une telle conversion requiert tout d'abord une vraie «sym-pathie» ou «im-pathie», qui nous aidera à comprendre les «autres» comme ils se comprennent eux-mêmes, non pas comme nous, souvent à cause de préjugés traditionnels tenaces, pensons savoir qui ils sont. Ce qui est requis est un accueil, sans restriction, des autres en leur différence, en leur identité

irréductible. Le défi, mais aussi la grâce du dialogue interreligieux consiste en cet accueil des autres dans leur différence.

La conférence aura deux parties. Dans la première on se demande quel est, du point de vue chrétien, le fondement théologique du dialogue interreligieux; dans la seconde, on en analyse, d'une part le défi, et d'autre part, les fruits et les bénéfices.

I. Le fondement théologique du dialogue

Pour établir le fondement des «relations de l'Église avec les religions non chrétiennes», et celui du dialogue interreligieux en particulier, la déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II affirmait que «tous les peuples forment [...] une seule communauté; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous» (n. 1). Le dialogue doit donc s'instaurer sur un double fondement: la communauté qui a son origine en Dieu à travers la création, et sa destinée en lui par l'entremise du salut en Jésus Christ. Rien n'est dit concernant la présence et l'action de l'Esprit de Dieu à l'oeuvre dans tous les hommes et dans toutes les traditions religieuses elles-mêmes.

On sait en effet que ce n'est que progressivement que le Concile a redécouvert l'efficacité de l'Esprit et que les fruits de cette redécouverte se trouvent principalement dans la constitution *Gaudium et spes*. Il faut reconnaître, en outre, que le Concile a pris acte de l'efficacité universelle de l'Esprit de Dieu parmi tous les hommes, dans les aspirations terrestres de l'humanité universelle, telles la paix et la fraternité, le travail et le progrès, plutôt que dans leurs aspirations et actions proprement religieuses.

Que l'Esprit de Dieu soit universellement présent et à l'oeuvre dans la vie religieuse des «autres» et dans les traditions religieuses auxquelles ils appartiennent, comme il l'est parmi les chrétiens et dans l'Église, devait être une redécouverte postconciliaire. L'importance de cette vision pour le fondement théologique du dialogue interreligieux ne peut échapper à l'attention: il en constitue un troisième élément de base. Mais une telle vision ne s'est imposée que lentement. On n'en trouve pas trace dans le magistère de Paul VI. Pour le voir, il suffit de remarquer que dans l'exhortation *Evangelii nuntiandi* (1975), qui résume le travail du synode des évêques sur l'évangélisa-

tion dans le monde moderne, l'Esprit n'apparaît qu'en tant qu'il stimule l'Église et la rend apte à remplir sa mission évangélisatrice (n. 75), laquelle consiste premièrement et principalement en l'annonce de l'Évangile.

La présence et l'action universelle de l'Esprit de Dieu parmi les «autres» et dans leurs traditions religieuses représentent la contribution la plus importante de Jean-Paul II au fondement théologique du dialogue interreligieux. Il n'est pas nécessaire de citer tous les textes. Il suffira d'en rappeler les idées principales. Le Pape affirme que la «ferme croyance» des adeptes des autres religions est «elle aussi un effet de l'Esprit de vérité à l'oeuvre au-delà des limites visibles du Corps mystique» (*Redemptor hominis* n. 6). Dans l'important discours qu'il a prononcé devant les membres de la curie romaine le 22 décembre 1986 le Pape a voulu justifier théologiquement l'«événement» de la journée mondiale de prière pour la paix, tenue à Assise deux mois auparavant. Revenant alors sur le fondement théologique du dialogue tel qu'il avait été exposé au Concile —unité d'origine et de destinée en Dieu de tout le genre humain à travers la création et la rédemption— il y voyait un «mystère d'unité» qui rassemble tous les êtres humains, quelles que soient les différences présentes dans les circonstances de leurs vies: «Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante» (n. 3)¹. Et il insiste: À la lumière de ce double «mystère d'unité», «les différences de tout genre, et en premier lieu les différences religieuses, dans la mesure où elles sont réductrices du dessein de Dieu, se révèlent en effet comme appartenant à un autre ordre [...]. [Elles] doivent être dépassées dans le progrès vers la réalisation du grandiose dessein d'unité qui préside à la création» (n. 5). Malgré ces différences, perçues parfois comme des divisions insurmontables, tous les hommes «sont inclus dans le grand et unique dessein de Dieu, en Jésus Christ». «L'unité universelle fondée sur l'événement de la création et de la rédemption ne peut pas ne pas laisser une trace dans la vie réelle des hommes, même de ceux qui appartiennent à des religions différentes» (n. 7). Ces «semences du Verbe» répandues parmi les autres constituent le fondement concret du dialogue interreligieux encouragé par le Concile.

À ce «mystère d'unité», fondement du dialogue, le Pape ajoutait toutefois un troisième élément, c'est-à-dire la présence agissante de

¹ Voir Commission Pontificale «Iustitia et Pax», Assise. Journée mondiale de prière pour la paix (27 octobre 1986), 25-26.

l'Esprit de Dieu dans la vie religieuse des «autres», spécialement dans leur prière: «Nous pouvons en effet retenir», écrit-il, «que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le coeur de tout homme» (n. 11).

Il faudrait citer longuement le texte de l'encyclique *Dominum et vivificantem* (1986) sur l'Esprit Saint, dans laquelle le Pape élargit son discours par un développement théologique d'un souffle puissant sur la présence universelle de l'Esprit tout au long de l'histoire du salut, depuis l'origine et, après l'événement Jésus Christ, bien au-delà des limites de l'Église. Il suffira ici d'évoquer encore l'encyclique *Redemptoris missio* (1990), où il est dit explicitement que la présence de l'Esprit s'étend non seulement à la vie religieuse des individus, mais touche également les traditions religieuses auxquelles ils appartiennent: «La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions» (n. 28).

À travers ces textes, c'est la même doctrine qui émerge graduellement: l'Esprit Saint est présent et à l'oeuvre dans le monde, dans les membres des autres religions et dans les traditions religieuses elles-mêmes. Toute prière authentique (même adressée à un Dieu encore inconnu), les valeurs et les vertus humaines, les trésors de sagesse cachés dans les traditions religieuses, et donc également le dialogue et la rencontre authentique entre leurs membres, sont autant de fruits de la présence agissante de l'Esprit.

De son côté, le document «Dialogue et annonce» (1991), dans le sillage de Jean-Paul II, rappelle le «mystère d'unité», triple fondement théologique du dialogue interreligieux, basé sur l'origine commune et l'unique destinée du genre humain en Dieu, sur le salut universel en Jésus Christ, et sur la présence active de l'Esprit dans tous les hommes (n. 28). La raison fondamentale de l'engagement de l'Église dans le dialogue «n'est pas simplement de nature anthropologique; elle est aussi théologique» (n. 38). L'Église doit entrer en un dialogue de salut avec tous les hommes de la même façon dont Dieu est entré en un dialogue plurimillénaire de salut avec le genre humain, un dialogue qui est toujours en cours. «Dans ce dialogue de salut, les chrétiens et les autres sont tous appelés à collaborer avec l'Esprit du Seigneur ressuscité, Esprit qui est universellement présent et agissant» (n. 40).

À la recherche du fondement théologique du dialogue interreligieux, il faut également souligner l'universalité du Règne de Dieu, dont

les membres des autres traditions religieuses sont membres à juste titre et auquel ils participent avec les chrétiens. Ce quatrième élément fondamental n'est pas mentionné comme tel de manière explicite dans les documents rappelés ci-dessus. On en trouve cependant une allusion dans le document «Dialogue et annonce» (1991), là où il affirme: «Il découle de ce mystère d'unité que tous ceux et toutes celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus Christ par son Esprit. Les chrétiens en sont bien conscients, grâce à leur foi, tandis que les autres demeurent inconscients du fait que Jésus Christ est la source de leur salut. Le mystère de salut les atteint, néanmoins, par des voies connues de Dieu, grâce à l'action invisible de l'Esprit du Christ» (n. 29).

Le Règne de Dieu universellement présent dans le monde représente la présence universelle du mystère de salut en Jésus Christ. Que tous soient membres coparticipants du Règne de Dieu signifie que tous partagent le même mystère de salut en lui. On en devine facilement la portée pour une théologie des religions et du dialogue. Le Règne de Dieu, universellement présent et partagé, constitue le quatrième élément du fondement théologique du dialogue interreligieux. Tous les hommes ont accès au Règne de Dieu dans l'histoire à travers l'obéissance au Dieu du Règne dans la foi et la conversion. La théologie des religions et du dialogue doit montrer la façon dont les «autres» participent à la réalité du Règne de Dieu dans le monde et dans l'histoire, en s'ouvrant à l'action de l'Esprit. Répondant par la pratique sincère de leur tradition religieuse à l'appel que Dieu leur adresse, les croyants des autres religions deviennent en vérité —sans en avoir toutefois formellement conscience— membres actifs du Règne. À travers la participation au mystère du salut, ils sont membres du Règne de Dieu déjà présent dans l'histoire, et leurs traditions religieuses contribuent elles-mêmes de façon mystérieuse à la construction du Règne de Dieu dans le monde.

Il s'ensuit d'importantes conséquences pour le dialogue interreligieux. Ce dialogue a lieu entre des personnes qui sont déjà liées entre elles dans le Règne de Dieu inauguré dans l'histoire en Jésus Christ. En dépit de la différence de leurs appartenances religieuses, ces personnes sont déjà en communion les unes avec les autres dans la réalité du mystère du salut, bien qu'il reste entre elles une distinction au niveau du «sacrement», c'est-à-dire de l'ordre de la médiation du mystère. La communion dans la réalité est toutefois plus essentielle et a plus de poids que les différences au niveau du signe. Cela explique la commu-

nion profonde en l'Esprit que le dialogue interreligieux est en mesure d'établir, s'il est sincère et authentique, entre les chrétiens et les autres croyants². Cela nous montre également pourquoi le dialogue interreligieux est une forme de copartage, de donner et recevoir; pourquoi il n'est pas, en un mot, un processus unidirectionnel: non pas un monologue, mais un «dialogue». La raison en est que la réalité du Règne de Dieu est déjà partagée dans l'échange réciproque. Le dialogue rend explicite cette communion préexistante dans la réalité du salut, qui est le Règne de Dieu venu pour tous en Jésus.

Rien ne fournit probablement au dialogue interreligieux une base théologique aussi profonde et une motivation aussi vraie, que la conviction que, en dépit des différences qui les distinguent, ceux qui appartiennent aux diverses traditions religieuses marchent ensemble —comme membres coparticipants du Règne de Dieu dans l'histoire— vers la plénitude du Règne, vers la nouvelle humanité voulue par Dieu pour la fin des temps, dont ils sont appelés à être co-créateurs sous la conduite de Dieu.

II. Les défis et les fruits du dialogue

1. *Engagement et ouverture*

Les conditions de possibilité du dialogue interreligieux ont occupé une place importante dans le débat sur la théologie des religions. C'était pour rendre le dialogue réalisable que les théologiens «pluralistes» préconisaient le passage du paradigme du christocentrisme à celui du théocentrisme, c'est-à-dire; de l'inclusivisme au «pluralisme». En effet, comment —pensaient-ils— le dialogue pourrait-il être sincère, ou simplement honnête, si les chrétiens s'y engageaient avec une idée préconçue, un préjugé préconstitué concernant une unicité «constitutive» de Jésus Christ, Sauveur universel de l'humanité? De l'avis des «pluralistes», une christologie «constitutive» et «inclusive», selon laquelle toute l'humanité est sauvée par Dieu dans l'événement Jésus Christ, ne laisse pas place à un authentique dialogue. Le dialogue, fait-on remarquer, ne peut être sincère que s'il a lieu sur un pied d'égalité entre les partenaires. L'Église et les chrétiens peuvent-ils alors être sincères dans leur volonté déclarée d'entrer en dialogue s'ils ne sont

² Cf. ABHSHIKTANANDA (H. Le Saux), «The Depth-Dimension of Religious Dialogue». *Vidvajyoti* 45 (1981) 202-221.

pas disposés à renoncer aux prétentions traditionnelles au sujet de Jésus Christ Sauveur «constitutif» de l'humanité? Le problème de l'identité religieuse en général, et de l'identité chrétienne en particulier, est impliqué dans cette question, ainsi que celui de l'ouverture aux «autres» que le dialogue exige.

Tout d'abord, on ne peut, sous prétexte d'honnêteté dans le dialogue, mettre, même temporairement, sa propre foi «entre parenthèses» (en pratiquant une *epochè*), en s'attendant —comme on l'a suggéré— à redécouvrir éventuellement le bien-fondé de cette foi à travers le dialogue lui-même. Au contraire, l'honnêteté et la sincérité du dialogue exigent spécifiquement que les partenaires y entrent et s'y engagent dans l'intégrité de leur foi. Tout doute méthodique, toute restriction mentale sont ici hors de propos. En fût-il autrement, on ne pourrait plus parler de dialogue interreligieux ou entre les foies religieuses. Après tout, à la base de toute vie religieuse authentique il y a une foi qui lui confère son caractère spécifique et son identité propre. Cette foi religieuse n'est pas plus négociable dans le dialogue interreligieux qu'elle ne l'est dans la vie personnelle. Il ne s'agit pas d'une commodité qui puisse être morcelée ou échangée; c'est un don de Dieu, dont on ne peut disposer à la légère.

De même que la sincérité dans le dialogue n'autorise aucune mise entre parenthèses de la foi, même provisoire, son intégrité interdit à son tour tout compromis à son sujet et toute réduction. Le dialogue authentique ne s'accommode pas de tels expédients. Il n'admet ni le «synchrétisme» qui, en quête d'un terrain commun, tente de surmonter les oppositions et contradictions entre les foies des différentes traditions religieuses par quelque réduction de leur contenu; ni l'«éclecticisme» qui, à la recherche d'un dénominateur commun entre les diverses traditions, choisit parmi elles des éléments épars et les combine en un amalgame informe et incohérent. Pour être vrai, le dialogue ne peut chercher la facilité, qui est d'ailleurs illusoire.

Plutôt, sans vouloir dissimuler les contradictions entre les foies religieuses, le dialogue doit les reconnaître là où elles existent et y faire face avec patience et de manière responsable. Dissimuler les différences et contradictions éventuelles équivaldrait à tricher et aboutirait en fait à priver le dialogue de son objet. Après tout, le dialogue cherche la compréhension dans la différence, dans l'estime sincère des convictions autres que les convictions personnelles. Par conséquent, il pousse chacun des partenaires à s'interroger sur les implications, pour sa propre foi, des convictions personnelles des autres.

Donc, s'il va de soi que, dans la pratique du dialogue interreligieux, les chrétiens ne peuvent dissimuler leur propre foi en Jésus Christ, de leur côté, ils reconnaîtront à leurs partenaires qui ne partagent pas leur foi, le droit et le devoir imprescriptibles de s'engager dans le dialogue en maintenant leurs convictions personnelles —et même les recendications d'universalité qui peuvent faire partie de leur foi. C'est dans cette fidélité aux convictions personnelles, non négociables, acceptées honnêtement de part et d'autre, que le dialogue interreligieux a lieu «d'égal à égal» —dans leurs différences.

De même que le sérieux du dialogue interdit d'atténuer le ton des convictions profondes qui caractérisent les deux partenaires, son ouverture exige de ne pas absolutiser, par incompréhension ou par intransigeance, ce qui est relatif. En toute foi et conviction religieuse le danger existe, et il est réel, d'«absolutiser» ce qui n'est pas absolu.

L'engagement dans la foi personnelle et l'ouverture à l'«autre» doivent donc se combiner. Une christologie «constitutive» qui professe le salut universel dans l'événement Jésus Christ semble rendre possibles l'un et l'autre. L'identité chrétienne est liée à la foi en la médiation «constitutive» et en la «plénitude» de la révélation divine en Jésus Christ, mais on doit les entendre sans réductionnisme, d'une part, et sans exclusivisme, de l'autre.

2. *Foi personnelle et expérience de l'autre*

Si le dialogue présuppose l'intégrité de la foi personnelle, il requiert également l'ouverture à la foi de l'autre dans sa diversité. Chaque partenaire du dialogue doit entrer dans l'expérience de l'autre en s'efforçant de comprendre cette expérience de l'intérieur. Pour ce faire, il doit s'élever au-dessus du niveau des concepts en lesquels cette expérience s'exprime de manière imparfaite, pour atteindre, autant que faire se peut, à travers et au-delà des concepts, l'expérience elle-même. C'est cet effort de «com-préhension» et de «sym-pathie» que R. Panikkar appelle le dialogue «intrareligieux», condition indispensable du vrai dialogue interreligieux³. On l'a décrit comme une technique spirituelle qui consiste à «passer au-delà et à faire retour». «Passer au-delà» veut dire rencontrer l'autre et l'expérience religieuse qu'il porte en lui, en même temps que sa vision du monde ou *Weltanschauung*.

³ R. PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

«Connaître la religion de l'autre signifie bien plus qu'être informé au sujet de sa tradition religieuse. Cela implique d'entrer dans la peau de l'autre, de marcher avec ses souliers, de voir le monde, en un sens, comme l'autre le voit, de poser les questions de l'autre, de pénétrer dans le sens qu'a l'autre d'être un hindou, un musulman, un juif, un bouddhiste, ou quoi que ce soit»⁴.

À partir de ces prémisses, nous devons nous demander s'il est possible, et jusqu'à quel point, de partager deux fois religieuses différentes, en faisant sienne chacune d'elles et en les vivant toutes deux à la fois en sa propre vie religieuse. D'un point de vue totalisant, cela semble impossible. Même en faisant abstraction de tout conflit intérieur qui pourrait surgir dans la personne, chaque foi religieuse constitue un tout indivisible et requiert un engagement total. Il semble impossible que pareil engagement total de la personne puisse être partagé, pour ainsi dire, entre deux objets. Être chrétien ne signifie pas seulement trouver en Jésus des valeurs à promouvoir ou même un sens à sa propre vie; c'est se livrer et se consacrer tout entier à sa personne, trouver en lui son chemin vers Dieu.

Cela veut-il dire, toutefois, que le concept de «chrétien à trait d'union» est contradictoire en soi —qu'on ne peut être hindou-chrétien, bouddhiste-chrétien ou quoi que ce soit de semblable? C'est là le problème qui —pour employer une expression plus plaisante —s'appelle aujourd'hui le problème de la «double appartenance» religieuse. Affirmer a priori qu'une telle double appartenance est totalement impossible serait contredire l'expérience, car de pareils cas ne sont ni rares ni inconnus. C'est ici le cas de rappeler que la théologie des religions ne peut se contenter de déductions a priori à partir de principes doctrinaux traditionnels, mais qu'elle doit, au contraire, suivre une méthode en premier lieu inductive, c'est-à-dire partir de la réalité vécue pour en chercher ensuite le sens à la lumière du donné révélé. Or, on ne peut pas nier qu'un nombre non négligeable de personnes, dont la sincérité et la loyauté sont au-dessus de tout soupçon, ont fait et font actuellement l'expérience qui consiste à combiner, dans leur vie de foi et de pratique religieuse, leur foi chrétienne et leur engagement total envers la personne de Jésus avec des éléments d'une autre expérience de foi et un autre engagement religieux. Les deux éléments peuvent se combiner l'un et l'autre dans l'expérience personnelle à des degrés différents et de diverses manières.

⁴ F. WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Londres. Marshall Pickering, 1986. 130-131.

On doit cependant tenir compte des diverses acceptions possibles du concept de double appartenance. Être «hindou-chrétien» peut signifier unir en soi la culture hindoue et la foi chrétienne. L'hindouisme ne serait pas alors, à proprement parler, une foi religieuse, mais une philosophie et une culture qui, avec les corrections nécessaires, pourraient servir de véhicule à la foi chrétienne. Le problème de l'«hindou-chrétien» serait alors celui de l'«inculturation» de la foi et de la doctrine chrétiennes dans un milieu hindou. Il est évident qu'en pareil cas le concept d'«hindou-chrétien» ne présenterait en principe aucune difficulté. Mais cette explication correspond-elle pleinement à la réalité? L'hindouisme, sans être principalement et uniformément doctrinal, comporte, néanmoins, dans la vie concrète des hommes et des femmes, une véritable foi religieuse. D'ailleurs, la distinction entre religion et culture est difficile à manier, surtout dans les traditions orientales. Représentant, comme elle le fait, l'élément transcendant de la culture, la religion en est difficilement séparable.

Peut-on cependant tenir ensemble et faire siennes la foi hindoue —ou bouddhiste— et la foi chrétienne? Il est nécessaire à ce propos de faire preuve de discernement. Il est certain qu'il y a des éléments des autres fois qui sont en harmonie avec la foi chrétienne et peuvent se combiner avec elle et lui être intégrés. Ils serviront à l'enrichir, s'il est vrai que les autres fois contiennent des éléments de vérité et de révélation divine. Il peut toutefois y avoir d'autres éléments qui contredisent formellement la foi chrétienne et ne sont donc pas assimilables.

Quoi qu'il en soit, et avec les cautions que nous avons indiquées, il est certain que le dialogue interreligieux, pour être vrai, exige des deux partenaires un effort positif pour entrer, dans la mesure du possible, dans l'expérience religieuse et dans la vision globale l'un de l'autre. Il s'agit de la rencontre, à l'intérieur de la même personne, de deux façons d'être, de voir et de penser. Ce dialogue «intra-religieux» est une préparation indispensable à l'échange entre les personnes dans le dialogue interreligieux.

3. *Enrichissement réciproque*

L'interaction entre le christianisme et les religions asiatiques, hindouisme et bouddhisme en particulier, a été conçue de façons différentes par divers promoteurs du dialogue interreligieux. Dans cette variété d'opinions il ne semble pas que tout soit clair ni aisé; ni que tout doive être tenu pour acquis. Que peut-on néanmoins conclure concernant les

fruits du dialogue, si nous nous fondons sur les principes énoncés plus haut? En premier lieu nous devons nous rappeler que l'agent principal du dialogue interreligieux est l'Esprit de Dieu qui anime les personnes. L'Esprit est à l'oeuvre dans les deux traditions impliquées dans le dialogue, la tradition chrétienne et l'autre; le dialogue ne peut donc pas être un «monologue», c'est-à-dire un processus unilatéral. C'est aussi le même Dieu qui accomplit des oeuvres salvifiques dans l'histoire humaine et qui parle aux êtres humains au fond de leur coeur. Le même est à la fois le «Tout Autre» et le «fondement de l' être» de tout ce qui est; le transcendant «au-delà» et l'immanent «au fond»; le Père de notre Seigneur Jésus Christ et le Soi au coeur du soi. Le même Dieu est présent et agissant des deux côtés du dialogue.

Les partenaires chrétiens ne se limiteront donc pas à donner, mais ils recevront aussi quelque chose. La «plénitude» de la révélation en Jésus Christ ne les dispense pas d'écouter et de recevoir. Ils ne détiennent pas le monopole de la vérité divine. Ils doivent plutôt se laisser posséder par elle. Même sans avoir entendu la révélation de Dieu en Jésus Christ, leurs interlocuteurs dans le dialogue peuvent en effet être plus profondément soumis à cette Vérité qu'ils cherchent encore, mais dont les rayons irradient leurs traditions religieuses (cf. *Nostra aetate*, n. 2). On peut dire en toute certitude que, par le dialogue, les chrétiens et les autres «marchent ensemble à la recherche de la vérité» («Dialogue et mission», n. 13).

Les chrétiens ont quelque chose à gagner du dialogue. Ils en tireront un double avantage. D'un côté, ils gagneront un enrichissement de leur propre foi. Grâce à l'expérience et au témoignage des autres, ils pourront découvrir de façon plus profonde certains aspects, certaines dimensions du mystère divin qu'ils avaient moins clairement perçus. En même temps, ils gagneront une purification de leur foi. Le choc de la rencontre soulèvera souvent des questions et forcera les chrétiens à réviser certaines présomptions gratuites et à détruire des préjugés profondément enracinés, ou à renverser des conceptions ou perspectives excessivement restreintes, exclusives et négatives à l'égard des autres traditions. Les bénéfices du dialogue constituent en même temps un défi pour le partenaire chrétien.

Les fruits et les défis du dialogue vont donc de pair. Toutefois, au-dessus et au-delà de ces bénéfices certains, il faut dire que la rencontre et l'échange ont valeur en eux-mêmes. Ils sont fin en soi. Si dès le départ ils supposent une ouverture à l'autre et à Dieu, ils opèrent aussi une ouverture plus profonde à Dieu de chacun à travers l'autre.

Ainsi, le dialogue ne sert pas de moyen en vue d'une fin ultérieure. Ni d'un côté ni de l'autre, il ne tend à la «conversion» d'un partenaire à la tradition religieuse de l'autre. Il tend plutôt à une conversion plus profonde de l'un et l'autre à Dieu. Le même Dieu parle au coeur des deux partenaires: le même Esprit est à l'oeuvre en tous. C'est le même Dieu qui appelle et interpelle les partenaires l'un par l'autre, par l'intermédiaire de leur témoignage réciproque. Ils deviennent ainsi —peut-on dire— l'un pour l'autre et réciproquement, un signe conduisant à Dieu. La fin propre du dialogue interreligieux est, en dernière analyse, la conversion commune des chrétiens et des membres des autres traditions religieuses au même Dieu —le Dieu de Jésus Christ— qui les appelle ensemble en les interpellant les uns par les autres. Cet appel réciproque, signe de l'appel de Dieu, est sans aucun doute évangélisation mutuelle. Il construit, entre les membres des diverses traditions religieuses, la communion universelle qui marque l'avènement du Règne de Dieu, de la création nouvelle voulue par Dieu.

La protección
internacional
de los derechos humanos
en Latinoamérica.
Desarrollo reciente

por **D. Antônio Augusto Cançado**

*Conferencia pronunciada
el 21 de marzo de 2002*

Forum Deusto

El desarraigo como problema de derechos humanos frente a la conciencia jurídica universal¹

Antônio Augusto Cançado Trindade*

I. Introducción

Difícilmente podría haber ocasión más adecuada que el presente Forum Deusto, referente al año 2002, para desarrollar algunas reflexiones sobre el drama contemporáneo de los desarraigados como gran un desafío contemporáneo a la protección de los derechos humanos frente a la conciencia jurídica universal. El referido problema, de los más graves en este inicio del siglo XXI, se inserte perfectamente en el tema general del presente Forum, formulado en términos deliberadamente amplios —«Movimientos de Personas e Ideas y Multiculturalidad»—, a modo de abarcar cuestiones conexas las más diversas.

No es mi propósito limitarme a una exposición didáctica o abstracta de nociones elementales encontradas en los libros especializados, sino más bien desarrollar algunas reflexiones personales acerca del tema, alimentadas por mi experiencia, profundizándolas y compartiéndolas

* ANTONIO AUGUSTO CANÇADO es Doctor en Derecho Internacional por la Universidad de Cambridge. Profesor de Derecho Internacional Público en la Universidad de Brasilia así como profesor visitante en numerosas universidades extranjeras, ha sido asesor jurídico del Ministerio de Asuntos Exteriores de Brasil, siendo delegado de este país en numerosas conferencias internacionales. Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, es miembro del Institut de Droit International, de la International Law Association y del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional y autor de más de veinte libros y numerosos artículos científicos en los campos del Derecho Internacional y los Derechos Humanos.

¹ El presente estudio sirvió de base, en versión preliminar, a la conferencia dictada por el autor, el 28.11.2000, en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, en La Habana, Cuba, y, en versión definitiva, en el Forum Deusto, en la Universidad de Deusto, en Bilbao, España, el 21.03.2002.

con todos los presentes, con el fin de fomentar una mayor concienciación de la importancia del cultivo de *valores* superiores para enfrentar la tragedia contemporánea de los desarraigados. El mencionado problema afecta hoy a toda la humanidad, victimando millones de personas; lo abordaré como tal, y desde la perspectiva de alguien que comparece a este Forum Deusto proviniendo del otro lado del Atlántico, y que tiene presente de modo especial la realidad del cotidiano de América Latina.

De inicio, me detendré en la llamada «globalización» de la economía y la exclusión social, así como en la glorificación del mercado y la distorsión del rol del Estado —con el consecuente cuadro mundial preocupante, de ahí resultante en nuestros días.

Abordaré, en seguida, las respuestas del Derecho, que puedo identificar hasta la fecha, a las nuevas necesidades de protección del ser humano victimado por la tragedia del desarraigo, a saber: a) la diversidad cultural y la universalidad de los derechos humanos; b) las convergencias entre el Derecho Internacional de los Refugiados y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos; c) la prohibición de expulsión masiva de extranjeros; d) el reconocimiento del derecho de *permanecer* en el propio hogar; y d) los derechos humanos de los desarraigados.

Examinaré, a seguir, el fenómeno del desarraigo en la jurisprudencia reciente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en particular. Situaré el principio básico del *non-refoulement*, como no podría dejar de ser, en el dominio del *jus cogens*. El campo estará, por último, abierto, a la presentación de mis reflexiones finales, acerca de lo que me permito denominar de despertar de la *conciencia jurídica universal* y de proceso de la *humanización del derecho internacional*, tal como hoy día lo identifico. Pasemos, pues, al examen de cada uno de los puntos anteriormente mencionados.

II. «Globalización» de la Economía y Exclusión Social

El siglo xx dejó una trágica marca: nunca, como en el siglo pasado, se verificó tanto progreso en la ciencia y tecnología, acompañado paradójicamente de tanta destrucción y crueldad. A pesar de todos los avances registrados en las últimas décadas en la protección de los derechos humanos, han persistido violaciones graves y masivas de éstos².

² A las violaciones «tradicionales», en particular de algunos derechos civiles y políticos (como las libertades de pensamiento, expresión e información, y el debido

En este inicio del siglo XXI testimoniamos, más que una época de cambios, un cambio de época. Entre las graves interrogantes que hoy nos asaltan se encuentra la del futuro del Estado nacional en un mundo marcado por profundas contradicciones, como la que plantea la coexistencia de la llamada «globalización» de la economía a la par de las alarmantes disparidades socio-económicas *entre* países y *al interior* de éstos (entre segmentos de la población), y la irrupción de violentos conflictos internos en varias partes del mundo.

Los eventos que cambiaron dramáticamente el escenario internacional a partir de 1989 se siguen desencadenando en ritmo avasallador, sin que podamos divisar lo que nos espera en el futuro inmediato. A los victimados por los actuales conflictos internos en tantos países, se suman otros tantos en búsqueda de su identidad en este vertiginoso cambio de época. La creciente concentración de renta en escala mundial ha acarreado el trágico aumento de los marginados y excluidos en todas las partes del mundo.

Las respuestas humanitarias a los graves problemas contemporáneos afectando crecientes segmentos de la población en numerosos países han buscado curar tan sólo los síntomas de los conflictos, pero se han mostrado incapaces de remover, por sí mismas, sus causas y raíces. Es que lo ha advertido la ex-Alta-Comisionada de las Naciones Unidas para los Refugiados (Sra. Sadako Ogata), en dos recientes conferencias, dictadas en la Ciudad de México, el 29.07.1999, y en la ciudad de La Habana, el 11.05.2000, respectivamente, las cuales, por su importancia, ameritan ser aquí resumidas. El argumento básico de la antigua Alta-Comisionada es que, la rapidez con que los capitales de inversión entran y salen de determinadas regiones, en búsqueda de ganancias fáciles e inmediatas, ha seguramente contribuido, junto con otros factores, a algunas de las más graves crisis financieras de la última década, generando movimientos poblacionales en medio a un fuerte sentimiento de inseguridad humana³.

proceso legal), que continúan a ocurrir, desafortunadamente se han sumado graves discriminaciones «contemporáneas» (contra miembros de minorías y otros grupos vulnerables, de base étnica, nacional, religiosa y lingüística), además de violaciones de los derechos fundamentales y del Derecho Humanitario.

³ S. OGATA, *Los Retos de la Protección de los Refugiados* (Conferencia en la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, 29.07.1999), Ciudad de México, ACNUR, 1999, pp. 2-3 y 9 (mecanografiado, circulación limitada); S. OGATA, *Challenges of Refugee Protection* (Statement at the University of Havana, 11.05.2000), Havana/Cuba, UNHCR, 2000, pp. 4, 6 y 8 (mecanografiado, circulación limitada).

Paralelamente a la «globalización» de la economía, la desestabilización social ha generado una pauperización mayor de los estratos pobres de la sociedad (y con esto, la marginación y exclusión sociales), al mismo tiempo en que se verifica el debilitamiento del control del Estado sobre los flujos de capital y bienes y su incapacidad de proteger los miembros más débiles o vulnerables de la sociedad (v.g., los inmigrantes, los trabajadores extranjeros, los refugiados y desplazados)⁴. Los desprovistos de la protección del poder público a menudo salen o huyen; de ese modo, la propia «globalización» económica genera un sentimiento de inseguridad humana, además de la xenofobia y los nacionalismos, reforzando los controles fronterizos y amenazando potencialmente a todos aquellos que buscan la entrada en otro país⁵.

La Agenda Habitat y Declaración de Istanbul, adoptadas por la II Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos (Istanbul, junio de 1996), advierten para la situación precaria de más de 1.000 millones de personas que en el mundo hoy en día se encuentran en estado de abandono, sin vivienda adecuada y viviendo en condiciones infra-humanas⁶. Ante la realidad contemporánea, la llamada «globalización» de la economía se revela más bien como un eufemismo inadecuado, que no retrata la tragedia de la marginación y exclusión sociales de nuestros tiempos; todo lo contrario, busca ocultarla.

En efecto, en tiempos de la «globalización» de la economía se abren las fronteras a la libre circulación de los bienes y capitales, pero no necesariamente de los seres humanos. Avances logrados por los esfuerzos y sufrimientos de las generaciones pasadas, inclusive los que eran considerados como una conquista definitiva de la civilización, como el derecho de asilo, pasan hoy día por un peligroso proceso de erosión⁷. Los nuevos marginados y excluidos sólo pueden contar con

⁴ S. OGATA, *Los Retos...*, op. cit. supra n. (3), pp. 3-4; S. OGATA, *Challenges...*, op. cit. supra n. (3), p. 6.

⁵ S. OGATA, *Los Retos...*, op. cit. supra n. (3), pp. 4-6; S. OGATA, *Challenges...*, op. cit. supra n. (3), pp. 7-10. Y. cf. también, e.g., J.-F. FLAUS, «L'action de l'Union Européenne dans le domaine de la lutte contre le racisme et la xénophobie», *12 Revue trimestrielle des droits de l'homme* (2001) pp. 487-515.

⁶ Cf. United Nations, *Habitat Agenda and Istanbul Declaration* (II U.N. Conference on Human Settlements, 03-14 June 1996), N.Y., U.N., 1997, p. 47, y cf. pp. 6-7, 17-17, 78-79 y 158-159.

⁷ Cf., v.g., F. CRÉPEAU, *Droit d'asile - De l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Bruxelles, Bruylant, 1995, pp. 17-353. Como observa el autor, «depuis 1951, avec le développement du droit international humanitaire et du droit international des

una esperanza, o defensa, la del Derecho. Ya no es posible intentar comprender este inicio del siglo XXI desde un prisma tan sólo político y económico: hay que tener presentes los verdaderos valores, aparentemente perdidos, así como el papel reservado al Derecho.

III. La Glorificación del Mercado y la Distorsión del Rol del Estado

Si, por un lado, con la revolución de los medios de comunicación, vivimos actualmente en un mundo más transparente, por otro lado corremos el riesgo de la masificación y la irremediable pérdida definitiva de valores. Somos llamados a repensar todo el universo conceptual en el cual nos formamos, en nuestra visión tanto del sistema internacional como, a nivel nacional, de las instituciones públicas, a comenzar por el propio Estado nacional.

Por Estado tenemos en mente el Estado de Derecho en una sociedad democrática, es decir, aquel dirigido al bien común, y cuyos poderes públicos, separados, están sometidos a la Constitución y al imperio de la ley, con garantías procesales efectivas de los derechos fundamentales y las libertades públicas.

Sólo hay un verdadero progreso de la humanidad cuando marcha en el sentido de la emancipación humana⁸. No hay que olvidarse jamás que el Estado fue originalmente concebido para la realización del bien

droits de l'homme, on avait pu croire que la communauté internationale se dirigeait vers une conception plus "humanitaire" de la protection des réfugiés, vers une prise en compte plus poussée des besoins des individus réfugiés et vers une limitation croissante des prérogatives étatiques que pourraient contrecarrer la protection des réfugiés, en somme vers la proclamation d'en "droit d'asile" dépassant le simple droit de l'asile actuel» (p. 306). Lamentablemente, con el incremento de los flujos contemporáneos de migración, la noción de asilo vuelve a ser entendida de modo restrictivo y desde el prisma de la soberanía estatal: la decisión de conceder o no el asilo pasa a ser efectuada en función de los «objectifs de blocage des flux d'immigration indésirable» (p. 311).

⁸ J. MARITAIN, *Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1982 (reimpr.), pp. 12, 18, 38, 43, 50, 94-96 y 105-108. Para MARITAIN, «la persona humana trasciende el Estado», por tener «un destino superior al tiempo»; *ibid.*, pp. 81-82. Sobre los «fines humanos del poder», cf. Ch. DE VISSCHER, *Théories et réalités en Droit international public*, 4a. ed. rev., Paris, Pédone, 1970, pp. 18-32 et seq.

común. Ningún Estado puede considerarse por encima del Derecho, cuyas normas tienen por destinatarios últimos los seres humanos; en suma, el Estado existe para el ser humano, y no viceversa.

Una de las grandes interrogantes de nuestros días se refiere precisamente al futuro de los Estados nacionales en un mundo, como el nuestro, marcado por contradicciones, como la «globalización» de la economía y las reacciones concomitantes al interior de las sociedades nacionales. Las causas de las incertidumbres de ahí resultantes son conocidas: la falta de transparencia en la gestión pública, la utilización indebida del poder público en beneficio de intereses privados, y la aparente incapacidad del Estado moderno de atender las crecientes demandas sociales.

Este cuadro genera un sentimiento no sólo de imprevisibilidad, sino también —y sobre todo— de inseguridad humana. La propia seguridad de la persona es una necesidad humana (como hace décadas han señalado los escritos al respecto), que el Estado moderno, desvirtuado por intereses otros que la realización del bien común, se muestra lamentablemente incapaz de atender. Al abordar este problema, el autor no descuida de buscar vincular elementos de orden político y económico con el marco jurídico constitucional y administrativo de los Estados nacionales.

La glorificación del mercado ha generado quizás una nueva manifestación de darwinismo social, con un número cada vez mayor de marginados y excluidos. Recuérdese que, en el marco de los *travaux préparatoires* de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, marzo de 1995), la CEPAL, al advertir para la situación en que se encontraban 200 millones de latinoamericanos, imposibilitados de satisfacer sus necesidades fundamentales (de los cuales 94 millones viviendo en situación de extrema pobreza)⁹, alertó igualmente para el «profundo deterioro» de dicha situación social.

Una de las manifestaciones más preocupantes de este deterioro, agregó la CEPAL, residía en el aumento del porcentaje de jóvenes que dejaron de estudiar y de trabajar, sumado a los altos niveles de desempleo entre los jefes de familia¹⁰. El cuadro general, nada alentador, fue así resumido por la CEPAL: «Entre 1960 y 1990, la disparidad de ingre-

⁹ Naciones Unidas/CEPAL, *La Cumbre Social - Una Visión desde América Latina y el Caribe*, Santiago, CEPAL, 1994, p. 29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

so y de calidad de vida entre los habitantes del planeta aumentó en forma alarmante. Se estima que en 1960, el quintil de mayores ingresos de la humanidad recibía 70 % del producto interno bruto global, mientras que el quintil más pobre recibía 2,3 %. En 1990, esos coeficientes habían variado hasta alcanzar a 82,7 % y 1,3 %, respectivamente, lo que significa que si en 1960 la cúspide de la pirámide tenía un nivel de ingresos 30 veces superior al de la base, esa relación se había ampliado a 60 en 1990. Ese deterioro refleja la desigual distribución del ingreso que predomina en numerosos países, tanto industrializados como en desarrollo, así como la notoria diferencia del ingreso por habitante aún existente entre ambos tipos de países»¹¹.

A su vez, el Secretario General de Naciones Unidas, en una Nota (de junio de 1994) al Comité Preparatorio de la referida Cumbre Mundial de Copenhague, advirtió que el desempleo abierto afecta hoy día a cerca de 120 millones de personas en el mundo entero, sumadas a 700 millones que se encuentran subempleadas; además, «los pobres que trabajan comprenden la mayor parte de quienes se hallan en absoluta pobreza en el mundo, estimados en 1.000 millones de personas»¹². En un mundo como este, hablar, desde este ángulo, de «globalización», me parece un eufemismo, además de inadecuado, inmoral: en realidad, muy pocos son los «globalizantes» (los detentores del poder), en medio a tantos marginados y excluidos, los «globalizados».

En su Nota supracitada, el Secretario General de Naciones Unidas propugna por un «renacimiento de los ideales de justicia social» para la solución de los problemas de nuestras sociedades, así como por un «desarrollo mundial de la humanidad»; advierte, además, teniendo presente el porvenir de la humanidad, para las responsabilidades sociales del saber, por cuanto «la ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma»¹³. La Declaración de Copenhague sobre Desarrollo Social,

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² Naciones Unidas, documento A/CONF.166/PC/L.13, del 03.06.1994, p. 37. El documento agrega que «más de 1.000 millones de personas en el mundo hoy en día viven en la pobreza y cerca de 550 millones se acuestan todas las noches con hambre. Más de 1.500 millones carecen de acceso a agua no contaminada y saneamiento, cerca de 500 millones de niños no tienen ni siquiera acceso a la enseñanza primaria y aproximadamente 1.000 millones de adultos nunca aprenden a leer ni a escribir»; *ibid.*, p. 21. El documento advierte, además, para la necesidad —como «tarea prioritaria»— de reducir la carga de la deuda externa y del servicio de la deuda; *ibid.*, p. 16.

¹³ *Ibid.*, pp. 3-4 y 6.

adoptada por la Cumbre Mundial de 1995, enfatiza debidamente la necesidad apremiante de buscar solución a los problemas sociales contemporáneos¹⁴.

Como se señaló en el caso *Villagrán Morales y Otros versus Guatemala* (Fondo, 1999), el caso paradigmático de los llamados «Niños de la Calle» ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos,

«El derecho a la vida implica no sólo la obligación negativa de no privar a nadie de la vida arbitrariamente, sino también la obligación positiva de tomar las medidas necesarias para asegurar que no sea violado aquel derecho básico. (...) El derecho a la vida no puede seguir siendo concebido restrictivamente, como lo fue en el pasado, referido sólo a la prohibición de la privación arbitraria de la vida física. (...) El deber del Estado de tomar medidas positivas se *acentúa* precisamente en relación con la protección de la vida de personas vulnerables e indefensas, en situación de riesgo, como son los niños en la calle. La privación arbitraria de la vida no se limita, pues, al ilícito del homicidio; se extiende igualmente a la privación del derecho de vivir con dignidad. (...)

En los últimos años, se han deteriorado notoriamente las condiciones de vida de amplios segmentos de la población de los Estados Partes en la Convención Americana, y una interpretación del derecho a la vida no puede hacer abstracción de esta realidad, sobre todo cuando se trata de los niños en situación de riesgo en las calles de nuestros países de América Latina.

Las necesidades de protección de los más débiles —como los niños en la calle—, requieren en definitiva una interpretación del derecho a la vida de modo que comprenda las condiciones mínimas de una vida digna (...)

Una persona que en su infancia vive, como en tantos países de América Latina, en la humillación de la miseria, sin la menor condición siquiera de crear su proyecto de vida, experimenta un estado de padecimiento equivalente a una muerte espiritual; la muerte física que a ésta sigue, en tales circunstancias, es la culminación de la destrucción total del ser humano. Estos agravios hacen víctimas no sólo a quienes los sufren directamente, en su espíritu y en su cuerpo; se proyectan dolorosamente en sus seres queridos, en particular en sus madres, que comúnmente también padecen el estado de abandono»¹⁵.

¹⁴ Particularmente en sus párrafos 2, 5, 16, 20 y 24; texto *in* Naciones Unidas, documento A/CONF.166/9, del 19.04.1995, *Informe de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social* (Copenhague, 06-12.03.1995), pp. 5-23.

¹⁵ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso Villagrán Morales y Otros versus Guatemala* (Caso de los «Niños de la Calle»), Sentencia (sobre el Fondo) del

Los cambios vertiginosos en medio a la búsqueda de nuevas formas de organización política, social y económica ponen de manifiesto la creciente vulnerabilidad de los seres humanos, y sus necesidades cada vez mayores de protección. De ahí la necesidad de replantearse, en el plano nacional, la operación de los mecanismos constitucionales e internos de protección, a la par de buscarse asegurar la aplicabilidad directa de las normas internacionales de protección de los derechos humanos en el ámbito del derecho interno¹⁶.

Paradójicamente, a la expansión de la «globalización» ha correspondido la erosión de la capacidad de los Estados de proteger los derechos económicos, sociales y culturales de la población; de ahí las necesidades crecientes de protección de los refugiados, los desplazados y los migrantes, en pleno umbral del siglo XXI, lo que exige una solidaridad en escala mundial¹⁷. Esta gran paradoja no deja de ser trágica, considerándose los extraordinarios avances en la ciencia y tecnología en las últimas décadas, los cuales, sin embargo, no han sido capaces de reducir o erradicar el egoísmo humano. Más que cualquier técnica jurídica, se impone hoy día, para intentar resolver los problemas de los flujos poblacionales en razón de la globalización de la miseria, el despertar de una verdadera solidaridad a nivel global.

Por el momento, lo que se puede constatar es un aumento considerable —estadísticamente comprobado— de los marginados y excluidos en todo el mundo —como revelado por las cifras crecientes de refugiados, desplazados y migrantes en búsqueda de trabajo para sobrevivir. Las crecientes disparidades en escala global dan muestra de un mundo en el cual un número cada vez más reducido de «globalizadores» toman decisiones que condicionan las políticas *públicas* de los Estados casi siempre en beneficio de intereses *privados* —con consecuencias nefastas para la mayoría aplastante de los «globalizados».

En medio al egoísmo exacerbado y a la sociedad materialista de la actualidad, urge buscar la «revalorización de lo humano y de lo huma-

19.11.1999, Serie C, n. 63, Voto Concurrente Conjunto de los Jueces A.A. Cançado Trindade y A. Abreu Burelli, pp. 105-108, párrafos 2-4, 6-7 y 9.

¹⁶ Siempre he sostenido que, en el presente dominio de protección, el derecho internacional y el derecho interno se encuentran en constante interacción, dada la identidad básica de propósito, de uno y de otro, en cuanto a la protección de la persona humana.

¹⁷ S. OGATA, *Challenges...*, *op. cit. supra* n. (3), pp. 7-9; S. OGATA, *Los Retos...*, *op. cit. supra* n. (3), p. 11.

nitario»¹⁸. El aumento de la competitividad económica se ha hecho acompañar del crecimiento de la pobreza y del endeudamiento; la apertura de las fronteras a los capitales (en búsqueda de intereses inmediatos) se ha hecho acompañar del cierre de las fronteras a millones de seres humanos, que huyen del hambre, las enfermedades y la miseria; la globalización de la economía, en medio al endiosamiento del llamado mercado «libre», se ha hecho acompañar de la irrupción de numerosos y desagregadores conflictos internos en diversas partes del mundo.

Las migraciones y los desplazamientos forzados, intensificados en la década de los noventa¹⁹, se han caracterizado particularmente por las disparidades en las condiciones de vida entre el lugar de origen y el de destino de los migrantes. Sus causas son múltiples: colapso económico y desempleo, colapso en los servicios públicos (educación, salud, entre otros), desastres naturales, conflictos armados generando flujos de refugiados y desplazados, represión y persecución, violaciones sistemáticas de los derechos humanos, rivalidades étnicas y xenofobia, violencia de distintas formas²⁰. En los últimos años, la llamada «flexibilidad» en las relaciones laborales, en medio a la «globalización» de la economía, también ha generado movilidad, acompañada de inseguridad personal y de un creciente miedo del desempleo²¹.

Las migraciones y los desplazamientos forzados, con el consecuente desarraigo de tantos seres humanos, acarrear traumas. Testimonios

¹⁸ J.A. CARRILLO SALCEDO, «El Derecho Internacional ante un Nuevo Siglo», 48 *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra* (1999-2000) p. 257, y cf. p. 260.

¹⁹ Los desplazamientos forzados en los años noventa (después del fin de la guerra fría) abarcaron cerca de nueve millones de personas; UNHCR, *The State of the World's Refugees - Fifty Years of Humanitarian Action*, Oxford, UNHCR/Oxford University Press, 2000, p. 9.

²⁰ N. VAN HEAR, *New Diasporas - The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*, London, UCL Press, 1998, pp. 19-20, 29, 109-110, 141, 143 y 151; F.M. DENG, *Protecting the Dispossessed - A Challenge for the International Community*, Washington D.C., Brookings Institution, 1993, pp. 3-20. Y cf. también, v.g., H. DOMENACH y M. PICOUET, *Les migrations*, Paris, PUF, 1995, pp. 42-126.

²¹ N. VAN HEAR, *op. cit. supra* n. (20), pp. 251-252. Como bien se ha resaltado, «the ubiquity of migration is a result of the success of capitalism in fostering the penetration of commoditization into far-flung peripheral societies and undermining the capacity of these societies to sustain themselves. Insofar as this "success" will continue, so too will migrants continue to wash up on the shores of capitalism's core»; *ibid.*, p. 260.

de migrantes dan cuenta del sufrimiento del abandono del hogar, a veces con separación o desagregación familiar, de la pérdida de bienes personales, de arbitrariedades y humillaciones por parte de autoridades fronterizas y oficiales de seguridad, generando un sentimiento permanente de injusticia²². Como advertía Simone Weil ya a mediados del siglo xx, «estar arraigado es tal vez la necesidad más importante y menos reconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir»²³.

En las mismas época y línea de pensamiento, Hannah Arendt alertaba para los padecimientos de los desarraigados (la pérdida del hogar y de la familiaridad del cotidiano, la pérdida de la profesión y del sentimiento de utilidad a los demás, la pérdida del idioma materno como expresión espontánea de los sentimientos), así como para la ilusión de intentar olvidarse del pasado (dada la influencia que ejercen sobre cada uno sus antepasados, las generaciones predecesoras)²⁴. También en esta línea de razonamiento, en notable libro publicado en 1967, titulado *Le retour du tragique*, J.-M. Domenach observó que no hay cómo negar las raíces del propio espíritu humano, por cuanto la propia forma de adquisición de conocimientos, por parte de cada ser humano —y consecuentemente de su manera de ver el mundo—, está en gran parte condicionada por factores como el lugar de nacimiento, el idioma materno, los cultos, la familia y la cultura²⁵.

Como bien ha señalado, en artículo reciente, Jaime Ruiz de Santiago, el drama de los refugiados y los migrantes —de los desarraigados en general—, sólo podrá ser eficazmente tratado en medio a un espíritu de verdadera solidaridad humana hacia los victimados²⁶. En definitiva, sólo la firme determinación de reconstrucción de la comunidad internacional²⁷

²² *Ibid.*, p. 152.

²³ Simone WEIL, *The Need for Roots*, London/N.Y., Routledge, 1952 (reprint 1995), p. 41.

²⁴ Hannah ARENDT, *La tradition cachée*, Paris, Ch. Bourgeois Éd., 1987 (ed. orig. 1946), pp. 58-59 y 125-127.

²⁵ J.-M. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Paris, Éd. Seuil, 1967, p. 285.

²⁶ Jaime RUIZ DE SANTIAGO, «Derechos Humanos, Migraciones y Refugiados: Desafíos en los Inicios del Nuevo Milenio», *Actas del III Encuentro sobre Movilidad Humana: Migrantes y Refugiados*, San José de Costa Rica, ACNUR/IIDH, 2001 (en prensa).

²⁷ Cf., v.g., A.A. CANÇADO TRINDADE, «Human Development and Human Rights in the International Agenda of the xxist Century», in *Human Development and Human Rights Forum* (August 2000), San José of Costa Rica, UNDP, 2001, pp. 23-38.

sobre la base de la solidaridad humana²⁸ podrá llevar a la superación de las trágicas paradojas anteriormente mencionadas.

IV. La Diversidad Cultural y la Universalidad de los Derechos Humanos

Otro gran debate, generado y conducido en medio a las contradicciones del mundo contemporáneo, se refleja en la pretendida contraposición entre la universalidad de los derechos humanos y los llamados «particularismos culturales». De mi parte, siempre he defendido la universalidad de los derechos humanos²⁹. Mi experiencia de Delegado a la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, junio de 1993), y mi participación en los trabajos de su Comité de Redacción, han inclusive reforzado mi convicción.

Nadie osaría cuestionar la importancia de las culturas (como vínculo entre cada ser humano y el mundo exterior). Se debe dar expresión a las culturas en el campo del Derecho. Mas allá del tenue juridicismo formal, las normas jurídicas encierran valores (morales, culturales, y otros), que el jurista no puede ignorar. No se trata, en absoluto, de un «relativismo cultural», sino más bien del reconocimiento de la relevancia de la identidad y diversidad culturales para la efectividad de las normas jurídicas. Los adeptos del llamado «relativismo cultural» parecen olvidarse de algunos datos básicos incuestionables.

Primero, las culturas no son estáticas, se manifiestan dinámicamente *en el tiempo*, y se han mostrado abiertas a los avances en el dominio de los derechos humanos en las últimas décadas. Segundo, muchos tratados de derechos humanos han sido ratificados por Estados con las más diversas culturas; tercero, hay tratados más recientes —como la Convención sobre los Derechos del Niño (1989)—, que, en sus *travaux préparatoires*, tomaron en debida cuenta la diversidad cultural, y hoy disfrutan de una aceptación virtualmente universal³⁰; cuarto, la diversi-

²⁸ Sobre el significado de esta última, cf., en general, L. DE SEBASTIAN, *La Solidaridad*, Barcelona, Ed. Ariel, 1996, pp. 12-196; J. DE LUCAS, *El Concepto de Solidaridad*, 2a. ed., México, Fontamara, 1998, pp. 13-109; entre otros.

²⁹ Cf., recientemente, A.A. CANÇADO TRINDADE, *El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el Siglo XI*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 2001, pp. 15-455.

³⁰ Por ejemplo, también las Convenciones de Ginebra sobre Derecho Internacional Humanitario (1949) cuentan hoy con una aceptación virtualmente universal.

dad cultural jamás obstaculizó la formación de un núcleo universal de derechos fundamentales inderogables, consagrado en muchos tratados de derechos humanos. Además, la diversidad cultural no ha frenado la tendencia contemporánea de criminalización de las violaciones graves de los derechos humanos, ni los avances en el derecho penal internacional, ni la consagración de la jurisdicción universal en algunos tratados de derechos humanos³¹, ni el combate universal a los crímenes contra la humanidad.

La diversidad cultural tampoco ha impedido la creación, en nuestros días, de un verdadero régimen internacional contra la tortura, las desapariciones forzadas de personas, y las ejecuciones sumarias, extra-legales y arbitrarias³². Todo esto impone la salvaguardia de los derechos inderogables en cualesquiera circunstancias. En suma, la diversidad cultural (enteramente distinta del llamado «relativismo cultural», con todas sus distorsiones) ha contribuido al primado de la universalidad de los derechos humanos.

En efecto, la conciencia de la necesidad de atender las necesidades básicas de todos los seres humanos ha generado una ética global, que hoy en día repercute, *inter alia*, en desarrollos recientes en el dominio del Derecho (en lo civil y lo penal, en lo procesal, en lo ambiental, en el combate a todo tipo de discriminación, en la atención especial a las personas en situación vulnerable). Se afirma hoy la legitimidad de la preocupación de toda la comunidad internacional con la situación y las condiciones de vida de todos los seres humanos en todas partes.

Cabe concebir nuevas formas de protección de los seres humanos ante la actual diversificación de las fuentes de violaciones de sus dere-

³¹ A ejemplo de la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura (1984), entre otros.

³² Cf. A.A. CAÑADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. II, Porto Alegre/Brasil, S.A. Fabris Ed., 1999, pp. 338-358. Siendo así, el llamado «relativismo cultural» en el campo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos padece, pues, de demasiadas falacias. Tampoco puedo aceptar el llamado «relativismo jurídico» en el dominio del Derecho Internacional Público: dicho relativismo nada más es que una visión neopositivista del ordenamiento jurídico internacional, desde una anacrónica perspectiva estatocéntrica y no comunitaria (la *civitas maxima gentium*). Igualmente insostenible me parece la corriente «realista» en las ciencias jurídicas y sociales contemporáneas, con su cobardía intelectual y su capitulación frente a la «realidad» bruta de los hechos (como si se redujeron éstos a fruto de una simple inevitabilidad histórica).

chos (v.g., por los detentores del poder económico, o del poder de las comunicaciones, por grupos clandestinos, por la corrupción y la impunidad). El actual paradigma de protección —del individuo *vis-à-vis* el poder público— corre el riesgo de tornarse insuficiente y anacrónico, por no mostrarse equipado para hacer frente a tales violaciones diversificadas, entendiéndose que, también en estas situaciones, permanece el Estado —aunque debilitado— responsable por omisión, por no tomar medidas positivas de protección.

En definitiva, no pueden el Estado, y otras formas de organización política, social y económica, simplemente eximirse de tomar medidas de protección redoblada de los seres humanos, particularmente en medio a las incertezas y perplejidades de este cambio de época que vivimos.

V. Las Convergencias entre el Derecho Internacional de los Refugiados y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos

Los conflictos internos de nuestros tiempos han generado numerosas víctimas³³, y presentado nuevos desafíos para el desarrollo del Derecho Internacional Humanitario y del Derecho Internacional de los Refugiados. Urge que se contemplen medios de asegurar que las mutaciones del Estado contemporáneo, y la emergencia de nuevas formas de organización política y social en medio a los rumbos de la economía mundial, se desarrollen teniendo presentes las necesidades básicas de todos los seres humanos y el imperativo de la protección de sus derechos.

A mediados de los años noventa, me permití avanzar algunas reflexiones sobre lo que me permití denominar como *convergencias* —en los planos normativo, hermenéutico, y operativo—, entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional de los Refugiados y el Derecho Internacional Humanitario³⁴. Transcurrida

³³ Cf., en general, v.g., *Human Rights and Ethnic Conflicts* (eds. P.R. Baehr, F. Baudet y H. Werdmölder), Utrecht, SIM, 1999, pp. 1-99.

³⁴ A.A. CANÇADO TRINDADE, «Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Derecho Internacional de los Refugiados y Derecho Internacional Humanitario: Aproximaciones y Convergencias», *Diez Años de la Declaración de Cartagena sobre Refugiados - Memoria del Coloquio Internacional* (San José de Costa Rica, diciembre de 1994), San José, IIDH/ACNUR/Gob. Costa Rica, 1995, pp. 77-168;

casi una década, no veo cómo dudar que la evolución de la normativa de estas tres vertientes de la protección de los derechos de la persona humana se incline definitivamente en esta dirección, en beneficio de todos los seres humanos protegidos.

En este inicio del siglo **xxi**, quisiera dedicar algunas reflexiones, teniendo presentes aquellas convergencias, al fenómeno, o más bien, a la tragedia contemporánea del desarraigo, en el marco de la protección de los derechos de la persona humana, frente a lo que yo me permitiría denominar de conciencia jurídica universal. En América Latina, la Declaración de Cartagena sobre los Refugiados (1984) enmarcó, como se sabe, la protección de los refugiados en el universo conceptual de los derechos humanos. La Declaración de 1984 estableció un vínculo clarísimo entre los dominios del Derecho Internacional de los Refugiados y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Una década después, la Declaración de San José sobre los Refugiados y Personas Desplazadas (1994) —de cuya redacción tuve ocasión de participar—, profundizó las relaciones entre el Derecho de los Refugiados y Desplazados y los derechos humanos, dando nuevo énfasis en cuestiones centrales de la actualidad, no tan elaboradas en la Declaración anterior de Cartagena, como, *inter alia*, las del desplazamiento forzado³⁵, y del derecho de refugio en su amplia dimensión —examinadas bajo la óptica de las necesidades de protección del ser humano en cualesquiera circunstancias, en el universo conceptual de los derechos humanos³⁶.

La Declaración de San José reconoció expresamente las convergencias entre los sistemas de protección de la persona humana consagra-

A.A. CAÑADO TRINDADE, «Aproximaciones o Convergencias entre el Derecho Internacional Humanitario y la Protección Internacional de los Derechos Humanos», *Seminario Interamericano sobre la Protección de la Persona en Situaciones de Emergencia - Memoria* (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, junio de 1995), San José, CICR/ACNUR/Gob. Suiza, 1996, pp. 33-88.

³⁵ Conclusión novena. Como bien advirtió la Declaración de San José, tanto los refugiados como las personas que emigran por otras razones, «incluyendo causas económicas, son titulares de derechos humanos que deben ser respetados en todo momento, circunstancia y lugar» (conclusión décima).

³⁶ Para el texto de la Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1994 y los trabajos del Coloquio Internacional en el cual fue adoptada, cf. el tomo de actas *Diez Años de la Declaración...*, *op. cit. supra* n. (34), pp. 5-477.

dos en el Derecho Internacional de los Refugiados, en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y en el Derecho Internacional Humanitario, dado su carácter complementario³⁷. La nueva Declaración, además, reconoció que la violación de los derechos humanos es una de las causas de los desplazamientos y que, por lo tanto, la protección de tales derechos y el fortalecimiento del sistema democrático constituyen la mejor medida para la búsqueda de soluciones duraderas, así como para la prevención de los conflictos, de los éxodos de refugiados y de las graves crisis humanitarias³⁸.

El documento de la Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA) titulado «Principios y Criterios para la Protección y Asistencia a los Refugiados, Repatriados y Desplazados Centroamericanos en América Latina» (1989), a su vez, interpretó como configurado el elemento de «violación masiva de los derechos humanos» cuando se producen «violaciones en gran escala que afectan los derechos humanos» consagrados en la Declaración Universal de 1948 y otros elementos relevantes³⁹. El referido documento de CIREFCA reconoció expresamente la existencia de

«(...) una relación estrecha y múltiple entre la observancia de las normas relativas a los derechos humanos, los movimientos de refugiados y los problemas de protección. Las violaciones graves de derechos humanos provocan movimientos de refugiados, algunas veces en escala masiva, y dificultan el logro de soluciones durables para estas personas. Al mismo tiempo, los principios y prácticas relativas a los derechos humanos proporcionan reglas a los Estados y a las organizaciones internacionales para el tratamiento de refugiados, repatriados y personas desplazadas»⁴⁰.

³⁷ Preámbulo y conclusiones tercera y décima-sexta (a).

³⁸ Cf. A.A. CAÑADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. I, Porto Alegre, S.A. Fabris Ed., 1997, pp. 328-331.

³⁹ En particular, agregó, «pueden considerarse como violaciones masivas de derechos humanos, la negación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales en una forma grave y sistemática, así como aquellas que son objeto de la resolución 1503» (XLVIII), de 1970, del ECOSOC; párr. 34 del documento «Principios y Criterios», de CIREFCA.

⁴⁰ Párr. 72 del documento «Principios y Criterios», de CIREFCA. En fin, el documento «Principios y Criterios», de 1989, defendió el uso de los órganos de supervisión del sistema interamericano de protección de los derechos humanos —y una cooperación más estrecha de estos con el ACNUR— con miras a complementar la protección internacional de los refugiados en la región; *ibid.*, párr. 73.

El documento de *evaluación* de la puesta en práctica de las disposiciones del documento «Principios y Criterios», de 1994, fue aún más allá. Contuvo una sección enteramente dedicada a la observancia de los derechos humanos⁴¹, en la cual se refirió al fortalecimiento de las instituciones nacionales democráticas y de defensa de los derechos humanos. En otro pasaje dedicado a la materia, advirtió que «la problemática de los refugiados sólo puede abordarse correctamente si se tiene una visión integrada de los derechos humanos, que incluya el derecho de los refugiados y el derecho humanitario»⁴². La protección efectiva de los refugiados, agregó, «requiere que se consideren y apliquen derechos humanos fundamentales»⁴³.

El referido documento de 1994, al abordar, en sus conclusiones, los logros del proceso de la citada Conferencia⁴⁴, señaló que «CIREFCA favoreció e impulsó la convergencia entre el derecho de los refugiados, los derechos humanos, y el derecho humanitario, sosteniendo siempre un enfoque integrado de las tres grandes vertientes de protección de la persona humana»⁴⁵. Aún así, acrecentó, hay que profundizar en el examen de determinados elementos (como, v.g., la violencia generalizada, los conflictos internos y las violaciones masivas de derechos humanos) y dar mayor precisión a las «normas mínimas de tratamiento» (tomando en cuenta desarrollos recientes paralelos en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario)⁴⁶.

A su vez, en el continente europeo, frente al temor de una erosión del derecho de asilo⁴⁷, se han buscado nuevas formas de protección

⁴¹ Párrs. 80-85 del documento de evaluación de la puesta en práctica de «Principios y Criterios», doc. CIREFCA/REF/94/1.

⁴² *Ibid.*, párr. 16, y cf. párrs. 13-18.

⁴³ *Ibid.*, párr. 17; el documento recordó la indivisibilidad y universalidad de los derechos humanos, y se refirió a los resultados pertinentes de la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos de junio de 1993 (párrs. 13-14).

⁴⁴ Párrs. 89-106 del documento de evaluación de la puesta en práctica de «Principios y Criterios», doc. CIREFCA/REF/94/1. Este documento incorporó las aportaciones de los tres integrantes de la Comisión de Consultores Jurídicos del ACNUR para la evaluación final del proceso CIREFCA, a saber, los Drs. Antônio Augusto Cançado Trindade, Reinaldo Galindo-Pohl y César Sepúlveda; cf. *ibid.*, p. 3, párr. 5.

⁴⁵ *Ibid.*, párr. 91.

⁴⁶ *Ibid.*, párr. 100.

⁴⁷ F. CRÉPEAU, *Droit d'asile...*, op. cit. supra n. (7), pp. 17-353; V. OLIVEIRA BATISTA, *União Européia - Livre Circulação de Pessoas e Direito de Asilo*, Belo Horizonte, Ed. Del Rey, 1998, pp. 39-227.

contra tratos inhumanos o degradantes infligidos a los desarraigados⁴⁸. Así, en los últimos años, se ha desarrollado bajo el artículo 3 de la Convención Europea de Derechos Humanos una jurisprudencia que extiende una protección más amplia contra el *refoulement* que la propia Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados⁴⁹. Se ha señalado, al respecto, que tal jurisprudencia ha interpretado el artículo 3 de la Convención Europea de modo incondicional, extendiendo una amplia protección a los amenazados de expulsión, deportación o extradición, y elevando el *non-refoulement* no sólo a un principio básico del Derecho Internacional de los Refugiados sino también a una norma perentoria del Derecho Internacional de los Derechos Humanos⁵⁰ (cf. *infra*).

VI. La Prohibición de Expulsión Masiva de Extranjeros

En 1986, la *International Law Association* adoptó (en su 62.^a sesión, en Seoul), por consenso, la Declaración de Principios del Derecho Internacional sobre Expulsión Masiva, en la cual, *inter alia*, expresó su «profunda preocupación» con «la vulnerabilidad y posición precaria de muchas minorías», inclusive los trabajadores migrantes (preámbulo). La referida Declaración vinculó la expulsión masiva en determinadas circunstancias con el concepto de «crimen internacional» (principio 9). Sostuvo que el principio del *non-refoulement*, como «piedra angular de la protección de los refugiados», se aplica aunque no hayan éstos sido admitidos legalmente en el Estado receptor, e independientemente de haber llegado individual o masivamente (principio 12). E instó los Estados a poner fin a toda expulsión de carácter masivo y a establecer sistemas de «alerta inmediato» (*early warning* - principio 19).

Transcurridos dos años desde la adopción de esta Declaración, fue élla citada en los argumentos ante el Tribunal de Reclamaciones Irán/Estados Unidos, en el caso *Leach versus Irán* (en 08.12.1988), como «evidencia de limitaciones procesales» de la prerrogativa esta-

⁴⁸ Para un estudio general, cf. A.A. CAÑADO TRINDADE y J. RUIZ DE SANTIAGO, *La Nueva Dimensión de las Necesidades de Protección del Ser Humano en el Inicio del Siglo XXI*, San José de Costa Rica, ACNUR, 2001, pp. 19-119.

⁴⁹ H. LAMBERT, «Protection against *Refoulement* from Europe: Human Rights Law Comes to the Rescue», 48 *International and Comparative Law Quarterly* (1999) pp. 515-516, y cf. pp. 520, 536 y 538.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 516-518 y 544.

tal de expulsión⁵¹. El Protocolo n. 4 (de 1963) a la Convención Europea de Derechos Humanos prohíbe efectivamente la expulsión colectiva de extranjeros (artículo 4). Y aún en casos individuales, si la expulsión de un extranjero genera una separación de los miembros de la unidad familiar, acarrea una violación del artículo 8 de la Convención Europea de Derechos Humanos; por consiguiente, los Estados Partes en esta última ya no tienen discrecionalidad total de expulsar de su territorio extranjeros que ya hayan establecido un «vínculo genuino» con ellos⁵².

Los límites de la discrecionalidad estatal en cuanto al trato de cualesquiera personas bajo la jurisdicción de los Estados Partes en tratados de derechos humanos fueron resaltados, v.g., en los casos célebres de los *East African Asians*. En aquellos casos, la antigua Comisión Europea de Derechos Humanos concluyó que 25 de los demandantes (que habían retenido su status de ciudadanos británicos después de la independencia de Kenia y Uganda para verse libres de controles inmigratorios) habían sido victimados por una nueva ley británica⁵³ que ponía término al derecho de entrada de ciudadanos británicos que no tenían vínculos ancestrales con el Reino Unido. En el entender de la Comisión Europea (Informe de 1973), esta ley constituía un acto de discriminación racial que caracterizaba un «trato degradante» en los términos del artículo 3 de la Convención Europea de Derechos Humanos⁵⁴. Años después, la misma Comisión Europea confirmó su posición al respecto, en el caso *Abdulaziz, Cabales y Balkandali versus Reino Unido* (1985), en el cual advirtió que la discrecionalidad estatal en materia de inmi-

⁵¹ *Cit. in* Luke T. LEE, «Progressive Development of Refugee Law and Its Codification», *International Law in Transition - Essays in Memory of Judge Nagendra Singh* (eds. R.S. Pathak y R.P. Dhokalia), New Delhi/Dordrecht, Lancers/Nijhoff, 1992, pp. 114-115.

⁵² H.G. SCHERMERS, «The Bond between Man and State», *Recht zwischen Umbruch und Bewahrung - Festschrift für R. Bernhardt* (eds. U. Beyerlin et alii), Berlin, Springer-Verlag, 1995, pp. 192-194.

⁵³ Promulgada poco después de la política de «africanización» adoptada por los gobiernos de Kenia y Uganda.

⁵⁴ A pesar de que el caso jamás llegó a la Corte Europea de Derechos Humanos, y de que el Comité de Ministros no se pronunció sobre tal violación de la Convención Europea, aguardó hasta que todos los demandantes fueran admitidos al Reino Unido para concluir que ya no era necesario tomar cualquier otra providencia. D.J. HARRIS, M. O'BOYLE y C. WARBRICK, *Law of the European Convention on Human Rights*, London, Butterworths, 1995, pp. 81-82 y 695.

gración tiene límites, por cuanto un Estado no puede, v.g., implementar políticas basadas en la discriminación racial⁵⁵.

A pesar de que la Convención Europea no contiene el derecho a no ser expulsado de uno de los Estados Partes, muy temprano en la operación de la Convención se aceptó que había límites a la facultad de los Estados Partes de controlar la entrada y salida de extranjeros, en razón de las obligaciones contraídas bajo la misma Convención, como ilustrado, v.g., por las referentes al artículo 8 (sobre el derecho al respeto por la vida privada y familiar). Así, aunque no exista una definición general de «vida familiar», muy pronto se desarrolló una jurisprudencia protectora al respecto, a la luz de las circunstancias de cada caso concreto. Dicha jurisprudencia, teniendo presente, *inter alia*, el principio de la proporcionalidad, ha estipulado restrictivamente las condiciones de expulsión bajo el artículo 8 de la Convención Europea⁵⁶.

VII. El Reconocimiento del Derecho de Permanecer en el Propio Hogar

El desarraigo como problema de los derechos humanos no pasó desapercibido en el ciclo de Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de noventa. Ya en la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Viena, 1993), el propio ACNUR reconoció la necesidad de dedicar mayor atención al alcance del derecho de permanecer con seguridad en el propio hogar (de no ser forzado al exilio) y del derecho de retornar con seguridad al hogar.

⁵⁵ *Cit. in ibid.*, p. 82. La antigua Comisión Europea cuidó de caracterizar la «expulsión colectiva de extranjeros», para el fin de la aplicación de la prohibición contenida en el artículo 4 del Protocolo n. 4 a la Convención Europea, tal como ilustrado, v.g., por sus consideraciones en el caso *A. et alii versus Holanda* (1988), interpuesto por 23 personas de nacionalidad surinamesa; cf. European Commission of Human Rights, application n. 14209/88 (decision of 16.12.1988), in *Decisions and Reports*, vol. 59. Strasbourg, C.E., 1989, pp. 274-280.

⁵⁶ M.E. VILLIGER, «Expulsion and the Right to Respect for Private and Family Life (Article 8 of the Convention) - An Introduction to the Commission's Case-Law», *Protecting Human Rights: The European Dimension - Studies in Honour of G.J. Wiarda / Protection des droits de l'homme: La dimension européenne - Mélanges en l'honneur de G.J. Wiarda* (eds. F. Matscher y H. Petzold), Köln/Berlin, C. Heymanns Verlag, 1988, pp. 657-658 y 662.

El ACNUR se manifestó expresamente en este sentido en los debates de la referida Conferencia Mundial de Viena de 1993.

En la nueva visión o estrategia del ACNUR, el derecho de *permanecer* encuéntrase

«(...) implícito en el derecho de salir del propio país y de retornar a él. En su forma más simple se podría decir que incluye el derecho a la libertad de movimiento y residencia dentro del propio país. Es inherente al artículo 9 de la Declaración Universal de Derechos Humanos que nadie será sometido a exilio arbitrario. Está vinculado también a otros derechos humanos fundamentales porque, cuando las personas son forzadas a abandonar sus hogares, toda una serie de otros derechos es amenazada, inclusive el derecho a la vida, libertad y seguridad de la persona, la no-discriminación, el derecho a no ser sometido a tortura o tratamiento degradante, el derecho a la privacidad y a la vida familiar»⁵⁷.

El derecho a no ser forzado al exilio, en esta perspectiva, «implica el deber concomitante del Estado de proteger las personas contra el desplazamiento bajo coerción»⁵⁸; el objetivo fundamental del ACNUR es, pues, «asegurar que las personas en necesidad de protección reciban tal protección»⁵⁹. Para esto hay que examinar las causas de los problemas de los refugiados y desplazados, lo que sólo es posible dentro del marco de la plena vigencia de los derechos humanos. Dicho examen, además, es de la esencia de la prevención, dirigida al mejoramiento de las condiciones de vida de la población, así como al perfeccionamiento de las instituciones nacionales que protegen los derechos humanos.

El Programa de Acción adoptado por la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (Cairo, 05-13.09.1994), a su vez, advirtió que, en el período de 1985-1993, el número de refugiados más que duplicó (de 8 y medio millones a 19 millones), en consecuencia de factores múltiples y complejos, inclusive «violaciones masivas de derechos humanos»⁶⁰, instó los Estados a «respetar el principio del *non-refoule-*

⁵⁷ UNHCR, *Statement by the United Nations High Commissioner for Refugees (Mrs. Sadako Ogata) to the XLIX Session of the Commission on Human Rights*, Ginebra, 03.03.1993, p. 10 (mecanografiado, circulación interna).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁰ U.N., *Population and Development - Programme of Action Adopted at the International Conference on Population and Development* (Cairo, 05-13 September 1994), doc. ST/ESA/Ser.A/149, N.Y., U.N., 1995, p. 55, párr. 10/21.

ment» (cf. *infra*) y a salvaguardar el derecho de las personas de «permanecer en seguridad en sus hogares», absteniéndose de políticas y prácticas que las fuercen a huir⁶¹. Significativamente, el documento final de la Conferencia del Cairo insistió en el «pleno respeto por los varios valores éticos y religiosos y *backgrounds* culturales del pueblo de cada país»⁶².

En su Informe sobre *Derechos Humanos y Exodos en Masa* (1997), el entonces Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos recordó la importancia atribuida por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Asentamientos Humanos (Istanbul, Habitat-II, 1996) a los asentamientos humanos en la realización de los derechos humanos. Recordó, además, las recomendaciones de la Conferencia Mundial de Istanbul sobre «la prevención de las expulsiones, el fomento de los centros de refugio y el apoyo prestado a los servicios básicos y las instalaciones de educación y salud en favor de las personas desplazadas, entre otros grupos vulnerables»⁶³.

En efecto, un examen detallado de la Declaración de Istanbul sobre Asentamientos Humanos y de la Agenda Habitat (1996) revela que, de todos los documentos finales de las Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de noventa, los de la Conferencia Habitat-II de Istanbul de 1996 fueron los que mejor articularon las dimensiones cultural y espiritual de la protección de los desplazados y los migrantes. Así, después de advertir que más de un billón de personas viven hoy en «pobreza absoluta», la referida Declaración de Istanbul destacó el valor cultural y espiritual de los estándares de asentamiento humano y su conservación y rehabilitación⁶⁴.

En la misma línea de pensamiento, la Agenda Habitat, al detenerse en la protección de los refugiados, desplazados y migrantes (en relación con la falta de abrigo adecuado), identificó en la pobreza y las violaciones de los derechos humanos factores que conllevan a migraciones⁶⁵. Además, destacó la importancia de la preservación de la identidad cultural de los migrantes, y de la igualdad de oportunidades para el de-

⁶¹ *Ibid.*, p. 56, párrs. 10/27 y 10/23.

⁶² *Ibid.*, p. 74, párr. 14/3(f); p. 79, párr. 15/13; y cf. p. 27, párr. 6/22, para el llamado al respeto de la cultura, de la espiritualidad y de los modos de vida de los pueblos indígenas.

⁶³ Naciones Unidas, documento E/CN.4/1997/42, de 14.01.1997, p. 21, párr. 61.

⁶⁴ U.N., *Habitat Agenda and Istanbul Declaration* (II U.N. Conference on Human Settlements, Istanbul, June 1996), N.Y., U.N., 1996, pp. 7-8.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 78-79 y 158-159.

sarrollo personal, cultural, social y espiritual de todos⁶⁶. La Agenda Habitat enfatizó la importancia del cultivo, por las nuevas generaciones, de su herencia histórica —cultural y espiritual—, indispensable para una vida comunitaria estable⁶⁷. En fin, desde esta óptica, la Agenda Habitat propugnó por la construcción de un mundo de paz y estabilidad, sobre la base de una «visión ética y espiritual»⁶⁸.

De los mencionados documentos finales de las Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de noventa (*supra*), se puede desprender que el Derecho Internacional pasa a ocuparse cada vez más de la cuestión de las migraciones, y del desarraigo como problema de los derechos humanos. Los análisis de la materia, desde el prisma no sólo jurídico sino también sociológico, destacan aspectos que no pueden pasar desapercibidos de los juristas. La globalización de la economía se hace acompañar de la persistencia (y en varias partes del mundo del agravamiento) de las disparidades nacionales; se puede, v.g., constatar un contraste marcante entre la pobreza de los países de origen de las migraciones (a veces clandestinas) y los recursos incomparablemente mayores de los países receptores de migrantes⁶⁹.

Los migrantes (particularmente los indocumentados o ilegales) se encuentran frecuentemente en una situación de gran vulnerabilidad (mayor que la de los nacionales), ante el riesgo del empleo precario (en la llamada «economía informal»), el propio desempleo y la pobreza (también en el país receptor)⁷⁰. A esto se suma el choque o la distancia cultural, que hace con que los migrantes busquen cultivar nuevos lazos de solidaridad, con referencias colectivas, y el cultivo de sus raíces y prácticas culturales originales, y de sus valores espirituales (como, de modo especial, los atinentes a los ritos fúnebres, al respeto a sus muertos y su memoria)⁷¹.

VIII. Los Derechos Humanos de los Desarraigados

Desafortunadamente, la práctica revela que no siempre ha prevalecido el derecho de *permanecer* en el hogar; pero siempre que ocurre el

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 15, 23 y 34.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 98 y 121-122.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁹ H. DOMENACH y M. PICOUET, *Les migrations*, Paris, PUF, 1995, pp. 58-61 y 111.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 48 y 82-83, y cf. pp. 84-85.

desplazamiento, hay que salvaguardar los derechos humanos de los desarraigados. A pesar de la persistencia del problema del desplazamiento interno a lo largo sobre todo de las dos últimas décadas, solamente en el primer trimestre de 1998, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, teniendo presentes los informes del Representante del Secretario-General de las Naciones Unidas sobre Desplazados Internos (Sr. F.M. Deng)⁷², logró en fin adoptar los llamados *Principios Básicos sobre Desplazamiento Interno* de 1998 (*Guiding Principles on Internal Displacement*), con miras a reforzar y fortalecer las vías de protección ya existentes⁷³; en este espíritu, los nuevos principios propuestos se aplican tanto a gobiernos como a grupos insurgentes, en todas las etapas del desplazamiento. El principio básico de la *no-discriminación* ocupa una posición central en el mencionado documento de 1998⁷⁴, el cual cuida de enumerar los mismos derechos, de los desplazados internos, de que disfrutaran las demás personas en su país⁷⁵.

Los referidos *Principios Básicos* de 1998 determinan que el desplazamiento no se puede efectuar de modo a violar los derechos a la vida, a la dignidad, a la libertad y a la seguridad de los afectados (Principios 8 y siguientes). El documento también afirma otros derechos, como el derecho al respeto a la vida familiar (Principio 17), el derecho a un patrón adecuado de vida (Principio 18), el derecho a la igualdad ante la ley (Principio 20), el derecho a la educación (Principio 23)⁷⁶. La idea básica subyacente a todo el documento es en el sentido de que los desplazados internos no pierden sus derechos inherentes, en razón del

⁷² Dichos informes enfatizaron la importancia de la prevención. Según Deng, cualquier estrategia para proteger los desplazados internos debe tener por primer objetivo la prevención de conflictos, la remoción de las causas subyacentes del desplazamiento, vinculando las cuestiones humanitarias con las de derechos humanos. F.M. DENG, *Internally Displaced Persons* (Interim Report), N.Y., RPG/DHA, 1994, p. 21.

⁷³ Sobre todo mediante las convergencias entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y el Derecho Internacional de los Refugiados; cf. Roberta COHEN y Francis DENG, *Masses in Flight: The Global Crisis of Internal Displacement*, Washington D.C., Brookings Institution, 1998, cap. III, pp. 75 y 78-85.

⁷⁴ Principios 1(1), 4(1), 22, 24(1).

⁷⁵ Afirma, además, la prohibición del «desplazamiento arbitrario» (Principio 6).

⁷⁶ El documento se refiere, en fin, al retorno, reasentamiento y reintegración de los desplazados (Principios 28-30). Para la adopción del documento, cf. ONU, doc. E/CN.4/1998/L.98, de 14.04.1998, p. 5.

desplazamiento, y pueden invocar la normativa internacional pertinente de protección para salvaguardar sus derechos⁷⁷.

Una corriente de la doctrina europea contemporánea ha invocado el derecho de la responsabilidad internacional del Estado para declarar la práctica estatal generadora de refugiados —y desplazados— como constituyendo un acto internacionalmente ilícito (sobre todo ante la presencia del elemento de *culpa lata*)⁷⁸. Una justificativa para esta elaboración doctrinal reside en el hecho de que los instrumentos internacionales de protección de los refugiados han limitado la previsión de obligaciones solamente a los Estados de recepción, pero no en relación con los Estados de origen, de refugiados; a partir de esta constatación, se invoca una norma consuetudinaria de derecho humanitario prohibidora de la provocación de flujos de refugiados⁷⁹. Y a partir de ahí, se establecen las consecuencias del acto internacionalmente ilícito de generar flujos de refugiados —que se aplicarían *a fortiori* a flujos migratorios súbitos—, inclusive para efectos de reparaciones.

Estos esfuerzos doctrinales presentan, a mi modo de ver, aspectos tanto positivos como negativos. Por un lado, amplían el horizonte para el examen de la materia, abarcando a un mismo tiempo tanto el Estado de recepción como el de origen (de los refugiados), y velando por la protección de los derechos humanos en ambos. Por otro lado, pasan al plano de las reparaciones con un enfoque esencialmente jusprivatista, justificando inclusive sanciones a Estados que, a rigor, no son los únicos responsables por los flujos poblacionales forzados. En un mundo «globalizado» de profundas desigualdades e iniquidades como el de nuestros días, del primado de la crueldad económico-financiera anti-histórica (que hace abstracción de los sufrimientos de las generaciones pasadas), de la irrupción de tantos conflictos internos desagregadores, como identificar el origen «individualizado» de tanta violencia, como trazar la línea divisoria, como singularizar Estados res-

⁷⁷ R. COHEN y F. DENG, *op. cit. supra* n. (73), p. 74.

⁷⁸ P. AKHAVAN y M. BERGSMO, «The Application of the Doctrine of State Responsibility to Refugee Creating States», 58 *Nordic Journal of International Law - Acta Scandinavica Juris Gentium* (1989) pp. 243-256; y cf. R. HOFMANN, «Refugee-Generating Policies and the Law of State Responsibility», 45 *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (1985) pp. 694-713.

⁷⁹ W. CZAPLINSKI y P. STURMA, «La responsabilité des États pour les flux de réfugiés provoqués par eux», 40 *Annuaire français de Droit international* (1994) pp. 156-169.

ponsables —a la exclusión de otros Estados— por migraciones forzadas, como justificar represalias?

Tal como señalé en obra reciente⁸⁰, no me parece ser este el camino a seguir. El mal es de la propia condición humana; la cuestión de los flujos poblacionales forzados —directamente ligada a las precarias condiciones de vida de los victimados— debe ser tratada como verdadero *tema global* que es (a la par de la responsabilidad estatal), teniendo presentes las obligaciones *erga omnes* de protección del ser humano. El desarrollo conceptual de tales obligaciones constituye una alta prioridad de la ciencia jurídica contemporánea⁸¹, con énfasis especial en la prevención.

Las iniquidades del actual sistema económico-financiero internacional requieren el desarrollo conceptual del derecho de la responsabilidad internacional, de modo a abarcar, a la par de los Estados, los agentes del sistema financiero internacional y los agentes no-estatales en general (los detentores del poder económico). En el presente contexto del desarraigo, la temática de la responsabilidad internacional debe ser abordada no tanto a partir de un enfoque estatocéntrico, i.e., en el marco de las relaciones puramente interestatales, sino más bien en el de las relaciones del Estado *vis-à-vis* todos los seres humanos bajo su jurisdicción. En el centro de las preocupaciones sitúase, como no podría dejar de ser, la persona humana.

En cuanto a la prevención del desarraigo, recuérdese que el antecedente, en el plano de las Naciones Unidas, del sistema de «alerta inmediata» (*early warning*), emanó de una propuesta, al inicio de los años ochenta, del *rapporteur* especial sobre la cuestión de los derechos humanos y éxodos en masa. Posteriormente, se relacionó este tema con la cuestión de los desplazados internos⁸². Todo esto revela, en última instancia, la importancia de la prevalencia del derecho al desarrollo como un derecho humano, así como la *dimensión preventiva* de las in-

⁸⁰ A.A. CANÇADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. II, Porto Alegre/Brasil, S.A. Fabris Ed., 1999, pp. 272-276.

⁸¹ Cf., en ese sentido, mis Votos Razonados en los siguientes casos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos: caso *Blake versus Guatemala* (Sentencia sobre el fondo, 1998, Serie C, n. 36, párrs. 26-30); caso *Blake versus Guatemala* (Sentencia sobre reparaciones, 1999, Serie C, n. 48, párrs. 39-40 y 45); caso *Las Palmeras*, relativo a Colombia (Sentencia sobre excepciones preliminares, 2000, Serie C, s/n., párrs. 1-15 —todavía no-publicado—).

⁸² Cf. ONU, documento E/CN.4/1995/CRP.1, de 30.01.1995, pp. 1-119.

terrelaciones del desarrollo con los derechos humanos⁸³. La materia ha atraído considerable atención en las ya citadas Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de noventa, que han proveído importantes elementos para su consideración⁸⁴ (cf. *supra*).

IX. El Fenómeno del Desarraigo ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos

El fenómeno del desarraigo como problema de los derechos humanos, que en los últimos años empieza a atraer atención de la bibliografía especializada⁸⁵, ha sido tratado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su jurisprudencia reciente tanto en materia de Medidas Provisionales de Protección como en el ejercicio de su función consultiva. La referida cuestión ha sido en fin sometida a la consideración de la Corte Interamericana en el caso de los *Haitianos y Dominicanos de Origen Haitiano en la República Dominicana*; la Corte adoptó Medidas Provisionales de Protección en Resolución adoptada el día 18 de agosto de 2000. Dichas medidas tuvieron por objeto, *inter alia*, proteger la vida e integridad personal de cinco individuos, evitar la deportación o expulsión de dos de ellos, permitir el retorno inmediato a la República Dominicana de otros dos, y la reunificación familiar de dos de ellos con sus hijos menores, además de la investigación de los hechos.

En mi Voto Concurrente en la Resolución de la Corte en el referido caso, me permití, al señalar la dimensión verdaderamente global del fenómeno contemporáneo del *desarraigo* —que se manifiesta en dife-

⁸³ Cf., recientemente, v.g., PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2000*, Madrid, Ed. Mundi-Prensa, 2000, pp. 1-290.

⁸⁴ Para un estudio reciente, cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, «Sustainable Human Development and Conditions of Life as a Matter of Legitimate International Concern: The Legacy of the U.N. World Conferences», in *Japan and International Law - Past, Present and Future* (International Symposium to Mark the Centennial of the Japanese Association of International Law), The Hague, Kluwer, 1999, pp. 285-309.

⁸⁵ Cf., v.g., Virginia TRIMARCO, «Reflexiones sobre la Protección Internacional en los '90», *Derecho Internacional de los Refugiados* (ed. J. Irigoien Barrenne), Santiago, Ed. Universidad de Chile, 1993, pp. 88-113; Diego GARCÍA-SAYAN, «El Refugio en Situación de Violencia Política», in *ibid.*, pp. 114-125; Cristina ZELEDÓN, «Derechos Humanos y Políticas Frente a la Mundialización de los Flujos Migratorios y del Exilio», *Migrações Contemporâneas: Desafio à Vida, à Cultura e à Fé*, Brasília, CSEM, 2000, pp. 97-111.

rentes regiones del mundo y representa un gran desafío al Derecho Internacional de los Derechos Humanos—, advertir que

«En efecto, en un mundo “globalizado” —el nuevo eufemismo *en vogue*—, se abren las fronteras a los capitales, inversiones, bienes y servicios, pero no necesariamente a los seres humanos. Se concentran las riquezas cada vez más en manos de pocos, al mismo tiempo en que lamentablemente aumentan, de forma creciente (y estadísticamente comprobada), los marginados y excluidos. Las lecciones del pasado parecen olvidadas, los sufrimientos de generaciones anteriores parecen haber sido en vano. El actual frenesí “globalizante”, presentado como algo inevitable e irreversible —en realidad configurando la más reciente expresión de un perverso neodarwinismo social—, muéstrase enteramente desprovisto de todo sentido histórico» (párrs. 2-3).

Proseguí ponderando que éste es, para mí, un cuadro revelador de que, en este umbral del siglo *xxi*,

«(...) el ser humano ha sido por sí mismo situado en escala de prioridad inferior a la atribuida a los capitales y bienes —a pesar de todas las luchas del pasado, y de todos los sacrificios de las generaciones anteriores. (...) Como consecuencia de esta tragedia contemporánea —causada esencialmente por el propio hombre—, perfectamente evitable si la solidaridad humana primase sobre el egoísmo, surge el nuevo fenómeno del desarraigo, sobre todo de aquellos que buscan escapar del hambre, de las enfermedades y de la miseria —con graves consecuencias e implicaciones para la propia normativa internacional de la protección del ser humano» (párr. 4)⁸⁶.

Con el desarraigo —proseguí—, uno pierde sus medios espontáneos de expresión y de comunicación con el mundo exterior, así como la posibilidad de desarrollar un *proyecto de vida*: «es, pues, un problema

⁸⁶ En el párrafo siguiente, observé que «ya en 1948, en un ensayo luminoso, el historiador Arnold Toynbee, cuestionando [en su libro *Civilization on Trial*] las propias bases de lo que se entiende por *civilización* —o sea, avances bastante modestos en los planos social y moral—, lamentó que el dominio alcanzado por el hombre sobre la naturaleza no-humana desafortunadamente no se extendió al plano espiritual» (párr. 5). Ya a mediados del siglo *xx*, corrientes distintas del pensamiento filosófico de entonces se rebelaban contra la deshumanización de las relaciones sociales y la despersonalización del ser humano, generadas por la sociedad tecnológica, que trata el individuo como simple agente de producción material; cf., v.g., *inter alia*, Roger GARAUDY, *Perspectivas do Homem*, 3a. ed., Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968, pp. 141-143 y 163-165.

que concierne a todo el género humano, que involucra la totalidad de los derechos humanos, y, sobre todo, que tiene una dimensión espiritual que no puede ser olvidada, aun más en el mundo deshumanizado de nuestros días» (párr. 6).

Y, sobre este primer aspecto del problema, concluí que «el problema del desarraigo debe ser considerado en un marco de la acción orientada a la erradicación de la exclusión social y de la pobreza extrema —si es que se desea llegar a sus causas y no solamente combatir sus síntomas. Se impone el desarrollo de respuestas a nuevas demandas de protección, aunque no estén literalmente contempladas en los instrumentos internacionales de protección del ser humano vigentes. El problema sólo puede ser enfrentado adecuadamente teniendo presente la indivisibilidad de todos los derechos humanos (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales)» (párr. 7).

En seguida pasé a abordar, en mi Voto Concurrente, a la par de la *dimensión global*, el otro aspecto del problema del desarraigo, a saber, el de la *responsabilidad estatal*. Después de dejar constancia de «los vacíos y lagunas de la normativa de protección existente» sobre la materia, me permití advertir:

«Nadie cuestiona, por ejemplo, la existencia de un derecho a *emigrar*, como corolario del derecho a la libertad de movimiento. Pero los Estados aún no aceptaron un derecho a *inmigrar* y a *permanecer* donde uno se encuentre. En lugar de políticas poblacionales, los Estados, en su gran mayoría, ejercen más bien la función policial de proteger sus fronteras y controlar los flujos migratorios, sancionando los llamados migrantes *ilegales*. Como, a juicio de los Estados, no hay un derecho humano de inmigrar y de permanecer donde uno esté, el control de los ingresos migratorios, sumado a los procedimientos de deportaciones y expulsiones, encuéntranse sujetos a sus propios criterios soberanos. No sorprende que de ahí advengan inconsistencias y arbitrariedades» (párr. 8).

Y acrecenté: —«La normativa de protección atinente a los derechos humanos sigue siendo insuficiente, ante la falta de acuerdo en cuanto a las bases de una verdadera cooperación internacional referente a la protección de todos los desarraigados. No hay normas jurídicas eficaces sin los valores correspondientes, a ellas subyacentes⁸⁷. En relación con

⁸⁷ Obsérvese que la propia doctrina jurídica contemporánea ha sido simplemente omisa en relación con la Convención de Naciones Unidas sobre la Protección de

el problema en cuestión, algunas normas de protección ya existen, pero faltan el reconocimiento de los valores, y la voluntad de aplicarlas; no es mera casualidad, por ejemplo, que la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de Sus Familiares⁸⁸, una década después de aprobada, aún no haya entrado en vigor» (párr. 9).

En mi entender, «la cuestión del desarraigo debe ser tratada no a la luz de la soberanía estatal, sino más bien como problema de dimensión verdaderamente *global* que es (requiriendo una concertación a nivel universal), teniendo presentes las obligaciones *erga omnes* de protección» (párr. 10). A pesar de ser el desarraigo «un problema que afecta a toda la *comunidad internacional*» —continué advirtiéndolo—,

«sigue siendo tratado de forma atomizada por los Estados, con la visión de un ordenamiento jurídico de carácter puramente interestatal, sin parecer darse cuenta de que el modelo westphaliano de dicho ordenamiento internacional se encuentra, ya hace mucho tiempo, definitivamente agotado. Es precisamente por esto que los Estados no pueden eximirse de responsabilidad en razón del carácter global del desarraigo, por cuanto siguen aplicando al mismo sus propios criterios de ordenamiento interno. (...) El Estado debe, pues, responder por las consecuencias de la aplicación práctica de las normas y políticas públicas que adopta en materia de migración, y en particular de los procedimientos de deportaciones y expulsiones» (párrs. 11-12).

Por último, en mi Voto Concurrente supracitado, insistí en el énfasis a ser dado a la *prevención* del desarraigo (párr. 13), inclusive mediante las Medidas Provisionales de Protección adoptadas por la Corte en el presente caso de los *Haitianos y Dominicanos de Origen Haitiano en la República Dominicana* (2000).

los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de Sus Familiares (1990), —a pesar de la gran significación de que ésta se reviste. La idea básica subyacente en esta Convención es que todos los migrantes —inclusive los *indocumentados* e *ilegales*— deben disfrutar de sus derechos humanos independientemente de su situación jurídica. De ahí la posición central ocupada, también en este contexto, por el principio de la *no-discriminación* (artículo 7). No sorprendentemente, el elenco de los derechos protegidos sigue una visión necesariamente holística o integral de los derechos humanos (abarcando derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales).

⁸⁸ Que prohíbe medidas de expulsión colectiva, y determina que cada caso de expulsión deberá ser «examinado y decidido individualmente», conforme a la ley (artículo 22).

La indivisibilidad de todos los derechos humanos —proseguí— «se manifiesta tanto en el fenómeno del desarraigo (cf. *supra*) como en la aplicación de las medidas provisionales de protección. Siendo así, no hay, jurídica y epistemológicamente, impedimento alguno a que dichas medidas, que hasta el presente han sido aplicadas por la Corte Interamericana en relación con los derechos fundamentales a la vida y a la integridad personal (artículos 4 y 5 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos), sean aplicadas también en relación con otros derechos protegidos por la Convención Americana. Siendo todos estos derechos interrelacionados, se puede perfectamente, en mi entender, dictar medidas provisionales de protección de cada uno de ellos, siempre y cuando se reúnan los dos requisitos de la “extrema gravedad y urgencia” y de la “prevención de daños irreparables a las personas”, consagrados en el artículo 63(2) de la Convención» (párr. 14).

En cuanto a los derechos protegidos —agregué—, «entiendo que la extrema gravedad del problema del desarraigo acarrea la extensión de la aplicación de las medidas provisionales tanto a los derechos a la vida y a la integridad personal (artículos 4 y 5 de la Convención Americana) como a los derechos a la libertad personal, a la protección especial de los niños en la familia, y de circulación y residencia (artículos 7, 19 y 22 de la Convención), como en el presente caso de los *Haitianos y Dominicanos de Origen Haitiano en la República Dominicana*. Es ésta la primera vez en su historia que la Corte procede de ese modo, a mi modo de ver correctamente, consciente de la necesidad de desarrollar, por su jurisprudencia evolutiva, nuevas vías de protección inspiradas en la realidad de la intensidad del propio sufrimiento humano» (párr. 15).

Después de algunas otras observaciones, concluí mi referido Voto Concurrente con la ponderación siguiente:

«Al Derecho está reservado un papel de fundamental importancia para atender a las nuevas necesidades de protección del ser humano, particularmente en el mundo deshumanizado en que vivimos. Al inicio del siglo *xxi*, urge, en definitiva, situar el ser humano en el lugar que le corresponde, a saber, en el centro de las políticas públicas de los Estados (como las poblacionales) y de todo proceso de desarrollo, y ciertamente por encima de los capitales, inversiones, bienes y servicios. Urge, además, desarrollar conceptualmente el derecho de la responsabilidad internacional, de modo a abarcar, a la par de la estatal, también la responsabilidad de actores no-estatales. Es éste uno de los mayores desafíos del poder público y de la ciencia jurídica en el mundo “globalizado” en que vivimos, desde la perspectiva de la protección de los derechos humanos» (párr. 25).

Más recientemente, en el caso de la *Comunidad de Paz de San José de Apartadó*, se planteó la cuestión de la protección de los miembros de una «Comunidad de Paz» en Colombia, ordenada por una Resolución, sobre Medidas Urgentes, dictada por el Presidente de la Corte Interamericana, el 9 de octubre de 2000. Dichas Medidas fueron ratificadas por la Corte en pleno, la cual, en su Resolución sobre Medidas Provisionales de 24 de noviembre de 2000, al extenderlas a todos los miembros de la Comunidad, requirió al Estado, *inter alia*, que asegurase las condiciones necesarias para que las personas de la mencionada Comunidad «que se hayan forzadas a desplazarse a otras zonas del país, regresen a sus hogares»⁸⁹.

En cuanto al ejercicio de su función consultiva, la Corte Interamericana emitió el día 1 de octubre de 1999, su 16.^a Opinión Consultiva, de considerable importancia, sobre *El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular en el Marco de las Garantías del Debido Proceso Legal*. Trátase de un pronunciamiento pionero, el cual desde entonces ha servido de inspiración a la jurisprudencia internacional *in statu nascendi* al respecto, y que tiene incidencia en la cuestión de la protección de los desarraigados.

La referida 16.^a Opinión Consultiva de la Corte Interamericana sostuvo que el artículo 36 de la Convención de Viena sobre Relaciones Consulares (1963) concierne a la protección de los derechos del detenido extranjero, a quien reconoce el derecho individual a la pronta información sobre la asistencia consular⁹⁰. Agregó que este derecho confiere eficacia, en los casos concretos, al derecho al debido proceso legal, susceptible de expansión; y que debe, así, ser respetado por todos los Estados Partes, independientemente de su estructura federal o unitaria⁹¹.

La inobservancia de tal derecho, acrecentó la Opinión Consultiva n. 16, afecta, por consiguiente, las garantías del debido proceso legal, y, en estas circunstancias, la imposición de la pena de muerte constituye una violación del derecho a no ser privado de la vida «arbitrariamente»⁹², «con las consecuencias jurídicas inherentes a una violación de

⁸⁹ Punto resolutive n. 6 de la citada Resolución; y cf. el Voto Razonado Concurrante de los Jueces A. Abreu Burelli y S. García Ramírez.

⁹⁰ OC-16/99, de 01.10.1999, puntos resolutivos 1-3.

⁹¹ *Ibid.*, puntos resolutivos 6 y 8.

⁹² En los términos del artículo 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, y del artículo 6 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

esta naturaleza, es decir, las atinentes a la responsabilidad internacional del Estado y al deber de reparación»⁹³. Esta trascendental Opinión Consultiva de la Corte Interamericana tiene relevancia directa para toda persona privada de su libertad en el exterior —inclusive, naturalmente, los migrantes.

En mi Voto Concurrente en esta Opinión Consultiva n. 16, observé que la evolución de las normas internacionales de protección ha sido «impulsada por nuevas y constantes valoraciones que emergen y florecen en el seno de la sociedad humana, y que naturalmente se reflejan en el proceso de la interpretación evolutiva de los tratados de derechos humanos» (párr. 15). Y me permití, a seguir, formular la siguiente ponderación:

«La acción de protección, en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, no busca regir las relaciones entre iguales, sino proteger los ostensiblemente más débiles y vulnerables. Tal acción de protección asume importancia creciente en un mundo dilacerado por distinciones entre nacionales y extranjeros (inclusive discriminaciones *de jure*, notadamente *vis-à-vis* los migrantes), en un mundo “globalizado” en que las fronteras se abren a los capitales, inversiones y servicios pero no necesariamente a los seres humanos. Los extranjeros detenidos, en un medio social y jurídico y en un idioma diferentes de los suyos y que no conocen suficientemente, experimentan muchas veces una condición de particular vulnerabilidad, que el derecho a la información sobre la asistencia consular, enmarcado en el universo conceptual de los derechos humanos, busca remediar» (párr. 23).

Y concluí mi Voto Concurrente observando que, «en este final de siglo, tenemos el privilegio de testimoniar el proceso de *humanización* del derecho internacional, que hoy alcanza también este aspecto de las relaciones consulares. En la confluencia de éstas con los derechos humanos, se ha cristalizado el derecho individual subjetivo a la información sobre la asistencia consular, de que son titulares todos los seres humanos que se vean en necesidad de ejercerlo: dicho derecho individual, situado en el universo conceptual de los derechos humanos, es hoy respaldado tanto por el derecho internacional convencional como por el derecho internacional consuetudinario» (párr. 35).

⁹³ OC-16/99, de 01.10.1999, punto resolutivo n. 7.

X. El Principio del *Non-Refoulement* como *Jus Cogens*

El próximo punto a considerar concierne al principio del *non-refoulement*. Las primeras referencias al *non-refoulement* surgieron en la práctica internacional en el período del entre-guerras, sobre todo a partir de mediados de los años treinta⁹⁴; pero fue en el período posterior a la II Guerra Mundial que el *non-refoulement* se configuró como un *principio básico* del Derecho Internacional de los Refugiados, consagrado en el artículo 33 de la Convención Relativa al Status de los Refugiados de 1951, y, años después, también en el artículo II(3) de la Convención de la OUA Regiendo Aspectos Específicos de Problemas de Refugiados en Africa de 1969⁹⁵.

El contenido normativo del principio del *non-refoulement* también encontró expresión en tratados de derechos humanos, tales como la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950 (artículo 3), la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969 (artículo 22(8)), y, más recientemente, y de manera categórica, en la Convención de Naciones Unidas contra la Tortura de 1984 (artículo 3)⁹⁶. Así, a pesar de su desarrollo histórico relativamente reciente, puede decirse que ya en los años siguientes al fin de la guerra del Vietnam (fines de los años setenta e inicio de los ochenta) el *non-refoulement* pasaba a ser considerado como un principio del propio derecho internacional consuetudinario⁹⁷ más allá de la aplicación de los tratados de derecho de los refugiados y de derechos humanos.

⁹⁴ Cf., v.g., el artículo 3 de la Convención Relativa al Status Internacional de los Refugiados (de 1933), la cual, sin embargo, sólo alcanzó ratificaciones de ocho Estados.

⁹⁵ Cf. G.S. GOODWIN-GILL, *The Refugee in International Law*, 2a. ed., Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 117-124, y cf. pp. 135 y 167.

⁹⁶ A su vez, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981 prefiere centrarse más bien en el instituto del asilo (artículo 12(3)).

⁹⁷ Recientemente, esta tesis fue reiterada por el Instituto Internacional de Derecho Humanitario, de San Remo. Con ocasión del cincuentenario de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados, el referido Instituto adoptó la *Declaración de San Remo sobre el Principio del Non-Refoulement* (de septiembre de 2001), según la cual aquel principio, consagrado en el artículo 33 de la citada Convención, forma «parte integrante del derecho internacional consuetudinario». En su *Nota Explicativa* sobre el mismo principio, afirmó el Instituto de San Remo: «The principle of *non-refoulement* of refugees can be regarded as embodied in customary international law on the basis of the general practice of States supported by a strong *opinio juris*. The telling point is that, in the

El próximo paso fue dado por la Declaración de Cartagena sobre Refugiados de 1984, que pasó a referir el principio del *non-refoulement* al dominio del propio *jus cogens*⁹⁸. Esta caracterización ha encontrado respaldo también en la doctrina contemporánea al respecto⁹⁹ —la cual necesita, sin embargo, un mayor desarrollo conceptual al respecto (cf. *infra*). Nunca es demasiado reiterar la importancia capital del principio del *non-refoulement*, verdadera piedra angular de toda la protección internacional de los refugiados.

Quizás sea, incluso, necesario, recordar en nuestros días el carácter imperativo del *non-refoulement*, en relación con la normativa tanto del Derecho Internacional de los Refugiados como del Derecho Internacional de los Derechos Humanos —como oportunamente señala la Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas de 1994¹⁰⁰. La ya citada Convención de Naciones Unidas contra la Tortura (1984) consagra el principio del *non-refoulement* esencialmente para prevenir la tortura, en un contexto eminentemente de derechos humanos.

last half-century, no State has expelled or returned a refugee to the frontiers of a country where his life or freedom would be in danger —on account of his race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion— using the argument that *refoulement* is permissible under contemporary international law. Whenever *refoulement* occurred, it did so on the grounds that the person concerned was not a refugee (as the term is properly defined) or that a legitimate exception applied. As the International Court of Justice pointed out in a different context, in the 1986 *Nicaragua* Judgment, the application of a particular rule in the practice of States need not be perfect for customary international law to emerge: if a State acts in a way *prima facie* incompatible with a recognized rule, but defends its conduct by appealing to exceptions or justifications contained within the rule itself, this confirms rather than weakens the rule as customary international law». International Institute of Humanitarian Law, *San Remo Declaration on the Principle of Non-Refoulement*, San Remo, IHL, 2001, pp. 1-2.

⁹⁸ Conclusión quinta.

⁹⁹ Cf., v.g., Jaime RUIZ DE SANTIAGO, «Derechos Humanos y Protección Internacional de los Refugiados», *XV Curso de Derecho Internacional Organizado por el Comité Jurídico Interamericano* (1988), Washington D.C., Secretaría-General de la OEA, 1989, pp. 250 y 243; Roberto GARRETON, «Principio de No-Devolución: Fuerza Normativa, Alcances, Aplicación en los Países No Partes en la Convención», *10 Años de la Declaración de Cartagena sobre Refugiados - Memoria del Coloquio Internacional* (San José, diciembre de 1994), San José de Costa Rica, ACNUR/IIDH, 1995, pp. 229-230.

¹⁰⁰ Conclusión decimosexta, letra (a).

Así, se debe tener precaución en relación con ciertos neologismos *en vogue*, que pueden, cuando mal utilizados, sugerir una indebida relativización del principio de la no-devolución. Ya en 1980, por ejemplo, en su resolución n. 19 (XXXI) sobre el llamado «refugio provisional», el Comité Ejecutivo del ACNUR consideró necesario advertir que se debería observar «escrupulosamente» el principio de no-devolución «en todas las situaciones de gran afluencia de refugiados» (item (a)).

Más recientemente, en su resolución n. 82(XLVIII) de 1997, el Comité Ejecutivo del ACNUR volvió a subrayar la importancia fundamental del *non-refoulement*, inclusive a la luz de la Convención de Naciones Unidas contra la Tortura de 1984 (item (d)(i)). Sería lamentable que el uso corriente, en nuestros días, de expresiones como «protección temporaria», vinieran a rebajar los estándares de protección consolidados a lo largo de años de lucha en pro de los derechos de los refugiados y desplazados. La nueva expresión «desplazados internos en tránsito», a veces utilizada en nuestro continente, además de peligrosa, es de difícil comprensión.

Y la expresión «refugiados en órbita», un tanto surrealista, a pesar de parecer relativizar el propio concepto clásico de «refugiado», ha sido, sin embargo, incorporada al vocabulario de la bibliografía especializada contemporánea sobre la materia, sin mayor espíritu crítico. La metáfora parece haberse avanzado teniendo presente el imagen de astronautas... Pero si uno está «en órbita», es decir, es expulsado de un país a otro, difícilmente se caracterizaría como refugiado *stricto sensu*; aunque se pretenda más bien ampliar la protección de los refugiados al mayor número de personas en situaciones congéneres de vulnerabilidad —lo que me parece acertado—, se debería evitar el uso de palabras o expresiones inadecuadas, quizás vacías.

Con razón señaló la antigua Comisión Europea de Derechos Humanos, sobre el problema de los llamados «refugiados en órbita», que en determinadas circunstancias la «expulsión repetida de un extranjero» puede plantear un problema bajo el artículo 3 de la Convención Europea, que prohíbe el trato inhumano o degradante¹⁰¹. Se evita, así, el

¹⁰¹ Application n. 8100/77, *X versus República Federal de Alemania* (no publicado), *cit. in*: N. MOLE, *Problems Raised by Certain Aspects of the Present Situation of Refugees...*, *op. cit. infra* n. (106), p. 26; e *in*: N. MOLE, *Asylum and the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Council of Europe/Directorate of Human Rights, doc. H/INF(2000)/8 prov., de mayo de 2000, p. 28.

uso de una expresión un tanto rara, tratando el asunto en términos más precisos y con clara base jurídica convencional¹⁰².

Las ya mencionadas *convergencias* entre el Derecho Internacional de los Refugiados y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (cf. *supra*) han tenido el efecto de ampliar el contenido normativo del principio del *non-refoulement*¹⁰³. Identificado, el *non-refoulement*, en el marco del primero como la prohibición del rechazo en la frontera, pasó a también asociarse, en el marco del segundo, con la prohibición absoluta de la tortura y los tratos crueles, inhumanos o degradantes, como evidenciado por su previsión en el artículo 3 de la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura (1984)¹⁰⁴.

El principio del *non-refoulement* revela una dimensión preventiva, buscando evitar el simple *riesgo* de ser sometido a tortura o a tratos crueles, inhumanos o degradantes (resultante de una extradición, deportación o expulsión). Es lo que se desprende de la jurisprudencia internacional reciente, a niveles tanto regional como global. Lo ilustra, v.g., en materia extradicional, la célebre sentencia de la Corte Europea de Derechos Humanos en el caso *Soering versus Reino Unido* (1989), en el cual se infiere el *non-refoulement* bajo el artículo 3 de la Convención Europea de Derechos Humanos¹⁰⁵.

¹⁰² Para otras críticas que me permití formular al uso de expresiones inadecuadas, en el contexto del sistema interamericano de protección de los derechos humanos, cf. A.A. CANÇADO TRINDADE, «Reflexiones sobre el Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos», in *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos* (eds. J.E. Méndez y F. Cox), San José de Costa Rica, IIDH, 1998, pp. 573-603.

¹⁰³ A su vez, la Convención de la OUA que Regula los Aspectos Específicos de Problemas de los Refugiados en Africa, de 1969, dedica particular atención, v.g., a las condiciones de la repatriación *voluntaria* (artículo 5, párrs. 1-5), y es categórica al afirmar que «ningún refugiado será repatriado en contra de su voluntad» (párr. 1). En la disposición sobre el derecho de asilo (artículo 2), prohíbe igualmente el rechazo en la frontera, la devolución o la expulsión (párr. 3).

¹⁰⁴ W. SUNTINGER, «The Principle of *Non-Refoulement*: Looking Rather to Geneva than to Strasbourg?», 49 *Austrian Journal of Public and International Law* (1995) pp. 203-208; G.S. GOODWIN-GILL, «The International Protection of Refugees: What Future?», 12 *International Journal of Refugee Law* (2000) pp. 2-3.

¹⁰⁵ También el Comité de Derechos Humanos, bajo el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas, además de haber afirmado el principio del *non-refoulement* en sus «comentarios generales» n. 7/16 (de 1982) y 20/44 (1992), ha, en su práctica, tratado la materia en casos relativos a extradición (de personas

El mismo principio enunciado por la Corte Europea en el caso *Soering*, oponiéndose a la extradición con base en el artículo 3 de la Convención Europea, fue reafirmado por la misma Corte en el caso *Vilvarajah versus Reino Unido* (1991), en el cual sostuvo que la prohibición de malos tratos bajo el artículo 3 de la Convención Europea era absoluta y se aplicaba igualmente en casos de expulsión¹⁰⁶. La referida inferencia del *non-refoulement* se da, pues, en materia tanto de extradición como de expulsión, bajo el artículo 3 de la Convención Europea.

Se puede proceder del mismo modo bajo disposiciones sobre otros derechos protegidos, como, v.g., el derecho a la vida privada y familiar bajo el artículo 8 de la Convención Europea. Cuestiones planteadas en algunos casos recientes bajo la Convención Europea revelan que el artículo 8 puede efectivamente ser invocado para proteger migrantes de segunda generación, por ejemplo, contra la deportación o la expulsión, con base en sus vínculos familiares y sociales y en sus raíces firmemente establecidas en el país de residencia¹⁰⁷.

También ejemplifica la dimensión preventiva del principio del *non-refoulement*, en materia de expulsión, v.g., el caso *Mutombo versus Suiza* (1994): el Comité de las Naciones Unidas contra la Tortura¹⁰⁸ concluyó que la expulsión (o retorno forzado) por Suiza del peticionario a Zaire constituiría una violación del artículo 3 de la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura, por cuanto existía en aquel país un «patrón consistente» de violaciones graves y masivas de los derechos humanos¹⁰⁹. Ciertos principios básicos, como el del *non-refoulement*, forman, pues, un mínimo irreductible de la protección de los derechos

corriendo el riesgo de la pena de muerte); *cit. in* W. SUNTINGER, *op. cit. supra* n. (104), pp. 205, 208 y 214.

¹⁰⁶ Cf. N. MOLE, *Problems Raised by Certain Aspects of the Present Situation of Refugees from the Standpoint of the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Council of Europe (Human Rights Files n. 9 rev.), 1997, pp. 10, 16 y 18.

¹⁰⁷ Cf., v.g., los casos *Moustaquim versus Bélgica* (1991), *Beldjoudi versus Francia* (1992), *Djeroud versus Francia* (1991), y *Lamguindaz versus Reino Unido* (1992-1993), *cit. in*: R. CHOLEWINSKI, «Strasbourg's "Hidden Agenda"?: The Protection of Second-Generation Migrants from Expulsion under Article 8 of the European Convention on Human Rights», 3 *Netherlands Quarterly of Human Rights* (1994) pp. 287-288, 292-294 y 297-299.

¹⁰⁸ Bajo la supracitada Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura (1984).

¹⁰⁹ *Cit. in* W. SUNTINGER, *op. cit. supra* n. (104), pp. 210, 217 y 221-222.

de la persona humana. Al contrario de Monsieur Jourdain, célebre personaje de Molière, que hablaba prosa sin saberlo¹¹⁰, los órganos internacionales de salvaguardia de los derechos humanos saben perfectamente lo que hacen, aplicando el principio del *non-refoulement* sin decirlo...

En efecto, el ámbito de aplicación del principio del *non-refoulement* se ha ampliado, tanto *ratione personae* cuanto *ratione materiae*, sobre todo a partir de los años ochenta, bajo los tratados de derechos humanos, en beneficio, además de los refugiados, a los extranjeros en general, y, en última instancia, a todo y cualquier individuo, en casos de extradición, expulsión, deportación o devolución, hacia un Estado en que pueda estar en riesgo de ser sometido a tortura o trato cruel, inhumano o degradante (la dimensión preventiva)¹¹¹.

Considerando que ya se ha conformado en nuestros días un verdadero régimen internacional contra la tortura, las desapariciones forzadas de personas, y las ejecuciones sumarias, extra-legales y arbitrarias¹¹², y que el principio del *non-refoulement*, con el aporte que le ha sido dado por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, pretende precisamente evitar el simple *riesgo* de someter a alguien a tortura (y a tratos crueles, deshumanos o degradantes), cuya prohibición es *absoluta* —ya no hay cómo dudar, en mi entender, que el principio del *non-refoulement* recae en el dominio del *jus cogens*.

La consagración de este principio fundamental del Derecho Internacional de los Refugiados, ampliado por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como siendo de *jus cogens*, acarrea, indudablemente, una limitación a la soberanía estatal (en materia de extradición, deportación, y expulsión), en favor de la integridad y del bien estar de la persona humana. Corresponde, además, a mi modo de ver, a una inequívoca manifestación de la visión crecientemente antropocéntrica del derecho internacional contemporáneo.

¹¹⁰ MOLIÈRE, «Le bourgeois gentilhomme» (acto II, escena IV, y acto III, escena III), in *Oeuvres complètes*, Paris, Éd. Seuil, 1962, pp. 514-515 y 518.

¹¹¹ Henri FOURTEAU, *L'application de l'article 3 de la Convention européenne des droits de l'homme dans le droit interne des États membres*, Paris, LGDJ, 1996, pp. 211-212, 214, 219-220 y 227.

¹¹² A.A. CANÇADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. II, Porto Alegre, S.A. Fabris Ed., 1999, pp. 345-358.

XI. Reflexiones Finales: La Conciencia Jurídica Universal y la Humanización del Derecho Internacional

Lo anteriormente expuesto caracteriza el desarraigo como un problema contemporáneo de los derechos humanos particularmente grave, revelando las nuevas necesidades de protección del ser humano en este umbral del siglo XXI. En realidad, por un lado, a pesar de todos los logros alcanzados en el campo de la salvaguardia internacional de los derechos humanos en las últimas décadas, persisten violaciones y surgen nuevos desafíos a la labor de protección¹¹³. Por otro lado, las reacciones a dichas violaciones de los derechos humanos y la movilización para enfrentar los nuevos desafíos son hoy día inmediatas. Esto se debe, en mi entender, al despertar de la conciencia jurídica universal (a la cual me he referido en mis Votos supracitados en la Corte Interamericana de Derechos Humanos) para la necesidad de asegurar la protección eficaz del ser humano en todas y cualesquiera circunstancias.

En este inicio del siglo XXI, podemos, pues, indagar sobre la aptitud del instrumental del Derecho Internacional Público para enfrentar nuevos problemas de los derechos humanos como el del desarraigo, afectando un segmento considerable de la población mundial (cf. *supra*). En una evaluación muy reciente de las profundas transformaciones por que pasó el Derecho Internacional Público a lo largo del siglo XX y de los rumbos de la disciplina en este inicio del siglo XXI, me permití expresar mi entendimiento de que tales desarrollos del Derecho Internacional Público en este período revelan una evolución desde un ordenamiento de simple regulación hacia un instrumental jurídico sobre todo de libertación del ser humano (o sea, desde un *jus inter gentes* hacia un nuevo *jus gentium* —derecho universal de la humanidad— en el siglo XXI).

Recordé, en efecto, que el derecho internacional tradicional, vigente en el inicio del siglo pasado, caracterizábase por el voluntarismo estatal ilimitado, que se reflejaba en la permisividad del recurso a la guerra, de la celebración de tratados desiguales, de la diplomacia secreta, del mantenimiento de colonias y protectorados y de zonas de influencia. Contra este orden oligárquico e injusto se insurgieron principios como los de la prohibición del uso y amenaza de la fuerza y de la

¹¹³ Cf., al respecto, v.g., A.A. CAÑADO TRINDADE, «L'interdépendance de tous les droits de l'homme et leur mise en oeuvre: obstacles et enjeux», 158 *Revue internationale des sciences sociales* - Paris/UNESCO (1998) pp. 571-582.

guerra de agresión (y del no-reconocimiento de situaciones por éstas generadas), de la igualdad jurídica de los Estados, de la solución pacífica de las controversias internacionales. Se dio, además, inicio al combate a las desigualdades (con la abolición de las capitulaciones, el establecimiento del sistema de protección de minorías bajo la Sociedad de las Naciones, y las primeras convenciones internacionales del trabajo de la OIT)¹¹⁴.

A mediados del siglo xx se reconoció la necesidad de la reconstrucción del derecho internacional con atención a los derechos inherentes a todo ser humano, de lo que dio elocuente testimonio la adopción de la Declaración Universal de 1948, seguida, a lo largo de cinco décadas, por más de 70 tratados de protección hoy vigentes en los planos global y regional¹¹⁵. El derecho internacional pasó a experimentar, en la segunda mitad del siglo xx, una extraordinaria expansión, fomentada en gran parte por la actuación de las Naciones Unidas y agencias especializadas, además de las organizaciones regionales.

La emergencia de los nuevos Estados, en medio al proceso histórico de descolonización, vino a marcar profundamente su evolución en las décadas de los cincuenta y sesenta, en medio al gran impacto en el seno de las Naciones Unidas del derecho emergente de autodeterminación de los pueblos. Se desencadenó el proceso de *democratización* del derecho internacional¹¹⁶. Al trascender los antiguos parámetros del derecho clásico de la paz y de la guerra, se equipó el derecho internacional para responder a las nuevas demandas y desafíos de la vida internacional, con mayor énfasis en la cooperación internacional¹¹⁷. En las décadas de los sesenta hasta los ochenta, los foros multilaterales se involucraron en un intenso proceso de elaboración y adopción de sucesivos tratados y resoluciones de reglamentación de los espacios¹¹⁸.

¹¹⁴ A.A. CAÑADO TRINDADE, *O Direito Internacional em um Mundo em Transformação*, Rio de Janeiro, Ed. Renovar, 2002, cap. 24, pp. 1039-1048 y 1086-1109.

¹¹⁵ En la era de las Naciones Unidas se consolidó, paralelamente, el sistema de seguridad colectiva, el cual, sin embargo, dejó de operar satisfactoriamente en consecuencia de los impasses generados por la guerra fría.

¹¹⁶ A.A. CAÑADO TRINDADE, *O Direito Internacional...*, *op. cit. supra* n. (114), pp. 1048-1085.

¹¹⁷ Las Naciones Unidas gradualmente volvieron su atención también al dominio económico y social, a la par del comercio internacional, sin perjuicio de su preocupación inicial y continuada con la preservación de la paz y seguridad internacionales.

¹¹⁸ En áreas distintas como las del espacio exterior y del derecho del mar.

Se comprendió, en el desarrollo del derecho internacional a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, que *la razón de Estado tiene límites*, en el atendimiento de las necesidades y aspiraciones de la población, y en el tratamiento ecuánime de las cuestiones que afectan toda la humanidad¹¹⁹. El ordenamiento internacional tradicional, marcado por el predominio de las soberanías estatales y la exclusión de los individuos, no fue capaz de evitar la intensificación de la producción y uso de armamentos de destrucción en masa, y tampoco las violaciones masivas de los derechos humanos en todas las regiones del mundo, y las sucesivas atrocidades del siglo xx, inclusive las contemporáneas¹²⁰.

Las notables transformaciones en el escenario mundial desencadenadas a partir de 1989, por el fin de la guerra fría y la irrupción de numerosos conflictos internos, caracterizaron los años noventa como un momento en la historia contemporánea marcado por una profunda reflexión, en escala universal, sobre las propias bases de la sociedad internacional y la formación gradual de la agenda internacional del siglo xxi. El ciclo de las Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas del final del siglo xx¹²¹ ha procedido a una reevaluación global de muchos conceptos a la luz de la consideración de temas que afectan la humanidad como un todo.

Su denominador común ha sido la atención especial a las *condiciones de vida* de la población (particularmente de los grupos vulnerables, en necesidad especial de protección), de ahí resultando el reconocimiento universal de la necesidad de situar los seres humanos, en definitiva, en el centro de todo proceso de desarrollo¹²². En efecto, los gran-

¹¹⁹ A.A. CANÇADO TRINDADE, «A Emancipação do Ser Humano como Sujeito do Direito Internacional e os Limites da Razão de Estado», in *Quem Está Escrevendo o Futuro? 25 Textos para o Século xxi* (ed. W. Araújo), Brasília, Ed. Letraviva, 2000, pp. 99-112.

¹²⁰ Como el holocausto, el *gulag*, seguidos de nuevos actos de genocidio, v.g., en el sudeste asiático, en Europa Central (ex-Yugoslavia), en Africa (Ruanda), además de las violaciones masivas de los derechos humanos en América Latina, en el Medio Oriente y el Extremo Oriente.

¹²¹ Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, 1992; II Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, Viena, 1993; Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo, 1994; Cumbre Mundial para el Desarrollo Social, Copenhagen, 1995; IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, 1995; II Conferencia de las Naciones Unidas sobre Asentamientos Humanos, Habitat-II, Istanbul, 1996. A éstas se siguió, más recientemente, la Conferencia de Roma sobre el Estatuto del Tribunal Penal Internacional, 1998.

¹²² A.A. CANÇADO TRINDADE, *O Direito Internacional...*, op. cit. supra n. (114), pp. 1083-1085.

des desafíos de nuestros tiempos —la protección del ser humano y del medio ambiente, la superación de las disparidades alarmantes entre los países y dentro de ellos así como de la exclusión social y del desarraigo generados por la llamada «globalización» de la economía, la erradicación de la pobreza crónica y el fomento del desarrollo humano, el desarme—, han incitado a la revitalización de los propios fundamentos y principios del Derecho Internacional contemporáneo, tendiendo a hacer abstracción de soluciones jurisdiccionales y espaciales (territoriales) clásicas y desplazando el énfasis para la noción de solidaridad.

Tal como me permití señalar en mi anteriormente citado Voto Concurrente en la Opinión Consultiva n. 16, de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, sobre *El Derecho a la Información sobre la Asistencia Consular en el Marco de las Garantías del Debido Proceso Legal* (1999),

«toda la jurisprudencia internacional en materia de derechos humanos ha desarrollado, de forma convergente, a lo largo de las últimas décadas, una interpretación dinámica o evolutiva de los tratados de protección de los derechos del ser humano. (...) Las propias emergencia y consolidación del *corpus juris* del Derecho Internacional de los Derechos Humanos se deben a la reacción de la *conciencia jurídica universal* ante los recurrentes abusos cometidos contra los seres humanos, frecuentemente convalidados por la ley positiva: con esto, el Derecho vino al encuentro del ser humano, destinatario último de sus normas de protección» (párrs. 3-4).

En seguida, en el referido Voto Concurrente, dejé constancia del reconocimiento, en nuestros días, de la necesidad de restituir al ser humano «la posición central —como *sujeto del derecho tanto interno como internacional*— de donde fue indebidamente desplazado, con consecuencias desastrosas, evidenciadas en las sucesivas atrocidades cometidas en su contra en las tres últimas décadas. Todo esto ocurrió con la complacencia del positivismo jurídico, en su subserviencia típica al autoritarismo estatal» (párr. 12). Y acrescenté:

«Con la desmitificación de los postulados del positivismo voluntarista, se tornó evidente que sólo se puede encontrar una respuesta al problema de los fundamentos y de la validez del derecho internacional general en la *conciencia jurídica universal*, a partir de la aserción de la idea de una justicia objetiva. Como una manifestación de esta última, se han afirmado los derechos del ser humano, emanados directamente del derecho internacional, y no sometidos, por lo tanto, a las vicisitudes del derecho interno» (párr. 14).

En efecto, las atrocidades y abusos que han victimado en las últimas décadas millones de seres humanos en todas partes, aumentando los contingentes de refugiados, desplazados y migrantes en búsqueda de la sobrevivencia, han en definitiva despertado la *conciencia jurídica universal* para la apremiante necesidad de reconceptualizar las propias bases del ordenamiento jurídico internacional. Pero urge, en nuestros días, que se estimule este despertar de la *conciencia jurídica universal* para intensificar el proceso de humanización del derecho internacional contemporáneo —tal como enfatice en mi ya citado Voto Concurrente en el caso de los *Haitianos y Dominicanos de Origen Haitiano en la República Dominicana* (Medidas Provisionales de Protección, 2000) ante la Corte Interamericana (párr. 12).

Más recientemente, en el caso *Bámaca Velásquez versus Guatemala* (Sentencia sobre el fondo, de 25 de noviembre de 2000), también ante la misma Corte, me permití insistir en el punto, en mi Voto Razonado; al opinar que los avances en el campo de la protección internacional de los derechos de la persona humana se deben a la *conciencia jurídica universal* (párr. 28), expresé mi entendimiento en los siguientes términos:

«(...) en el campo de la ciencia del derecho, no veo cómo dejar de afirmar la existencia de una *conciencia jurídica universal* (correspondiente a la *opinio juris comunis*), que constituye, en mi entender, la fuente *material* por excelencia (más allá de las fuentes formales) de todo el derecho de gentes, responsable por los avances del género humano no sólo en el plano jurídico sino también en el espiritual» (párr. 16).

Espero, sinceramente, que la doctrina jurídica del siglo *xxi* dedique a este punto considerablemente más atención que la dedicada por la doctrina jurídica a lo largo de todo el siglo pasado, el siglo *xx*. Hay que prestar mayor atención a la cuestión básica de los fundamentos y la validez del derecho internacional. La actitud más común de los jusinternacionalistas del siglo *xx*, al abordar, v.g., el capítulo atinente a las fuentes del derecho internacional, era atenerse a sus aspectos meramente formales, repitiendo *ad nauseam* la enumeración de las fuentes formales consagrada en el artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, una disposición enteramente anacrónica —como tantas otras, mero fruto de su tiempo—, originalmente redactada al inicio de los años veinte.

Los desafíos del siglo *xxi* no más admiten tanta reserva mental, y tampoco la actitud, tan generalizada y cómoda, de eximirse de exami-

nar la cuestión muchísimo más difícil de la fuente *material* del derecho internacional contemporáneo. Esta cuestión no puede ser abordada adecuadamente desde una perspectiva positivista, y haciendo abstracción de los valores, y del propio fin del Derecho —en el presente contexto, la protección del ser humano. El derecho internacional no se reduce, en absoluto, a un instrumental a servicio del poder; su destinatario final es el ser humano, debiendo atender a sus necesidades, entre las cuales, la realización de la justicia.

A contrario de lo afirmado, v.g., por Hans Kelsen, de que no era posible reconciliar el orden legal con el orden moral¹²³, pienso que la experiencia humana a lo largo del siglo xx, marcado por tantos avances en el dominio científico-tecnológico acompañados por atrocidades sin precedentes, demuestra que no es posible concibir el orden legal haciendo abstracción del orden moral. La afirmación de Kelsen se dio en su evaluación de un estudio clásico de J.L. Brierly, quien, como él, buscó examinar la base de la validez de las normas del derecho internacional. Brierly llegó a afirmar, en su estudio, que la conexión entre el derecho y la moral es «mucho más fundamental» que su distinción, y que la base última de una obligación internacional reside en la moral¹²⁴; sin embargo, más adelante el propio Brierly confesó no saber cómo conciliar la convicción individual de actuar de acuerdo con el derecho con el carácter «imperativo» de este último¹²⁵. Y, en su *Law of Nations*, Brierly se limitó, de manera insatisfactoria, a decir, *tout court*, que la respuesta a esta cuestión debe ser encontrada fuera del orden legal, debiendo la filosofía del derecho proveerla¹²⁶. Se detuvo, pues, en el medio del camino...

A mi juicio, hay elementos para abordar la materia, de modo más satisfactorio, tanto en la jurisprudencia internacional, como en la práctica de los Estados y organismos internacionales, como en la doctrina jurídica más lúcida. De estos elementos se desprende —me permito insistir— *el despertar de un conciencia jurídica universal*, para reconstruir, en este inicio del siglo xxi, el derecho internacional, con base en un

¹²³ H. KELSEN, «The Basis of Obligation in International Law», in *Estudios de Derecho Internacional - Homenaje al Profesor C. Barcia Trelles*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1958, p. 110.

¹²⁴ J.L. BRIERLY, *The Basis of Obligation in International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 65.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 66-67, y cf. también pp. 68-80.

¹²⁶ J.L. BRIERLY, *The Law of Nations*, 6.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 54.

nuevo paradigma, ya no más estatocéntrico, sino situando el ser humano en posición central y teniendo presentes los problemas que afectan a la humanidad como un todo (*supra*).

En cuanto a la *jurisprudencia internacional*, el ejemplo más inmediato reside en la jurisprudencia de los dos tribunales internacionales de derechos humanos hoy existentes, las Cortes Europea e Interamericana de Derechos Humanos¹²⁷. A ésta se puede agregar la jurisprudencia emergente de los dos Tribunales Penales Internacionales *ad hoc*, para la ex-Yugoslavia y Ruanda. Y la propia jurisprudencia de la Corte Internacional de Justicia contiene elementos desarrollados a partir, v.g., de consideraciones básicas de humanidad¹²⁸.

En cuanto a la *práctica internacional*¹²⁹, la idea de una conciencia jurídica universal ha marcado presencia en muchos debates de las Naciones Unidas (sobre todo de la Sexta Comisión de la Asamblea General), en los trabajos de las Conferencias de codificación del derecho internacional (el llamado «derecho de Viena») y los respectivos *travaux préparatoires* de la Comisión de Derecho Internacional de las Naciones Unidas¹³⁰. Más recientemente, ha ocupado un espacio importante en el ciclo de Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de los noventa (*supra*).

A la par de los trechos anteriormente citados de algunos de los documentos finales de dichas Conferencias, me limitaré a recordar un aspecto de los difíciles trabajos del Comité de Redacción de la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), en los cuales tuve el privilegio de participar. En mi relato de aquellos trabajos, me referí a

¹²⁷ El primer Protocolo (de 1998) a la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos dispone sobre la creación —cuando entre en vigor el Protocolo de Burkina Faso— de una Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, la cual todavía no ha sido establecida.

¹²⁸ Cf., v.g., A.A. CANÇADO TRINDADE, «La jurisprudence de la Cour Internationale de Justice sur les droits intangibles / The Case-Law of the International Court of Justice on Non-Derogable Rights», *Droits intangibles et états d'exception / Non-Derogable Rights and States of Emergency* (eds. D. Prémont, C. Stenersen y I. Oseredczuk), Bruxelles, Bruylant, 1996, pp. 73-89.

¹²⁹ Entendida ésta ya no más como la simple «práctica de los Estados», inspirada por sus llamados «intereses vitales», como en las sistematizaciones del pasado, sino más bien la práctica de los Estados y organismos internacionales en búsqueda de la realización de fines comunes y superiores.

¹³⁰ Este punto forma objeto de un estudio que estoy desarrollando en el presente, con conclusión programada para el año 2005.

la iniciativa de insertar, en la Declaración y Programa de Acción de Viena (principal documento resultante de aquella Conferencia), una invocación al «espíritu de nuestra época» y a las «realidades de nuestro tiempo», a requerir que los Estados miembros de las Naciones Unidas y todos los pueblos del mundo se dedicasen a la tarea verdaderamente global de promover y proteger todos los derechos humanos de modo a asegurarles goce pleno y universal. Y agregué, en mi relato:

«En efecto, los debates sobre este último pasaje proporcionaron uno de los momentos más luminosos de los trabajos del Comité de Redacción de la Conferencia, en la tarde del 23 de junio [de 1993]. Originalmente se contemplaba hacer referencia sólo al “espíritu de nuestra época”, pero se decidió agregar otra referencia a las “realidades de nuestro tiempo” en el entendimiento de que éstas habrían de ser apreciadas a la luz de aquél: el “espíritu de nuestra época” se caracteriza por la aspiración común a valores superiores, al fortalecimiento de la promoción y protección de los derechos humanos intensificadas en la transición democrática e instauración del Estado de Derecho en tantos países, a la búsqueda de soluciones globales en el tratamiento de temas globales (mención hecha, v.g., a la necesidad de erradicación de la pobreza extrema). Este el entendimiento que prevaleció, al respecto, en el Comité de Redacción»¹³¹.

También en la *doctrina del derecho internacional* encontramos elementos para el desarrollo de la materia, aunque, sorprendentemente, no suficientemente articulados hasta la fecha. La noción de lo que yo denomino de *conciencia jurídica universal* pasa a encontrar expresión doctrinal en tiempos relativamente recientes, a lo largo del siglo xx, con la emergencia del concepto de *communis opinio juris*, frente al viejo dogma positivista del consentimiento (*voluntas*) individual para la formación del derecho consuetudinario¹³². En las tres primeras décadas del siglo xx, la expresión «conciencia jurídica internacional» fue efectivamente utilizada, en sentido ligeramente distinto, recordando la noción clásica de la *civitas maxima*, a fin de fomentar el espíritu de solidaridad internacional¹³³.

¹³¹ A.A. CAÑADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. I, Porto Alegre/Brasil, S.A. Fabris Ed., 1997, pp. 185-186.

¹³² A. CARTY, *The Decay of International Law? A Reappraisal of the Limits of Legal Imagination in International Affairs*, Manchester, University Press, 1986, pp. 26-28 y 33.

¹³³ Cf., v.g., G. TASSITCH, «La conscience juridique internationale», 65 *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye* (1938) pp. 310-311, 314, 316-317 y 320.

En un estudio clásico de 1946, Max Sorensen no se eximió de distinguir las fuentes formales del derecho internacional —es decir, los métodos o procedimientos por los cuales son creadas las reglas del derecho internacional— de su fuente material, la cual comprende, en sus palabras, «les éléments et les influences qui déterminent le contenu de la réglementation juridique, que ce soient les intérêts et besoins pratiques des États ou les exigences idéales que découlent, à un moment donné, de la conscience sociale, des idéologies prévalant dans la communauté internationale»¹³⁴. Años después, en pleno proceso de descolonización, el martinicano Frantz Fanon publicó, en 1961 (el mismo año de su muerte prematura), su relato de los sacrificios (y, sobre todo, la crueldad mental) de la lucha anticolonial, titulado *Los Condenados de la Tierra*; al final del mismo, en una profesión de fe, destacó la importancia de la concientización de los nuevos países recién-emancipados, de cuyo centro «se erige y revive la conciencia internacional»¹³⁵.

En América Latina, referencias a «conciencia jurídica» y a «conciencia moral» se encuentran, por ejemplo, en la *Meditación sobre la Justicia* (1963) del jurista mexicano Antonio Gómez Robledo, en medio a su juiciosa crítica del positivismo jurídico¹³⁶. Y dos décadas antes, el jurista chileno Alejandro Álvarez argumentaba que los grandes principios del derecho internacional, y la propia «justicia internacional», emanan de la «conciencia pública» o «conciencia de los pueblos»¹³⁷. Estos son algunos ejemplos a revelar que, de los dos lados del Atlántico, hubo jusinternacionalistas que tuvieron la intuición y la sensibilidad para la realidad de la *conciencia humana*, mas allá de la «realidad» cruda de los hechos.

¹³⁴ Max SORENSEN, *Les sources du droit international*, Copenhague, Munksgaard, 1946, pp. 13-14. En otro estudio clásico, de 1947, al endosar la reacción contra el positivismo jurídico, Alf Ross afirmó que existen fuentes del derecho [internacional] «other than those positively formulated. (...) A realistic doctrine of the sources of law is based on experience but recognises that not all sources are positive in the sense that they are "formally established"»; Alf Ross, *A Textbook of International Law - General Part*, London, Longmans, 1947, p. 95.

¹³⁵ Frantz FANON, *Os Condenados da Terra*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968 (traducción del original francés de 1961), pp. 206-207.

¹³⁶ A. GÓMEZ ROBLEDO, *Meditación sobre la Justicia*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 179 y 185.

¹³⁷ Alejandro ALVAREZ, *La Reconstrucción del Derecho de Gentes - El Nuevo Orden y la Renovación Social*, Santiago de Chile, Ed. Nascimento, 1944, pp. 19-21 y 24-25, y cf. p. 488.

Sin que me vea en la necesidad de aquí evocar el mito platónico de la caverna (en realidad, el primer mito existencial, a revelar la precariedad de la condición humana, y, por consiguiente, la necesidad de la trascendencia, bien más allá del positivismo), y ateniéndome al dominio de la ciencia jurídica, cabría recordar los debates del *Institut de Droit International*, en su Sesión de Nueva York de 1929, sobre un proyecto de declaración sobre los derechos humanos. En la ocasión, al recordar «la vida espiritual de los pueblos», se observó que «un nuevo espíritu» de la época, y la «conciencia jurídica de los pueblos», requerían un nuevo derecho de gentes, con la afirmación de los derechos humanos¹³⁸.

En un determinado momento de aquellos memorables debates de 1929 del *Institut* —casi olvidados en nuestros días—, se ponderó, por ejemplo, que

«(...) Dans la conscience du monde moderne, la souveraineté de tous les États doit être limitée par le but commun de l'humanité. (...) L'État dans le monde n'est qu'un moyen en vue d'une fin, la perfection de l'humanité (...). La protection des droits de l'homme est le *devoir de tout État* envers la communauté internationale. (...)

(...) Il s'agit de proclamer les droits que la conscience du monde civilisé reconnaît aux individus en tant qu'hommes.(...)»¹³⁹.

Al final de los referidos debates, el *Institut* (22.^a Comisión) efectivamente adoptó una resolución conteniendo la «Déclaration des droits internationaux de l'homme», cuyo primer *considerandum* afirmó con énfasis que «la conscience juridique du monde civilisé exige la reconnaissance à l'individu de droits soustraits à toute atteinte de la part de l'État»¹⁴⁰.

Estas palabras se anticiparon en dos décadas la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, adoptada poco después de los horrores de la II Guerra Mundial. Durante el período de 1939-1945 —en plena agonía de lo que se creía ser la «civilización», frente al holocausto—, Jacques Maritain escribió su ensayo «*Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*», síntesis de su pensamiento filosófico sobre los límites del poder estatal. El punto de partida de J. Maritain fue la

¹³⁸ Cf. *Annuaire de l'Institut de Droit International* (Session de New York), vol. II, 1929, pp. 114, 134-135 y 137.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 112 y 117.

¹⁴⁰ *Cit. in ibid.*, p. 298.

existencia de la persona humana, que tiene su raíz en el espíritu; a partir de ahí, advirtió que el verdadero progreso significa la *ascensión de la conciencia*, de la igualdad y comunión de todos en la naturaleza humana, realizando así el bien común y la justicia¹⁴¹.

Propugnó, en seguida, por la liberación de las servidumbres materiales, para el desarrollo sobre todo de la vida del espíritu; en su visión, la humanidad sólo progresa cuando marcha en el sentido de la emancipación humana¹⁴². Al afirmar que «la persona humana trasciende el Estado», por cuanto tiene «un destino superior al tiempo»¹⁴³, J. Maritain agregó, categóricamente, que

«(...) El Estado no tiene autoridad para obligarme a reformar el juicio de mi conciencia, como tampoco tiene el poder de imponer a los espíritus su criterio sobre el bien y el mal (...). Por eso, cada vez que sale de sus límites naturales para penetrar, en nombre de las reivindicaciones totalitarias, en el santuario de la conciencia, se esfuerza en violar a ésta por medios monstruosos de envenenamiento psicológico, de mentira organizada y de terror.

Cada persona humana tiene el derecho de decidir por sí misma en lo que concierne a su destino personal (...)»¹⁴⁴.

La evolución conceptual aquí examinada gradualmente se movía, a partir de los años sesenta, de la dimensión *internacional* a la *universal*, bajo la gran influencia del desarrollo del propio Derecho Internacional de los Derechos Humanos. El reconocimiento de ciertos *valores* fundamentales, sobre la base de un sentido de justicia objetiva, en mucho contribuyó a la formación de la *communis opinio juris*¹⁴⁵ en las últimas décadas del siglo xx. Lo mismo se puede decir de los intereses comunes de la comunidad internacional y del reconocimiento generalizado del imperativo de satisfacer las necesidades sociales básicas¹⁴⁶.

¹⁴¹ Jacques MARITAIN, *Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1982 (reimpr.), pp. 12, 18, 38, 43 y 94-96, y cf. p. 69.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 50 y 105-108.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 79-80, y cf. p. 104.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁴⁵ Maarten Bos, *A Methodology of International Law*, Amsterdam, North-Holland, 1984, p. 251, y cf. pp. 246 y 253-255.

¹⁴⁶ B. STERN, «La coutume au coeur du Droit international - quelques réflexions», *Mélanges offerts à Paul Reuter - Le droit international: unité et diversité*, Paris, Pédone, 1981, p. 487.

Así, al inicio de los años setenta, el jurista nigeriano T.O. Elias, por ejemplo, no hesitó en referirse al «overwhelming trend toward consensus which is an expression of the juridical conscience of the world community»¹⁴⁷. Al término de los años setenta, René-Jean Dupuy criticó la resistencia de los positivistas a la idea de una comunidad internacional y su apego dogmático a una visión puramente estatocéntrica del derecho internacional¹⁴⁸.

En los años ochenta, al recordar la formulación doctrinal italiana del derecho consuetudinario como el llamado «derecho espontáneo» (de R. Ago, R. Quadri, G. Sperduti, entre otros), F. Münch criticó el puro formalismo del enfoque positivista de las fuentes del derecho internacional, observando que las categorías señaladas en el artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia no pertenecían «ni siquiera a un orden lógico»¹⁴⁹. Giuseppe Sperduti, a su vez, al final de la década de ochenta no hesitó en afirmar, en otra crítica al positivismo jurídico, que

«la doctrine positiviste n'a pas été en mesure d'élaborer une conception du droit international aboutissant à l'existence d'un véritable ordre juridique (...). Il faut voir dans la conscience commune des peuples, ou conscience universelle, la source des normes suprêmes du droit international»¹⁵⁰.

Referencias del género, susceptibles hoy día ciertamente de un desarrollo conceptual más amplio y profundizado, no se limitan al plano doctrinal; figuran igualmente en tratados internacionales. La Convención contra el Genocidio de 1948, v.g., se refiere, en su preámbulo, al «espíritu» de las Naciones Unidas. Transcurrido medio siglo, el preámbulo del Estatuto de Roma de 1998 del Tribunal Penal Internacional se refiere a la «conciencia de la humanidad» (segundo *considerandum*). Y el preámbulo de la Convención Interamericana de 1994 so-

¹⁴⁷ T.O. ELIAS, «Modern Sources of International Law», *Transnational Law in a Changing Society: Essays in Honour of Ph.G. Jessup* (eds. W. Friedmann, L. Henkin y O. Lissitzyn), N.Y./London, Columbia University Press, 1972, p. 51.

¹⁴⁸ R.-J. DUPUY, «Communauté internationale et disparités de développement - Cours général de Droit international public», 165 *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye* (1979) p. 27, y cf. pp. 28-31.

¹⁴⁹ F. MÜNCH, *op. cit. infra* n. (153), p. 835.

¹⁵⁰ G. SPERDUTI, «La souveraineté, le droit international et la sauvegarde des droits de la personne», in *International Law at a Time of Perplexity - Essays in Honour of Shabtai Rosenne* (ed. Y. Dinstein), Dordrecht, Nijhoff, 1989, p. 884, y cf. p. 880.

bre la Desaparición Forzada de Personas, para citar otro ejemplo, menciona la «conciencia del hemisferio» (tercer *considerandum* del preámbulo).

Una cláusula de la mayor transcendencia merece destaque: la llamada *cláusula Martens*, que cuenta con más de un siglo de trayectoria histórica. Originalmente presentada por el Delegado de Rusia, Friedrich von Martens, a la I Conferencia de Paz de La Haya (1899), fue insertada en los preámbulos de la II Convención de La Haya de 1899 (párr. 9) y de la IV Convención de La Haya de 1907 (párr. 8), ambas relativas a las leyes y costumbres de la guerra terrestre. Su propósito —conforme la sabia premonición del jurista y diplomático ruso— era el de extender jurídicamente la protección a las personas civiles y los combatientes en todas las situaciones, aunque no contempladas por las normas convencionales; con este fin, la cláusula Martens invocaba «los principios del derecho de gentes» derivados de «los usos establecidos», así como «las leyes de humanidad» y «las exigencias de la conciencia pública».

Subsiguientemente, la cláusula Martens volvió a figurar en la disposición común, relativa a la denuncia, de las cuatro Convenciones de Ginebra sobre Derecho Internacional Humanitario de 1949 (artículo 63/62/142/158), así como en el Protocolo Adicional I (de 1977) a dichas Convenciones (artículo 1(2)) —para citar algunas de las principales Convenciones de Derecho Internacional Humanitario. La cláusula Martens se ha revestido, pues, a lo largo de más de un siglo, de validez continuada, por cuanto, por más avanzada que sea la codificación de la normativa humanitaria, difícilmente podrá ser esta última considerada verdaderamente completa.

La cláusula Martens continúa, así, a servir de advertencia contra la suposición de que lo que no esté expresamente prohibido por las Convenciones de Derecho Internacional Humanitario pudiera estar permitido; todo lo contrario, la cláusula Martens sostiene la aplicabilidad continuada de los principios del derecho de gentes, las leyes de humanidad y las exigencias de la conciencia pública, independientemente del surgimiento de nuevas situaciones y del desarrollo de la tecnología¹⁵¹. La cláusula Martens impide, pues, el *non liquet*, y ejerce un rol importante en la hermenéutica de la normativa humanitaria.

¹⁵¹ B. ZIMMERMANN, «Protocol I - Article 1», *Commentary on the Additional Protocols of 1977 to the Geneva Conventions of 1949* (eds. Y. Sandoz, Ch. Swinarski y B. Zimmermann), Geneva, ICRC/Nijhoff, 1987, p. 39.

El hecho de que los redactores de las Convenciones de 1899, 1907 y 1949, y del Protocolo I de 1977, hayan reiteradamente afirmado los elementos de la cláusula Martens, sitúa esta última en el plano de las propias *fuentes materiales* del Derecho Internacional Humanitario¹⁵². De ese modo, ejerce una influencia continua en la formación espontánea del contenido de nuevas reglas del Derecho Internacional Humanitario¹⁵³. La doctrina jurídica contemporánea también ha caracterizado la cláusula Martens como fuente del propio derecho internacional general¹⁵⁴; y nadie osaría hoy negar que las «leyes de humanidad» y las «exigencias de la conciencia pública» invocadas por la cláusula Martens pertenecen al dominio del *jus cogens*¹⁵⁵. La referida cláusula, como un todo, ha sido concebida y reiteradamente afirmada, en última instancia, en beneficio de todo el género humano, manteniendo así su gran actualidad. Se puede considerarla como expresión de la *razón de la humanidad* imponiendo límites a la *razón de Estado* (*raison d'État*).

Quisiera concluir estas reflexiones en un tono positivo. Si es cierto que el drama de los numerosos marginalizados y excluidos de la «globalización» económica, de los refugiados y desplazados, de los desarraigados en general, de las víctimas inocentes de conflictos armados internos e internacionales, presenta hoy un enorme desafío a la labor de protección internacional de los derechos de la persona humana —también es cierto que las reacciones a las violaciones masivas de los derechos humanos son hoy inmediatas y contundentes, en razón del despertar de la conciencia jurídica universal para la necesidad de prevalencia

¹⁵² H. MEYROWITZ, «Réflexions sur le fondement du droit de la guerre», *Études et essais sur le Droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet* (ed. Christophe Swinarski), Genève/La Haye, CICR/Nijhoff, 1984, pp. 423-424; y cf. H. STREBEL, «Martens' Clause», *Encyclopedia of Public International Law* (ed. R. Bernhardt), vol. 3, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1982, pp. 252-253.

¹⁵³ F. MÜNCH, «Le rôle du droit spontané», in *Pensamiento Jurídico y Sociedad Internacional - Libro-Homenaje al Profesor Dr. Antonio Truyol Serra*, vol. II, Madrid, Universidad Complutense, 1986, p. 836; H. Meyrowitz, *op. cit. supra* n. (152), p. 420. Ya se ha señalado que, en *ultima ratio legis*, el Derecho Internacional Humanitario protege la propia humanidad, ante los peligros de los conflictos armados; Christophe SWINARSKI, *Principales Nociones e Institutos del Derecho Internacional Humanitario como Sistema Internacional de Protección de la Persona Humana*, San José de Costa Rica, IIDH, 1990, p. 20.

¹⁵⁴ F. MÜNCH, *op. cit. supra* n. (153), p. 836.

¹⁵⁵ S. MIYAZAKI, «The Martens Clause and International Humanitarian Law», *Études et essais... en l'honneur de J. Pictet*, *op. cit. supra* n. (152), pp. 438 y 440.

de la dignidad de la persona humana en cualesquiera circunstancias. Se afirman hoy, con mayor vigor, los derechos humanos universales.

Ya no se sostienen el monopolio estatal de la titularidad de derechos ni los excesos de un positivismo jurídico degenerado, que excluyeron del ordenamiento jurídico internacional el destinatario final de las normas jurídicas: el ser humano. En nuestros días, el modelo westphaliano del ordenamiento internacional se configura en definitiva agotado y superado. Con ocasión, en 1968, del vigésimo aniversario de la adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos, René Cassin, que participara del proceso preparatorio de su elaboración¹⁵⁶, ponderó que

«(...) S'il subsiste encore sur la terre, de grandes zones où des millions d'hommes ou de femmes résignés à leur destin n'osent pas préférer la moindre plainte ou même ne conçoivent pas qu'un recours quelconque soit possible, ces territoires se rétrécissent de jour en jour. La prise de conscience de ce qu'une émancipation est possible, est devenue de plus en plus générale. (...) La condition première de toute justice, c'est-à-dire la possibilité d'acculer les puissants à subir (...) un contrôle public, est remplie beaucoup plus souvent que jadis. (...) La plupart des Conventions et Pactes [des droits de l'homme], (...) incitent les États Parties à créer chez eux des instances de recours et prévoient certaines mesures de protection ou de contrôle international. (...) Le fait que la résignation sans espoir, que le mur du silence et que l'absence de tout recours soient en voie de réduction ou de disparition, ouvre à l'humanité en marche des perspectives encourageantes. (...)»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Como *rapporteur* del Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, encargado de preparar el proyecto de la Declaración (mayo de 1947 a junio de 1948).

¹⁵⁷ R. CASSIN, «Vingt ans après la Déclaration Universelle», 8 *Revue de la Commission Internationale de Juristes* (1967) n. 2, pp. 9-10. [Traducción: «(...) Si todavía subsiste en la tierra grandes zonas donde millones de hombres o mujeres, resignados a su destino, no osan proferir la menor reclamación o ni siquiera a concebir que un recurso cualquier sea posible, estos territorios disminuyen a cada día. La toma de consciencia de que una emancipación es posible, tórnase cada vez más general. (...) La primera condición de toda justicia, cual sea, la posibilidad de encerrar los poderosos para sujetarse a (...) un control público, se satisface hoy día mucho más frecuentemente que en el pasado. (...) Las Convenciones y Pactos [de derechos humanos] en su mayoría, (...) incitan los Estados Partes a en ellos crear las instancias de recursos y prevén ciertas medidas de protección o de control internacional. (...) El hecho de que la resignación sin esperanza, de que el muro del silen-

La emancipación del ser humano *vis-à-vis* el propio Estado avanza lentamente, pero avanza. Nadie podría suponer o antever, hace algunos años atrás, que las causas de los desplazados, de los migrantes en búsqueda de alimento, vivienda, trabajo y educación (cf. *supra*), y de los niños abandonados en las calles¹⁵⁸ de las ciudades de América Latina, alcanzasen un tribunal internacional como la Corte Interamericana de Derechos Humanos¹⁵⁹. Esto es fruto, sobre todo, del despertar de la conciencia humana para las necesidades de protección de los más débiles y de los olvidados.

Movida por esta conciencia, la propia dinámica de la vida internacional contemporánea ha cuidado de desautorizar el entendimiento tradicional de que las relaciones internacionales se regían por reglas derivadas enteramente de la libre voluntad de los propios Estados. El positivismo voluntarista se mostró incapaz de explicar el proceso de formación de las normas del derecho internacional general, y se tornó evidente que sólo se podría encontrar una respuesta al problema de los fundamentos y de la validez de este último en la *conciencia jurídica universal*, a partir de la afirmación de la idea de una justicia objetiva¹⁶⁰. En este umbral del siglo *xxi*, tenemos el privilegio de testimoniar e impulsar el proceso de *humanización* del derecho internacional, que pasa

cio y de que la ausencia de todo recurso estén en vías de reducción o de desaparición, abre a la humanidad en marcha perspectivas alentadoras (...)».

¹⁵⁸ Cf. CtiADH, caso de los «Niños de la Calle» (*Villagrán Morales y Otros versus Guatemala*) (Sentencia sobre el Fondo, de 19 de noviembre de 1999, Serie C, n. 63).

¹⁵⁹ Para un estudio reciente sobre la trascendental importancia del acceso directo del ser humano a la justicia a nivel internacional, cf. A.A. CAÑADO TRINDADE, «Las Cláusulas Pétreas de la Protección Internacional del Ser Humano: El Acceso Directo de los Individuos a la Justicia a Nivel Internacional y la Intangibilidad de la Jurisdicción Obligatoria de los Tribunales Internacionales de Derechos Humanos», in *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos en el Umbral del Siglo *xxi**, tomo I, San José de Costa Rica, Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2001, pp. 3-68.

¹⁶⁰ En esta línea de evolución también se inserta la tendencia actual de «criminalización» de violaciones graves de los derechos de la persona humana, paralelamente a la consagración del principio de la jurisdicción universal —sumados al reconocimiento de la responsabilidad penal individual (a la par de la responsabilidad internacional del Estado), de capital importancia al combate a la impunidad (cf., v.g., la creación de los dos Tribunales *ad hoc*, para la ex-Yugoslavia (1993) y Ruanda (1994), seguida de la adopción del Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional (1988) —acrecidas de las tres Convenciones contra la Tortura—, la de las Naciones Unidas, 1984; la Interamericana, 1985; y la Europea, 1987).

a ocuparse más directamente de la identificación y realización de valores y metas comunes superiores. El reconocimiento de la centralidad de los derechos humanos corresponde a un nuevo *ethos* de nuestros tiempos.

En la construcción del ordenamiento jurídico internacional del nuevo siglo, testimoniamos, con la gradual erosión de la reciprocidad, la emergencia *pari passu* de consideraciones superiores de *ordre public*, reflejadas en las concepciones de las normas imperativas del derecho internacional general (el *jus cogens*) — en cuyo dominio hoy se sitúa el principio básico del *non-refoulement*—, de los derechos fundamentales inderogables, de las obligaciones *erga omnes* de protección (debidas a la comunidad internacional como un todo). La consagración de estas obligaciones representa la superación de un patrón de conducta erigido sobre la pretensa autonomía de la voluntad del Estado, del cual el propio derecho internacional buscó gradualmente liberarse a consagrar el concepto de *jus cogens*¹⁶¹.

Hay que dar seguimiento a la evolución alentadora de la consagración de las normas de *jus cogens* y obligaciones *erga omnes* de protección, buscando asegurar su plena aplicación práctica, en beneficio de todos los seres humanos¹⁶². Estas nuevas concepciones se imponen en nuestros días, y de su fiel observancia, a mi juicio, dependerá en gran parte la evolución futura del propio Derecho Internacional. En este Forum Deusto de 2002, no hesito en expresar mi entendimiento de que es éste, efectivamente, el camino a seguir, con determinación, para que no más tengamos que convivir con las contradicciones trágicas, las injusticias y atrocidades que han marcado el siglo xx.

¹⁶¹ Cf. las dos Convenciones de Viena sobre Derecho de los Tratados (de 1969 y 1986), artículos 53 y 64; y cf. comentarios in A.A. CAÑADO TRINDADE, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*, vol. II, Porto Alegre, S.A. Fabris Ed., 1999, pp. 412-420; A.A. CAÑADO TRINDADE, «The International Law of Human Rights at the Dawn of the xxist Century», 3 *Cursos Euromediterráneos Bancaja de Derecho Internacional* - Castellón (1999) pp. 207-215.

¹⁶² Cf., en ese sentido, mi Voto Razonado en el caso *Las Palmeras*, relativo a Colombia, ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Sentencia sobre excepciones preliminares, 2000, Serie C, s/n., párrs. 1-15 —todavía no-publicado—).

Religión, política y conflicto en el mundo musulmán

por **D. Antoni Segura i Mas**

*Conferencia pronunciada
el 16 de abril de 2002*

Forum Deusto

El conflicto de Palestina¹

Antoni Segura i Mas*

El 14 de mayo de 1948, la constitución del Estado de Israel daba inicio al conflicto abierto más largo del siglo xx y supuso, según Georges Corm, la implosión del Próximo Oriente.² El nuevo Estado, que fue rápidamente reconocido por EE.UU. y la URSS y admitido en la ONU, era el fruto envenenado de la ambigüedad política británica capaz de promover, al mismo tiempo, el establecimiento de una entidad árabe independiente al emir de La Meca, si se rebelaba contra Estambul (tarea de la que se encargó Lawrence de Arabia en 1915); y una patria judía en Palestina a la Comisión sionista de Londres (tal es el contenido de la declaración Balfour de 1917). El mandato británico de Palestina (1922) favoreció la inmigración judía pero fue incapaz de evitar el creciente

* ANTONI SEGURA es Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona y Vicedirector de su Centro de Estudios Históricos Internacionales (CEHI). Ha publicado multitud de artículos y libros, entre los que cabe destacar *Història econòmica mundial i d'Espanya*; *El Magreb: del colonialismo al islamismo*; *El mundo actual. De la segunda Guerra Mundial a nuestros días*; *Más allá del Islam. Política y conflictos en el mundo musulmán actual*. Antoni Segura ha dirigido Cursos de Posgrado. También ha colaborado con diversas instituciones de ámbito nacional e internacional como el Centre d'Études Catalanes, Conseil de l'Europe, U.N.E.S.C.O., Ayuntamiento de Barcelona, Agencia Española de Cooperación Internacional, Fundación Ortega y Gasset, CIDOB, Intermón, etc. Es además colaborador habitual en la prensa.

¹ El texto que sigue es una versión ampliada y actualizada del que fue publicada bajo el título «El conflicto árabe-israelí» en *Hermes*, n.º 4, febrero de 2002: 12-20 y de «Israel y Palestina, entre la guerra y la paz» en José SARAMAGO, Noam CHOMSKY, James PETRAS, Edward W. SAID, Alberto PIRIS, Antoni SEGURA y Javier ORTIZ (prólogo y edición), *¡Palestina existe!*, Madrid, Foca, 2002:121-193.

² Georges CORM, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, edición actualizada, París, Gallimard, 2001.

enfrentamiento entre árabes y judíos. Después de la Segunda Guerra Mundial, el descubrimiento del horror del Holocausto y el problema de los desplazados favorecieron la adopción de un Plan de Partición de Palestina en dos Estados, uno árabe y uno judío, aprobado por Naciones Unidas en 1947 (resolución 181) con el voto favorable de los países europeos, de EE.UU. y de la URSS, la abstención de Gran Bretaña y China y la oposición de los países musulmanes y la India. Finalmente, la creciente contestación de la presencia británica (en 1946 la organización clandestina Irgun de Menahem Begin, el *Irgun*, atentó contra el Hotel Rey David, sede de las fuerzas británicas, con el resultado de 91 muertos, en su mayoría árabes que trabajaban en el hotel) precipitó el final del mandato y la proclamación unilateral del Estado de Israel, que dio origen a la primera guerra árabe-israelí.

El 6 de enero de 1949, la mediación de la ONU ponía fin al conflicto. Israel controlaba un tercio más del territorio previsto en el Plan de Partición y se había completado lo que los palestinos denominan *a/Nakba* (el desastre), el desalojo de 531 localidades de población árabe y el traslado forzoso de unas 800.000 personas hacia Gaza, bajo administración egipcia, y Cisjordania, que fue anexionada por Jordania. **Era el origen de la cuestión de los refugiados**,³ pues esas personas nunca pudieron volver a sus lugares de origen ya que sus casas y sus tierras fueron rápidamente ocupados por el alud de inmigrantes judíos que llegaron durante la guerra o inmediatamente después. En el nuevo Estado de Israel vivían unos 180.000 árabes y más de 700.000 judíos.

La consolidación del Estado de Israel intensificó la inmigración judía y, en sólo cuatro años (1948-1951), llegaron 690.000 inmigrantes procedentes de Europa del Este, del norte de África y de Turquía. La preocupación de los gobiernos laboristas de estos primeros años fue la integración de los inmigrantes, la consolidación de las instituciones y del sistema político parlamentario y, sobre todo, la creación de un ejército nacional (*Zahal*), que debía ser moderno y profesional; pero, al mismo tiempo, popular y altamente identificado con su pueblo para garantizar la integridad territorial de Israel con la ayuda de los soldados de leva y los reservistas.⁴

³ En la actualidad, sus descendientes ascienden a casi cuatro millones de personas que residen en Gaza, Cisjordania y los países árabes vecinos; la tercera parte todavía en campos de refugiados (Alain GRESH y Philippe REKACEWICZ, «Les cartes des négociations israélo-arabes», *Le Monde Diplomatique*. Febrero de 2000: 16-17).

⁴ Los padres de la patria judía, David Ben Gurion, Levi Eshkol, Ben Zvi y Golda Meir, eran miembros fundadores del Partido Laborista (Mapai) y de la Federación

Las sucesivas guerras árabo-israelianas hicieron del Próximo Oriente una de las regiones más conflictivas del mundo. En 1956, en el contexto de la Guerra Fría, la presión de Estados Unidos y Gran Bretaña hizo que el Banco Mundial negara los créditos solicitados por Nasser para construir la presa de Asuan. El presidente egipcio procedió a nacionalizar el Canal de Suez, hasta entonces en manos de accionistas británicos y franceses. Fue la excusa que esgrimieron Londres y París para desencadenar, en octubre de 1956, una guerra donde la ocupación del Sinaí corrió a cargo de Israel. La mediación de la ONU puso fin a las operaciones bélicas (6 de noviembre), forzó la retirada de franceses y británicos y el repliegue del *Zahal* al este de la línea fijada por el armisticio de 1949, donde se interpusieron los cascos azules.

La figura de Nasser, impulsor del socialismo árabe, salió fortalecida porque se había enfrentado a las dos grandes potencias coloniales y a Israel, que, por primera vez, aparecía ante la opinión pública mundial como un país agresor, potencia militar de la región, y no como el resultado del tesón de un pueblo perseguido que, venciendo miles de dificultades, había logrado erigir un pequeño Estado socialista en Palestina. A partir de 1956, Tel Aviv verá con temor el surgimiento del Movimiento Nacional Palestino y de Al-Fatah (1959), embrión de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), la llegada al poder del partido Baas (socialista) en Siria (1963) e Iraq (1963 y 1968) y la aproximación a Moscú de sus vecinos árabes.

En 1967, Israel se convierte en el país agresor y desencadena una violenta ofensiva simultánea sobre diferentes frentes para interponer nuevos territorios entre los países árabes y el espacio vital de Israel. Fue la más rápida y efectiva de todas las guerras y, en cinco días, el *Zahal* ocupó la península del Sinaí, los Altos del Golán, Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este. Se la llamó la *Guerra de los Seis Días*, que dio origen a una nueva diáspora palestina, que provocará tensiones en Jordania (Setiembre Negro de 1970, que culminó con la expulsión de la OLP de Jordania) y en el Líbano (implicación palestina en la Guerra Civil de 1975-1991), y a la **aparición de los territorios ocupados** (Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este), donde residía la combativa población palestina de la diáspora de 1948-49. La ocupación de Gaza y Cisjordania contribuyó a desarrollar un sentimiento nacional palestino que, apoyándose, ora en las acciones armadas de la OLP, ora en la actitud pactista de las élites

Sindical (Histadruth). Hasta la década de los setenta, los gobiernos de Israel fueron laboristas.

políticas de los territorios ocupados, iba a introducir una nueva variable en el conflicto que enfrentaba a árabes y judíos, la variable palestina y su derecho a reivindicar un Estado propio frente a los intereses de los países árabes vecinos.

El 22 de noviembre de 1967, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas adoptaba la Resolución 242 que, si bien reconocía el derecho a la existencia del Estado de Israel sin mencionar ningún Estado palestino, denunciaba la adquisición de territorios por la fuerza, solicitaba la retirada de Israel de los territorios ocupados e instaba a solucionar la cuestión de los refugiados palestinos.⁵

Entre 1967 y 1973, las acciones de la OLP contra Israel y la tensa situación que vivía el mundo árabe a consecuencia de la expulsión de los palestinos de su tierra y de la permanencia de Israel en los territorios ocupados condujeron inexorablemente a la cuarta guerra árabe-israelí. Antes y durante la guerra, se produjeron algunos movimientos que conviene mencionar. El mundo árabe iba a la guerra sin el liderazgo indiscutible de Nasser, que había muerto en 1970, y Anuar Sadat, se mostraba deseoso de redefinir el papel de Egipto en el contexto de la Guerra Fría y de aproximar posturas con Washington. También en Siria se había producido un cambio de protagonista y Hafez el Assad se había hecho con el poder tras el golpe de Estado de noviembre 1970. Además, Damasco y El Cairo se habían propuesto coordinar sus esfuerzos para tener éxito en una futura guerra contra Israel y contaban, por primera vez, con la participación de otros países árabes, que enviaron contingentes simbólicos de fuerzas. La guerra permitió reanudar las relaciones diplomáticas de Ammán con Damasco y El Cairo, rotas a raíz de Setiembre Negro, aunque Hussein no era partidario de la guerra y sí de llegar a acuerdos con Israel y Estados Unidos. En cambio, la OLP no fue consultada por los países árabes implicados en el conflicto y sus dirigentes, aislados en los campos de refugiados del sur del Líbano, vieron pasar de largo la oportunidad de intervenir en una guerra abierta contra Israel. Por último, Israel disponía no sólo de un gran potencial

⁵ Las dos versiones de la Resolución 242 introducen una ambigüedad que todavía hoy persiste. En la versión inglesa se dice que Israel deberá retirarse «from territories occupied», mientras que en la versión francesa se dice que deberá retirarse «des territoires occupés». Acogiéndose a esta diferencia la OLP considera que Israel debe retirarse de todos los territorios ocupados, mientras que Tel Aviv considera que es suficiente con retirarse de la mayor parte, pero no de la totalidad, de los territorios ocupados.

militar en armas convencionales sino que también podía recurrir a la disuasión nuclear.

El 6 de octubre de 1973, se inició la cuarta guerra árabe-israelí o del Yom Kippur (en Israel se celebraba la fiesta del día del perdón) o del Ramadán (en los países árabes coincidía con el mes del Ramadán). Los ejércitos de Egipto y Siria rompieron las hostilidades y, los primeros días, llevaron la iniciativa en el Sinaí y en los Altos del Golán. Sin embargo, a la semana de iniciado el conflicto, la contraofensiva israelí permite al *Zahal* recuperar las posiciones perdidas, traspasar el Canal de Suez y los Altos del Golán, amenazando El Cairo y Damasco. El 24 de octubre, todos los contendientes aceptaron el alto el fuego. Israel conservaba sus posiciones de 1967, pero los iniciales avances árabes habían demostrado que no era invencible y la nueva derrota dejaba en El Cairo y Damasco un regusto menos amargo que el de siete años antes. Además, la guerra había permitido a los países árabes utilizar el petróleo como arma política, provocando la primera crisis de los precios del petróleo, con lo que Arabia Saudí, el principal aliado árabe de Washington en la región, se imponía en el seno de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP).

A finales de los sesenta, Washington pretendía afianzar su hegemonía en el Próximo Oriente y obtener el reconocimiento de Israel por los países árabes. La resolución de la guerra de 1973 apunta en esa doble dirección. Los Acuerdos de Camp David (1978) sentaban el principio de paz a cambio de territorios (El Cairo recuperaba el control del Canal de Suez y la península del Sinaí e Israel obtenía la seguridad en sus fronteras occidentales), suponían la definitiva adscripción de Egipto a la política de Washington y el reconocimiento de Israel por el principal país árabe del momento.

Entre 1974 y 1984, la OLP hostigó hábilmente a Israel con un incremento de las acciones armadas y del terrorismo y con una política de presencia y reconocimiento en los organismos internacionales: en noviembre de 1974, Arafat es recibido triunfalmente en la ONU, que concede el estatuto de observadora a la organización palestina y se adopta una resolución que reafirma los derechos inalienables del pueblo palestino; en 1977, la CEE reconoce el derecho de los palestinos a tener una patria. Al mismo tiempo, en Cisjordania, se produce un movimiento favorable a participar en las elecciones municipales. En abril de 1976, el Frente Nacional, que agrupa a nacionalistas de izquierda, comunistas y simpatizantes de la OLP, obtiene el 75 % de los votos y 14 de las 23 alcaldías más importantes. Se trata, sin duda, de una decisión muy im-

portante que, una década más tarde, facilitará la reconversión política de la OLP y el protagonismo de los dirigentes del interior en la *Intifada* de 1987. Sin embargo, la expulsión de Arafat y de la OLP de Beirut en el verano de 1982 (posteriormente las falanges cristianas llevaron a cabo las masacres de Sabra y Chatila sin la oposición de Ariel Sharon, entonces ministro de Defensa de Israel) restó operatividad a la organización palestina, que vio peligrar su liderazgo político en Gaza y Cisjordania a medida que los islamistas moderados del Congreso Islámico (el futuro *Hamás*) de Ahmed Yassín se aprovechaban de la connivencia israelí y de la ayuda saudí para consolidar su presencia social e infiltrarse en el *Waqf* (la Administración de bienes religiosos), que controla una parte importante de la propiedad urbana, comercial y agraria en Gaza. Además, los atentados realizados fuera de Israel y la piratería aérea dañaban cada vez más la imagen de la central palestina. En 1987, la *Intifada* iba a dar un giro sin precedentes al conflicto.

La *Intifada* (*levantamiento* en árabe) era la consecuencia no deseada de la ocupación israelí. Sin duda, ésta había contribuido a mejorar la situación socioeconómica y laboral de los territorios ocupados. En cierta medida, la ocupación israelí y la ayuda exterior (sobre todo la que llegaba de la península arábiga) había forzado a la población palestina a entrar en la modernidad al precio de renunciar a la autoestima. La *Intifada* surge tras veinte años de ocupación, cuando muchos jóvenes no conocen otra cosa que la opresión israelí y han perdido el miedo de sus padres y abuelos, vencidos de todas las guerras y olvidados por los países árabes vecinos que sólo buscan sus propios intereses. Es una nueva generación con estudios pero sin futuro. Además, desde mediados de los ochenta, el retraimiento del mercado del petróleo había hecho disminuir la ayuda destinada por los países del Golfo a la población palestina, «mientras se desarrollaba la colonización judía en los territorios [ocupados] —encorajada por la llegada de inmigrantes de Rusia— e Israel imponía numerosos obstáculos al desarrollo económico y a toda inversión que amenazaran con consolidar la afirmación de una entidad palestina».⁶

Para Tel Aviv, la *Intifada* se convirtió en una pesadilla porque la imagen que dio Israel al reprimir violentamente las primeras manifestaciones fue la de Goliat intentado aplastar a David: soldados armados hasta los dientes con los medios militares más modernos y sofisticados se enfrentaban a mujeres y niños que sólo disponían de palos y piedras.

⁶ Gilles KEPPEL, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 2000: 160.

Los dirigentes palestinos de los territorios ocupados muy pronto fueron conscientes de que, a pesar de las víctimas, estaban ganando la batalla mediática, sobre todo, cuando una imagen, que reflejaba perfectamente la brutalidad y la desigualdad del enfrentamiento, dio la vuelta al mundo. Tal como recuerda Joan Roura, «la captó un equipo de la cadena de televisión norteamericana CBS en un descampado a finales de febrero de 1988: un soldado israelí aguanta el brazo estirado de un joven palestino con el codo hacia arriba. Otro militar, con una piedra, le golpea repetidamente la articulación hasta que el codo cede y el brazo se dobla al revés. La cara de dolor del joven es difícil de olvidar».⁷

Yasser Arafat también comprendió que la imagen que transmitía la *Intifada* era, a nivel internacional e incluso en los Estados Unidos, una poderosa arma mediática contra Israel y que la OLP debía responder rápidamente a las peticiones de liderazgo político que formulaban los dirigentes políticos del interior, que eran conscientes de que la organización y movilización política de los territorios ocupados precisaba, para ser totalmente efectiva e incidir en la escena internacional, del aparato propagandístico y de los recursos de la OLP en el exterior. De lo contrario, los islamistas de *Hamás*, muy implantados en Gaza donde habían aportado algunos de los principales líderes y mártires de la *Intifada*, podían hacerse con el movimiento y dar al traste con décadas de lucha política de la OLP y de las elites políticas de los territorios por conseguir la liberación de los mismos y consolidar un Estado palestino moderno, laico (al menos para *Al-Fatah* y los grupos situados a su izquierda) y democrático. La entente entre dirigentes del interior y del exilio (OLP) frente a Israel y *Hamás* era el paso necesario para abrir la puerta al principio de paz a cambio de territorios. Arafat y algunos de los principales dirigentes de la OLP entendieron que dicha alianza les brindaba una oportunidad única para avanzar en sus objetivos finales que no eran otros que la instauración de un Estado palestino y que eso pasaba, necesariamente, como hacía años que preconizaban las élites del interior, por establecer negociaciones con Israel y llegar a un acuerdo avalado por Estados Unidos y la comunidad internacional. Es, en este contexto, que toman plenamente sentido las declaraciones del Consejo Nacional Palestino y de la OLP de noviembre de 1988, proclamando el Estado palestino y renunciando a la lucha armada y aceptando las resoluciones 181 y 242 de la ONU, respectivamente.

⁷ Joan ROURA, *El complot dels intransigents*, Barcelona, Edicions La Magrana, 1998: 131.

Sin embargo, fue necesaria una nueva guerra, la Guerra del Golfo (1991) en la que no participó Israel, para hacer posible, bajo los auspicios de Washington, la Conferencia de Paz de Madrid (octubre de 1991), los Acuerdos de Oslo (firmados en Washington en setiembre de 1993) y la Declaración de Washington (julio de 1994), que supusieron el reconocimiento de Israel por la Autoridad Nacional Palestina (ANP) y Jordania y el establecimiento de un régimen de autonomía limitada en Gaza y en gran parte de Cisjordania, es decir, soberanía palestina sobre las principales ciudades de población palestina (no se cumplió en Hebrón), soberanía compartida en las poblaciones rurales de población palestina (el *Tsahal* podía intervenir si creía amenazada la seguridad de Israel) y soberanía de Israel en el territorio restante (incluido el valle del Jordán).

A pesar de las acciones terroristas de uno y otro signo (los atentados de *Hamás* y la *Yihad islámica*, las acciones de *Hezbollah*, la masacre de Hebrón —febrero de 1994—) el Proceso de Paz se desarrolló a buen ritmo en los primeros años: mayo de 1994, firma en El Cairo del acuerdo Gaza-Jericó, que permitió el regreso de la OLP y de Yaser Arafat a Palestina (julio); setiembre de 1995, firma en Washington del Acuerdo de Oslo II, que regulaba y ampliaba la autonomía palestina; enero de 1996, victoria electoral de Arafat y de Fatah. Sin embargo, el asesinato de Yitzhak Rabin (4 de noviembre de 1995), la desafortunada intervención de Simon Peres en el Líbano (abril de 1996) y la victoria del Likud (mayo de 1996) asestaron un duro golpe al Proceso de Paz. Con Benjamin Netanyahu, muy sensible a la presión de los colonos, que ampliaron sus enclaves en Hebrón y en Jerusalén Este, y de los grupos religiosos ultraconservadores, las crisis (túnel de los asmoneos, setiembre de 1996; Hebrón, enero-febrero de 1997; nuevo barrio judío de Har Homa en Jerusalén Este, febrero-abril de 1997; etc.) se sucedieron hasta bloquear el Proceso de Paz y la violencia reapareció en Jerusalén y los territorios ocupados. En octubre de 1998, la presión europea y norteamericana permite firmar el Memorándum de Wye Plantation. La base de la negociación fue seguridad a cambio de territorios. La ANP se comprometía a luchar contra el terrorismo y el gobierno de Israel a retirar su ejército y transferir a la ANP el control (pleno o mixto) de hasta el 40 % de Cisjordania. Además, ambas partes proseguirían las negociaciones sobre el Estatuto final con el objetivo de alcanzar un acuerdo definitivo antes del 4 de mayo de 1999.

Un mes después, el Gobierno de Tel Aviv suspendía, unilateralmente, la aplicación de los acuerdos de Wye Plantation, pero, la presión in-

ternacional fuerza Arafat a no declarar la independencia de Palestina el 4 de mayo de 1999 y a esperar los resultados de las elecciones israelíes para ultimar, en el plazo de un año, las negociaciones sobre el Estatuto final de Cisjordania y Gaza. El 17 de mayo de 1999, el partido laborista obtiene una ajustada victoria sobre el Likud y Ehud Barak, que ha prometido la retirada del Líbano, la firma del Estatuto final y la aprobación de una Constitución, aventaja en 12 puntos a Netanyahu (el 56 % contra el 44 % de los votos). Parece que el camino de la paz, por fin, está libre de obstáculos y que las intenciones del nuevo gobierno, que se apoya sobre un frágil equilibrio de alianzas parlamentarias, son alcanzar un acuerdo con Yasser Arafat en el menor espacio de tiempo posible. Sin embargo, a medida que avanzan las negociaciones con los palestinos, Barak va perdiendo apoyos en el Parlamento israelí y es duramente criticado —cuando no acusado de traición— por la oposición conservadora y los grupos ultrarreligiosos.

En julio de 2000, tienen lugar las largas conversaciones de Camp David que, contra todo pronóstico, se saldan con un fracaso. Yasser Arafat pospone de nuevo la declaración de independencia del Estado palestino prevista para el 13 de setiembre de 2000. La decepción entre la población palestina es evidente, pero el temor de las partes a cerrar un acuerdo definitivo, que ya no tendrá posibilidades de rectificarse, también. En Camp David, en julio de 2000, casi todo estaba cerrado, pero, cuando más cerca se estuvo de la paz, más se alejó ésta por la falta de acuerdo sobre dos cuestiones fundamentales y de gran importancia ante la opinión pública palestina e israelí: la soberanía sobre Jerusalén-Este y el derecho al retorno de los refugiados. Tampoco en Taba (enero de 2001) consiguieron cerrarse un acuerdo definitivo.

Y en eso, el 28 de setiembre de 2000, llegó Ariel Sharon, que con su provocadora visita a la Explanada de las Mezquitas (*Haram Al Sharif*) rompió el proceso de paz y dio el pretexto para una segunda *Intifada*, la *Intifada de Al-Aqsa*. Sucedió pocos días después de que Barak anunciara que estaba dispuesto a considerar algún tipo de soberanía internacional (posiblemente de la ONU) sobre el Monte del Templo, la soberanía palestina sobre Jerusalén Este y una doble capitalidad para la ciudad. Con su visita, Sharon indicaba claramente su oposición a tales concesiones y hacia el gesto que esperaban del partido conservador los miles de colonos judíos que viven en los asentamientos (ilegales porque incumplen las resoluciones de la ONU) de Jerusalén Este, la parte árabe de la ciudad. Había empezado el descenso a los infiernos de Barak, que envió el ejército a reprimir brutalmente a los manifestantes palestinos,

alimentando la *Intifada de Al-Aqsa* y generando temor e inseguridad entre la población israelí y frustración y desánimo entre la población palestina que veía alejarse, una vez más, el momento de la proclamación de la independencia del Estado palestino. Barak no supo hacer frente a la provocación de Sharon y cavó su propia derrota.

La *Intifada de Al-Aqsa* se extendió rápidamente a Gaza y Cisjordania. La participación en la revuelta de círculos políticos y militares próximos a Arafat fue el argumento utilizado por Tel Aviv para justificar la dura y desproporcionada respuesta del *Zahal* y de la policía israelí. Quizás Arafat especuló con una revuelta que se le escapó de las manos y no faltaron voces que reclamaron la declaración del Estado palestino aprovechando la confusión y las condenas internacionales contra la actuación del *Zahal*: la escena del padre que intentaba proteger en vano la vida de su hijo de doce años, abatido por las balas israelíes, dio la vuelta al mundo e hizo retroceder bruscamente la imagen de Israel. También la participación de la policía palestina en el linchamiento de dos soldados israelíes tuvo un fuerte impacto negativo sobre la opinión pública internacional.

El día 7 de febrero del 2001 Israel se miró al espejo y vio la cara, terrible, de Sharon. Ariel Sharon venció porque perdió Barak, faltó del apoyo de los partidos árabes, de los sectores progresistas del laborismo y de los grupos de izquierdas, que se abstuvieron y que no consiguió la paz en un último y forzado intento contra reloj propiciado por la mediación europea: negociaciones Taba, enero de 2001. Ariel Sharon venció porque prometió mano dura y seguridad argumentos siempre sensibles a los oídos de los militantes del Likud, de los partidos de la derecha y de los ultraortodoxos más intransigentes y, sobre todo, del millón de judíos llegados de Rusia en la década de los noventa y de los cientos de miles de colonos asentados en los territorios ocupados.

El responsable de las masacres de Sabra y Chatila supo sacar partido de la crisis abierta por los criminales atentados del 11 de setiembre de 2001 y, fiel a su reputación, intensificó las acciones del ejército y las operaciones selectivas —verdadero terrorismo de Estado—⁸ contra dirigentes de la *Intifada* y de las organizaciones radicales palestinas, conculcando brutalmente los acuerdos de 1993 y posteriores porque el *Tsahal* no dudó en invadir zonas de clara y plena soberanía palestina

⁸ Rosa REGAS, «Terrorismo de Estado, el verdadero terrorismo», *El Mundo*, 29 de enero de 2002.

(Belén, Ramallah, Nablús...) y en utilizar armas de combate, misiles y helicópteros, contra la población civil. El posicionamiento de la administración Bush contra los grupos extremistas palestinos y la «tibieza» de Arafat dio alas a Sharon. Sin embargo, las víctimas inocentes de la revuelta y la frustración de la población palestina alimentaron los argumentos de los grupos políticos más intransigentes con el proceso de paz, como *Hamás*, la *Yihad islámica* y *Hezbollah*, y provocaron la radicalización de los sectores laicos de la OLP y de los frentes, que además vieron cómo «operaciones selectivas» eliminaban a algunos de sus más destacados dirigentes.⁹ La violencia generó una creciente inseguridad en las dos comunidades y, en Israel, redujo el apoyo a los grupos partidarios de la paz (laboristas, *Meretz*, Paz Ahora). La violencia se extendió a las ciudades y localidades de Israel con un fuerte contingente de población árabe (Nazaret, Jaffa, Haifa, Acre...), lo que supuso para Tel Aviv una grave preocupación interna y un factor potencial de desestabilización futura.¹⁰ De hecho y en contra de las promesas de Sharon, la extensión de la *Intifada* y de la violencia en forma de atentados suicidas generó más inseguridad que nunca.

La falta de proyecto político del partido Laborista, que se dividió entre los partidarios de participar en el Gobierno y los de mantenerse en la oposición parlamentaria, la poca agilidad política de Arafat para prever las consecuencias de la victoria de Sharon, las acciones terroris-

⁹ El Frente Popular por la Liberación de Palestina (FPLP), fundado en 1967 por el cristiano palestino Georges Habache. De orientación pronasserista en su origen, adoptó el marxismo leninismo a principios de los setenta. Entre 1968 y 1984, llevó a cabo sus acciones más sangrientas: secuestros de aviones y autobuses, matanza en el aeropuerto de Lod, etc. Opuesto a Camp David, a Oslo y a cualquier aproximación a Israel, en 1999, pactó con la OLP para no debilitar la causa palestina. El Frente Democrático de Liberación de Palestina (FDLP) surgió de una escisión del FPLP protagonizada por Nayef Hawatmeh, nacido en Jordania en el seno de una familia grecoortodoxa, disconforme con las acciones de piratería aérea. De orientación marxista mantuvo contactos con militantes del PC de Israel y fue el primer partido palestino partidario de la coexistencia de un Estado palestino con Israel. Los dos frentes se han revitalizado con la *Intifada de Al-Aqsa* (María Dolores MASANA, «FPLP y FDLP, dos históricos contra Israel», *La Vanguardia*, 9 de setiembre de 2001).

¹⁰ En Israel viven casi un millón (970.000) de árabes palestinos (en su mayoría musulmanes, pero también católicos y ortodoxos) que tienen la ciudadanía israelí. Son en torno al 20% de la población, votan en las elecciones y tienen representantes en el Parlamento, tradicionalmente aliados de los laboristas. Son objeto de una fuerte discriminación y la brutalidad con que está actuando el *Zahal* ha provocado su movilización en favor de la causa palestina.

tas de *Hamás* y la *Jihad Islámica* y la política de dureza emprendida por el nuevo Gobierno de Unidad Nacional, del que formaban parte algunos miembros del partido Laborista (Simon Peres en Asuntos Exteriores y Benjamin Ben-Eliezer en Defensa, entre otros) contribuyeron a impulsar una escalada de la violencia en Israel y en los Territorios Ocupados sin precedentes desde las guerras de 1948 y de 1967. A lo largo del año 2001, las acciones armadas contra el *Tsahal*, los atentados terroristas y la proliferación de los hombres y mujeres bomba, la respuesta desproporcionada del *Tsahal*, que contraviniendo las disposiciones internacionales utiliza métodos de guerra sucia o terrorismo de Estado como la eliminación sistemática de dirigentes de grupos radicales o terroristas palestinos mediante ataques con helicópteros o misiles guiados que causan un gran número de víctimas colaterales (27 de agosto, Abu Ali Mustafá, líder del Frente Popular de Liberación de Palestina, es alcanzado en Ramalla por dos misiles israelíes; 23 de noviembre, el coche de Mahmud Abu Hunud, líder del brazo armado de *Hamás*, es destruido en Nablus por varios misiles lanzados desde un helicóptero del *Tsahal*), el cerco o el hostigamiento a las ciudades palestinas con helicópteros, aviones y carros de combate, las incursiones del *Tsahal* en zonas que, según los Acuerdos de Oslo, estaban bajo control total de la ANP (la primera tuvo lugar en Ramalla el 31 de marzo), los enfrentamientos entre miembros de las fuerzas de seguridad palestinas y unidades del *Tsahal*, la reanudación de las acciones armadas de *Hezbollah* en el sur del Líbano contra las posiciones israelíes (14 de abril, ataque contra las granjas de Chebaa) y de las incursiones aéreas de Israel en el Líbano (16 de abril, ataque a la estación radar de Dahr-el-Baidar, al este de Beirut) condujeron, inexorablemente, a la pendiente de una guerra sin frentes y con un solo ejército regular.

La inseguridad, el miedo, la criminalización del «otro», el odio y la sed de venganza prenden entre israelíes y palestinos. Se rompen todos los puentes y vías de diálogo. Los «alto el fuego» apenas duran horas y el informe de la Comisión presidida por el ex-senador George J. Mitchell (mayo de 2001), que recomienda poner fin a la violencia, restablecer las medidas de confianza y reemprender las negociaciones, nunca tendrá oportunidad de aplicarse porque nadie es capaz de parar la escalada de la violencia. La misma suerte correrá el Plan elaborado por el director de la CIA, George Tenet, para restablecer la paz en la zona (junio de 2001). Todo es inútil, porque se impone, en suma, de nuevo el discurso de la guerra, que va a tener unos efectos devastadores a partir del 11 de setiembre. Además, la muerte en Kuwait (31 de mayo de 2001) de un ataque al corazón de Faisal al Hussein, hijo de Abd el

Kader el Husseini, héroe de la primera guerra árabe israelí, deja a la ANP sin una de sus voces políticas más autorizadas y clarividentes.

Los atentados del 11 de setiembre añadieron más leña al fuego en el conflicto palestino-israelí. Ariel Sharon emprendió una campaña militar a gran escala y de destrucción sistemática de los principales enclaves e infraestructuras de la ANP en Gaza y Cisjordania pagados con las inversiones europeas. Entre mayo de 2001 y principios de enero de 2002 —y especialmente entre octubre y diciembre— el *Tsahal* volatilizó 13.851.000 euros de impuestos de los ciudadanos europeos, que habían sido destinados a financiar aeropuertos, puertos, escuelas, plantas de reciclaje, proyectos agrícolas, etc. en Gaza y Cisjordania. Y, sin embargo, lo peor estaba todavía por llegar.

En diciembre de 2001, Ariel Sharon rompe cualquier contacto con la ANP y confina a Arafat, a quien acusa de connivencia con los grupos terroristas palestinos, en Ramalla. Ciertamente, el 2001 fue un año sangriento para israelíes y palestinos y, a 31 de diciembre, el total de víctimas desde que dio comienzo la Intifada superaba las 1.120 personas, tres cuartas partes de la cuales eran palestinas y una cuarta parte israelíes. En las últimas décadas, nunca la sociedad israelí ha vivido tan insegura, y la política militar de Sharon y los atentados terroristas de los grupos radicales palestinos se alimentan mutuamente. En medio de esta espiral de violencia, de poco o nada sirvió la mediación europea y norteamericana, porque Ariel Sharon iba mucho más lejos y tenía su propia meta: expulsar a los palestinos de los territorios ocupados o someterlos a un nuevo régimen de ocupación que anulará los pocos logros obtenidos en los Acuerdos de Oslo. Y así, Ariel Sharon se dedicó a desmontar pieza a pieza el complicado puzzle conseguido tras diez años de negociaciones palestino-israelíes.

Con el pretexto del terrorismo, que es hijo de la frustración y del fanatismo de los grupos radicales confesionales palestinos, Sharon declaró la guerra al pueblo palestino y quiso llevar sus objetivos a las últimas consecuencias: la anulación política de Yasir Arafat, que no consiguió en 1982, y la sumisión del pueblo palestino condenado a renunciar a un verdadero Estado y a vivir perpetuamente en los bantustanes de un régimen de *apartheid*. El sueño de los militantes de los partidos más ultraortodoxos, que nunca han renunciado a construir el Gran Israel, y, presumiblemente, de Sharon sería una Cisjordania sin palestinos, porque el viejo líder del Likud ambiciona la tierra, pero le sobran sus habitantes que, sin embargo, son imprescindibles, como mano de obra barata, para la economía de Israel.

En febrero de 2002, se produjo un recrudecimiento del conflicto y el *Tsahal*, en la mayor ofensiva desde el comienzo de la Intifada de Al Aqsa, atacó por tierra, mar y aire edificios y enclaves de la ANP. Nuevos intentos de negociaciones palestino-israelíes terminaron sin acuerdos. Los atentados de los militantes suicidas de los grupos radicales palestinos siembran el terror en Israel y las acciones del *Tsahal* siembran el terror en los territorios ocupados. La espiral de violencia alcanza cotas inimaginables dejando un balance de víctimas sin precedentes. En la primera semana de marzo hay 108 víctimas (31 israelíes y 77 palestinos). El día 8 de marzo un nuevo atentado y la consiguiente reacción del *Tsahal* causan 46 muertos (40 palestinos y seis israelíes). Es la semana más violenta desde el comienzo de la Intifada que se había cobrado ya 1.324 víctimas (1.005 palestinos y 319 israelíes). Finalmente, el 10 de marzo, el *Tsahal* lanza un ataque a gran escala contra la ANP. Ariel Sharon optaba por la solución militar y por el aislamiento de Yasir Arafat. El conflicto entra en una fase de descontrol que puede amenazar la estabilidad de la región.

La Comunidad Internacional respondió el 13 de marzo con la aprobación de la Resolución 1397 de Naciones Unidas, que ante la escalada del conflicto exige «el cese inmediato de todos los actos de violencia, comprendidos todos los actos de terror y todas las provocaciones, incitaciones y destrucciones», recuerda a las partes «la necesidad de respetar las normas universalmente reconocidas del derecho internacional humanitario», las conmina «a poner fin a la violencia y a retomar el proceso de paz» y a cooperar «en la puesta en marcha del Plan Tenet y de las recomendaciones del informe Mitchell». Políticamente, la resolución tiene una gran trascendencia porque por primera vez se cita expresamente la instauración de un Estado palestino («una región en la que dos Estados, Israel y Palestina, vivan uno al lado del otro, en el interior de fronteras reconocidas y seguras»), retomando así la filosofía del Plan de Partición de Naciones Unidas (Resolución 181) de 1947, que abogaba por la creación en Palestina de dos «Estados independientes árabe y judío».

Casi al mismo tiempo, se daba a conocer la iniciativa de paz del príncipe heredero saudí, que goza del beneplácito de Estados Unidos y de la ONU y que, el 28 de marzo, fue aprobada por la cumbre de la Liga Árabe reunida en Beirut. A dicha cumbre no pudo asistir Arafat sitiado en Ramalla por el Ejército de Israel. En síntesis, el Plan saudí proponía la retirada completa de los territorios árabes ocupados por Israel desde 1967 en cumplimiento de las Resoluciones 242, 338 y 1397 de

la ONU, pedía la solución del tema de los refugiados de acuerdo con la Resolución 194 de Naciones Unidas y solicitaba a Israel que aceptara la creación de un Estado palestino independiente en Cisjordania y Gaza con capital en Jerusalén a cambio del reconocimiento del Estado de Israel por los países árabes y del establecimiento de relaciones diplomáticas normales en el contexto de una paz justa y global en la región.

Todo fue inútil. El día 28 de marzo, un nuevo atentado palestino provoca 20 muertos en un hotel de Netania y el día 31 otro atentado 15 muertos más en un restaurante de Haifa. La violencia de los grupos terroristas palestinos no cesaba y Ariel Sharon lleva hasta sus últimas consecuencias la solución militar. El 29 de marzo, el ejército de Israel ocupa Ramalla, aísla (cortando la luz, el agua y el contacto con el exterior) a Yasir Arafat en las dependencias del complejo presidencial de Al Mokata y, en los días siguientes, ocupa las principales ciudades palestinas. Había empezado la operación Muro Defensivo.

El bombardeo de casas y barrios enteros, las ejecuciones sobre el terreno de un tiro en la cabeza de miembros de las fuerzas de policía palestina, los asesinatos indiscriminados en Ramalla, las detenciones masivas de varones de entre 15 y 55 años, las torturas infringidas a jóvenes y menores palestinos en los centros de interrogatorio (Informe John Dugard, relator especial de la ONU para los territorios ocupados), etc., provocan una lluvia de críticas en la opinión pública internacional, que acusó al ejército de Sharon de crímenes de guerra y de terrorismo de Estado. El *Tsahal*, que antaño fue definido como un ejército popular al servicio de la libertad y la democracia en Israel, perdía sus últimas migajas de dignidad en la guerra sucia (asesinatos indiscriminados, negación de asistencia médica a los heridos, destrucción de viviendas, utilización de escudos humanos, etc.) que libra en las ciudades palestinas de Cisjordania.

El 10 de abril de 2002, Estados Unidos, la UE, Rusia y la ONU firman la denominada Declaración de Madrid, que instaba al primer ministro Ariel Sharon a poner fin a la reocupación de Gaza y Cisjordania y a Yasir Arafat a combatir el terrorismo. Sin embargo, la mediación internacional y del mismo secretario de Estado norteamericano Colin Powell no consiguieron parar la reocupación de las ciudades palestinas de Cisjordania. El punto culminante se alcanzó en Jenín, denominada la ciudad de los mártires porque casi la mitad de los terroristas suicidas procedían de allí, donde el *Tsahal* dispuso de todos los medios a su alcance desde el 3 de abril para vencer la resistencia de los combatientes palestinos. Tras ocho días de intensos combates, en los que el *Tsahal* utilizó

carros de combate, helicópteros, aviones y bulldozers para derribar las casas, el centro del campamento de refugiados quedó totalmente destruido y, ante la negativa del Ejército israelí de dejar entrar a la Cruz y a la Media Luna Rojas, a las organizaciones humanitarias y a la prensa, mucha gente llegó a la convicción moral de que en Jenín se había producido una verdadera masacre. Tardará en saberse de cierto qué sucedió en Jenín y cuál fue el verdadero número de víctimas —se acusó al *Tsahal* de enterrar a los muertos en fosas comunes o de llevárselos para enterrarlos en otros lugares— porque la misión creada para esclarecer los hechos, en virtud de la Resolución 1405 de Naciones Unidas del 20 de abril, tuvo que disolverse antes de empezar sus actuaciones ante la negativa de Sharon de permitirle el acceso a Jenín. Otra resolución del Consejo de Seguridad que Israel incumplía.

A finales de abril, Sharon dio orden al Ejército israelí de retirarse de algunas ciudades palestinas. Las críticas recibidas por lo sucedido en Jenín habían sido muy duras, aunque la Comunidad Internacional se mostró incapaz de imponer a Ariel Sharon sus condiciones y obligarlo a retirarse de Cisjordania antes de que el Ejército de Israel arrasara el campamento de refugiados de Jenín, el centro histórico de Nablus y de otras ciudades palestinas. Paralelamente, la ANP juzgaba a los responsables del asesinato del Ministro de Turismo de Israel, que eran entregados para su custodia, mientras cumplieran condena, a expertos militares estadounidenses y británicos. El 1 de mayo se levantaba el cerco a Arafat y los carros de combate israelíes se retiraban de Ramalla. El sitio había durado 34 días y el cerco casi seis meses. En los días siguientes se llegó también a un acuerdo que, el 10 de mayo, puso fin al asedio a la Basílica de la Natividad de Belén donde se habían refugiados algunos combatientes palestinos. Era el fin de la operación Muro Defensivo.

Sin duda, en aquellos momentos —hoy, tras revalidar Sharon su mayoría en las elecciones de enero de 2003, la situación es todavía mucho peor— la paz parecía más lejos que nunca frente a una creciente despreocupación internacional por la suerte de Arafat, sometido a una verdadera operación de acoso y derribo político, y de la población palestina de los territorios ocupados. Y es que la crisis reveló las dificultades —por no decir la imposibilidad— del proceso de paz emprendido en Madrid en 1991:

1. El Estado palestino resultante de los Acuerdos de Oslo, sin continuidad territorial, sin frontera con Jordania y con los *by pass* (carreteras de uso exclusivo que unen entre sí y con Israel los asentamientos de los colonos judíos) que lo trocean, resul-

ta inviable e inaceptable. No hace mucho, en Sudáfrica, una situación similar recibía el nombre de política de *apartheid* y, en este caso, las ciudades y las localidades palestinas serían los bantustanes.¹¹

2. También era inaceptable el último Plan propuesto por Bill Clinton (diciembre de 2000) porque, a pesar de comprender casi el 95 % de Cisjordania, seguía dividiendo el Estado palestino en tres cantones y el Jerusalén palestino en un número de islotes desconectados los unos de los otros como del resto de Palestina». ¹² Sólo en Taba (enero de 2001) llegó a perfilarse, por primera y única vez, un Estado palestino viable. Además, los recursos de agua y toda la frontera con Jordania quedaban en poder de Israel.
3. La soberanía de Jerusalén Este se reveló como otro de los obstáculos insalvables, no tanto por el simbolismo religioso y la administración de los lugares sagrados como por el resultado de la política de colonización llevada a cabo por Israel desde que ocupó Jerusalén Este en 1967. Como en el resto de Cisjordania, el verdadero problema político son los colonos que se niegan a abandonar sus asentamientos y también a acatar una futura autoridad palestina en la parte este de la ciudad.¹³
4. Para Israel, aparte del tema de la seguridad, uno de las principales cuestiones a resolver es el de los 400.000 colonos repartidos entre Gaza (6.500), Cisjordania (200.000) y Jerusalén Este (180.000), que deberían abandonar los asentamientos si se aplicaran íntegramente las resoluciones 242 (1967) y 338 (1973) del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas.
5. El derecho al retorno de los refugiados de 1948 y sus descendientes, que queda bien explicitado en las resoluciones de Naciones Unidas. En la actualidad serían casi cuatro millones. Para la ANP su derecho genérico al retorno es irrenunciable. Israel estaría dispuesto a negociar compensaciones económicas y un número muy limitado de retornos por cuestiones humanitarias, pero se opone totalmente a reconocer y aceptar el derecho al

¹¹ Alain GRESH, «Paix piégée en Palestine» en *Conflits Fin de siècle*. París, *Manière de voir* (Le Monde Diplomatique), n. 29, 1996: 64.

¹² Dominique VIDAL, «Leçons d'une Intifada» en *Atlas 2001 conflits*. París, *Manière de voir* (Le Monde Diplomatique), n. 55, 2001: 63.

¹³ Sobre Jerusalén es de obligada consulta la obra de Pere VILANOVA, *Jerusalén*, Barcelona, Icaria-CIDOB edicions, 1999.

retorno de la totalidad porque pondría en peligro la superioridad demográfica judía en Israel. En este punto parecen estar de acuerdo todos los partidos judíos del Parlamento israelí.

6. Por último, el problema del acceso y el control de los recursos acuíferos y las desigualdades en nivel de vida de las dos comunidades también son cuestiones que obstaculizan el camino de la paz, que tampoco parece posible con Siria y el Líbano.¹⁴

Y, sin embargo, la paz debería ser posible porque nos jugamos todos —no sólo árabes e israelíes— el futuro y la estabilidad del espacio mediterráneo. Quizás se ha agotado el modelo de un proceso de paz por etapas porque la frustración palestina ha desembocado en una verdadera guerra de liberación (de independencia) y, como ha propuesto recientemente Slomo Ben Ami, ha llegado el momento de la mediación-presión internacional, de la retirada unilateral de Israel de los territorios ocupados, del desmantelamiento de los asentamientos y de la proclamación del Estado palestino.¹⁵ Pero, la administración Bush no parece estar por la labor y la política exterior europea carece de la decisión, de la fuerza disuasoria y de la capacidad de mediación suficientes para imponer una solución negociada que garantice la seguridad de Israel y la viabilidad de un Estado palestino soberano y autosuficiente. Además, Ariel Sharon está aprovechando que la atención mundial se centra hoy en la crisis de Irak para continuar con la destrucción de las infraestructuras de la ANP, reocupar Cisjordania, debilitar la posición política de Arafat y vencer la resistencia de la población palestina de los territorios ocupados.

¹⁴ Las negociaciones con Siria (y subsidiariamente con el Líbano que depende de lo que haga Damasco) afectan fundamentalmente al trazado de fronteras (Damasco reclama el retorno a las fronteras de 1967, Tel Aviv propone volver a las de 1923; la diferencia es de sólo 20 Km², que son los que dan acceso al control total del Lago Tiberiades); a los recursos de agua (el Golán representa en estos momentos una tercera parte de las reservas de agua de Israel) y a la seguridad de Israel (Tel Aviv quiere una zona desmilitarizada en los Altos del Golán y conservar una estación de vigía en el monte Hermon —2.841 metros—).

¹⁵ Antoni SEGURA I MAS, «La pau necessària», *AVUI*, 4 de diciembre del 2001.

Conflictos de valores: entre lo particular y lo global

por **D. Francisco Andrés Orizo**

*Conferencia pronunciada
el 7 de mayo de 2002*

Forum Deusto

Conciliación y conflictos de valores, entre lo particular y lo global

Francisco Andrés Orizo*

1. Tendencias

1.1. *Procesos sociales*

Los dos grandes procesos sociales que se han producido y se están produciendo en nuestras sociedades son los de 1) **individualización** y 2) **secularización**. De ellos se derivan las macrotendencias que luego se han identificado en nuestras sociedades. Ellos son como las «madres» de todas las «batallas» sociales (*Ester, Halman y De Moor*).

Hoy se desarrollan, además, dentro de un contexto o marco diferente al de hace años y que es el de la **globalización**.

Podría decirse que, con los procesos de individualización y de secularización, con la introducción de la modernidad se rompen prioridades y entran valores en conflicto. En la modernización más reciente, la que va de los años 60 a los 80, los conflictos se renuevan con la oposición entre universalismos y particularismos. La posmodernidad coincide con una debilidad de pensamiento y de conflictos. La aparición de la globa-

* FRANCISCO ANDRÉS ORIZO es Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido Profesor de Sociología en la Universidad Autónoma de Madrid. En los años 60, cofundador de DATA, Instituto de estudios de mercado, opinión y sociología aplicada, del que fue director hasta 1995. Coautor de varios de los Informes de FOESSA (1966 a 1991), es también autor de *Sistemas de Valores en La España de los 90*. De 1980 a 2000 ha sido Director para España de las Encuestas Europeas de Valores. Aparte de estudios sobre trabajo, educación, consumo y comportamientos económicos y políticos, ha investigado en el área de la familia y juventud, resultando así coautor de los informes sobre jóvenes de la Fundación Santa María desde 1984 a 1999.

lización y de lo global, en la última década, a la vez que añade tensión y conflicto (en su dialéctica con los nuevos particularismos), da lugar al mismo tiempo a orientaciones de acomodación y de conciliación de normas y valores.

El proceso de **individualización** ha sido continuo en nuestra sociedad desde finales de los 60 y desde los 70 hasta nuestros días, pero cuyo culmen se registró desde mediados de los 80 hasta la década de los 90 incluida. Hoy, a principios del siglo XXI y después del 11-septiembre del año 2001, el proceso parece haberse atemperado, habiendo adoptado un ritmo sostenido. Hoy se dejan sentir algo las tendencias comunitaristas y la reivindicación del papel de lo público.

Y algo parecido podríamos decir del proceso de **secularización**, pero con más matices. Porque se ha producido, sobre todo, en el campo de la religiosidad institucional y otras religaciones institucionales, pero menos en los ámbitos interiores del individuo, como respuesta a una búsqueda de sentido que no proporciona el modelo secular de nuestra modernidad.

1.2. *Individualización*

Hace años eran frecuentes las referencias al «tradicional individualismo hispano». De manera que la individualización posterior, signo de unos tiempos de modernidad, se encontró en España con un terreno abonado. Por eso no extrañaba el que en las EVS¹ de los 80 y de los 90 registrásemos valores por encima de la media europea en cuanto a nuestra conciencia de disfrutar de «una completa libertad de elección y control sobre la manera en que se desarrolla su (nuestra) vida».

Hace años era también una referencia frecuente la del «anarquismo ibérico», relacionado con la orientación individualista. Por eso no podía extrañar tampoco que en España — reconquistadas las libertades a finales de los 70— se registraran las cotas máximas europeas en el acuerdo con que «cada individuo debe tener la posibilidad de disfrutar de completa libertad sexual, sin limitaciones», lo que habría que entender como un derecho del individuo, conquistado e irrenunciable.

Desde los 60 hasta la fecha se produce un ascenso ininterrumpido de los niveles de permisividad moral en todo lo que afecta a la es-

¹ EVS = European Value Survey, Encuesta Europea de Valores.

fera privada y a las libertades personales. (Lo contrario se iba a producir, lentamente pero con ritmo sostenido, en lo que afecta a la esfera pública.)

Este fenómeno liberal y permisivo se combinaba —y lo sigue haciendo— con una alta puntuación de los valores familiares, de la institución familiar y del matrimonio (con prescindencia de los nuevos formatos familiares), lo que algunos interpretaban como una contradicción o paradoja. Que no es ni era tal, que provoca alguna tensión entre valores, pero que luego se acomodan y no se llega a ningún conflicto entre los mismos.

Llegados al día de hoy podemos decir que la individualización ha incidido e influido en las siguientes orientaciones del público, a saber:

- 1) Individualismo.
La referencia es el individuo y lo van dejando de ser los grupos de estatus, de pertenencia, los grupos sociales de referencia (aun con el reavivamiento de inclinaciones comunitaristas, identidades colectivas, etc.).
- 2) Ejercicio de la autonomía e independencia del individuo.
- 3) Tendencia al cambio y a la volatilidad, a la transitoriedad. Declive de las lealtades profundas. Consiguientes esfuerzos para la flexibilidad y la acomodación. Ya no hay fotos fijas.
- 4) Auge de los sentimientos de libertad personal. Como consecuencia, afirmación de la propia capacidad de elegir y decidir. Asunción del pluralismo.
- 5) Potenciación del propio yo. Valoración de lo genuino, de lo auténtico, de lo que se lleva dentro, de la expresión espontánea e informal. Primacía de la autorrealización personal.
- 6) Orientaciones hacia la experimentación con uno mismo, a la adquisición de nuevas experiencias.
- 7) Orientaciones culturales favorables al riesgo y a la creatividad.

La individualización significa, así, que lo que se ha sintetizado como búsqueda de la felicidad personal es casi el único principio que rige la orientación de las acciones individuales. Los valores dejan de estar orientados por instancias ideológicas o institucionales, exteriores al individuo, y se basan en elecciones personales. Valores y sistemas de significación se han hecho vagos, generales y sin obligar a compromisos, lo que origina una mentalidad centrada en el yo, que no se vincula ni compromete con sistema alguno.

1.3. *Secularización de normas y valores*

Hace tiempo que venimos hablando del proceso de secularización de la sociedad española, a la que no le quedan ya muchas etapas por cubrir en este aspecto. En efecto, aparte de la separación de religión y Estado, se ha producido:

- 1) Pérdida de la religiosidad institucional.
- 2) Pérdidas de las creencias trascendentes; de los sentimientos de culpa y pecado. Primacía de la superficialidad, trivialidad.
- 3) Desacralización de la esfera pública, laicismo. Se ha ido hacia un orden secular y una sociedad civil.
- 4) Desideologización. Declive de las orientaciones hacia la seguridad económica (hacia la acumulación). Instalación en el presentismo y la cotidianeidad, en el hedonismo y en el disfrute del consumo.
- 5) Declive de las «virtudes fuertes»: fe, lealtad, obediencia, disciplina, abnegación y entrega, sacrificio, ética del trabajo, sobriedad y ahorro. Mientras que han arraigado las «débiles»: comprensión y tolerancia, respeto a los demás; orientación al pactismo y a la transacción, a la adaptación y a la flexibilidad.
- 6) Auge de los valores postmaterialistas, que priman la participación democrática, la calidad de vida, los desarrollos del espíritu, de lo ecológico y lo estético.
- 7) Igualitarismos, contra las jerarquías y los autoritarismos. Aspiración a una participación democrática en las decisiones, tanto en el ámbito privado como en la esfera pública. Sustitución de la caridad y el amor al prójimo por una laica y distante solidaridad, a menudo a través de intermediarios (ONG's, TV).
- 8) Multidimensionalidad. Pluralidad de orientaciones y de estilos de vida, híbridos e inestables.

Ahora bien, hoy estamos escuchando voces que reivindican lo espiritual, aun dentro de una práctica material y materialista. Son de actualidad fundamentalismos de uno y otro género. La globalización ha promovido la dinámica del fundamentalismo de modo dialéctico (*Castells*). Y en España, por ejemplo, se reviven con fervor celebraciones de fiestas religiosas que combinan sentimientos religiosos, experiencias emocionales y sensitivas, recuperación de rituales y liturgias, con elementos del espectáculo y de la fiesta, que emergen de, y refuerzan, identidades culturales a nivel local (festividades de santos patronos, romerías, Semanas Santas).²

² Esta conexión entre lo religioso y la identidad cultural se deja ver en la EVS de Cataluña 2000, en donde los catalanes (que no los vascos) aceptan en mayor me-

De manera que en esta última etapa del proceso de secularización hay que incluir la aparición de estas reacciones, que no ponen en cuestión el ritmo sostenido del proceso pero que le proveen de aliviadores.

Individualización y secularización van de la misma mano, proceden del mismo tronco, por lo que la mayoría de sus manifestaciones convergen entre sí, aunque en algún caso se plantee tensión o incluso conflicto. Así, entre la individualizadora libertad y la secularizada igualdad.

En cualquier caso las manifestaciones de estos procesos han removido las prioridades y jerarquías de valores, afectando a la dinámica y sustancia de las instituciones sociales: familia, trabajo, política, religión.

1.4. *Globalización*

El proceso de globalización que se ha ido produciendo en la última década, desde la explosión de las tecnologías de la información, ha incidido con la fuerza del contexto en los procesos anteriores estimulando la expansión de unos valores, la retracción de otros y el conflicto o tensión entre algunos. El escenario, además, no es exactamente el mismo después del 11-S de 2001. Realmente la globalización hoy ha devuelto al debate público las grandes cuestiones de la organización social y de las prioridades de valores.

En lo que se refiere a nuestro propósito estos son los rasgos más relevantes que nos afectan:

- 1) Es globalidad de los mercados: flujos de capitales y funcionamiento de la economía a nivel mundial en tiempo real. Pero también es **libertad** en los flujos de información y de conocimiento. Como es también global el medio ambiente y el clima. Por otra parte, la globalización posibilita una esfera de libertad frente a la eventual asfixia de los controles locales.

didada que el conjunto español el que los líderes religiosos puedan influir en las decisiones del gobierno, siendo como es Cataluña una sociedad la más laica y descreída del Estado (lo que, por otro lado, les lleva a un mayor rechazo de la idea de que los cargos públicos deban contar con firmes convicciones religiosas). He aquí un ejemplo de una aparente contradicción y conflicto de valores, que no es tal, pero que registra una «interferencia» cultural.

- 2) Desaparecen los límites de la geografía y de muchos procesos temporales. Se produce la instantaneidad, la acción en tiempo real, **on-line**. Se trata de una reconceptualización del espacio y del tiempo en un «espacio de flujos» (*Castells*), promoviendo una nueva lógica espacial. Se prima la rapidez, lo sincopado, lo sumario, que en muchos casos equivale a lo superficial y puramente externo.
- 3) Realmente la guía definitoria es la de **conexión en red**. Se trata de una nueva forma de organización, en red, que es la característica de una economía informacional y global. Que se corresponde con una **sociedad red**, en la que predomina la morfología social sobre la acción social (*Castells*).
De manera que, como consecuencia, se amplían (vía Internet) los vínculos sociales débiles. Pero las comunidades virtuales que se configuran son más fuertes de lo que parece. La nueva comunicación global incluso puede llevar a alguna integración de individuos y etnias antes aislados en guetos, con lo que se conecta lo global con lo particular.
Prima lo horizontal sobre lo vertical, la organización horizontal contra la piramidal y jerárquica, por lo que las conexiones y relaciones son más libres y flexibles.
- 4) La globalización a nivel de mercado y comunicacional es innegable. Pero ciertamente lleva más cosas consigo: convergencia, hibridación, fusión, interconexión; y también: junto a una insolidaridad del capital, solidaridad internacional, injerencia humanitaria, ONG's sin fronteras, ecologismo, incluso movimientos antiglobalización. Por todo ello cada vez más se siente la carencia de un factor político global, de una sociedad civil global, de una comunidad política e institucional. Porque hay que globalizar también los derechos humanos, la libertad y la democracia.
- 5) Las distintas caras de la globalización transmiten y enfrentan valores diferentes. Por un lado, por ejemplo, los que se asocian con la lógica descarnada de los flujos de capital frente a los valores culturales de la experiencia humana; los de la ética del trabajo frente al nuevo y global trabajo flexible, que obliga a un nuevo equilibrio entre la vida (el tiempo libre, la familia) y el trabajo. El capital es global, el trabajo es local.
- 6) Por otra parte, las capacidades individuales de asunción del riesgo y creatividad se enfrentan a las **nuevas sensibilidades de inseguridad y miedo** ante consecuencias indeseadas y perversas del desarrollo social y económico: atentados contra el medio

ambiente; aplicaciones no deseadas de las nuevas tecnologías en áreas como las de la alimentación (transgénicos), biotecnología (reproducción asistida, clonación humana), farmacología, datos privados personales... Esto se suma en España a una actitud, si no anti-tecnológica, sí con reservas hacia la tecnología bastante más cautelosas que las de la media europea. Y a lo anterior se añaden, por último, los nuevos pánicos sociales frente al terrorismo global, después del 11-S de 2001.

De manera que, si ya hace más de una década habían resurgido sentimientos favorables al **orden** civil y social, en general, frente a posibles manifestaciones de desorganización social, hoy esas orientaciones se han fortalecido e incluso están propiciando valores defensivos relacionados con la seguridad y el control. Pero en los esfuerzos por promover el orden se pueden activar mecanismos de exclusión, imponiendo un régimen especial sobre todo lo que debe ser excluido; recortando libertades y, en el límite, respaldando sentimientos de misericordia y compasión para con los excluidos (*Zygmunt Bauman*).

1.5. *La nueva afirmación de lo particular y lo local*

1) La uniformidad, homogeneización, hegemonía (y la inseguridad) que imponen las orientaciones centralizadoras y globales provocan naturalmente en grupos y sociedades reacciones defensivas de autoafirmación, de reivindicación de la diferencia y de la propia identidad, de acentuación de lo particular y genuino frente a lo universal y globalizador, de búsqueda de seguridad y confianza a través de lo próximo. Lo que lleva de inmediato a la reafirmación de las viejas diferencias: étnicas, religiosas, territoriales, culturales. Y al auge de la multiculturalidad, de los radicalismos religiosos y, en general, de las identidades: religiosas, étnicas, de género (feministas), de identificación sexual, territoriales, nacionalistas.

Castells habla de «la aparición de vigorosas identidades de resistencia, que se atrincheran en los paraísos comunales y se niegan a ser barridas por los flujos globales y el individualismo radical».

Una muestra la constituye, por ejemplo, el ascenso en los últimos 20 años de los sentimientos de **pertenencia a la localidad**, pueblo o ciudad en que se vive, también a la **región**, en detrimento de la entidad España (nación), y sin que tomen cuerpo las identificaciones cosmopolitas. Véanse los resultados de las EVS:

Agrupación geográfica a la que diría que pertenece (% 1.º y 2.º lugar)

	España		P. Vasco 99	Cataluña 00
	1981	1999		
Localidad, pueblo o ciudad	59	69	73	63
Región/País/Autonomía	48	58	73	78
España	64	47	28	39
Europa	9	8	5	6
Mundo entero	13	12	12	10

El modelo global de individuos sin identidad («ciudadanos del mundo») se opone, así, al de las identidades comunales y locales, que son las que vencen.

El ascenso de lo local es, por lo demás, un fenómeno general europeo, así como lo es la mínima relevancia de lo cosmopolita (europeo y del mundo). Lo distintivo español es el ascenso de las conciencias regionales, a costa del correlativo descenso de la conciencia de pertenencia al Estado-nación. (EVS 1999-2000)

De manera que parece ser precisamente la globalización y todos sus procesos de homogeneización concomitantes la razón del resurgimiento de entidades y nacionalismos locales (*Giddens*).

Se trata de un fenómeno cultural que no tiene por qué tener una correspondencia o equivalencia política. Los españoles, por ejemplo, se colocan por debajo de la media europea si la cuestión es la de «conceder más poder a las autoridades locales». (EVS 1999-2000).

2) Por otro lado, la evidente convergencia de símbolos culturales y de estilos de vida que promueve la industria de la cultura global no ha llevado a una pretendida «macdonalización» del universo (*Ritzer*), porque las identidades culturales trascienden lo local y particular en cuanto se defienden como **derechos universales**.

Pero no sólo eso sino porque se integran y son expresión de los tiempos **postmodernos** que se están viviendo en los últimos veinte años. Responden a la **pulsión comunitaria** o «aura estética» del mundo de hoy, en donde el politeísmo tribal de lo local y lo cultural religioso vuelve a funcionar como uno de los fundamentos de la vida de nuestras sociedades, que precisan de ese elemento imaginario y simbó-

lico (*Maffesoli*). Su oposición a la lógica individualista puede llevar a tensiones entre los valores de uno y otro campo.

Por lo demás, retorna la vinculación al **locus**, se vuelve a los límites de la geografía y de la historia. Se demanda lo afectivo y lo comunitario.

Piénsese también, por ejemplo, que en plena explosión de lo global, entre los cambios que más desearía el público para un próximo futuro —según los resultados de la EVS— están los de «que se llegue a una manera de vivir más sencilla y natural», en donde prime la vida familiar y el desarrollo del individuo, en donde se conceda menos importancia al dinero y no tanta al desarrollo de la tecnología. En el límite, acabaríamos llegando a las posiciones «antiglobalización».

3) El resultado final, aparentemente paradójico y ambivalente, se inscribe en una **dialéctica de la globalización**. (*Ulrich Beck*). Porque se trata de una aparición de lo local con un nuevo acento, de una re-localización o una translocalización, que lleva a una combinación de global y local en lo que se ha llamado una **glocalización** (*Robertson*).

Así pues, al final, lo global y lo local no se excluyen mutuamente, porque la globalización significa y debe significar también acercamiento y mutuo encuentro de las culturas locales, interculturalismo (*Beck*).

Con lo que se descartan para el futuro localismos de tipo contracultural o fundamentalista. Más bien, el futuro global funcionará con una nueva forma espacial: el espacio de los flujos (*Castells*), junto a una persistencia de los reductos culturales. Pero la red funcionará más bien a través de las mega-ciudades (*Castells*).

4) Las estrategias de los mercados, de los productos y de las marcas, dan cuenta de estas conexiones. En los años 70 el lema era «Think global, act local», lo que suponía una aplicación de lo global al terreno de lo local. Pero la globalización efectiva de la última década ha llevado a una reversión del lema, llevando al de «Act globally, think locally», o bien al de «consuming globally, thinking locally».

Esto es, una vez establecido el hecho global —la marca global, como Coca Cola o Sony—, hoy se puede ir de lo local a lo global, se puede trasponer y trasladar lo local y lo particular (lo étnico, lo cultural,

como *Benetton*) al espacio de lo global. Los imperativos locales llevan a estrategias globales-locales, a asimilar las culturas locales y luego a vender el producto en todo el mundo, a una descentralización de las acciones bajo la forma de un «localismo global».

2. Conciliación y conflictos de valores

2.1. Fragmentación de valores

La explosión de lo global coincide con el desarrollo del paradigma de la posmodernidad en nuestra sociedad.

Hasta hace poco, el modelo de la **posmodernidad** ha constituido la referencia explicativa de la evolución de estilos, normas y valores en los últimos tiempos. El fenómeno posmoderno rompe la vieja antinomia entre tradición y modernidad y pone en cuestión el concepto mismo de modernización de la sociedad.

Así, tradiciones y códigos culturalmente heredados han aparecido desempeñando un papel decisivo en los procesos de desarrollo (*Eisens-tadt*). Las poblaciones jóvenes, por otro lado, han constituido un ejemplo de conciliación entre modernidad y valores familiares, o han combinado con la mayor frescura valores tradicionales y nuevas banderas, en una expresión de esa posmodernidad.

Esa mezcla de códigos, tradicionales y nuevos, por otra parte, ha constituido una característica propia de la sociedad española desde los años 60, consecuencia natural en un escenario de cambio.

El fenómeno se corresponde con el de la **fragmentación social y de valores** que se ha producido en nuestra sociedad. Porque lo que en el pasado pudo ser un sistema único de valores, que daba lugar a una única y clara «jerarquía de valores» (*Scheler*), ha dado paso a una serie de **subsistemas** (los de política, religión, relaciones primarias, etc.) en donde las prioridades y las elecciones cambian de una a otra situación. Cada uno de estos subsistemas tiende a desarrollar su lógica propia e inherente, determinando orientaciones de conducta restringidas e independientes entre sí. La autonomía de estos subsistemas lleva como consecuencia inevitable a una fragmentación de valores. La debilidad de las convicciones y el carácter plural, segmentado y polimorfo del postmodernismo contemporáneo no hace sino dar fuerza al fenómeno.

Esa fragmentación equivale también a una **compartimentalización** de valores y de orientaciones de conducta, que a veces parecen

ubicarse en compartimentos estancos, cajones de un armario que se abren según necesidades de uso.

Esto es visible en las poblaciones jóvenes. Un chico es un buen estudiante y un hijo amatísimo por la mañana, a la vez que un practicante violento en una acción nocturna. O uno es un tierno padre de familia y camarada de sus amigos, a la vez que duro e implacable empresario o político. O, desde hace años ya, una ama de casa católica practicante pero que ha ido compaginando su fe con un estricto control de natalidad prohibido por la Iglesia. O las parejas de novios, cuando aparcan lo ideológico, político o religioso, que pueda unirles o separarles, y fían la relación a la mutua comprensión y entendimiento, a su calidad y calidez, al factor «sentimental» como regla suprema. Por lo demás, en el extremo de la individualización, se asume que cada cual debe tener la **libertad** de contar con su propia visión del mundo y de la vida, que le corresponde a él mismo determinarlo y no a ninguna autoridad, grupo o instancia social. Entendiéndose que los códigos de conducta son distintos para cada cosa/situación.

El resultado de esta fragmentación y compartimentación deriva en una proliferación de estilos de vida, que incluso pueden ir cambiando en el mismo individuo. Las poblaciones jóvenes vuelven a ser el paradigma con sus mezclas de estilos de vida, con sus concepciones híbridas y elecciones a la carta, con su mezcla de lo individual con lo social, con su particular estética, aportando el gramo de diferenciación y heterogeneidad en su vida cotidiana, que compensa otras convergencias y consensos (*Reimer*).

Es así como globalización y homogeneización coexisten con heterogeneidad y diversidad cultural, no son procesos antagónicos sino complementarios, produciéndose la mezcla a la que se ha llamado **glocalización** (*Robertson*) o, también, «globalización de la diversidad» o «universalización del particularismo» (**Nederven Pieterse**). En definitiva, un fenómeno de hibridización.

2.2. Conflictos y prioridades

Dentro de esta fragmentación de la posmodernidad se inscriben hoy los conflictos y prioridades entre valores.

De todas las maneras, las tensiones y conflictos entre normas y valores, entre valores de uno y otro orden, son tan antiguas como la historia misma de la Humanidad. La literatura de todos los tiempos da testimonio de ello, cuando los actores se debaten entre uno y otro deber:

el de la sangre frente al de la patria, el del amor y la paz frente al de la guerra inevitable; la reivindicación de la libertad personal frente al orden y el deber social, la de un código de honor frente al respeto a la vida... En cada situación ha habido que elegir, los individuos se han visto obligados a establecer prioridades. Si eso ha sido así siempre, con tanta más razón lo es hoy, en que los modelos de vida son menos lineales, más tornadizos y cambiantes, por lo que las tensiones y conflictos entre valores se deben plantear con más frecuencia. Otra cosa es el (menor) dramatismo con que se encaran, justamente porque su arraigo es menor y las convicciones menos firmes.

El conflicto aparece hoy cuando no se pueden armonizar las prioridades y la elección de un valor choca con la del otro. Cuando «tenemos que elegir y al elegir una cosa perdemos otra, tal vez irremisiblemente [...] Si elegimos justicia podemos vernos obligados a sacrificar misericordia [...] Si elegimos igualdad, hemos de sacrificar cierto grado de libertad individual» (*I. Berlin*).

Y así sucede entre los españoles de nuestros días, que han avanzado en los valores de igualdad y de solidaridad, contra las desigualdades injustas, contra los privilegios y los agravios comparativos (pero manteniendo siempre el principio de la diferencia), a costa de una menor pre-ocupación por algunas libertades y derechos básicos.

Otra cosa son las libertades privadas personales, las de la libre conciencia y la libre expresión personal, las libertades de elegir la propia vida en cada momento, que no han hecho sino cobrar más cuerpo en los últimos tiempos.

Hoy es el polo de la libertad (personal) el que convoca el máximo de conflictos con toda una serie de valores competitivos. Así ocurre cuando los valores (y derechos) asociados a la libertad se enfrentan con los religiosos o con los códigos que regulan los comportamientos morales, con las reglas y principios que establecen lo que está permitido y lo que no se puede hacer, con los dogmas en los que hay que creer. (El sacerdote que defiende su derecho al matrimonio o a la homosexualidad, el católico confeso que no cree en la vida futura o la mujer católica que defiende sus derechos reproductivos...).

Y, por supuesto, cuando la libertad y su asociada defensa de los derechos humanos entra en colusión con los valores de orden y de autoridad (*Ignatieff*), o de seguridad.

En el límite, si la opción por uno u otro valor se plantea en términos taxativos, tajantes, dramáticos, el de la libertad es un valor final que

acaba primando sobre los de orden e incluso igualdad, aunque las diferencias no sean grandes. Pero si los valores se «instrumentalizan», se trasladan a la vida diaria y se recogen las distintas opciones de una parrilla (materialistas y postmaterialistas), entonces es la elección de orden la mayoritaria (que no equivale necesariamente a autoridad), fenómeno que por lo demás parece extendido en Europa excepto en el caso vasco, como se registra en la EVS 1999-2000:

Objetivos que se desean para el país, en 1.º lugar,
para los próximos 10 años

	Mantener el orden en la nación	Aumentar la participación de los ciudadanos en las decisiones del gobierno	Combatir el alza de precios	Proteger la libertad de expresión
Francia	43	24	19	14
España	42	26	15	17
Holanda	41	18	7	35
Cataluña	40	23	19	17
Portugal	33	26	32	9
Italia	32	39	12	17
País Vasco	19	36	27	17
Europa	45	26	18	11

La excepción se da en la moral privada personal. Aquí se aplica la libertad en términos absolutos. Así, en los últimos tiempos han ascendido sobremanera todas las manifestaciones asociadas a la prevalencia de la propia libertad sexual (permisividad moral) y a la asunción de la ajena (tolerancia), lo que ha llevado a cotas altas de aceptación como legítimos de comportamientos que chocan con antiguos códigos morales, tal es el caso de la homosexualidad.

Pero si se plantea el valor de la vida, del derecho a la vida, vemos que choca con esas libertades personales cuando se trata de decidir en los casos del aborto, de la eutanasia. En supuestos de la reproducción asistida y de la clonación humana también entran en conflicto esos repertorios de valores, junto con los del bienestar humano, la felicidad personal, y los códigos morales de raíz religiosa.

En general, las opciones y elecciones que se van a producir en el ámbito de la biotecnología van a provocar fuertes tensiones entre los

códigos éticos y morales, la defensa de la vida, por un lado, y los valores de libertad, solidaridad y desarrollo (tanto en la reproducción humana y tecnología médica como en el de la manipulación genética de los alimentos).

Los valores que defienden la paz, el pacifismo, el neutralismo y los diferentes consensos; los que promueven los reformismos y rechazan la confrontación y la ruptura —tan anclados en la idiosincrasia española— alientan ciertamente las aspiraciones pacifistas y antimilitaristas de los españoles, con lo que pueden entrar en conflicto con convicciones relacionadas con nuestra pertenencia a la OTAN, con intervenciones del ejército en Bosnia o en Afganistán, con valores de patriotismo o de lucha contra la injusticia.

Por último, los acontecimientos parecen dar un nuevo giro al conflicto entre valores públicos y privados. Los valores de liberalización económica (y su corolario de privatizaciones), interiorizadas hoy por toda la población, pueden chocar en algún caso con los valores de interés general y de servicio público (y la consiguiente intervención pública), nuevamente reivindicados. (Ahí están la ineficacia de unos transportes públicos o de unos servicios de seguridad privatizados, los apagones y fallos eléctricos, etc.).

2.3. Efecto de la inmigración: el multiculturalismo

La defensa de las identidades colectivas de las minorías; la irrupción, luego, del fenómeno de la inmigración, han puesto sobre la mesa la cuestión del multiculturalismo, que hay que entender como un hecho social pero también como una ideología. Con lo que tenemos una nueva fuente de conflicto.

Como hecho social es innegable, no hay sino constatar la heterogeneidad y pluralidad de nuestras sociedades, la existencia de una pluralidad de comunidades culturales. La consecuencia ideológica o prescriptiva es no sólo la de aceptar la diversidad cultural, la del diálogo y convivencia entre las diversas culturas, sino la de que la misma existencia de esa misma diversidad es una cosa buena, que hay que fomentar porque enriquece a la sociedad en su conjunto. Su primacía frente a la unidad, la unificación o la homogeneidad —lo mismo que la fragmentación y las segmentaciones frente a lo unitario y uniforme— se integra dentro de los nuevos valores de nuestro tiempo.

La cuestión está en cómo se integran las distintas comunidades culturales en el conjunto de una sociedad. Ello será impensable si el

respeto y tolerancia entre culturas, si la defensa de las distintas identidades culturales, lleva a su separación en compartimentos estancos, como cajones de un armario (su conversión en guetos). Ese aislamiento constituirá una indefensión que llevará incluso a la desaparición de algunas comunidades, o a su malvivir como «reservas indias». Incluso la consagración de las diferencias étnicas podría constituir un factor de exclusión social. Como un racismo inverso. No puede llegar hasta tal punto la defensa de lo propio y el rechazo de lo diferente.

En el polo opuesto nos encontramos con la integración por asimilación o por absorción total dentro de una cultura hegemónica o dominante y la consiguiente pérdida de las identidades minoritarias. Las tendencias sociales hoy vigentes no apoyan despliegues en este sentido. Otra cosa es todo lo que se produzca de una manera «natural», si puede hablarse así. Las consecuencias de mestizaje e hibridación que en alguna manera se tendrán que producir.

En algún sitio del medio tendrá que estar la virtud. Hoy el conflicto se plantea vivo y por eso se habla de un respeto hacia las otras culturas, pero compartiendo normas comunes de convivencia (que incluyen el respeto a los derechos humanos y la ausencia de discriminaciones y desigualdades), dentro de la ciudadanía común propia de una sociedad democrática y abierta. Así será posible el diálogo entre culturas, produciéndose lo que se ha llamado **interculturalismo** (*Beck/Sartori*).

En el mundo de hoy los ejemplos de las diferentes políticas van desde el modelo del «mosaico étnico» de países nuevos receptores de emigración, como Canadá o Australia, al centralismo de los viejos países europeos. La orientación de la sociedad española es probablemente de la más pro-culturalistas del contexto europeo, así como de las más tolerantes y menos xenófobas, de acuerdo con todas las mediciones de las EVS y de los Eurobarómetros (Tabla 1).

Porque, a la hora de la puesta en práctica, la orientación multiculturalista no es un valor prioritario en el occidente europeo. Aquí la tendencia de las sociedades receptoras de inmigrantes tiende a orientarse a hacer «que no mantengan sus costumbres distintivas sino que adopten las de nuestro país», esto es, la de la asimilación. Este es el caso, por ejemplo, de Austria (82 %), Dinamarca (77 %), Alemania (76 %), Cataluña (76 %), Francia (73 %), Bélgica (72 %) y Holanda (71 %). La orientación hacia la separación cultural es significativa en las sociedades no receptoras (las del Este europeo, por ejemplo). Destacando rela-

Tabla 1
Actitudes hacia los inmigrantes

	Total Europa	España	País Vasco	Cataluña	Reino Unido	Francia	Alemania
a) No le gustaría tener como vecinos a							
Musulmanes	20	11	6	14	14	16	11
Trabajadores inmigrantes/extranjeros	16	9	3	9	16	12	9
b) Estaría dispuesto a hacer algo para mejorar las condiciones de vida de los inmigrantes (sí + absolutamente)	24	35	40	31	14	25	24
c) Con respecto a la gente de países menos desarrollados que viene aquí a trabajar							
Dejar venir a todo el que quiera + En tanto en cuanto haya trabajos disponibles	46	75	82	70	38	39	37
d) Es mejor para la sociedad el que los grupos de inmigrantes							
Mantengan sus costumbres y tradiciones distintivas	42	52	42	24	45	27	24
No mantengan sus costumbres distintivas sino que adopten las de nuestro país	58	48	58	76	55	73	76

Fuente: EVS 1999-2000. Excluidos los NS/NC.

tivamente también en otras sociedades en las que probablemente el fenómeno de la inmigración se produce con una composición diferente. Así, la favorabilidad a que los inmigrantes «mantengan sus costumbres y tradiciones distintivas» en el caso de Grecia (69 %), Italia (60 %) y España (52 %), en el Sur, en donde el fenómeno de la inmigración es reciente o distinto; y de Luxemburgo (58 %) e Irlanda (57 %), en el Centro-Norte, en donde la filosofía de la separación e identidad cultural propia es probable que sea muy fuerte entre los países receptores; e incluso de Gran Bretaña (45 %), en donde ya se encuentra instalada la variedad étnica del imperio; y, luego, del País Vasco (CAV + Navarra), con su 42 %³.

³ Que también prima una ciudadanía de integración, la de considerar vasco a quien «vive y trabaja en el País Vasco». *Vid.* Tabla 2.

Tabla 2

La integración ciudadana en el país.
Condiciones para ser considerado catalán/vasco

	Cataluña	País Vasco
Vivir y trabajar en Cataluña/País Vasco	59	78
La voluntad de ser catalán/vasco	53	52
Haber nacido en Cataluña/País Vasco	50	34
Descender de una familia catalana/vasca	21	32
Hablar catalán/Euskara	17	18
Defensa de la nación catalana/vasca	17	19

Fuente: EVS 1999-2000.

Lo difícil es evaluar en cada situación si esa aceptación de autonomías culturales equivale o no a un rechazo de la integración ya desde el principio, o incluso a un rechazo de la mezcla y el mestizaje, tanto por unos como por otros. O bien se da por sentada alguna inevitable hibridación posterior y no se establecen barreras para una eventual interpenetración de las culturas. El primer supuesto sería el del multiculturalismo en estado puro, que puede ser deseado tanto por los receptores («cada uno en su sitio, no quiero mezclarme») como por los que llegan («no cederé nada en las esencias de mi religión y mi manera de vivir»).

Esta doble cara —o distinta intención— que alienta en una y otra idea de lo multicultural nos advierte ya de que la pugna entre comunidades culturales se produce apelando a valores que se presumen idénticos, con lo que se ponen en conflicto consigo mismos, y lo que chocan son las culturas. En uno y otro lado se enarbolan las mismas banderas: las de la libertad y derechos de autonomía; las de la igualdad, contra la discriminación y la segregación; la del respeto y la tolerancia.

Mientras que fuera de este cuadro se ubica el espacio de la eventual confrontación de valores: en el polo de las poblaciones receptoras los valores democráticos, los derechos humanos (pretendidos universales) y los deberes cívicos; en el polo de las comunidades de inmigrantes, el derecho a la diferencia y a conservar la peculiaridad de su identidad cultural.

Los conflictos se plantean en la esfera pública, la del reconocimiento de los derechos, pero alcanza también el interior de las conciencias individuales.

2.4. *La resolución del conflicto: acomodación y conciliación de valores*

El conflicto de valores no puede ser permanente, continuado, porque constituiría una fuente de traumas, esquizofrenias y otros dramas imposible de soportar. Nuestro impulso natural al equilibrio nos lleva a restringir las disonancias y a armonizar nuestras elecciones. Los valores perdedores en el conflicto quedarán aparcados para la ocasión, pudiendo volver a echar mano de ellos en otro momento o en otra elección. La debilidad de las convicciones facilita esta dinámica.

Ahora bien, no hay que confundir el conflicto real con la contradicción aparente en donde unos valores no sustituyen a los otros, sino que se comparten. Tal sucede, por ejemplo, en el subsistema familiar y de la expresión sexual.

Así, en todas las EVS siguen siendo elevados los indicadores que registran el fuerte papel que se asigna a los valores familiares: lazos y vínculos, solidaridad, compenetración, relaciones y vida familiar. Todo ello a pesar de la práctica desaparición del modelo de la familia patriarcal. La gente no se declara en contra del matrimonio, al revés de lo que ocurría a finales de los 70 y primeros 80, en que estaba más de moda un pronunciamiento iconoclasta. Incluso es el matrimonio religioso el que cuenta con un mayor favor. Y continúan fuertes todos los sentimientos familiares del tipo de «que un niño necesita de un hogar con un padre y una madre para crecer felizmente».

Ahora bien, frente a ese arraigo de los valores profamiliares, los mismos individuos sostienen a la vez otros que aparentemente tendrían que romper el modelo. Es el caso, por ejemplo, del alto acuerdo español con la proposición de que «cada individuo debe tener la posibilidad de disfrutar de completa libertad sexual, sin limitaciones» o los acuerdos con la legitimidad de las conductas de divorcio, homosexualidad y otras, que se reivindican como derechos individuales, naturales, títulos conquistados, que ahora se detentan ya y a los que no se está dispuesto a renunciar, y que no rompen los modelos familiares que se suscriben al mismo tiempo.

Como tampoco hay oposición entre la aspiración de que el niño necesite de un padre y una madre, y la aprobación de que «una mujer desee tener un hijo como madre soltera, pero sin querer tener una relación estable con un hombre», porque en este último caso lo que se está reivindicando es un derecho o libertad (universal), cada vez más asumido por la población.

Y como tampoco la hay entre la aceptación de la fórmula religiosa para el matrimonio al tiempo que sube la aprobación del hecho de que

un hombre y una mujer vivan juntos sin estar casados. Se priman las formas pero también la libertad.

Alguien podrá ver todas estas contraposiciones como contradicciones o como paradojas, que ya por el hecho de existir constituyen indicios de un cambio social. Se considera bien una cosa, pero puede elegirse otra distinta. (En muchos casos lo que ha subido es el patrón de permisividad de la población).

Pero la contradicción es sólo aparente, lo que hay son valores compartidos aunque pertenecientes a órdenes o subsistemas diferentes. Y si se llega a compartir lo que realmente era opuesto, nos encontramos con una cierta acomodación o lo que se ha llamado **conciliación de valores**, un fenómeno de nuestro tiempo.⁴ La expansión de lo global tiene mucho que ver con esa conciliación; la diversidad local y cultural es, por el contrario, la que tira de la incompatibilidad y del conflicto.

En la sociedad española esa conciliación se acomoda bien con sus tendencias culturales —dentro de la poca fuerza de sus convicciones— al transaccionismo y a los pactos, al reformismo, a la fusión (además de a la preservación), dentro de un marco de tolerancia y de permisividad, que a veces puede estar entre el consenso y el chalanéo (Tabla 3).

Tabla 3

Acuerdo con que el líder de un partido...

	País Vasco	España	Cataluña
Debe estar dispuesto a cooperar con otros grupos, aunque ello implique el transigir en algunas creencias importantes	79	61	59
Se mantiene firme con respecto a sus creencias, con independencia de que los demás no estén de acuerdo	14	22	28

Fuente: EVS 1999-2000.

⁴ Es el que imputa *D. Brooks* a la nueva clase profesional triunfadora, **BoBos, en América**, que ha fusionado los bohemios 60 con los burgueses 80, conciliando las escalas de valores de ambos bandos en una especie de fenómeno de mixtificación y sincretismo.

A la vez surgen nuevos campos de conflicto, de los que es paradigmático el que se localiza en el espacio de la biotecnología, con los problemas éticos que se plantean en la reproducción asistida, clonación, transplantes de órganos y manipulación genética en general, aparte de los ya planteados por el aborto.

En estas cuestiones la orientación de la población española tiende a ser más restrictiva y cautelosa que la de otros países europeos. Como también lo ha venido siendo con respecto al desarrollo de la tecnología si se la asume como una aspiración o un avance social. Véase:

	Total Europa	España	Italia	Gran Bretaña
Es bueno para el futuro que se dé una mayor importancia al desarrollo de la tecnología	70	55	65	70

Esta actitud de reserva ante el cambio «duro» que significa la innovación tecnológica los españoles la comparten con algunos otros países «maduros» como Francia y Holanda, pero no con todos los emergentes de la Europa del Este y, en general, con la de todos los aspirantes al ingreso en la UE, por ejemplo.

En España, además, se superan las medias europeas en las aspiraciones de cambio que se refieren a «dar menos importancia al dinero y a las posesiones materiales» (el 81 % de España es el porcentaje más elevado de todo el conjunto europeo), en que «disminuya la importancia del trabajo en nuestras vidas», en «llevar un tipo de vida más sencillo y natural», aspiraciones de relax que contrastan con las tensiones que impone la adopción de nuevas tecnologías.

Pero el desarrollo tecnológico es inevitable y necesario, por lo que de inmediato se tiene que suscitar un conflicto entre los objetivos económicos de bienestar (y sus valores asociados) y los medios materiales para conseguirlo (el trabajo y la obtención de dinero y otros bienes materiales), que a veces se querrá solucionar rebajando la tensión del esfuerzo cotidiano pero sin renunciar a otros logros. Por eso son muchos los españoles que no quieren ser los primeros en utilizar las tecnologías más avanzadas, pero que sí lo serían en probar los nuevos productos del mercado (Encuestas socioculturales).

La tecnología ha incidido de una manera desigual en el trabajo y en la vida de los individuos. Ha multiplicado las capacidades de los más preparados, pero ha aislado y excluido a los otros. El trabajo va adquiriendo, así, un sentido ambiguo y ambivalente. Se admite como valor, se le quiere, pero a la vez se quiere tomar distancia con respecto al mismo, cruce de sentimientos que constituyen la expresión de un conflicto latente.

Así ocurre que en la EVS 2000 de Cataluña, por ejemplo, la valoración del trabajo como «muy importante» en la vida de la persona ha descendido desde el 70 % del año 90 al 46 % diez años después.

Y es que el trabajo —vinculado más a lo local que a lo global— se ha desagregado y se ha subjetivizado. En muchos casos se gana más pero a costa de prolongadas jornadas laborales, de una menor seguridad en el empleo, de un mayor estrés y aislamiento cultural (*Martin Carnoy*).

La transitoriedad laboral lleva a códigos de no compromiso y de menores lealtades de empresa. Uno se implica más pero se realiza menos (*N. Klein, M. Carnoy*).

En los empleados especializados se difumina la distinción entre el trabajo y los otros espacios de la vida de las personas (vivienda, ocio y tiempo libre), porque se quiere hacer el trabajo más placentero y porque se lleva trabajo a casa. De manera que se traspasan los valores de uno a otro espacio, entre el conflicto y la conciliación (*D. Brooks*).

En los segmentos profesionales y ocupacionales de nivel superior es probable que se llegue antes a la conciliación, en los extensos niveles medios se planteará antes el conflicto y en los de baja cualificación es probable que se desarrolle una cierta exclusión.

En donde hoy por hoy no hay acomodo ni conciliación es en las nuevas cuestiones planteadas por la biotecnología, en las interferencias que se producen en el hilo creador de la vida. Diríamos que hay una resistencia grande a que sea manipulado el ecosistema de la vida humana. Únicamente en la cuestión del aborto y de la eutanasia las cuestiones se hallan más divididas, no se concilian entre sí. Pero en todos los casos las posiciones de la población española son más restrictivas que las de otros países europeos, se ubican por debajo de la media europea, con lo que el conflicto se deja aparcado. Véase:

Si es justificable nunca (1) o siempre (10)... (medias)

	Total Europa ⁵	España	Gran Bretaña	Holanda	Francia
Experimentos científicos con embriones humanos	2,08	1,74	2,35	2,50	
Manipulación genética de los alimentos	2,42	2,05	2,30	3,07	
Aborto	4,58	4,34	4,54	5,40	5,64
Eutanasia	4,82	4,73	4,99	6,65	6,16

De todas las maneras ésta es una cuestión que se moverá en un futuro próximo, en función del valor que se dé a la vida, a una vida buena y de calidad (*V. Camps*).

Pero en la cuestión de la vida los conflictos están presentes de una manera muy fuerte, porque se oscila entre los valores de libertad personal y los de preservación de la vida; entre los del desarrollo tecnológico médico y los de la salud, el bienestar y la felicidad personal.

En conclusión, los conflictos entre valores acontecen de una manera viva y constante, presionando el campo de los códigos morales. Hoy, además, los retos del desarrollo social y económico, que plantean los conflictos ecológicos y del desarrollo sostenible; del desarrollo tecnológico, que hasta tal punto afecta a la vida humana; más la tensión de las identidades particulares, estimulan la aparición de esos conflictos entre valores, de conflictos morales en definitiva.

Simultáneamente se registra un impulso hacia la **acomodación** de valores, por el que se compaginan los de uno y otro signo, provocando las contradicciones aparentes a que nos hemos referido o resolviéndose en términos de prioridades, nada estables sino cambiantes de acuerdo con las situaciones. Ahora bien, la pluralidad de unidades de pertenencia, el clima de relativismo moral en que se vive, el contexto de globalidad (más el propio horror al conflicto) favorecerán todavía más las orientaciones hacia una **conciliación de valores** (excepción hecha de las opciones fundamentalistas).

⁵ 32 países que incluyen los occidentales y de la UE más todos los del Este y de la antigua Unión Soviética.

Semejante resultado conlleva unos procesos de deliberación y de negociación permanente, que exige capacidades de flexibilidad y de adaptación, las cualidades de nuestro tiempo.

Lo que debemos esperar es que de esas conciliaciones queden a salvo los valores cuya prioridad es innegociable y que deben formar parte del consenso social: el respeto a la vida y la libertad, en primer lugar; la verdad, el amor y la justicia.

Bibliografía

- ANDRÉS ORIZO, F. (1991): «Los nuevos valores de los españoles». Fundación Santa María, ed. SM.
- ANDRÉS ORIZO, F. (1996): «Sistemas de valores en la España de los 90». CIS, Siglo XXI.
- ANDRÉS ORIZO, F. y ELZO, J. (directores) (2000): «España 2000, entre el localismo y la globalidad». Madrid, Universidad de Deusto y SM.
- ANDRÉS ORIZO, F. y ROQUE, M. A. (2001): «Els Catalans a l'enquesta europea de valors. Catalunya 2001». Institut Català de la Mediterrània, ed. Proa.
- AZURMENDI, M. (2001): «Estampas de El Ejido. Un reportaje sobre la integración del inmigrante». Taurus.
- BAUMAN, Z. (2000) (1998): «Trabajo, consumismo y nuevos pobres». Gedisa.
- BAUMAN, Z. (20 de Julio de 2001): «El desafío ético de la globalización». *El País*.
- BECK, U. (1998): «La sociedad del riesgo». Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (1998): «¿Qué es la globalización?». Paidós.
- BROOKS, D. (2001): «BoBos en el paraíso». Ed. Grijalbo.
- CAMPS, V. (2001): «Una vida de calidad». Ares y Mares.
- CARNOY, M. (2001): «El trabajo flexible en la era de la información». Madrid, Alianza.
- CASTELLS, M. (2001) (1996): «La era de la información. La sociedad red». Vol. 1. Alianza.
- CASTELLS, M. (2001) (1997): «La era de la información. El poder de la identidad». Vol. 2. Alianza.
- CASTELLS, M. (1998): «La era de la información. Fin de milenio». Vol. 3. Alianza.
- COMISIÓN EUROPEA, U.E. «Eurobarómetro». Varios años.
- DAHRENDORF, R. y GIDDENS, A. (18 Oct 2001): «Recuperaremos los valores de Occidente». *El País*.
- ESTER, P., HALMAN, L. y DE MOOR, R. (1993): «The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America». Tilburg University Press.
- FEATHERSTONE, M. (1995): «Global Modernities». SAGE, Londres.
- FUKUYAMA, F. (2000): «La Gran Ruptura». Ediciones B.
- GIBBINS, J.R. y REIMER, B. (1999): «The Politics of Postmodernity». SAGE, Londres.
- GIDDENS, A. (1998): «La tercera vía». Taurus.
- GIDDENS, A. (2000): «Un mundo desbocado». Taurus.

- HABERMAS, J. (2000): «La constelación posnacional». Barcelona, Paidós.
- HALMAN, L. (2001): «The European Values Study: A third Wave». EVS, WORC, Tilburg University, Holanda.
- HUNTINGTON, S.P. (1997): «El choque de civilizaciones». Paidós.
- MAFFESOLI, M. (1990): «El tiempo de las tribus». Icaria.
- PRESTON, P.W. (1997): «Political/Cultural Identity». London, SAGE.
- SARTORI, G. (2001): «La sociedad multiétnica». Taurus.

La empresa vasca
en una
sociedad globalizada.
La experiencia Irizar

por D. Koldo Saratxaga

*Conferencia pronunciada
el 28 de mayo de 2002*

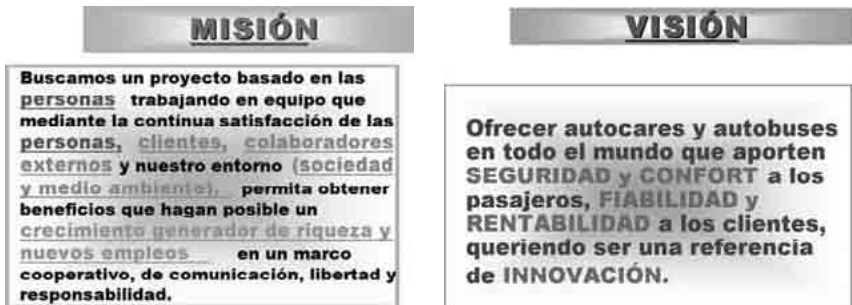
Forum Deusto

La experiencia Irizar: Características principales de IRIZAR

Koldo Saratxaga*

El secreto de la gestión de IRIZAR consiste en ser consecuente con sus PENSAMIENTOS ESTRATEGICOS, acordados por todas las personas en Asamblea.

Su estrategia principal es «FIDELIZAR A LOS CLIENTES» de acuerdo a las claves de: Calidad, Servicio, Coste, Seguridad y Salud Laboral, Orientación al cliente y Experiencia compartida, lo que se gestiona a



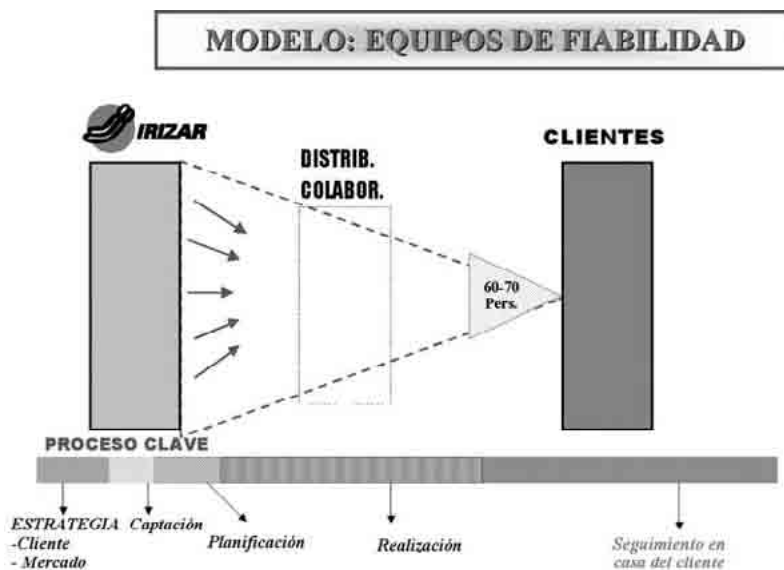
* KOLDO SARATXAGA es Ingeniero Técnico y Máster en Dirección de Empresas por la Universidad de Deusto (1982) y por la Autónoma de Madrid (1991). Entre su experiencia profesional cabe destacar que fue Asesor de Empresas en crisis para Servicios Centrales M.C.C., de 1989 a 1991 fue Director General de Urola S.Coop. (Empresa de transformado de plástico) y desde 1991 es Coordinador del Proyecto Irizar en Irizar Group (Empresa carrocería de autobuses de lujo). Ha creado joint-ventures en China, Marruecos y en la India. En 1995 obtuvo el Premio Príncipe Felipe a la Excelencia Empresarial en Diseño y en 1996 por la Gestión de la Calidad Total. En 1997 obtuvo el Premio Emprendedor del Año en España, en 2000 el Premio Internacional Txemi Cantera de Economía Social y en 2001 el Premio al Mejor Empresario del País Vasco.

VALORES COMUNES	
1.	La Fidelidad del cliente es nuestra garantía de futuro, y por ello, ha de ser nuestra máxima prioridad.
2.	Conseguir siempre la máxima competencia profesional.
3.	Fomentar y gestionar el cambio, tomando iniciativas y riesgos.
4.	Trabajar en equipo aportando ideas.
5.	Confiar en los demás y merecer su confianza.
6.	Ser abiertos en la comunicación e información. Adquirir y compartir conocimientos.
7.	Respetar a clientes, proveedores, compañeros, entorno social y medio ambiente.
8.	Convivir en libertad aceptando las responsabilidades y asumiendo el resultado de nuestras acciones.
9.	Lograr Calidad, Fiabilidad, Servicio, Coste, Innovación, Seguridad y Salud Laboral, así como compartir experiencias y tener un acercamiento al cliente.

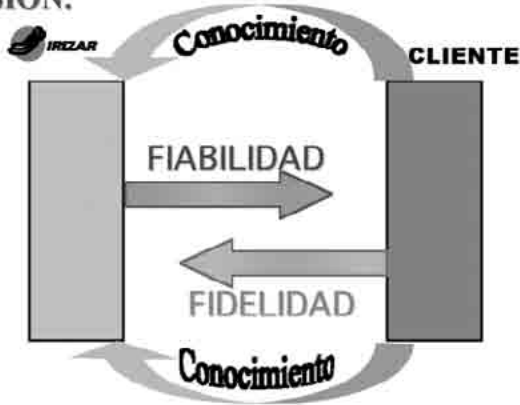
POSICIÓN COMPETITIVA	
ESTRATEGIA	FIDELIZAR A LOS CLIENTES
CLAVES	<input type="checkbox"/> CALIDAD <input type="checkbox"/> SERVICIO <input type="checkbox"/> COSTE <input type="checkbox"/> SEGURIDAD Y SALUD LABORAL <input type="checkbox"/> ORIENTACIÓN AL CLIENTE <input type="checkbox"/> EXPERIENCIA COMPARTIDA
	<input type="checkbox"/> EQUIPOS MULTIDISCIPLINARES AUTOGESTIONADOS <input type="checkbox"/> DESDE QUE SE PIENSA EN EL CLIENTE/MERCADO HASTA LA VIDA FINAL DEL AUTOCAR SERVIDO
MODELO GESTIÓN	
PROCESO PRINCIPAL	
	INNOVACIÓN

través de equipos autogestionados integrados principalmente en el proceso clave de IRIZAR (desde que se piensa en el cliente/mercado hasta la vida final del autocar servido).

En este proceso clave tienen especial relevancia los Equipos de Fiabilidad cuyo objetivo es liderar y traccionar el proceso que va desde la captación del pedido hasta la vida final del autocar, asegurándole servicio y fiabilidad con perspectiva de futuro y permitiendo orientar a todas las personas de Irizar hacia el cliente, estando más cerca de él, conociendo sus necesidades en tiempo real y consiguiendo por tanto su fidelidad.



- Los Equipos de Fiabilidad lideran la estrategia, definen los objetivos (cualitativos y cuantitativos), conectan y traccionan lo mejor del E.L.C y comunican y comparten las necesidades del cliente a fin de lograr la **ESTRATEGIA** por medio de la **VISION**.



Características que definen a IRIZAR

- Proyecto basado en las personas, con un sistema participativo y de autogestión
- Foco en el cliente, colaboradores externos y Sociedad.
- Basado en la **gestión por PROCESOS**, cuya meta es el cliente externo o interno, entre los que destaca el proceso Línea-Cliente, en el que participan más del 90 % de las personas.
- Con adhesión al principio de **mejora continua** (en calidad, servicio, coste e innovación): incremental en la gestión ordinaria de los procesos, y sobre todo radical en base a la **Reingeniería**.
- **La mejora de los resultados forma parte de su cultura.**
- Toma de decisiones con **Visión de futuro y capacidad de riesgo**, soportado por un sistema asambleario y un compromiso y liderazgo de las personas.
- **Pensamientos Estratégicos compartidos.**

Organigrama

En IRIZAR hemos pasado de un organigrama funcional a un organigrama dinámico en coherencia con nuestros Pensamientos Estratégicos.

Con esta imagen queremos representar que el Proyecto IRIZAR se encuentra dentro de un ámbito global, mundial, no definido, como indica, y que hace pensar a todas las personas de IRIZAR, en qué campo nos movemos.

Con respecto a los clientes pretende indicar algo similar, los clientes es la estrategia, es la base y debe ser parte del pensamiento de quienes integramos IRIZAR tanto en el día-día como en la visión a largo plazo.

Con el organigrama dinámico, en lo referente a las personas, queremos, en coherencia con el modelo de gestión, que el trabajo en equipos multidisciplinares y autogestionados con objetivos definidos, permita un entorno de libertad y responsabilidad que permita el máximo de creatividad, de experiencia compartida, de generación de conocimiento, de rehusar la tarea que no genera valor para el cliente y que mantenga la permanente ilusión de sus integrantes.

El Equipo Coordinador (E.C.) (Equipo Directivo) tiene como misión facilitar la vida y logro de los objetivos de los equipos y velar por el logro de los Pensamientos Estratégicos.



Actualmente, Irizar fabrica autocares de lujo que se venden en 65 países de los 5 continentes, principalmente en los mercados más de-

sarrollados de Europa y América, y cuenta con una presencia productiva en mercados de gran futuro como China, Marruecos, Brasil, México e India consecuencia de su Estrategia en Transferencia de Tecnología.



Activos en 65 países. Plantas productivas: 6 países



En 1998 se crea **IRIZAR Group** en consecuencia con su estrategia de Alianzas, integrando sus actividades de: **IRIZAR TIANJIN** (China 1995), **IRIZAR MAGHREB** (Marruecos 1997), **IRIZAR BRASIL** (1998), **IRIZAR MEXICO** (1999), **INTERNATIONAL HISPACOLD** (España 1997), **IRIZAR TVS INDIA** (2001) y **S.A. MASATS** (España 2002).

Avance hacia la excelencia empresarial

1992: Inicio nueva etapa: Proyecto y Liderazgo compartido

Tras la crisis económica, IRIZAR inicia su recuperación a partir de 1992 con las acciones de salvamento lideradas por el nuevo Director General entonces incorporado, e implantadas gracias a la magnífica respuesta de las personas. Esto se reforzó con un nuevo equipo directivo que puso en marcha un proyecto de liderazgo compartido.

1993-1994: La internacionalización como estrategia y Certificación ISO9001

Uno de los primeros pasos de ese nuevo camino compartido fue el establecimiento del posicionamiento estratégico básico de la compañía. En mayo de 1993, IRIZAR toma decisiones radicalmente diferentes a las acciones que estaba llevando a cabo la competencia. Su objetivo básico sería alcanzar un volumen de facturación de dos vehículos al día (duplicando el volumen de producción de 1993) en base a un reforzamiento de las ventas en el mercado de exportación en un único nicho de mercado: los autocares de lujo. Se adopta la internacionalización, en base a potenciar un único producto, como una estrategia, actuando en los países de más impacto en volumen y exigencia: Alemania, Francia, Inglaterra e Italia. Posteriormente: Escandinavia y Benelux. En paralelo se creó el departamento de Transferencia Tecnológica con vistas a obtener diversificación en nuevos mercados y rentabilidad a largo plazo mientras se expande la actividad.

Consecuencia de la estrategia son:

- su actual **Red mundial de servicios** (y premiada como Empresa Exportadora del año en 1995),
- la progresiva expansión del **Irizar Group.**, y
- los premios concedidos a sus productos (entre los que podemos destacar: Premio **Príncipe Felipe a la Excelencia Empresarial en**

Diseño Industrial (1995), Autocar del Año en España, (1995), Autocar del Año en Gran Bretaña (1994 y 1997), Premio Transporte Mundial de Oro (1998).

Estas decisiones llevaron a pensar en tener que afrontar un nuevo esfuerzo, que parecía imprescindible, aunque no habitual en el sector, como fue el Aseguramiento de la calidad mediante ISO-9001. IRIZAR es la primera empresa europea fabricante de autocares de lujo en obtener en 1994 el **Certificado de Calidad de Empresa según ISO 9001**.

1994: Gestión por procesos y cambio de la organización a través de la Reingeniería

Tras alcanzar el volumen de facturación de dos vehículos al día en base a un reforzamiento de las ventas en el mercado de exportación, IRIZAR revisa su estrategia general en septiembre de 1994.

IRIZAR rompe nuevamente con lo establecido apostando por una herramienta controvertida por los testimonios dispares sobre sus resultados y porque supone rupturas radicales que muy pocas empresas pueden afirmar con rotundidad haber realizado. «*Adoptamos la **reingeniería** porque iba a facilitar el mantenimiento de nuestra ventaja competitiva a medio-largo plazo respecto a nuestros competidores europeos.*

«En Irizar la reingeniería es la revisión fundamental y el rediseño radical de procesos para alcanzar mejoras espectaculares en conceptos tales como calidad, servicio costes, e innovación».

1995: Incorporación del Modelo de Excelencia E.F.Q.M.

En 1995 IRIZAR comienza a autoevaluarse en base al Modelo de la European Foundation for Quality Management (**E.F.Q.M.**), y decirle incorporarlo como modelo de referencia/exigencia para facilitar su progreso hacia la Excelencia Empresarial. La utilización del Modelo de Excelencia E.F.Q.M. está contribuyendo notablemente desde entonces en el camino de IRIZAR hacia la Excelencia Empresarial.

Entre los reconocimientos recibidos por IRIZAR en 1996 y 1997 por su trayectoria hacia la Excelencia Empresarial, cabe destacar el Premio *Príncipe Felipe a la Excelencia Empresarial por la Gestión de la Calidad Total (TQM)*, y el *Premio Emprendedor del año en España*.

*1998: Ampliación Instalaciones. Creación de Irizar Group.
Certificación ISO14001*

En respuesta a las demandas de los 35 países suministrados desde Ormaiztegui, IRIZAR unifica sus plantas de producción, invirtiendo 3.000 millones de pesetas y ampliando su capacidad de producción en un 50 %.

—Consecuencia de la estrategia de internacionalización a través de la Transferencia de Tecnología iniciada en 1993, se crea IRIZAR GROUP.

La constante preocupación de IRIZAR por el medioambiente, hace que sea la primera empresa europea del sector que obtiene el **Certificado de ISO 14001 por el Sistema de Gestión Medioambiental**.

1999: Máximos reconocimientos a la Excelencia Empresarial

El constante avance de IRIZAR hacia la Excelencia Empresarial ha recibido en 1999 los reconocimientos externos de máximo nivel:

- Premio Vasco a la Excelencia en Gestión Empresarial (Q de Oro)** según el Modelo de Excelencia **E.F.Q.M.**, otorgado por el Gobierno Vasco, tras la obtención de la Q de Plata en 1998. Siendo la primera empresa que alcanza esta posición en el País Vasco.
- Finalista del Premio Europeo a la Excelencia Empresarial (European Quality Award)**. Máximo reconocimiento a nivel europeo de la Excelencia Empresarial, otorgado por la European Foundation for Quality Management (**E.F.Q.M.**) en 1999 a las 13 mejores empresas de toda Europa en la modalidad de grandes empresas. IRIZAR es la primera empresa del Estado español, no multinacional, que recibe este reconocimiento. La selección de los finalistas al Premio Europeo se basa en los estándares y prácticas de Calidad en la Gestión y Excelencia Empresarial más altos que existen. Este premio es claramente el reconocimiento a la Excelencia más deseable en Europa.

2000: Máximos reconocimientos a la Excelencia Empresarial

Premio europeo a la Excelencia Empresarial (E.Q.A 2000). IRIZAR gana en el 2000 el Premio Europeo a la Excelencia Empresarial —«European Quality Prize 2000»—. Premio concedido anualmente por la Fundación Europea para la Gestión de Calidad —European Foundation for Quality Management (EFQM)—. Es el reconocimiento más presti-

gioso de Europa en el campo de la excelencia empresarial. IRIZAR, que ya fue finalista el año pasado, fue la única empresa española clasificada en la presente edición. Sólo tres en el apartado de grandes empresas españolas han ganado este premio hasta ahora y, de ellas, IRIZAR es la primera que no pertenece a un grupo multinacional extranjero.

Premio Mejor Empresario del País Vasco del 2000. Koldo Saratxaga - Coordinador General del Proyecto IRIZAR recibe el premio al Mejor Empresario del País Vasco por su trayectoria empresarial.

Premio Internacional Txemi Cantera. IRIZAR recibió el premio Txemi Cantera de Economía Social. Premio promovido por la Agrupación de Sociedades Laborales de Euskadi (A.S.LE.), internacional y con periodicidad anual y por el cual se distingue a Instituciones, Organizaciones, Empresas o personas que más se hayan destacado en la defensa de los principios que comportan la Economía Social: Participación, Democracia y Solidaridad.

2001: Máximos reconocimientos a la Excelencia Empresarial

IRIZAR se implanta en India. Consecuencia de la Estrategia de Internacionalización a través de la Transferencia de Tecnología, IRIZAR se implanta en India a través de la creación de una nueva empresa en Joint Venture con ASHOK LEYLAND y TVS creando IRIZAR TVS LTD.

Mejor empresa del País Vasco. IRIZAR otorgado por la revista MUNDO EMPRESARIAL EUROPEO en su cuarta edición.

Irizar PB: nuevo autocar del año en España. En un acto celebrado en Madrid el día 18 de enero, el jurado eligió, por sus características técnicas, comodidad, seguridad, estética, etc. al nuevo PB de Irizar como el Autocar del Año 2001.

Premio TOP-TEN Líder de Marketing 2001. La empresa carrocera Irizar fue reconocida con el premio Top-Ten Líder de Marketing 2001 que se entregó por el Club de Marketing de Barcelona en una cena de gala presidida por el conseller de la Generalitat de Cataluña, Artur Mas.

Mejora espectacular con datos palpables

IRIZAR atravesó por serias dificultades empresariales en el bienio 1990-91, cuando llegó a acumular pérdidas por valor de 1.000 millones de pesetas. Desde que el actual máximo responsable, Koldo Sara-

txaga, lideró en 1992 un plan de viabilidad, IRIZAR ha pasado de ser la empresa de la Corporación Mondragón con peores resultados a, según publicaba *The Economist* en el primer trimestre de este año, «probablemente la empresa más eficiente del mundo en su sector». Las decisiones estratégicas que provocaron tal cambio fueron, por un lado, la de centrarse exclusivamente en la producción de autocares de lujo, así como abordar el mercado internacional pero, sobre todo, la de revolucionar su modelo de organización hacia una gestión basada en las personas unidas por el reto de satisfacer al cliente.

El ritmo de producción de la factoría de Ormaiztegi ha aumentado y el posicionamiento de IRIZAR en el mercado europeo ha pasado del sexto puesto al segundo en el mismo período.

IRIZAR es el fabricante de autocares líder de su sector y segmento (lujo) en el mercado español y el segundo proveedor del mercado europeo. Ambos mercados se encuentran atomizados y sometidos a una fuerte tendencia a la concentración de la oferta, mediante alianzas entre carroceros y fabricantes de chasis que, además de autobuses, fabrican camiones (Mercedes, Volvo, Scania, Man, Iveco-Renault o DAF). En Europa se venden anualmente 10.000 autocares de lujo, pero sólo 7 proveedores producen más de 600 unidades al año; de modo similar, IRIZAR tiene en España una cuota de mercado del 33 % y otros 10 carroceros se reparten los dos tercios restantes.

A la altura de los mejores

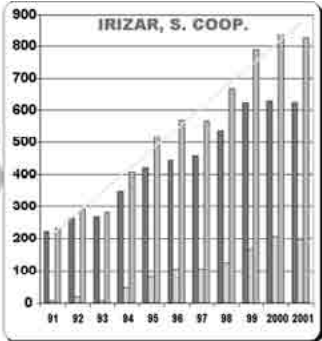
Como prueba del deseo de ampliar sus horizontes y codearse con las mejores compañías del mundo, IRIZAR ha comparado los valores de su rendimiento con el de empresas que cotizan en Bolsa y con los índices financieros líderes del mercado internacional, como General Electric en los EE UU, ganadores de los premios EFQM en Europa, y sus competidores. De los resultados de estas comparaciones se desprende que si IRIZAR cotizara en Bolsa, el aumento de su valor habría superado al logro por las mejores empresas del mundo.

A pesar de lo positivo de los resultados económicos, IRIZAR subraya como meta última de su misión la creación de empleo. Este es un factor crítico en el éxito de IRIZAR y uno de los factores más relevantes de su contribución al entorno social con el que convive. Entre 1993 y 1999, el empleo en la planta de Ormaiztegi aumentó en un 280 % y si se tiene en cuenta la expansión en ultramar y el efecto so-

bre los subcontratistas locales, el número de puestos de trabajo directos atribuibles a la actividad IRIZAR ha experimentado un crecimiento del 471 %.

Ventas

**CREACIÓN
RIQUEZA
(Empleo)**



Dar un alma a Europa.
Los cristianos
en la Europa multiétnica
y multicultural
del siglo XXI

por **D. Paul Poupard**

*Conferencia pronunciada
el 3 de junio de 2002*

Forum Deusto

«Dar un alma a Europa». Los cristianos en la Europa multiétnica y multicultural del siglo XXI

Paul Poupard*

Señor Rector de la Universidad de Deusto
Señor Director del Forum Deusto
Jaun-andreok,
Queridos amigos
arratsaldeon danori!

No hace mucho también yo recorría el camino de los dioses, de la Acrópolis a Delfos, huésped del Ministro de Cultura de Grecia, hablando de Europa. No se trataba ya de mitología, sino de la Europa presente y sus desafíos, al comienzo del nuevo milenio. Es precisamente esta preocupación la que quiero compartir con ustedes esta tarde.

Agradezco por ello al Dr. Elzo, Presidente del Forum Deusto, su amable invitación a compartir con ustedes estas reflexiones, dentro del ciclo dedicado a la multiculturalidad y saludo a las autoridades de esta Universidad, con la que siendo Rector del Instituto Católico de París

* El Cardenal PAUL POUPARD (Francia, 1930) es Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura. En calidad de «ministro de cultura» del Santo Padre, ha representado a la Santa Sede en los más diversos foros internacionales. Miembro del Colegio Cardenalicio desde 1985, es, además, miembro de las Congregaciones para el Culto Divino, Evangelización de los Pueblos, Educación Católica y del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Ordenado sacerdote en 1954, se graduó posteriormente en la Escuela de Estudios Superiores, Sección de Ciencias Religiosas. Fue colaborador del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de 1958-1959. En 1959 fue llamado a la Secretaría de Estado. Nombrado Rector del Instituto Católico de París en 1971, ejerció su rectorado de 1971 a 1981, desempeñando al mismo tiempo una intensa actividad académica e investigadora. Fruto de ella es el monumental *Diccionario de las Religiones*. Ha escrito varios libros sobre religión y ha recibido múltiples premios y distinciones.

tuve ocasión de estrechar lazos de amistad. Me complace comprobar el dinamismo de esta Universidad que a través del Forum busca acercar la Universidad a la sociedad, animar el debate en torno a los problemas concretos que preocupan al hombre de la calle y aportar soluciones. Estas y otras iniciativas han convertido a la Universidad de Deusto en una ventana abierta a la sociedad vasca y en una plataforma de proyección a toda España y a Europa, gracias a una galería de ilustres profesores de la Compañía de Jesús y laicos, y de las generaciones de alumnos que han hecho justamente famoso el nombre de Deusto en el mundo. Recuerdo también con emoción al Beato Hermano Gárate SJ, quien desde su humilde cátedra de la portería de la Universidad supo impartir las más altas lecciones de vida y constituye un motivo de legítimo orgullo para la Universidad.

Mi intervención de hoy quisiera ser una invitación a la reflexión acerca de Europa y de su identidad en la hora actual. Si para la Escritura es sabio aquel a quien Dios «enseña a calcular sus días» (Sal 90,12), la construcción de Europa necesita de hombres y mujeres que sepan «calcular sus días», es decir, examinar el tiempo en que les ha tocado vivir, medir el alcance de los nuevos acontecimientos y, según el sentido de la sabiduría bíblica, sean constructores y creadores de esperanza, portadores de una nueva cultura para Europa, cuya fuente es Cristo¹.

I. El nuevo rostro multicultural y multiétnico de Europa

Los nuevos desafíos

Europa ya no es, ciertamente, una hermosa joven, a pesar de que siga teniendo muchos pretendientes. Sin embargo, los cantos que la celebran en estos últimos tiempos parecen más un epicedio, pavana por una infanta muerta, que un epitafio por un matrimonio que sella una nueva unión fecunda.

Los desafíos ante los que se halla Europa son enormes. Hasta ahora, había prevalecido el entusiasmo del siglo XVIII, con la idea del progreso incesante y transformador de la realidad, que habría puesto final-

¹ Con este título, *Cristo, fuente de una nueva cultura al alba del III Milenio*, el Consejo Pontificio de la Cultura organizó en Roma del 11 al 14 de enero de 1999 el segundo Simposio Presinodal Europeo, por expreso encargo del Santo Padre. Las actas del mismo, en español, pueden hallarse en P. POUPARD (ed.), *Actas del Congreso Presinodal sobre Europa*, Encuentro, Madrid 2000.

mente el universo en manos del hombre. Hemos vivido con la euforia revolucionaria del siglo XIX, que había pasado de la transformación de la naturaleza mediante la ciencia a la transformación de la sociedad mediante la acción política. Progreso científico y revolución social eran las claves de la realidad y de la humanidad, de la historia y del futuro. Al comenzar el nuevo milenio, significativa y trágicamente inaugurado por los atentados del 11 de septiembre, disponemos de distancia suficiente para valorar los resultados de ambos proyectos, el científico-técnico y el socio-revolucionario, reconociendo honradamente sus conquistas y sus límites². Tales proyectos se han revelado en definitiva un fracaso. La *hybris* europea, el proyecto de construcción de una sociedad sin Dios que está en la base de los totalitarismos europeos del siglo XX ha confirmado trágicamente

No sabemos aún qué nos deparará el siglo y el milenio en que nos aventuramos tímidamente, como recorriendo territorio inexplorado. La introducción de la moneda única, la unificación del núcleo fundacional de la Unión Europea en un solo espacio económico y monetario constituye, sin duda, uno de los pasos más decisivos hacia una verdadera integración. La perspectiva inmediata de la apertura hacia el Este y la consiguiente entrada de nuevos socios marcará indudablemente un salto de calidad en este mismo proceso. Pero al mismo tiempo se ven señales inquietantes en el horizonte. ¿Cómo interpretar el rebrote del antisemitismo en algunos países de Europa, el crecimiento de movimientos xenófobos en Francia, Holanda, Austria, la aprobación de leyes que despenalizan la eutanasia, la violencia juvenil en la calle y en los estadios?

Diálogo entre culturas y civilizaciones

De todos los desafíos de la hora presente, sin embargo, hay uno más acuciante que los problemas presupuestarios y de control de la inflación, sobre el que quisiera detenerme, precisamente porque toca algo fundamental. Me refiero al proceso de surgimiento de sociedades multiculturales y multiétnicas en Europa. Mientras que Europa ha sido tradicionalmente punto de partida para millones de europeos que han poblado otros continentes y regiones, hoy, debido al fuerte descenso de la natalidad y al aumento generalizado del bienestar, es meta de un viaje de esperanza para multitudes que buscan en ella un modo de huir de la amenaza del hambre y de la miseria.

² Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Entrañeza y extrañeza del cristianismo», *Saber leer* 122 (1999), pp. 8-9.

Este fenómeno de intercambio cultural no es nuevo en Europa. En realidad puede decirse que Europa se ha formado a través de sucesivas oleadas migratorias y del consiguiente mestizaje cultural que se derivó de ello. La invasión de los pueblos germánicos en el ocaso del imperio romano, con la consiguiente romanización de éstos y la germanización de la sociedad romana es uno de los acontecimientos fundantes de Europa. Sin embargo, por la amplitud y características, esta nueva oleada migratoria posee características que la hacen única.

Naturalmente, no pretendo abordar aquí las complejas cuestiones de tipo demográfico, económico, sociológico y político que este problema encierra. No es ésta mi tarea, ni me considero competente para emitir un juicio. Quisiera remontarme a un nivel previo, para enunciar algunos principios de carácter ético y antropológico con los que enjuiciar el debate acerca de la identidad y el diálogo entre culturas que hoy nos ocupa. La Iglesia se halla comprometida en este debate en primera línea. No sólo a través de los centros de acogida para los miles de inmigrantes indocumentados que llegan casi diariamente a las costas del sur de España y de Italia, de sus centros de asistencia y de voluntariado, escuelas y centros de enseñanza en donde muchos inmigrantes realizan su primera toma de contacto con sus nuevos países de acogida. También y sobre todo, apoyada en su visión del hombre, en su experiencia de la universalidad, desea contribuir al debate intelectual. De esta temática, el Consejo Pontificio de la Cultura se ha ocupado en dos Simposios Presinodales, así como más recientemente en el encuentro de Bucarest, celebrado el año pasado, bajo el título de *Europa hacia la unión política y económica en la pluralidad de culturas*³, que constituye exactamente el objeto de mi intervención.

El éxodo masivo de emigrantes que están llegando a Europa, además de las repercusiones de índole económica y social, tiene como consecuencia la mezcla de tradiciones culturales diferentes que repercute tanto sobre los países de origen como los de acogida. El fenómeno migratorio, relativamente nuevo en España, se viene desarrollando en Europa con mayor o menor intensidad desde hace al menos cincuenta años. Esto, junto con la disgregación cultural propia de nuestro tiempo, ha ido dando lugar a sociedades en las que conviven culturas diversas. Los cambios que esta llegada masiva de inmigrantes está pro-

³ PONTIFICIUM CONSILIUM DE CULTURA-KONRAD ADENAUER STIFTUNG, *L'Europe. Vers l'union politique et économique dans la pluralité des cultures. Bucarest, 15-16 mai 2001*, Cité du Vatican 2002.

vocando crean sentimientos de inseguridad y de pérdida de sentido en amplios sectores de la población y dan lugar a situaciones de tensión, a veces degenerada en violencia, que sólo un análisis superficial puede definir como «xenofobia», pues el fenómeno es mucho más complejo. Las recientes polémicas en torno al uso del velo o del *chador* por parte de estudiantes musulmanas en las escuelas españolas —un episodio que en mi país de origen, Francia, la sociedad tuvo que afrontar ya hace algún tiempo—, las protestas por la construcción de nuevas mezquitas en pequeños centros rurales, o el elevado número de inmigrantes entre la población carcelaria, son muestras de la dificultad de un proceso de transformación en pleno desarrollo.

Naturalmente, no existen fórmulas mágicas para resolver problemas tan complejos. Los fenómenos de tipo cultural se miden en siglos, no en años, y hace falta por ello la perspectiva del historiador para pergeñar el futuro. Sin embargo, ya en el momento presente se imponen algunas consideraciones de tipo ético, que miran a la salvaguardia de la integridad de la persona y del bien común.

Está en primer lugar el respeto a la dignidad de toda persona humana con el cual deben ser tratados los emigrantes. Como recuerda el Papa, «a este principio ha de supeditarse incluso la debida consideración al bien común cuando se trata de regular los flujos inmigratorios»⁴. Los gobiernos tienen la obligación de velar para que la integración de los emigrantes se realice de modo armónico, y por tanto, de limitar el número o el ritmo de llegada a la medida de la capacidad de asimilación de una sociedad. Tienen que ofrecer condiciones de vida digna y pacífica tanto a los que llegan como a la comunidad ya establecida. Deben luchar con toda sus fuerzas contra el tráfico inhumano de inmigrantes, y contra los fenómenos de corrupción creados por las nuevas mafias. Pero en ningún caso se puede, so pretexto de la tutela del orden o de la seguridad, conculcar la dignidad de un ser humano y sus derechos inalienables. Cada emigrante que llega a Europa, sea por medios lícitos o ilícitos, es un ser humano y no un frío dato estadístico, es una persona con sueños y ambiciones, a quien el espectro de la miseria y el espejismo de la riqueza de los países ricos ha obligado a ponerse en camino.

Si cada persona, por el mero hecho de serlo, ha de ser objeto de tutela por parte de los poderes públicos y de los individuos, de modo

⁴ JUAN PABLO II, *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001, Ciudad del Vaticano 2000, n. 13.

análogo puede decirse lo mismo acerca de las características culturales que los emigrantes traen consigo. Toda manifestación cultural ha de ser respetada y acogida, en la medida en que no se contraponga a los valores éticos universalmente reconocidos y a los derechos humanos fundamentales. Toda cultura, en cuanto realidad humana, «es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y en particular sobre el sentido trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios»⁵. Esta es la fuente última del respeto a la diversidad de las culturas.

Ahora bien, si todo individuo tiene derecho a ser acogido y respetado en su realidad personal y cultural, el problema surge cuando una sociedad acoge, no individuos aislados, sino grupos enteros dotados de una fuerte cohesión cultural que entra en conflicto con la del país de acogida. Baste pensar aquí en las comunidades musulmanas en Europa. Por lo general, la presencia de un individuo aislado o de una familia perteneciente a otra religión o raza, crea pocos problemas, aun cuando persista siempre un cierto grado de marginación. En cambio la ocupación de barrios enteros de una ciudad por un determinado grupo de inmigrantes procedentes de un área cultural diversa, crea en la población de origen un sentimiento de alienación, hace que se sienta extranjero en su propia ciudad, y da con frecuencia lugar a manifestaciones más o menos solapadas de violencia.

Modelos de integración cultural

¿Cómo lograr un modelo de integración cultural que supere la división en compartimentos estancos y sea al mismo tiempo respetuosa de las legítimas peculiaridades culturales?

La diversidad de soluciones ensayadas con varia fortuna en los países que han tenido que afrontar previamente esta situación demuestra la complejidad del problema. Está en primer lugar el modelo de la integración *tout court*, que prevé la completa asimilación del extranjero, no sólo a la lengua y a las leyes del país de acogida, sino también a la cultura, la historia y los comportamientos, mediante la adquisición de una segunda identidad. Se trata de un modelo con muchas limitaciones,

⁵ JUAN PABLO II, *Discurso* ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York 5 de octubre de 1995, nn. 9-10: *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 27 (1995) 564.

pues normalmente la homogenización cultural no va acompañada de la correspondiente igualación social, e impone una cancelación de la memoria cultural de los inmigrantes, más fácil de enunciar que de llevar a la práctica, como lo demuestran las dificultades de la comunidad argelina en Francia o turca en Alemania.

En segundo lugar, está el modelo del *melting pot* americano, un crisol donde toda cultura confluye aparentemente en pie de igualdad. Es el modelo propio de países nacidos de la inmigración reciente, que no obstante la deslumbrante variedad étnica y cultural, se vertebran siempre en torno a un referente cultural predominante. Este modelo ha demostrado una poderosa capacidad integradora, como hemos podido ver en la reacción popular en Estados Unidos ante el ataque terrorista a las Torres Gemelas. Una sorprendente afirmación del sentimiento americano ha recorrido transversalmente los distintos componentes culturales del país.

Europa, en general, ha optado por el *multiculturalismo*, fundado sobre el presupuesto de que todas las culturas tienen igual dignidad y pueden convivir felizmente, más aún, que la pluralidad de opciones culturales de por sí enriquece y mejora la convivencia social. En efecto, de manera semejante a lo que sucede en la persona cuando se abre al diálogo sincero con los demás, también la apertura recíproca de las culturas constituye un factor de enriquecimiento mutuo. Más aun, el diálogo entre las culturas «surge como una exigencia intrínseca de la naturaleza misma del hombre y de la cultura», como recuerda Juan Pablo II, pues la cultura, cuando es auténticamente cultura, posee un dinamismo que la lleva a trascenderse a sí misma y a superar los exigüos límites del particularismo. Más aun, este diálogo entre culturas es el instrumento imprescindible para superar los conflictos que amenazan al mundo.

Sin embargo, el modelo de la multiculturalidad, tal y como se propone desde ciertas instancias, no termina de dar el resultado apetecido, pese a las reiteradas declaraciones de buena voluntad de los gobiernos. Y ello porque de hecho, tal y como se está llevando a cabo, tiende a salvaguardar la identidad cultural del recién llegado a costa de debilitar la fisonomía cultural del país de acogida, lo que a la larga crea situaciones de fuerte tensión social.

En última instancia, este modelo multicultural se basa sobre el falso presupuesto del relativismo cultural. El relativismo cultural, como ha observado Peter Berger⁶, puede degenerar en el fundamentalismo,

⁶ P. BERGER, *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder 1995, 63.

pues el espíritu humano aborrece la incertidumbre en la que éste le deja inevitablemente sumido. Cuando todo vale lo mismo, nada vale nada, y entonces los falsos absolutos, y por ende el rechazo de lo extranjero, se convierten en una solución atractiva. Esto explica el creciente éxito de movimientos radicales y de extrema derecha en Francia y en Austria, en incluso en países tradicionalmente tolerantes como Holanda. Son movimientos que recogen un malestar entre los estratos económicamente más débiles de la población, quienes tienen que soportar más directamente el peso de la difícil integración de los emigrantes. En este sentido, la *utopía multicultural* es hija de la crisis de las certezas que caracteriza nuestro tiempo, manifestada en la tendencia a valorizar lo nuevo a expensas de lo viejo, y en un difuso complejo de culpabilidad de Occidente por el pasado colonial en el Tercer Mundo.

¿Qué alternativa tienen los países de Europa? Aún es posible una «cuarta vía», que podemos llamar *identidad enriquecida*. Europa y sus regiones no son un terreno desierto, sin historia ni tradiciones vivas, que hubiera que comenzar a colonizar. Hay una identidad de base, de la que no se puede prescindir, tanto para poder comprender el pasado, la literatura y el arte, como para inventar nuevas formas de convivencia en el presente. Si las políticas multiculturales de las que he hablado podrían describirse con la imagen del área «pic-nic» de la autopista, es decir, un lugar donde cada grupo llegado por su cuenta trae su propia comida, la identidad enriquecida podría expresarse con la metáfora de la *mesa familiar*: una mesa grande, ya preparada según las recetas de la cocina tradicional, en la que siempre hay puesto para otro u otros invitados, que enriquecen la mesa con un vino, un plato o un dulce de su tierra.

En este sentido, el Papa propone un «equilibrio cultural», que «siempre abierto a las minorías y al respeto de sus derechos fundamentales, permita la permanencia y el desarrollo de una determinada «fisonomía cultural», o sea, del patrimonio fundamental de lengua, tradiciones y valores que se asocian a la experiencia de la nación»⁷. El derecho al respeto por la cultura de los nuevos emigrantes es entonces correlativo al respeto por la identidad cultural del pueblo de acogida, que no puede menospreciarse en aras de una mal entendida tolerancia. De otro modo se estarían reproduciendo, a la inversa, la destrucción cultural cometida con frecuencia en el pasado por colonizadores europeos en otros pueblos.

⁷ JUAN PABLO II, *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*. nn. 14-15: «Respeto de las culturas y “fisonomía cultural” del territorio».

Es aquí donde yo veo el principal problema de algunas políticas culturales. Da la impresión de que algunos países de Europa han adoptado una actitud de entreguismo que renuncia *a priori* y sin condiciones a su propia identidad cultural, ignorando su propio pasado y acogiendo indiscriminadamente, incluso favoreciendo modelos culturales incompatibles con el suyo. Pero un país que renuncia a su propia memoria colectiva, está condenado a vivir bajo la dictadura de lo social, que es el imperio del presente, en el que los muertos no tienen voz y sólo cuentan los vivos. De todas las necesidades del alma humana —escribe Simone Weil—, ninguna es tan vital como el pasado, que no consiste en querer vivir en otra época, sino en conservar un vínculo y escapar a la tiranía del presente.

Expresión de esta situación es lo que sucedió recientemente en la ciudad de Birmingham. Una decisión del Consejo Municipal proponía sustituir la fiesta de Navidad por una fiesta laica llamada «Winterval», feliz ocurrencia de algún funcionario encargado de la política multicultural, híbrido de winter y de interval. La razón esgrimida por los miembros de la Junta Municipal era que la celebración de una fiesta cristiana constituía un motivo de agravio para los miembros de otras confesiones, musulmanes, judíos, hindúes, e incluso de los que se declaran explícitamente no creyentes, presentes en el territorio. Lo paradójico de la situación, rayano en lo cómico, es que fue precisamente el representante de la comunidad musulmana en la ciudad quien se opuso a semejante despropósito. Si Inglaterra es un país cristiano —decía—, es lógico que se celebre la fiesta del nacimiento de Cristo, a la cual los miembros de otras religiones se asocian con respeto.

El problema de la hora presente consiste en que el conflicto cultural tiene lugar, no sólo entre los recién llegados y los habitantes originarios de Europa, sino también, y acaso en mayor medida, dentro de la misma sociedad europea tradicional. No son sólo los grupos extremistas, refractarios a la integración, quienes reniegan de algunos valores constitutivos de Europa, sino también algunas corrientes y tendencias autóctonas, que hallan después expresión en concretas políticas de gobierno. Si algunos grupos de emigrantes desean únicamente la ciudadanía europea a causa de las ventajas económicas y sociales que conlleva, sin querer asumir la historia y la identidad europea que las han hecho posibles, su posición, en el fondo, no está lejos de aquellos europeos que conscientemente ignoran las raíces de Europa, que se nutren del Evangelio. En una *Declaración Común* firmada por Juan Pablo II y el Arzobispo Ortodoxo de Atenas, Christódulos, en el Areópago de Atenas en

mayo del año pasado, ambos constataban que «la tendencia naciente a transformar algunos países de Europa en estados laicos sin referencia alguna a la religión constituye una regresión y una negación de su herencia espiritual... Hemos de hacer cuanto esté en nuestras manos para que las raíces cristianas de Europa y su alma cristiana puedan conservarse intactas»⁸.

II. El alma de Europa

La identidad cristiana de Europa

Esto nos lleva directamente a la segunda y última parte de mi intervención. ¿Existe una identidad cultural europea? Y en caso afirmativo, ¿cuál es? Cuando se habla de raíces cristianas del Continente, ¿siguen teniendo aún vigencia, son capaces aún de fecundar espiritualmente el presente, o pertenecen únicamente al pasado?

Comencemos con una constatación. Europa es el único continente cuya definición desborda los límites puramente geográficos, por otra parte de difícil localización. Por decirlo con Ortega y Gasset, «Europa es el único continente que tiene un contenido», y este contenido está abierto a lo universal, lo católico⁹. Europa no es una entidad abstracta, ni solamente un mercado o un espacio de libre circulación. Es ante todo comunidad de hombres. No hay comunidad sin el sentimiento de una comunidad de destinos. Una comunidad no está constituida sólo por la generación presente. A ella pertenecen también los que nos precedieron. La custodia de la memoria es el único remedio para escapar de la tiranía del presente, que es el tiempo mensurable, objeto de planificación y sometido a las leyes del rendimiento y del mercado.

Naturalmente, esta identidad no es un objeto fijo e inmutable en el tiempo —tal es la falacia de los movimientos extremistas—, sino una realidad en constante devenir que, conservando sus características fundamentales, no se cierra a nuevas tradiciones y es susceptible de enri-

⁸ *Declaración común* del Papa Juan Pablo II y de Su Beatitud Christodulos ante la Bema de San Pablo, Apóstol de las naciones, 4 mayo 2001. Cfr. mi ponencia introductoria en *L'Europe. Vers l'union politique et économique dans la pluralité des cultures*. Bucarest, 15-16 mai 2001, Cité du Vatican 2002.

⁹ Cfr. el volumen del I Simposio Presinodal Europeo, celebrado en el Vaticano del 28 al 31 de octubre de 1991, *Cristianismo y cultura en Europa: memoria, conciencia, proyecto*, Rialp, Madrid 1992.

quecerse con nuevos aportes. La historia europea nos ofrece casos en los que esta identidad enriquecida ha significado realmente un beneficio para todo el país. Pienso, por ejemplo, en el papel que la comunidad judía ha desempeñado en Francia o Alemania, por ejemplo, o la comunidad armenia de Venecia. Integrándose en la gran corriente cultural de estos países, haciendo suya la historia, las costumbres y leyes, logran mantener su propia fisonomía, en un proceso de mutuo enriquecimiento.

Este reconocimiento de una identidad cristiana no significa canonizar todas las expresiones históricas del cristianismo, del mismo modo que no implica un rechazo sistemático de las realizaciones culturales y sociales nacidas al margen de la Iglesia y a veces en declarada oposición a ella. Como observaba Jacques Maritain, en un curso de verano en la Universidad de Santander, «la sabiduría cristiana no nos propone retornar al medioevo, sino que nos invita a movernos hacia delante. La civilización de la Edad Media, en efecto, por muy grande y hermosa que haya sido, es ciertamente más hermosa en los recuerdos depurados de la Historia que en la realidad concreta. La civilización de la Edad Media estuvo bien lejos de realizar plenamente la noción cristiana de civilización»¹⁰. La Cristiandad europea medieval fue una forma de realizar el ideal cristiano de civilización, pero no la única posible, ni siquiera la mejor. Ni tampoco la Europa surgida de la Reforma, con su ideal de estado cristiano en sus diversas formas confesionales. La Europa de las Catedrales, del Derecho de Gentes, del humanismo cristiano renacentista, es también la Europa de la Inquisición, de la quema de brujas, de las guerras de religión y de las profundas injusticias sociales que han marcado su historia hasta épocas recientes.

Pero aún con todas sus limitaciones y defectos, es indudable que la fe ha dado lugar a una identidad profundamente marcada por la presencia de la fe católica. Europa se caracteriza, en efecto, por su dimensión cultural pluralista y espiritual que ha impregnado la vida y las costumbres de sus pueblos y que aún hoy forman sus estados y regiones. Como ningún otro continente, se ha edificado lentamente a lo largo de dos milenios, bajo el impulso y el empuje de hombres de fe, testigos del Evangelio de Cristo, portadores de un mensaje de amor y de libertad. Santos y héroes han llevado a cabo una auténtica inculturación del Evangelio en una empresa secular, transformando así el alma de los pueblos, su comportamiento social y familiar, las estructuras mismas de

¹⁰ J. MARITAIN, *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia ⁴1982, 29.

la sociedad. La evangelización se dirige en primer lugar a las personas, y a través de ellas, impregna con el espíritu de Cristo la sociedad y la cultura. Es el aspecto antropológico de la conversión a Cristo y a su cultura. Sin San Benito, Cirilo y Metodio, Martín de Tours, Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Iñigo de Loyola, Vicente de Paúl, maestros de fe y de cultura, es imposible comprender nuestra civilización, en una dialéctica entre pluralidad y universalismo que ha encontrado precisamente en el cristianismo una síntesis acabada¹¹. Un coral protestante de Bach, un canto de la liturgia ortodoxa rusa o una saeta sevillana cantada al paso de la imagen de Cristo son, a pesar de su aparente lejanía, diversas manifestaciones de una misma realidad que atraviesa Europa del Atlántico a los Urales.

La misión de los cristianos en la Europa del III Milenio

La Europa de hoy, embarcada en un proceso de unificación política y económica, tan deseado como difícil, se ha formado bajo el impulso de un poderoso movimiento de unificación y de identificación, cuyo motor ha sido el Cristianismo y la Sede Apostólica que lo representa. Redescubrir este impulso y reafirmarlo con la sinceridad de los hombres de la fe y de los estudiosos de la historia es una de las tareas más importantes del momento presente. Esta es también la preocupación del Papa, una preocupación que lo ha acompañado desde los primeros momentos de su ministerio. «No puedo no estar preocupado por Europa. Esta preocupación está ligada sobre todo a una responsabilidad que los europeos tienen ante Dios, ante Cristo, por la gracia que han sido los primeros en recibir». Así se confiaba el Papa con los periodistas a bordo del vuelo que lo conducía a Santo Domingo para asistir a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La suerte del Continente Europeo ha estado siempre presente en el corazón de sus afanes apostólicos, en los tiempos de la guerra fría, durante las horribles masacres en los Balcanes que han manchado la conciencia de Europa, y en estos nuevos tiempos de cambio y de tensión.

Europa debe redescubrir sus raíces. Lo repitió fuerte Juan Pablo II en Santiago de Compostela, junto a la tumba del Apóstol, en el *finis terrae*, en una de las más hermosas afirmaciones de la vocación euro-peísta de la Iglesia:

¹¹ Cfr. P. POUPARD, «L'identità culturale dei popoli europei», in *Il volo della fenice. L'Europa del Vangelo alle soglie del III millennio*, Piemme, Casale di Monferrato 1999, 14-32. 17.

Por esto yo, Juan Pablo, hijo de la nación polaca que se ha considerado siempre europea, por sus orígenes, tradiciones, cultura y relaciones vitales; Yo, sucesor de Pedro en la Sede de Roma, una Sede que Cristo quiso colocar en Europa... Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: *Vuelve a encontrarte. Sé tú misma*. Descubre tus orígenes, aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes¹².

A esta Europa que, a pesar de las dificultades, camina hacia su unidad política y económica, la Iglesia vuelve a proponer con fuerza la centralidad del hombre en la sociedad y la cultura con tres valores fundamentales: dignidad de la persona, libertad y verdad. Sin ellas no se da ni cultura ni fe, y constituyen el marco de referencia común.

La concepción bíblica del hombre ha permitido a los europeos desarrollar el concepto de persona y de su inalienable dignidad, un valor esencial compartido aun por aquellos que no profesan religión alguna. La Iglesia afirma que hay en el hombre una conciencia irreducible a los condicionamientos que pesan sobre ella, una conciencia capaz de conocer su dignidad y de abrirse a lo absoluto, fuente de las opciones fundamentales guiadas por la búsqueda del bien propio y ajeno. En segundo lugar, el espíritu de Europa está fundado sobre la *libertad* generada por la fe, libertad del hombre frente a su destino eterno, que es al mismo tiempo liberación de la alineación más profunda del hombre, la del pecado, raíz de la injusticia. Finalmente, la sed de la *verdad*, la primacía de la *episteme* frente a la *doxa*, la búsqueda del *logos* unificador de la realidad, es el tercer elemento constitutivo de Europa, que está en el origen de su filosofía, de su teología y de la ciencia experimental. Si se admite el carácter pluralista del patrimonio cultural europeo, si la diversidad ya no es temida, porque no es en sí misma un peligro para la unidad, si la tolerancia es una virtud ligada a la grandeza del alma humana, si el diálogo es hoy el horizonte respetuoso de la diversidad, no obstante todo esto, la cuestión de la verdad conserva toda su importancia. Pluralismo, diversidad, tolerancia requieren ser percibidos en un marco de principios indispensables para un correcto pensar y actuar. Hoy más que nunca, los cristianos están llamados a ser testigos de la verdad y de los valores que derivan de ella¹³.

¹² JUAN PABLO II, *Acto Europeísta en Santiago de Compostela*, 4 noviembre 1982. *Insegnamenti* V/3, 1257.

¹³ P. POUPARD, «L'identità culturale dei popoli europei», *op. cit.*, p. 25.

Sobre el fondo de estos tres grandes principios de dignidad de la persona, libertad y verdad, se perfilan en el horizonte una serie de valores de la identidad europea. Son los que esbozó el Santo Padre en su discurso ante el Consejo de Europa en su histórica visita a Estrasburgo el 8 de octubre de 1988. Se trata de la familia, el valor de la vida, la dignidad del trabajo, la educación de la juventud, la transmisión del patrimonio cultural, la solidaridad con los demás pueblos de la tierra¹⁴. Son valores compartidos por los cristianos de toda Europa, independientemente de su pertenencia confesional, valores que comparten incluso personas que no profesan religión alguna, y que por tanto deberían encontrar su justo puesto en el proyecto de Constitución Europea.

Apenas hace unos días, el pasado viernes 31 de mayo, el Santo Padre renovaba su preocupación al este respecto, en un encuentro con la Asamblea Regional del Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural. Dirigiéndose a ellos, les decía:

Sin reducir la fe a la cultura, la Iglesia se esfuerza por dar consistencia cultural a la vida de fe y hacer que ésta inspire toda la vida privada y pública, como las realidades nacionales e internacionales. A este respecto, sabéis con cuánto interés la Santa Sede sigue los trabajos de la Convención Europea. Yo mismo he tenido ocasión de deplorar la omisión de la referencia a los valores cristianos y religiosos en la redacción de la Carta de los Derechos Fundamentales. Deseo vivamente que también el Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural trabaje para que no se ignore la componente religiosa que a lo largo de los siglos ha impregnado la formación de las instituciones europeas. El patrimonio cristiano de civilización, que tanto ha contribuido a la defensa de los valores de la democracia, de la libertad, de la solidaridad entre los pueblos de Europa, no se puede dispersar ni ignorar¹⁵.

Es cuando menos sorprendente la ausencia, en el preámbulo de la Carta de Derechos Fundamentales, de toda referencia directa a Dios o al papel que el cristianismo y las Iglesias cristianas han tenido en la historia y tienen en el presente de Europa. Si el deseo de respetar la separación entre el Estado y la religión merece todo respeto, no se puede aceptar la ignorancia, la *amnesia* que conduce a la *afasia*. Me parece también que valores fundamentales como el derecho incuestionable a

¹⁴ JUAN PABLO II, *L'âme de l'Europe*, Discours au Conseil de l'Europe, in *Insegnamenti XI/3*, 1070-1079.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Mensaje* a los participantes en la VII Asamblea Nacional del MEIC, 31 de mayo de 2002. En *Vatican Information Service*, 31 de mayo de 2002.

la vida desde la concepción hasta su fin natural, o la familia —hombre, mujer e hijos— no quedan suficientemente garantizados con vagas formulaciones. Precisamente porque se trata de principios y valores fundamentales constitutivos de Europa, deberían ser afirmados con toda fuerza, sin ambigüedad posible.

Consciente de la importancia de lo que está en juego, el Santo Padre, hace ahora exactamente 20 años, creó, el de mayo de 1982, el Consejo Pontificio de la Cultura, cuya dirección me confió. Una de mis primeras misiones que me correspondió desempeñar como «Ministro de la Cultura de la Santa Sede» fue participar en la elaboración de la Declaración Europea sobre los Objetivos Culturales, que tuve el privilegio de firmar junto con mis colegas ministros de cultura de Europa en Berlín, el 25 de mayo de 1984, y que no ha tenido el reconocimiento que merecía. El preámbulo solemne de esta declaración, que cito a continuación, es sumamente significativo:

Nosotros, ministros europeos responsables de los asuntos culturales, considerando el papel determinante de la cultura, conjunto de valores que dan a los seres humanos su razón de ser y actuar; considerando que las culturas europeas se fundan sobre una tradición de *humanismo laico y religioso*, fuente de su inalienable vinculación a la libertad y a los derechos del hombre; considerando que el patrimonio europeo está formado por recursos naturales y creaciones humanas, riquezas físicas, pero *también de valores espirituales y religiosos*, de creencias y saberes, de angustias y esperanzas, de razones de ser y modos de vida, cuya diversidad constituye la riqueza de una cultura común, base fundamental de la construcción europea¹⁶.

Con estas observaciones, la Santa Sede no pretende reivindicar una posición de privilegio para sí. Precisamente porque se trata de la defensa del alma de Europa, es una tarea común a todas la Iglesias del continente. Así me lo decía el Metropolitano Limonides, jefe de la delegación del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Griega, a quien tuve el honor de acoger durante su histórica visita al Vaticano el pasado mes de febrero. El arzobispo Limonides, con palabras inspiradas por la prudencia reconocía que era necesario dejar de lado las disputas teológicas que aún separan nuestras Iglesias, no porque carezcan de importancia, sino porque existe un plano en el que es posible, más aún, necesaria, la colaboración entre las iglesias: la defensa de la identidad cristiana de Eu-

¹⁶ *IV Conférence des Ministres Européens responsables des Affaires Culturelles, Berlin 23-25 mai 1984, Preámbulo.*

ropa. Hay un denominador común, un sustrato de valores cristianos en el que se reconocen las distintas confesiones cristianas, católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes, y que es posible reconciliar con los grandes ideales de la ilustración: la inviolable dignidad de cada persona, la igualdad de todos los hombres, esclavo o libre, hombre o mujer, griego o bárbaro, la libertad inalienable de cada persona custodiada en el santuario de la conciencia, la solidaridad con todos los hombres del planeta.

Toynbee decía que el destino de una sociedad depende siempre de las minorías creativas, que Maritain llamaba «minorías proféticas de choque». En la hora actual de Europa, la misión de los cristianos consiste en infundirle un suplemento de alma, o más bien devolver a Europa su alma, como recordaba el Papa a los obispos europeos¹⁷. Consiste en hacer conocer a los pueblos europeos su verdadera identidad, para que sean verdadera y plenamente pueblos de Europa, redescubriendo sus raíces, renovando su cultura, corroborando su identidad, creando el mundo nuevo donde la esperanza se hace memoria activa del futuro. Los cristianos tienen que verse reflejados en estas minorías creadoras y ofrecer su contribución para que Europa recupere lo mejor de su herencia y pueda ponerse al servicio de toda la humanidad. Como dice el Concilio Vaticano II, «el futuro de la humanidad está en manos de aquellos que sean capaces de transmitir a las generaciones futuras razones para vivir y esperar» (*Gaudium et Spes*, 31). Tal es nuestro compromiso, dar un alma a Europa, la tarea de la Universidad de Deusto y del Forum.

Nire eskerrik beroenak zuen arretagaitik eta urrenngorarte.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Discurso* a los participantes en la reunión del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, 15 abril 1993. *Insegnamenti XVI/1*, 898-904.

La respuesta europea ante la situación de los refugiados en Asia

por **D. Enrique Figaredo**

*Conferencia pronunciada
el 19 de septiembre de 2002*

Forum Deusto

Los desplazados forzados Visión nueva, acciones novedosas

Enrique Figaredo*

*«No podemos esperar resolver los problemas de hoy
con el mismo pensamiento que los han creado»*

Albert Einstein

«Al romper el alba nos pusimos en camino, antes de que el sol del mediodía hiciera más difícil nuestra marcha. Cogimos lo que pudimos acarrear a la espalda y salimos de Wath Kor sin decir adiós, con la mirada clavada en el suelo. Silencio; silencio que sólo se rompía cuando el llanto de un niño nos recordaba que llevábamos horas caminando, que estábamos cansados, hambrientos y con el miedo metido en las entrañas.

Al atardecer del tercer día, divisamos, a lo lejos, las luces del campamento de evacuación "Site II", pequeñas hogueras de los que se preparaban para pasar la noche. Llegamos a lugar seguro, pero sin conocer a nadie; sabían que podíamos aparecer tarde o temprano, pero nuestra llegada les sorprendió.

Cuando al fin nos colocaron en nuestro lugar provisional y pudimos reclinar la cabeza en algo blando, surgieron las preguntas que

* ENRIQUE FIGAREDO es en la actualidad Coordinador del Servicio Jesuita de Refugiados y Miembro del Consejo de Acción por los incapacitados de Camboya. Entró en el noviciado de los jesuitas en 1975 en Valladolid. Posteriormente estudió 3 años de Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, que simultaneó con los dos últimos cursos de Económicas en Madrid. En 1985 se presentó voluntario para el Servicio Jesuita para los Refugiados y fue enviado a los campamentos de refugiados de los camboyanos en Tailandia. En 1988 volvió a España para estudiar Teología en la Universidad Comillas de Madrid. Siguió en contacto cercano con Camboya. En 1993 regresó a Camboya definitivamente para hacerse cargo de proyectos con mutilados, lanzar la silla de ruedas Mekong y participar activamente en la campaña internacional para la eliminación de las minas.

nos habían quemado por dentro durante toda la jornada: por qué y hasta cuándo.

Pero, al romper el día, nos encontramos contigo».

Los desplazados forzosos no son un apartado dentro de las estadísticas de las Naciones Unidas, ni un problema en el discurso de los gobiernos antes de las elecciones, ni, tan siquiera, una noticia esporádica en algún telediario. Los **desplazados forzosos** son personas que, ante una situación insostenible en su lugar de origen, se ven forzadas a emigrar en busca de un lugar en el que puedan vivir en paz y planificar su futuro.

Son los protagonistas de esta ponencia en la que quisiera apostar, con ellos, por un nuevo entendimiento del mundo. Un proyecto que se basa en cuatro premisas: una posición, una intuición, unas acciones y un valor.

Una posición de partida: al servicio de los excluidos

Si tuviera que resumir mi vida en los campos de refugiados, diría que fue la **historia de un encuentro**: con la realidad de los hombres, mujeres y niños, con una historia de conflicto y violencia reflejada en los ojos; un encuentro con las heridas de la guerra, las que se veían en el cuerpo y las que se dejaban palpar en la voz: el miedo, la desconfianza, la inseguridad; con la inquietud de mi pregunta: por qué han llegado aquí.

Llegaron empujados por una situación de guerra interna, de hambre, de conflictos étnicos; llegaron arrastrados por la necesidad de un futuro que ofrecer a sus hijos, la búsqueda de empleo y de educación. En Tailandia el Servicio Jesuita al Refugiado trabajó al servicio de los grupos más vulnerables: los discapacitados, los enfermos, los niños, las madres abandonadas, desde el convencimiento de que la acogida, la escucha y el mutuo reconocimiento ponían las bases para el trabajo en el presente y la reconstrucción del futuro.

A la sorpresa de los campos, siguió la labor en el interior del país. En una situación de pobreza, de politización de la vida pública, de incomunicación con el exterior (sólo había un vuelo internacional a la semana), de falta de diálogo, de palpar los resultados de la violencia, desde el SJR nos organizamos para seguir estando presentes entre los más vulnerables, las víctimas de la guerra; al mismo tiempo que intentábamos preparar el regreso, poner las bases de un proceso de reconciliación animado por los valores de verdad, justicia, compasión y perdón.

Cuando la repatriación llegó, se inició la tarea titánica de **integración** de las personas y grupos familiares en sus lugares de origen o allí donde había tierra disponible para empezar de cero, así como la **reconstrucción** de las básicas infraestructuras y vida comunitaria. Con muchos interrogantes y viviendo las contradicciones de un pueblo salido de entre las cenizas, las actividades del SJR siguieron siendo de presencia, cercanía y servicio con los grupos más necesitados. Corriendo suerte con familias enteras o personas individuales, en el campo o en las capitales de provincia.

De todos esos años quiero destacar el dinamismo que inyectó en nuestra vida y misión tres acontecimientos de signo diverso, pero con la característica común de servir de puente de unión entre personas: **1.** El proyecto de las **sillas de ruedas «Mekong»** (producción, reparto y seguimiento de sillas de ruedas especialmente diseñadas para ser utilizadas en los pueblos), que nos lanzó desde «Banteay Prieb», la escuela donde se producían (y se siguen produciendo) hasta los últimos rincones de Camboya. **2.** Asistir a la formación de un pueblo entero, **Prey Som Raong**, donde la danza se convertía no sólo en fuente de ingresos sino en motivo de esperanza para el futuro. Y **3.** Participar en la **Campaña Internacional para la Prohibición de la minas anti-persona**, donde se encontraron mutilados de las cuatro facciones, no sólo de cara a la sociedad camboyana sino también ante la comunidad internacional.

Durante todo este tiempo, unimos nuestras fuerzas con la de otros grupos a nivel local e internacional; se establecieron cauces de comunicación y cooperación con la autoridades locales y nacionales y se estructuró un plan de acción de 12 puntos, que sigue siendo hoy día el que guía nuestras prioridades.

Una intuición: soñar las cosas de otra manera

Toda la tarea de aliviar, curar, reparar y preparar para el futuro, no hubiera sido posible si no hubiéramos contado y apostado por una **visión nueva y un lenguaje nuevo**. Por el deseo y el sueño de que las cosas fueran de otra manera, de que los excluidos fueran incluidos. Un lenguaje nuevo que rescata y dinamiza una conciencia y percepción alternativa al entorno dominante. El mundo nos lo dividen dualmente. Así, en el mundo laboral, hablamos de trabajo temporal y permanente, de jornada completa o mitad de jornada. En los papeles

marcamos nativo o emigrante, y en la noticias, informan de personas legales o indocumentadas.

Apostar por un lenguaje nuevo que se niega a creer en un orden cerrado, definitivo, en el cual no hay lugar para las diferencias y las alternativas, supone salir de la visión dialéctica: no deberíamos hablar tanto del 11 de septiembre sino del 7 de octubre cuando los bombardeos sobre Afganistán comenzaron; no deberíamos hablar de «primer mundo, segundo y tercero», sino de un mundo rápido y un mundo lento; y, en lugar de levantar juicios rápidos, deberíamos dejar más lugar a la compasión y al respeto.

Un lenguaje nuevo acerca de los problemas actuales deja traslucir una **visión global nueva**. Frente a los innumerables casos de etnocentrismo y xenofobia, una visión alternativa apuesta por la solidaridad internacional; por permanecer cerca de aquellos que, con sus vidas, nos muestran las fisuras y las disfunciones del sistema mundial; por incluir a los discapacitados y a los grupos más desfavorecidos de la sociedad.

Acciones novedosas

La urgencia del presente, de los objetivos y proyectos que movilizan fuerzas, la respuesta a los problemas inmediatos, se combinan con una visión y acción a medio y largo plazo; con una acción en la base y con una acción a nivel estructural. Y como criterio, el ser fieles a **cuatro prioridades**:

1. Reducción de la pobreza y construcción de la paz

1.1. ACCIONES DE BASE

- asistencia de emergencia a familias;
- construcción de viviendas;
- construcción de pozos y estanques;
- producción de arroz;
- cultivos de huertos familiares;
- créditos para la generación de empleo;
- programas de nutrición;
- servicio médico y educación en salud;
- cría de animales;
- bancos de arroz;
- grupos de solidaridad entre campesinos.

1.2. ACCIONES A NIVEL ESTRUCTURAL

- participación en encuentros bilaterales: ONGs- gobierno, acerca de la reducción de la pobreza, medio ambiente, propiedad y acceso a la tierra, desminar el terreno aún sembrado de minas antipersona...;
- entrevistas con periodistas extranjeros acerca de las necesidades de desarrollo de Camboya;
- reflexiones sobre cuestiones económicas- sociales con adultos y jóvenes;
- apoyo a grupos de mujeres en el proceso de reconstrucción nacional.

2. *Servicio entre los discapacitados*

2.1. ENTRE LOS MISMOS DISCAPACITADOS

- escuela técnica para la formación de hombres y mujeres con discapacidades causadas por accidentes de minas antipersonas/UXO, por enfermedad o por otras causas;
- producción, reparación, distribución de sillas de ruedas y posterior seguimiento de sus usuarios;
- centro de acogida para niños con discapacidades;
- alojamiento para niños sordos y ciegos;
- programa de atención a personas con problemas de oído.

2.2. A NIVEL ESTRUCTURAL

- participación en la Campaña Internacional para la Prohibición de Minas antipersona y grupos de presión para desminar y facilitar la asistencia a las víctimas;
- participación en el Consejo de Acción.

3. *Educación*

3.1. A UN NIVEL LOCAL

3.1.1. Educación formal

- enseñanza en Universidad;
- construcción de escuelas en las zonas rurales, especialmente en lugares afectados por las minas antipersona;
- apoyo a profesores de educación primaria;

- becas para estudiantes de primaria, secundaria y universitarios;
- colaboración con el Ateneo;
- formación profesional.

3.1.2. Educación no-formal

- clases para niños sin escolarizar;
- clases de alfabetización de adultos;
- residencia de estudiantes;
- bibliotecas móviles;
- educación en asuntos de interés social: drogas, Sida, tráfico de niños, nutrición, derechos de la mujer, violencia doméstica, sanidad y prevención de enfermedades, medio ambiente, concienciación sobre las minas antipersona, huertos familiares;
- grupos juveniles de reflexión.
- producción de vídeos.

3.2. A NIVEL ESTRUCTURAL:

- colaboración con otras organizaciones;
- negociación con autoridades locales.

Un valor: la fidelidad

La posición de partida, la intuición que sostiene en los momentos de dificultad, incluso las acciones que se puedan ir desarrollando, están nutridas por el valor de la **fidelidad**; fidelidad a personas, en una relación no de profesionales de ONG con clientes o beneficiarios, sino de amistad y de cooperación. Una fidelidad que se puede llamar también acompañamiento y que ha ido de la mano con los valores de la tradición budista camboyana: **amor** (meta), **compasión** (karuna), **ecuanimidad** (upeka) y **alegría con la alegría de los otros** (mutita).

Pedro Arrupe, el fundador del SJR, que vivió la bomba de Hiroshima en la Segunda Guerra Mundial, vivía a pocos kilómetros del epicentro; pero, por estar resguardado en una pequeña colina, fue de las primeras personas en el lugar que organizó la ayuda de urgencia a las víctimas. En su última charla a los voluntarios del SJR en Bangkok el 6 de agosto de 1981, aniversario de Hiroshima, justo antes de sufrir una parálisis cerebral, relacionó el problema de los refugiados con la bomba atómica, que no sólo provoca víctimas en el instante de la explosión,

sino también la honda expansiva que va «impactando» de diferentes maneras y llega a marcar la imaginación del mundo.

Nosotros hoy, tampoco debemos pensar no solamente en las víctimas de la migración forzosa que nos urgen, sino también en un orden mundial que incluya a todos; debemos pensar de manera global y con imaginación creativa, dejándonos impactar por las heridas de este mundo. En el problema de la migración forzosa, los refugiados y los emigrantes estamos todos implicados. Este es nuestro reto para hoy.

Proyectos empresariales en la sociedad del siglo XXI

por **D. José Antonio Garrido**

*Conferencia pronunciada
el 15 de octubre de 2002*

Forum Deusto

Proyectos empresariales en la sociedad del siglo XXI

José Antonio Garrido*

Excelentísimos Sres. Rector Magnífico y Presidente del Consejo de Gobierno de la Universidad de Deusto, autoridades académicas, señoras y señores, desearía en primer lugar agradecer a la Universidad de Deusto, y en particular al Presidente del Forum, la oportunidad que me brindan para poder compartir con todos ustedes algunas de mis ideas, también algunas de mis preocupaciones y muchas de mis esperanzas.

Hace pocas semanas el diario *Le Monde* en su sección titulada Empresas-Capitalismo, recogía en apenas dos páginas la siguiente batería de titulares y subtítulos:

- Estados Unidos y Europa responden a la crisis financiera de forma diferente.
- Mientras que los mercados bursátiles registran récords a la baja, todos los grandes países buscan soluciones para reformar el funcionamiento del capitalismo. Si las iniciativas son numerosas la coordinación mundial es difícil.
- Alcatel suprimirá 29.000 empleos en dieciocho meses.
- A fuerza de subcontratar, la empresa ha perdido su conocimiento del negocio.

* JOSÉ ANTONIO GARRIDO es Ingeniero Industrial por la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Bilbao (1965), Doctor Ingeniero Industrial por Madrid (1969) y Graduado del IESE en el Programa de Alta Dirección (PADE). Actualmente es Vicepresidente y Miembro del Consejo de Administración y de la Comisión Ejecutiva de IBERDROLA, Presidente de la Sociedad para la Innovación y Promoción de Nuevas Tecnologías (SOCINTEC), Presidente de la Asociación para la Revitalización del Bilbao Metropolitano y Presidente de la Fundación Altuna, entre otros. Es, además, Cónsul honorífico de Bilbao, Premio Vasco-Press, Miembro del Capítulo Español del CLUB DE ROMA y Amigo de Número de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

- Empresarios, sindicalistas, políticos y expertos exploran numerosos caminos de reflexión.
- El primer impulso no debe venir de los Estados.
- Debemos reafirmar nuestros valores europeos.

La verdad es que vemos repetidas día a día frases como las anteriores, que en el fondo tratan de resolver la profunda crisis que estamos viviendo desde planteamientos parciales que buscan recetas concretas (nuevas formulaciones en torno al papel de los Consejos de Administración, nuevas regulaciones tendentes a que no se produzcan escándalos financieros como los vividos en los últimos tiempos, más intervención de las Administraciones Públicas, ...), cuando de verdad lo primero que deberíamos hacer es una profunda reflexión que busque ser la base para producir un cambio radical de tendencia que nos conduzca a definir un nuevo orden en el cual el capitalismo, sin perder ninguna de las virtudes que han constituido el gran avance económico-industrial y tecnológico, sobre todo en el último tercio del siglo xx, desarrolle también una profunda cultura de «promoción de la justicia» a partir de una solidaridad práctica que trate de reducir el gap entre países ricos y pobres.

Utilizar el término «promoción de la justicia» resulta especialmente significativo, aquí y ahora, ya que esta Universidad Jesuítica tiene como misión fundamental el servicio a la fe y la promoción de la justicia.

El siglo xxi: de la confusión a la complejidad

Hemos iniciado el siglo xxi sumidos en una gran confusión, sin duda acrecentada por los escándalos económicos de los últimos meses, cuando en realidad entre el siglo xx y el xxi, no ha habido ninguna frontera más que la artificial y convenida del calendario.

La mejor manera de comprender el siglo xxi es entender los cambios producidos a lo largo del siglo xx. Cambios que han suscitado riesgos e incertidumbres, que han sustituido capital por conocimiento, cantidad por calidad y todo ello en un entorno de abundancia, hasta de despilfarro podríamos decir, de información, tecnología y recursos financieros, frente a escasez de tiempo, atención y justicia social. Cambios que nos han conducido a una globalización donde las ideas universales han sido desplazadas por las interpretaciones locales, donde se ha producido la desaparición de lo extraño y donde el espacio geográfico ha sido sustituido por el espacio social. Cambios que nos permiten

abordar el futuro utilizando, en vez de dejarnos llevar por, la tecnología; futuro que lo definimos como el destino al que queremos llegar.

En definitiva, salimos del siglo xx y entramos en el xxi con las mismas variables clave que nos deben de servir para la reflexión y la definición de un proyecto de futuro en el cual la complejidad, y no la confusión, deberá ser la base de todas nuestras acciones. Complejidad entendida como análisis de muchas variables; hoy en día cualquier situación que estudiemos a nivel familiar, empresarial, institucional, ... es compleja y, por lo tanto, debe de ser abordada conociendo las variables que la definen.

Una situación que ha contribuido a crear confusión ha sido la superposición en el tiempo de dos efectos muy distintos. Uno fue la explosión de algo que nunca existió: las empresas de la llamada nueva economía, cuya analogía con el traje invisible del señor duque fue notable. Otro, la capacidad real de transformación en la forma de desarrollar las actividades empresariales, con el soporte de las tecnologías de la información y comunicaciones.

La utilización de las capacidades de computación para potenciar muchas de las actividades «convencionales» y la capacidad de integrar el conocimiento especializado disperso mediante el uso de Internet, son realidades que no pueden ser ignoradas y que previsiblemente darán lugar a cambios importantes en los esquemas organizativos de las empresas. El proceso está en marcha, el desarrollo tecnológico y organizativo continúa y las transformaciones se prolongarán aún bastante tiempo.

La persona, el futuro, la innovación y el riesgo

Si algo caracteriza a la Sociedad del Conocimiento, en la que estamos inmersos, es la proclamación de la soberanía de la persona, considerada ésta como ser único cuyas acciones tienen un valor moral en cuanto están dotadas de finalidad. El hombre no sólo resuelve problemas sino que además los suscita. Lo característico del hombre es encontrarse siempre ante problemas nuevos y una de las mejores formas de abordarlos es «conjuguar» los tres verbos a los que hacía referencia Eduardo Chillida «Dudar, buscar, preguntar».

La persona necesita tener un futuro, crearse un futuro y creer en un futuro; el futuro y la innovación son una necesidad de la persona. Durante la era industrial el hombre ha cambiado de buscar la verdad en el

pasado a buscar la verdad en el futuro. Rompe la tradición para convertirse en agente de su futuro, futuro que construye con la tecnología.

Sin embargo es el mismo hombre quien rechaza los destinos tecnológicos. Hoy el hombre decide dónde quiere ir y con qué tecnología, el uso tecnológico sustituye de esta manera a la tecnología. Si podemos intentar ignorar el pasado, aún a riesgo de perder el sentido del presente, seguimos sin poder vivir sin futuro. De ahí que este futuro surja hoy como una necesidad vital del hombre.

Nos enfrentamos a situaciones de riesgo como en ningún otro tiempo. Muchos de los riesgos e incertidumbres nos afectan independientemente de donde vivamos y de lo privilegiados o marginados que seamos, ya que están ligados a la globalización. La globalización introduce otras formas de riesgo e incertidumbre, el riesgo tiene doble filo y está estrechamente ligado a la innovación.

Las culturas tradicionales no tenían un concepto del riesgo porque no lo necesitaban. Riesgo no es igual a amenaza o peligro. El riesgo se refiere a peligros que se analizan activamente en relación a posibilidades futuras. Sólo alcanza un uso extendido en una sociedad orientada hacia el futuro, que ve éste precisamente como un territorio a conquistar. La idea de riesgo supone una sociedad que trata activamente de no quedarse anclada en el pasado.

Estar vivo es, por definición, un asunto arriesgado. Una aceptación positiva del riesgo es la fuente misma de la energía que crea riqueza en una economía moderna.

La empresa, agente social de desarrollo y progreso

«En el siglo XXI, hacer empresa es hacer Sociedad, capitalizando a la persona».

La Empresa es el lugar de concurrencia de personas creativas que se reúnen para aportar un valor que es apreciado por los grupos de interés que participan en ella, clientes, trabajadores, accionistas, proveedores y la Sociedad. La Empresa es un ente social en que cada persona puede y debe aportar su libertad creativa, a partir de los valores de la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia y la profesionalidad. Valores que deben articularse a través de los principios culturales sobre los que se basan las relaciones con los grupos de interés antes citados.

La Empresa, así concebida, se caracteriza por «crear riqueza», con lo que:

- Satisface a sus clientes.
- Satisface a sus trabajadores.
- Retribuye adecuadamente a sus accionistas.
- Contribuye al desarrollo y crecimiento de sus proveedores.
- Contribuye al perfeccionamiento sostenido del entorno económico y social.

Empresa y sociedad, al menos en el mundo occidental, son dos realidades estrechamente vinculadas, casi incluso dos aspectos de una misma realidad. Los cambios que experimente la sociedad influirán, están influyendo más bien, en los modelos y en la concepción de la empresa. La sociedad lleva camino de sufrir importantes transformaciones que tendrán su reflejo en la forma de concebir la empresa, en su estructura, en la forma de gestionarla y en su función dentro de la sociedad civil, la cual parece que toma cada vez más cuerpo en las sociedades más cultas y más avanzadas.

Por eso la gran necesidad de «civilizar» a la Sociedad, lo que significa dar mayor protagonismo a la «Sociedad civil» frente a la «Sociedad política». Muchas veces se transmite la sensación de que los empresarios son subsidiarios de los políticos cuando en realidad están llamados a ser líderes sociales. Líderes sociales comprometidos con la creación de riqueza y no con otros objetivos cortoplacistas cuyas consecuencias negativas afectan a toda la Sociedad.

La «creación de riqueza», y su justo reparto, es un compromiso de largo plazo con el que la empresa consigue legitimidad para poder seguir existiendo en un determinado contexto económico, social y político. Uno de los aspectos de la crisis actual del capitalismo es precisamente el enfrentamiento y la elección en la empresa entre valores sociales frente a los valores operativos tradicionales.

La empresa se caracteriza por su naturaleza simbólica y moral, de tal forma que se puede definir como el lugar de integración de conocimiento especializado, alrededor de las ideas. De esta forma la empresa del siglo **xxi** logra la transformación de Ideas en Beneficios, en contraste con la empresa del siglo **xx** que transformaba los Recursos en Beneficios.

De nuevo aparece la persona y la organización como referente empresarial, tal vez lo más importante hasta ahora de la Sociedad del Conocimiento es el descubrimiento, o la percepción, de que el conoci-

miento constituye un activo fundamental en los procesos de creación de valor añadido. El principal problema pendiente es que aún no se han encontrado soluciones efectivas para optimizar la utilización del conocimiento disponible o para mejorar los procesos de producción de nuevos conocimientos. Europa se resiente de forma especial del primer de estos males y no consigue encontrar el remedio.

En estos momentos el desarrollo de las neurociencias cognitivas, con el apoyo de la tecnología con aportaciones como, por ejemplo, la posibilidad de obtención de neuroimágenes funcionales, es algo, que si bien tiene un origen reciente y un desarrollo todavía corto, su incidencia a lo largo del siglo puede ser más trascendente de lo que en estos momentos se puede estar pensando.

La Sociedad del Conocimiento podría contar, para su desarrollo, con unos instrumentos que hasta ahora ni siquiera había imaginado.

Ilusión = Dirección de personas = Liderazgo

La transformación de Ideas en Beneficios da lugar a unas nuevas empresas que fundamentan su actividad en la capacidad de integrar el talento y la creatividad individual en una dimensión colectiva. La nueva estructura de estas empresas, basada en las potencialidades individuales y sociales de las personas, impone una nueva forma de entender la propia empresa y de gobernarla. Hablar de visión, misión y valores es apoyarse en la ilusión, el conocimiento y el comportamiento. Para definir la visión, objetivo a largo plazo ilusionante y alcanzable, es necesario tener bien clara la misión, conocimiento de lo que sabemos hacer (del negocio) y ambas deben estar soportadas por unos sólidos valores.

El empresario tiene que ser capaz de crearse su propia ilusión para que pueda ser compartida por sus colaboradores y por los distintos grupos de interés que participan de una forma u otra en la vida de la empresa. El líder empresarial tiene que ser un líder referente que colabore a la formación y despliegue de otros líderes dentro de su propio negocio: liderazgo compartido.

Una de las características relevantes de este nuevo líder, es su capacidad para seleccionar personas, quienes bajo la influencia de la cultura del liderazgo compartido se transformarán en nuevo líderes. Ser líder-seleccionador significa buscar personas que compartan Proyectos, huir de la mediocridad, marcar un estilo acorde con el Proyecto, seleccionar

a los «seniors» que quieran ayudar desde la experiencia y el conocimiento, no tener miedo a equivocarse ...

«Debemos preparar personas, a todos los niveles, para asumir responsabilidades e iniciativas de liderazgo. Personas que haciendo uso de su conocimiento resuelvan problemas a su nivel y contribuyan a vitalizar el liderazgo compartido. Junto a todas estas personas a las que, en su nivel, pueden ser llamadas líderes, en toda empresa o sociedad con vitalidad, encontramos personas que de una manera no oficial comparten tareas de liderazgo comportándose con responsabilidad respecto a los propósitos de la empresa. Este tipo de personas, que son habitualmente ignoradas en toda la literatura sobre liderazgo, son inmensamente importantes para el líder y para la empresa» (John Gardner).

El liderazgo compartido supone el triunfo de la humildad. El jefe trabaja sobre la actividad, la dirige y controla. El líder que comparte, trabaja con y para la organización, es decir, con y para las personas.

«El líder inspira confianza, lealtad, y anima a trabajar duro y, sobre todo, un líder de verdad es una persona con la habilidad individual de encontrar el significado de los acontecimientos negativos y de aprender de las situaciones más críticas, ... El líder es capaz de examinar sus valores, poner en cuestión sus presunciones y perfeccionar sus juicios ... De esta manera, adquiere una visión más clara de quién es él, de qué rol desempeña, y cuál es su lugar en la Sociedad» (Warren Bennis).

La principal aportación de un líder empresarial es la de crear y potenciar la cultura en la que la competencia (conocimiento) y los comportamientos (valores) sean las bases del desarrollo del proyecto empresarial.

Es preciso ser suficientemente competente en los conocimientos básicos y en los fundamentos de cada negocio. Conocer, manejar y controlar las variables clave de cada negocio y en cada ocasión. La competencia tecnológica es un factor fundamental para un líder empresarial y vemos cómo, paulatinamente, va perdiendo su «glamour» social e intelectual.

El líder empresarial tiene un poder ético que debe desarrollarlo de manera positiva para su empresa, para sus colaboradores, para quienes se relacionan con su negocio y para la Sociedad. Los valores de los líderes empresariales están vinculados a los asumidos por la Sociedad en la que viven.

Los valores del líder son el marco de referencia para él y para su equipo (liderazgo compartido). Este líder tiene que elegir y llevar a su comportamiento una serie de principios culturales que dejen su impronta allí por donde pase. Cumplir con los comportamientos exigidos por las leyes y los reglamentos no es ningún mérito especial, sino una condición previa que se debe suponer en cualquier empresario o directivo.

El nuevo Capitalismo y la nueva Corporación

«Todos nosotros en el mundo desarrollado tenemos que enriquecernos haciendo a los pobres más ricos, y esto significa hacer más que pagar nuestros impuestos. Significa invertir en el desarrollo de comunidades locales, en nuestro país y en el extranjero, y significa invertir en tecnología que sea menos perjudicial para el medio ambiente, aunque en el corto plazo no obtengamos el retorno de la inversión. Nosotros, a nivel individual y como corporación, tenemos que aprender a pensar más allá de nuestra propia existencia si no queremos que nuestros nietos vean en el capitalismo la causa de un mundo envuelto en conflictos, en el que los excluidos del bienestar reclaman entrar, y cuando son rechazados buscan cómo romper las puertas. La emigración económica probablemente será uno de los temas clave del nuevo Siglo» (Charles Handy).

El nuevo capitalismo tiene que dar lugar a una nueva sociedad. A su vez, la nueva sociedad que se está configurando exige un nuevo paradigma del sistema económico. Algunos de los aspectos determinantes del cambio social son el incremento de la esperanza de vida, la transformación de los esquemas de valores, el desarrollo de Tecnologías de la Información y de las Comunicaciones (TIC), el progresivo desarrollo de la Sociedad del Conocimiento y desviación del esfuerzo investigador del campo de las TIC al de las Ciencias de la Vida.

Necesitamos definir la Nueva Corporación que ha de generar el nuevo capitalismo de siglo xxi.

La empresa entendida como corporación es uno de los logros y símbolos del desarrollo de la sociedad industrial y, como tal, ha sufrido su misma evolución y recibido sus mismos impactos. La «calidad de vida» fue definida como el espíritu de la sociedad industrial. Más tarde, este concepto de «calidad» invadiría la vida empresarial más allá de su actividad productiva, incorporando nuevos compromisos que hoy una empresa no puede eludir: Calidad en los productos, Calidad de las condiciones de Trabajo, Calidad del Medio Ambiente, ... Hasta el punto

que estos factores impulsados por la presión de la opinión pública han llegado a transformar los valores que han soportado durante el siglo xx la actividad empresarial, sustituyendo:

- El Crecimiento por el Crecimiento equilibrado.
- La Tecnología por el uso tecnológico seguro, respetuoso con el medio ambiente y la estabilidad social.
- El Beneficio por la Responsabilidad Social de las Corporaciones.
- La Gestión autoritaria por la gestión participativa.
- La eficiencia económica por la eficiencia en la economía, en el factor humano, en la cultura empresarial.
- La supuesta lealtad a la empresa por la adhesión a proyectos compartidos.

Hasta el punto que hoy una empresa no puede desarrollar su actividad permaneciendo ajena a las expectativas de la Sociedad.

En definitiva, se trataría de producir un cambio radical de tendencia en «nuestros Proyectos Empresariales» de manera individual y colectiva acertando a saber definir correctamente (no dejar que lo hagan otros), la visión, la misión y los valores; adquiriendo, manteniendo y mejorando el conocimiento de los aspectos clave de cada negocio (variables claves), lo que también es aplicable a nivel familiar y personal.

La visión definida como sueño, objetivo ilusionante y alcanzable dentro de un marco temporal (hasta el nonagenario podría tener su visión). Es importante ejercitar la visión de modo que el Proyecto de Empresa se acople a lo que requiere la sociedad cuyo modelo no es estático.

La misión entendida como saber lo que se sabe hacer de manera excelente, a todos los niveles, personal, familiar, empresarial. Teniendo en cuenta, por una parte, la incidencia que tendrá el proceso de maduración de las aplicaciones de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones y, por otra, la gran importancia de identificar bien los cambios organizativos necesarios en las empresas, para aprovechar las posibilidades de las TIC y para acoplarse a los cambios en la configuración de la sociedad. Todo ello sin olvidar la incidencia tanto social, como económica, como individual, de nuevos conocimientos acerca del ser vivo y en particular del ser humano.

Y por último los valores, que son el marco de referencia para la acción y que es necesario definirlos desde dentro de la organización. La necesidad cada vez mayor de valores ético-sociales tales como: Libertad, Dignidad y unicidad de la persona, Igualdad de oportunidades,

Pluralismo, Justicia, Legitimidad, ... Por otra parte es de gran importancia prestar atención a los nuevos esquemas de valores que se vayan perfilando, una pista para saber hacia dónde evolucionan los valores puede ser «prestar atención a la letra de lo que cantan los jóvenes» (Peter Schwarz).

La empresa vasca: propuestas para avanzar creando futuro

A lo largo de esta conferencia he pretendido desarrollar estas ideas fuerza:

- «En el siglo XXI, hacer empresa es hacer Sociedad, capitalizando a la persona».
- «La empresa tiene importancia como organización, más allá de las transacciones».
- «El liderazgo compartido, el líder referente como seleccionador de su equipo de colaboradores».

Como conclusión de esta exposición, me gustaría compartir unas propuestas que considero deberían caracterizar a nuestras empresas, en el nuevo contexto cultural, económico y político que se está configurando. Estas propuestas pretenden aportar un conjunto de ideas y sugerencias de carácter personal que contribuyan a la mejora del proceso de reflexión estratégica que, con urgencia, necesita el País Vasco.

A la ausencia de una cultura positiva respecto al medio y largo plazo, se ha añadido en los últimos años la incapacidad para diseñar «Períodos transitorios inteligentes». Las estrategias se diseñan en base a planteamientos de todo o nada, y en el mejor de los casos se decide seguir por la senda del continuismo fatalista que caracteriza a las instituciones mediocres.

«Los períodos transitorios inteligentes sólo pueden ser diseñados por personas y grupos inteligentes». Huyamos pues de simplificaciones reduccionistas que lo único que hacen es introducir confusión y negar la capacidad de solución de problemas complejos a aquellos que pueden y deben hacerlo.

Con idea de contribuir a que este «período transitorio» que nos va a tocar vivir en el horizonte de los próximos años, culmine con la consolidación de los líderes que lo conviertan en «inteligente», pretendo aportar unas ideas que en consonancia con lo dicho anteriormente sirvan para contribuir al diseño del nuevo capitalismo entre nosotros.

Estas ideas se basan en la necesidad de contar con una ilusión, con los conocimientos necesarios y con unos comportamientos basados en valores positivos. Y todo ello desarrollado por las personas y para las personas.

En la sociedad vasca como en el resto de sociedades nos enfrentamos al reto de adaptarnos a esa nueva realidad que es la globalización. Y en este punto tenemos que ser conscientes que los Gobiernos y las Administraciones no pueden ocupar nuestro lugar. El primer paso nos corresponde a nosotros, que somos quienes, desde nuestra responsabilidad personal, tenemos que elegir el papel que queremos jugar en un mundo que, nos guste o no, es global.

En esencia la globalización define un contexto y un concepto de mundo. Y sin lugar a dudas en este nuevo contexto la principal barrera no es ni la distancia, ni las distintas regulaciones, sino la cultura y los valores. Por eso hoy se empieza a hablar de la emergencia de una economía global constituida por mercados culturales, entre los que destaca el bloque compuesto por los países latinos y de tradición católica. Estos nuevos espacios culturales van a sustituir a los mercados protegidos y regulados por la nación-Estado de la era industrial. Y es en medio de estos nuevos espacios culturales donde los vascos debemos ubicarnos.

Necesitamos proyectos que adecuen nuestras virtudes tradicionales —trabajo bien hecho, esfuerzo cotidiano, asunción de riesgos, etc.— a las realidades actuales. Tenemos que cambiar la dirección de la tendencia. Hemos de recuperar la preocupación por lo trascendente, por la convivencia, por la solidaridad y por la observancia de las normas éticas más elementales.

Los nuevos proyectos deben crear ilusión, generar expectativas, prometer y facilitar información y, sobre todo, poner a su frente líderes con credibilidad profesional y humana.

Estos proyectos deben basarse en compartir una visión, unos valores esenciales y unos principios de actuación en los diferentes entornos sociales.

¿Qué queremos? ¿Cuál es nuestra visión? ¿Nuestro objetivo a 10 años?

«Queremos una **sociedad vasca integradora** que cree las **condiciones** para que como ciudadanos nos **enorgullezcamos** de pertenecer a nuestra tierra porque satisfacemos nuestras **necesidades como personas** con una **calidad excelente** compatible con un **coste aceptable**».

En los próximos diez años, deberíamos «Ser los primeros en España y estar entre los cinco primeros de la UE en: Sanidad, Universidad, Enseñanza Primaria y Secundaria, Atención a los Mayores, ...».

Lo que expresado en parámetros empresariales, nos debería llevar a: Ser los primeros en España y estar entre los cinco primeros de la UE en Renta per Cápita. Disponer de empresas de dimensión adecuada que asuman el Proyecto y sirvan de referencia a las demás. Disponer de un conjunto de líderes empresariales que actúen como catalizadores de la movilización en torno a este Proyecto. Disponer de un sistema financiero orientado a implicar el ahorro en proyectos generadores de riqueza.

Otro componente de este proyecto ha de ser la necesidad de disponer de los conocimientos necesarios y esto solamente se logra con y a través de las personas libres, ejerciendo su capacidad de innovación creativa. Si no hay personas no podemos hacer nada.

El nuevo proyecto es de largo plazo y debe incluir una faceta que puede constituir de hecho el mayor riesgo de este País: la demografía. Nos convertiremos en un pueblo decadente, si por un lado no resolvemos el problema de la natalidad y por otro no evitamos la fuga de los productos de la Universidad que tanto cuestan y tanto se necesitan: los universitarios.

Existen dos colectivos de personas cuya participación e incorporación a esta nueva tendencia social y económica es imprescindible: los jóvenes y los trabajadores en activo.

Ya que los jóvenes son quienes han de conformar la futura sociedad que ha de disfrutar de estos nuevos logros, esta sociedad debería pedirles:

- Que se responsabilicen de una buena formación, y, si son capaces, que se formen excelentemente.
- Que exijan igualdad de oportunidades para la formación y reconozcan a quienes destacan.
- Que se formen profundamente en conocimientos básicos. No sabemos cuáles serán los oficios dentro de 10 años; sólo con unos conocimientos básicos sólidos podrán desarrollarse con éxito.
- Que se entrenen en practicar la autenticidad, valorando a quienes les rodean por lo que son, no por lo que tienen.
- Que sean íntegros, lo que les exigirá no aceptar la situación establecida, que participen activamente en el cambio de tendencias, que asuman riesgos.

A los trabajadores en activo, a todos lo que tienen un trabajo que les permite satisfacer sus necesidades, la sociedad de futuro les debería pedir:

- Que asuman la responsabilidad de ser profesionales, adquiriendo el dominio de las disciplinas necesarias para el desarrollo de las funciones de su empleo, y que se solidaricen con los que no tienen trabajo, participando activamente en todo tipo de acciones radicales contra el paro.
- A quienes gozan de una posición estable u ocupan posiciones directivas, que apuesten por el binomio responsabilidad-riesgo, en vez de situarse en el de seguridad-uniformidad.
- A quienes ocupan posiciones de funcionarios, que contribuyan a la reforma de la Administración para suministrar a los ciudadanos unos servicios públicos de la máxima calidad.

A su vez, la sociedad de futuro debería promover un **cambio radical de tendencia** pasando de «apoyar» intereses varios, que son una causa importante de la debilidad económico-industrial relativa del país, a **apoyar** a personas y grupos de gran competencia técnico-ética, que estén dispuestos a responsabilizarse en proyectos a medio y largo plazo para regenerar el tejido económico-industrial del país.

Un cambio radical de tendencia que pase por una revisión profunda, que huya de convencionalismos habituales y se pregunte cosas como ¿por qué no cambiar impuestos por talento y aplicar éste a un Proyecto compartido?

Será necesario por tanto hacer un gran esfuerzo para «convocar» a todos los excelentes profesionales de dentro y de fuera, que comparten el proyecto y hacerles ver que merece la pena constituirse en el nuevo poder económico-industrial del País. Que su concurso es necesario y que la oportunidad es única.

Y finalmente tratándose de las personas, merece la pena reflexionar que en un País pequeño, como el nuestro, más que empresas «tractoras» deberíamos tener grupos de «profesionales tractores», que por su posición empresarial sean capaces de generar riqueza para el País. A los futuros decisores políticos sería importante poderles ofrecer equipos de personas, que actúen en diferentes actividades económico-industriales, de probada competencia ética y técnica, que formen con aquellos una auténtica red cuya base sea el Proyecto Compartido.

La feliz realización de este proyecto, requiere unos comportamientos de todos los ciudadanos en los diferentes ámbitos en que nos en-

contremos, de tal forma que por encima de las circunstancias específicas se deberán mantener permanentemente unos valores sólidos en los que basar planteamientos y sobre todo actuaciones.

Los valores son esenciales, no deben estar sometidos a alteraciones circunstanciales y, por lo tanto, resultan de estricta aplicación en todo momento, en cualquier toma de decisión: Integridad, Justicia, Solidaridad, Autenticidad, Responsabilidad.

La práctica correcta de los Valores Esenciales no se ha de realizar en lugares abstractos, en escenarios virtuales, sino en los entornos en los que nos desenvolvemos. De ahí la necesidad de fijar unos **Principios de Actuación en los entornos de la Sociedad**, tanto en los entornos directos de los que formamos parte como individuos (Juventud, Mujeres, Parados, Tercera Edad, ...), como en los no directos de los que formamos parte indirecta pero influyente (Universidad, Empresa, Administración, Iglesia, ...).

Todo lo anterior introducirá un cambio radical en la concepción de lo que es una empresa, dejando en segundo término las consideraciones de tamaño, influencias ... e introduciendo otros parámetros en donde las personas serían la base de la nueva definición de lo que es una empresa.

Nuevamente los valores darían el «estilo propio» a estas empresas. Valores que se sustentarían en los «nuevos profesionales» y que nos permitirían:

- Crear un «nuevo» tejido empresarial.
- Crear unas «nuevas» alianzas con los grandes grupos mundiales, basadas en la calidad ética y técnica de nuestros profesionales y en el «nuevo» prestigio industrial de nuestro País.

No quiero terminar sin hacer una referencia a la Universidad de Deusto porque estoy convencido que puede y debe jugar un papel de suma importancia en este «cambio radical de tendencia» al que he hecho referencia en tantas ocasiones a lo largo de mi intervención.

Con la mirada puesta en el futuro, la Universidad de Deusto puede convertirse en el catalizador del Proyecto o de los proyectos, pues de aquí van a salir una parte importante de los líderes del futuro. Formar personas con capacidad para desarrollar conocimiento y comportamiento no es sólo una función que se desarrolla durante el período de permanencia (cinco o más años) en la Universidad. Atraer a los líderes económicos, industriales y sociales de aquí y de fuera para que partici-

pen en Proyectos Compartidos, para que aprendan en el Liderazgo compartido, para que contribuyan a construir las Nuevas Corporaciones es una tarea en la que Deusto se debe de implicar contribuyendo a formar a «los nuevos trabajadores del conocimiento» en un ciclo de aprendizaje que recorre diferentes etapas: destrezas básicas y educación en valores, aprender a aprender, aprender a crear conocimiento y aprender a no dejar de aprender. En definitiva una educación de la cuna a la tumba.

Muchas gracias.

El papel de la educación en la integración de los emigrantes de hoy

por Dña. M.^a José García Armendáriz

*Conferencia pronunciada
el 29 de octubre de 2002*

Forum Deusto

El valor de la educación para la integración de los inmigrantes en la Europa de hoy

María José García Armendáriz*

I. Prólogo

Quiero agradecer al Presidente del Forum Deusto por invitarme a este ciclo en el que tan prestigiosas personalidades me han precedido y que representa un espacio que por ser universitario, es universal para el debate y análisis de los temas más actuales en nuestra sociedad. Cuando tomé contacto conmigo y me informó sobre la temática a abordar, me interesó enormemente su propuesta, por su actualidad y por la curiosidad intelectual y preocupación social que viene creando en mí esta problemática.

Mis últimas experiencias profesionales me han situado en escenarios muy diferentes como Marruecos y Suiza, en los que sin embargo he encontrado un elemento común: *«considerar la Educación como medio indispensable para lograr el máximo desarrollo personal de los alumnos a través de la biculturalidad, entendida como capacidad de la persona para adaptarse a dos (o más) comunidades culturales, sabiendo comportarse uno mismo e interpretar los comportamientos ajenos, según dos sistemas de referencia»*.¹

* M.^a José GARCÍA ARMENDÁRIZ es Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense (1971). En 1979 ingresó en el Cuerpo de Inspectores de Educación. De 1974 a 1976 dio clases en la Universidad de Navarra. Ha sido Inspectora de Educación en Navarra y, de 1983 a 1986, Inspectora General de Educación General Básica en el Departamento de Educación del Gobierno Vasco. De 1997 a 1999 fue Consejera de Educación y Ciencia en la Embajada de España en Marruecos y actualmente es Consejera de Educación y Ciencia en la Embajada de España en Suiza.

¹ PY, B.; LUEDI, G., *Etre bilingue*.

Evidentemente estas semejanzas no se corresponden con los mismos contextos ni procesos, pero plantean desde el punto de vista escolar y educativo, preguntas y dilemas que en mi caso me han facilitado profundizar en algunos conceptos que trataré de clarificar.

II. Introducción

Actualmente el contacto profesional con el sistema educativo suizo, con sus 26 sistemas educativos, en un país con tres zonas lingüísticas bien diferenciadas en el que existe más de un 20 % de alumnos extranjeros escolarizados en la enseñanza obligatoria, me lleva a reflexionar sobre cuáles son las condiciones que se deben dar en el sistema escolar para que la *educación institucional* juegue el papel que la sociedad actual le encomienda, de garantizar su *permanencia y evolución*.

Desde este punto de vista, deudor sobre todo de mi experiencia profesional y de la búsqueda de respuestas, voy a enfocar las consideraciones que expondré *sobre el papel de la Educación para la integración de los inmigrantes en nuestra sociedad*.

En primer lugar trataré de delimitar a qué concepto y tipo de educación me voy a referir como medio para esa integración que buscamos.

Al hilo de esta reflexión abordaré algunos de los problemas a los que se enfrenta hoy la educación Institucional, conceptuales unos y procedimentales otros, que obligan a repensar un nuevo modelo de «Educación escolar» capaz de regular el papel que ha de asumir la Institución Escolar en la sociedad del siglo XXI.

A continuación, analizaremos algunas políticas educativas de los países de nuestro entorno, tomando como referencia ciertas «estrategias» que se desarrollan en sus sistemas escolares.

Finalmente trataré de presentar algunas conclusiones que puedan considerarse *condiciones* para que la educación sea un medio eficaz para la «integración» que nos planteamos.

III. La educación institucional: limitaciones de su modelo para el logro de la interculturalidad

En este comienzo del siglo XXI, tenemos a mi juicio un nuevo reto ante la generalización de un fenómeno pluridimensional muy com-

plejo, como es el de los actuales movimientos migratorios, para el que no existen soluciones parciales desde el ámbito social, económico o educativo.

La diferencia de estos movimientos migratorios respecto de los que vivió Europa después de la Segunda Guerra Mundial se debe sobre todo a la intensidad de *la multiculturalidad* que hoy los caracteriza y a la diferente percepción de su naturaleza y a la asunción de sus consecuencias por parte de la sociedad actual.

Como afirma Gómez Dacal «*El asentamiento de ciudadanos de países subdesarrollados, cuyos rasgos culturales difieren significativamente de los que son propios de las naciones de acogida, se produce en un momento en el que ya ha cristalizado y encuentra amplios apoyos en una parte significativa de la opinión pública y de los medios de comunicación, un estado de opinión, con reflejo frecuentemente en el ordenamiento jurídico, a favor del derecho de las personas a que le sean respetadas sus peculiaridades culturales, hecho que está teniendo una extraordinaria importancia en los distintos componentes de los sistemas sociales, y muy especialmente en los sistemas educativos*».²

Esta lenta, pero profunda evolución en la percepción del fenómeno migratorio y en la aceptación del mismo por parte de la sociedad actual, tiene ya una enorme repercusión en las respuestas de los sistemas educativos y en las actitudes de los responsables y agentes de la educación institucional.

El impacto de este fenómeno se refleja en la «manera de hacer», todavía torpe en muchas ocasiones al abordar la problemática de la educación, avanzando más por «ensayo/error» que por la creación de nuevas teorías de la educación y de la enseñanza.

Ante estos hechos y fenómenos que hoy afectan a los ciudadanos de Europa, ¿qué educación, qué escuelas, qué enseñanzas debemos proponer y llevar a cabo desde la nueva perspectiva de la *multiculturalidad* para integrar a los inmigrantes en las sociedades de acogida?

Durante los últimos 35 años, se ha producido un incesante debate sobre el papel de la *educación institucional* en el seno de nuestra sociedad. Producto del mismo, se han elaborado sucesivas leyes que constituyen el «corpus normativo» en el que se recoge lo que la sociedad

² GÓMEZ DACAL, G., «Teoría de la Escuela», <http://web.usal.es/ggdacal/WebTeoriaEscuela.htm>, 2003

piensa, desea y quiere que sea la Educación y que se concreta en el Sistema Educativo.

A lo largo de la historia, la sociedad ha encargado a las instituciones educativas la tarea de la transmisión de su cultura de manera sistemática, lo que ha dado lugar a la «educación escolar». De esta forma, la sociedad aseguraba su permanencia mediante la transmisión de valores, formas de vida, conocimientos, formas de expresión, en suma, de lo que llamamos Cultura.

En nuestra tradición educativa, la *Cultura* es deudora de un concepto clásico que remite a la acepción ilustrada de *excelencia*, a la *cultura culta*, «*constituida por los logros más apreciados en cada momento, que se van acumulando, estructurando y ordenándose en campos del saber, del saber hacer y de las diferentes formas de expresión*».³

Durante casi todo el siglo xx, se han producido cambios, e innovaciones importantes en las ideas sobre la educación derivadas de corrientes de pensamiento filosófico, psicológico, social y político que han repercutido más en las discusiones sobre las «teorías de la escuela» que sobre las *finalidades de la educación*, en las que siempre permanece como denominador común: pretender a través de transmisión de la *cultura culta*, dotar de una nueva naturaleza al ser humano.

El cambio, que sobre el estado de la cuestión en la «educación escolar» han generado los actuales movimientos migratorios, ha puesto en evidencia la necesidad de considerar también la *cultura* en un *sentido más antropológico* que tiende sobre todo a resaltar el sentido de la *identidad cultural*.

Paralelamente, los nuevos *contextos multiculturales* han alterado sustancialmente el «statu-quo» de la sociedad y de la *Educación Institucional*, a la que la sociedad exige respuestas que plantean la necesidad de un nuevo paradigma, el de la *interculturalidad*, como resultado de los procesos de intercambio e interacción entre culturas con un horizonte de enriquecimiento mutuo en y para las sociedades multiculturales.

En este cambio o crisis en que todos los países de nuestro entorno se encuentran, la *cultura a transmitir* hoy, la *educación escolar* como la

³ GIMENO SACRISTÁN, J., «El significado y la función de la educación en la sociedad y cultura globalizadas», *Revista de Educación* (Número extraordinario 2001), Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001, pp. 121-142.

hemos entendido y practicado, no sirve para todos los alumnos de nuestros sistemas educativos. Esta resulta manifiestamente insuficiente en los contextos escolares multiculturales al incorporarse en cantidades significativas alumnos que proceden de culturas lejanas y muy diversas que desequilibran «ese sistema de educación escolar», en el que sus agentes se muestran impotentes y sus actitudes se vuelven reactivas hacia una realidad que se les escapa, que no pueden comprender y abordar en la forma y medida en que la institución escolar lo había logrado hasta ahora.

IV. Educación intercultural

Al hablar de *educación intercultural* enriquecemos el modelo de *educación escolar* ampliando el contenido de la «cultura culta». Lo importante de esta nueva acepción es que en torno a la cultura se constituye una comunidad social y una forma de pertenencia a esa cultura. Se acentúa así su aspecto vital y su papel en la construcción de la subjetividad.⁴

Hoy se constata en todos los países de la Europa occidental que las escuelas son escenarios clave donde se manifiestan los conflictos que la diversidad de culturas produce al entrar en contacto. La educación está operando siempre con sujetos transformados por esos procesos que afectan a la base antropológica del ser humano.

La impotencia que manifiestan hoy muchos profesores y directores de centros educativos para gestionar eficazmente su tarea con las herramientas conceptuales y tecnológicas que les han servido hasta ahora, se debe en gran parte a que el modelo de educación escolar tradicional se muestra insuficiente e ineficaz en la mayoría de los países para afrontar *la diversidad y diferencia* de un alumnado que no dispone de las mismas herramientas para el aprendizaje escolar ni para la vida de la escuela tradicional, porque tiene vivencias y experiencias muy diferentes y a veces opuestas, que el profesor debe aprehender, valorar y aceptar en sus prácticas de enseñanza para dotarles de otros recursos y modos de relación con los aprendizajes. Esta compleja actividad presenta un reto muy importante a la Didáctica y a las Didácticas.

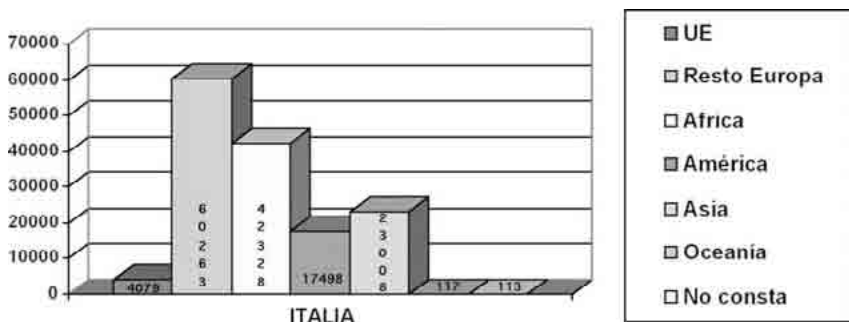
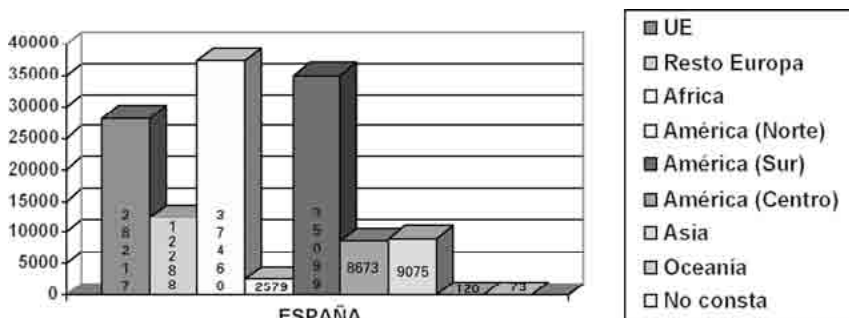
⁴ PERREGAUX, C., «L'intégration en Suisse: un cas particulier?», *Intégrations et migrations*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 17-41.

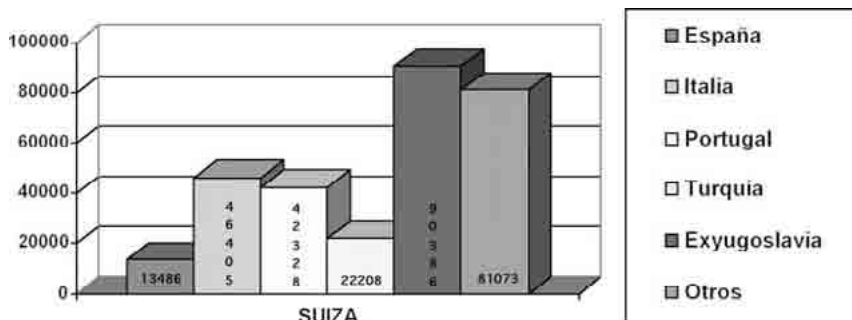
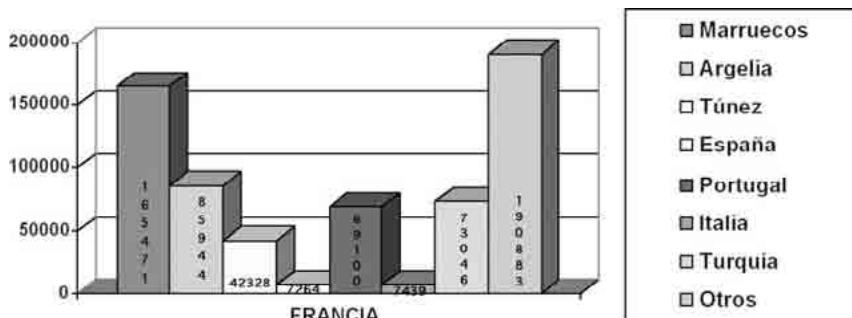
Para conseguir los cambios necesarios en los modos de aprender de los alumnos que no tienen las experiencias de aprendizaje habituales de la escuela tradicional, el esfuerzo tiene su punto de gravedad sobre todo en el profesorado, lo que implica contemplar el esfuerzo del alumno de otra manera.

Como observadora de esta realidad, considero de enorme importancia comprender y asumir este *cambio o transformación* del concepto de cultura, a efectos de clarificar la misión que la sociedad encarga a la *Educación Institucional* en este nuevo siglo, teniendo en cuenta que los movimientos migratorios van a continuar intensificándose.

Las diferencias entre las realidades socio-educativas de los países europeos de nuestro entorno son notables, y no voy a entrar en su análisis, imposible de abordar para mí en esta conferencia.

Sólo quiero mostrar algunos datos cuantitativos que reflejan la dimensión actual de los contextos multiculturales a los que se enfrenta la educación institucional hoy.





V. Condiciones y características de los sistemas educativos para la educación intercultural

Los estudios realizados hasta ahora que he podido revisar, se basan en general en análisis fenomenológicos e interpretativos de la realidad escolar. A partir de ellos es difícil elaborar una nueva teoría de la escuela y de la educación intercultural, pero sí es posible extraer conclusiones sobre las condiciones y elementos que nos acercan a ese modelo de *educación escolar* sobre el que trato de reflexionar.

Para ello, he seleccionado un «estudio de casos» en el que se realiza una comparación internacional de sistemas de enseñanza, a partir del análisis cualitativo de datos obtenidos por diversas fuentes referidos a «niveles» de los sistemas escolares. En ellos se contempla un conjunto de estrategias muy significativas, cuyo análisis resulta clarificador para inferir los factores que deben considerarse al inten-

tar adecuar las instituciones educativas al reto de la inmigración de la Europa de hoy.⁵

En cada uno de los países seleccionados: Alemania, Francia, Italia y Suiza se estudia el caso de una región, o varias, como en el caso de Suiza, por sus tres zonas lingüísticas.

Los «niveles» del sistema educativo seleccionados son los siguientes:

- El «discurso oficial», la retórica de las políticas educativas.
- Normativa en la que se vierten los principios que rigen la actuación en el sistema escolar, ligados a la pluralidad lingüística y sociocultural.
- Las prácticas escolares: Soluciones que cada centro, cada clase, cada profesor «inventa» para intervenir en los fenómenos y problemas derivados de esa problemática.

Para poder comparar estos niveles en los distintos países, se analizan en cada «caso» los siguientes elementos:

- Premisas estructurales del sistema escolar para la gestión de la heterogeneidad (estrategias que separan o integran), ligadas a las influencias políticas y teorías pedagógicas que han dominado en las políticas educativas.
- Política escolar orientada hacia la autonomía de los centros. Qué posibilidades plantea: su virtualidad y efecto de perversión posible.
- Política escolar en materia de plurilingüismo.
- Política escolar en materia de educación intercultural.

Conclusiones del estudio

Creo conveniente comentar las siguientes:

- Los «discursos oficiales» tienden a caracterizarse en todos los casos por una apertura a la pluralidad de las lenguas y culturas, y por una voluntad declarada de *respetar, integrando y no asimilando* las diferentes culturas de los alumnos inmigrantes. Ningún país quiere aparecer ante la opinión internacional como insensible a esta problemática actual.

⁵ ALLEMANN-GHIONDA, C., «Les systèmes scolaires entre la rhétorique de l'intégration et la tentation de la séparation: réflexions issues d'une recherche comparative», *Pluralité culturelle et éducation en Suisse*, Bern, Peter Lang S.A., 1995, pp. 269-302.

- Las estructuras y ordenación de los sistemas educativos en los casos de Alemania y la Suiza Alemana están basadas en *la separación* del alumnado, tal vez porque persisten las pautas de actuación adoptadas por estos países ante la avalancha migratoria de europeos del sur, en las décadas de los 50, 60 y 70. Esta separación viene siempre «justificada» por el argumento de la eficacia: los alumnos tienen que conocer la lengua vehicular y para ello los separan del resto.
- Las medidas organizativas y curriculares que se adoptaron y que siguen informando las actuales están enfocadas desde un *modelo compensatorio* que resalta las carencias y tiende a no reconocer ni considerar lo que sabe y puede hacer el alumno a partir de su cultura de origen, produciéndose en el mejor de los casos la *asimilación cultural*. En ese paradigma, *la diferencia* por el hecho de ser inmigrante conlleva la desigualdad. La pertenencia a las capas más desfavorecidas y el no dominio de la lengua justifican en la práctica, la inclusión de estos alumnos en aulas especiales o en modalidades poco cualificadas, con lo que la igualdad de oportunidades queda manifiestamente debilitada.
- La tendencia a potenciar la autonomía de los centros se revela como una arma de doble filo. Por un lado es un catalizador de la innovación y por otra parte, permite que algunos centros educativos tomen decisiones que hagan inviables las buenas intenciones de los «discursos oficiales». Es significativo a este respecto que los casos estudiados en los países de tradición centralista como Francia e Italia demuestran una mayor coherencia entre las intenciones políticas y su aplicación a la realidad que en los de tradición descentralizada. Las interpretaciones sobre estos resultados van más allá de este hecho y también se relacionan con la historia de los sistemas escolares y la mentalidad que crean en las sociedades respecto a la función de la escuela. Las ideas y la ideología que se crea a partir de ellas son determinantes de la manera de conceptualizar las normas generales, y de gestionar en la práctica la pluralidad sociocultural y lingüística para la igualdad de oportunidades.
- La dialéctica entre la habitual tendencia al monoculturalismo y monolingüismo de la escuela tradicional, y la capacidad de modificar las prácticas tanto en los niveles institucionales como en las aulas, se observa que varía en tanto en cuanto se expliciten y estén presentes en todos los niveles del sistema educativo los principios de *integración e igualdad*. Hace falta que no sólo la escuela

la declare la intención de integrar sino que sean las leyes en los distintos aspectos de la vida social, las que allanen las barreras que también la identidad étnica construye para protegerse y afirmarse.

- La escolarización temprana de los alumnos en los niveles de preescolar es tal vez el factor que aparece considerado como decisivo para la igualdad de oportunidades, actuando sinérgicamente con otro factores de apoyo y estímulo social. También se revela favorecedor de la inmersión de los padres en el sistema social a través de las experiencias que la vida escolar de sus hijos les proporciona.

VI. Condiciones de los sistemas escolares para la integración

El sistema escolar, como componente sustancial del sistema social, depende con excesiva frecuencia de los sesgos políticos a la hora de regular las relaciones entre la escuela y la sociedad a través de las leyes que rigen el sistema educativo.

En el Marco Europeo han existido y existen, con perfiles más o menos nítidos, marcos ideológicos que proponen dos modelos diferentes: aquellos en los que la regulación es máxima y orientados a garantizar la equidad social y los que, por el contrario, tienden a la desregulación y a la creación de *mercados escolares* en los que los *consumidores* deciden entre las ofertas existentes⁶. El punto de gravedad de los sistemas educativos que corresponden a estos modelos extremos es sin duda diferente: la función social de la educación en el primero y la eficacia escolar en el segundo.

De cara a la integración de los alumnos inmigrantes no cabe duda que habría que encontrar un equilibrio entre estos dos paradigmas.

Las conclusiones del estudio de casos comentado revelan las tendencias y paradojas entre las intenciones y la realidad.

En los países de tradición liberal en los que priman las necesidades del mercado y en las que la toma de decisiones es completamente descentralizada, como son Alemania y Suiza, los sistemas son más selectivos y las medidas a adoptar se orientan a facilitar la incorporación eficaz, que no la integración, de los alumnos extranjeros a los sistemas

⁶ GÓMEZ DACAL, G., «Educación en contextos multiculturales» (GDD1), <http://web.usal.es/ggdacal//wbTeoriaEscuela.htm>, 2003

del país. Para ello se adoptan soluciones que se miden fundamentalmente por su eficacia. Aulas de acogida, enseñanza especial, etc., para poder lograr el dominio de la lengua al inicio de la escolarización.

Podría decirse que en estos casos, dada mi experiencia en Suiza, las medidas se implantan eficaz y eficientemente. Sin embargo, los diferentes estudios que conozco sobre el grado de integración de los escolares extranjeros (portugueses, italianos, españoles, yugoslavos) no proporcionan unos resultados especialmente positivos en cuanto a su *integración escolar*.

Los alumnos extranjeros difícilmente superan las barreras propias de los sistemas selectivos como son los de Alemania y Suiza. Algunos mecanismos internos, como es la orientación profesional y escolar, se utilizan en cierta medida para «desviar» a muchos alumnos extranjeros de las opciones más cualificadas que conducirían a los estudios universitarios. Estos alumnos son víctimas de una selección que no tiene en cuenta su potencial intelectual, sino criterios socioculturales que los excluyen para la obtención de ciertas metas profesionales, aunque el balance final demuestre que el sistema los haya logrado asimilar culturalmente.

No se pueden tampoco pasar por alto algunos obstáculos relacionados con la conducta profesional de los profesores. Algunas investigaciones encuentran relevante de cara a las actuaciones y soluciones para enfrentar este problema, las actitudes negativas de numerosos profesores frente a niños bilingües con poco dominio del lenguaje escolar, niños pertenecientes a otras etnias y los de extracción social menos privilegiada.⁷

Estas conductas se corresponden con actitudes que deberían modificarse a través de la formación inicial y continua del profesorado para responder a las necesidades de los nuevos alumnos y cambiar los esquemas tradicionales que muchos de ellos tienen sobre lo que es «hacer bien su trabajo».

VII. Conclusiones finales

Este acercamiento al complejo tema de la integración de los emigrantes a través de la educación ha querido solamente aportar alguna idea y clarificar ciertos conceptos que dan pie a las siguientes conclusiones:

⁷ BARTOLOMÉ, I, *Beyond the Methods Fetish. Towards a Humanizing Pedagogy*, Harvard Educational Review, 64 (2), 1994, pp. 173-194.

- La institución escolar, sola, no puede ser garantía de la integración de los inmigrantes. Tiene que darse una acción sinérgica entre la escuela, el mundo asociativo, el político y las autoridades de la Administración.
- La definición de políticas públicas para la integración es un proceso que va más allá de lo racional y de lo técnico, es esencialmente cultural. Es el *sistema cultural* del país, y en este marco la *educación institucional*, la que define las posibilidades de integración.
- No es sólo el inmigrante el que elige *integrarse, asimilarse o marginalizarse*, sino que son las condiciones macrosociales (ofertas) de la sociedad de acogida, las que permiten o impiden los diferentes modos y grados de inserción.⁸
- La educación tiene que ayudar a los inmigrados y a sus descendientes a «crear su propia identidad cultural» que seguramente estará más cerca de una *identidad bicultural* que de la de origen, tanto en el plano subjetivo como institucional.
Hemos llamado *biculturalismo* a la capacidad de una persona de adaptarse a dos o más comunidades culturales, es decir, la capacidad de comportarse uno mismo y de interpretar los comportamientos ajenos según dos sistemas de referencia. El biculturalismo no implica, sin embargo, que la persona se adhiera a las creencias asociadas a estas referencias. Basta que aquellas creencias formen parte de «su sistema de interpretación»⁹. Uno de los problemas más difíciles que le incumben a esta *cultura de la emigración* es dar sentido a las experiencias de choque de las culturas de origen y de acogida y para ello la escuela tiene un papel esencial, emprendiendo una reflexión sobre la manera más apropiada de integrar en el *saber escolar* las experiencias de los alumnos inmigrados y sus conocimientos lingüísticos.
- Convertir el multiculturalismo de la sociedad europea actual en un factor que actúe positivamente en el desarrollo y evolución de la sociedad, depende en gran medida de plantearlo adecuadamente, ya que «el pluralismo tiene la ventaja de tomar en

⁸ BOLZMAN, C., «Quels droits citoyens? Une typologie des modèles d'intégration des migrants aux sociétés de résidence», *Integrations et migrations*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 159-183.

⁹ PY, B., «Aspects linguistiques des migrations», *Pluralité culturelle et éducation*, Bern, Suisse Peter Lang S.A., 1995, pp 167-171.

consideración la riqueza acumulada en toda la experiencia, sabiduría y comportamiento humanos»¹⁰.

Hemos considerado el valor de la educación limitando ésta a las etapas escolares. Ahora bien, para hacer posible que la *integración* sea una meta accesible tendremos que considerar que en el nivel macrosocial, la *educación para la integración*, deberá afectar a la sociedad civil, a los políticos, a los administradores y a los inmigrados, porque *su valor*, tal como proponía el título de esta conferencia, estará sobre todo, en función de la «educación de las actitudes» para una nueva construcción de lo «diferente», «del otro».

¹⁰ UNESCO, *Nuestra diversidad creativa. Informe de la comisión mundial de Cultura y desarrollo*. 1997.

Euskal pluraltasuna, askatasun aukera

por **D. Joseba Arregi**

*Conferencia pronunciada
el 12 de noviembre de 2002*

Forum Deusto

Aunitztasuna askatasunaren baldintza

Joseba Arregi*

Jendaurrean hitzegiteko gonbita jasotzen denean, beharrezkoa izaten da burutu beharreko hitzalditxoa gonbita luzatu dutenei eskerrak emanaz hastea. Horrela egin nahi nuke neuk ere Forum Deusto-ko arduradunei, batikbat bere lehendakaria den Javier Elzo jaun eta adiskideari, egin didaten gonbidapenagatik nire eskerrik beroenak luzatuz. Eskertzekoa da bai jendaurrean hitzegiteko aukera izatea, baina aukera honek baditu bere arriskuak. Edo arriskuak baino gehiago erantzukizunak: norberak bere baitan pentsatzen duena jendaurrerako artikulatu beharra, argudioetan jantzi beharra, zehaztu beharra, nor bere buruari kontuak eskatuz. Beharrezkoa baita garaiak eta egoera zaildu zaizkigunean, edo zaildu ditugunean hobeki esateko, esaten denaren erantzukizuna nor bere gain hartzea, ez baigaude jolaserako eta txantxetan ibiltzeko, ezta hitzekin ere, edo batez ere ez hitzekin. Jendaurrean hitzegiteko aukera hainbat diskurtso publikoetan ohikoa bihurtu den hitzen eta proposamenen dantzaldian parte hartzeko arriskua ere badela ukaezina baita.

* JOSEBA ARREGI estudió Humanidades y Filosofía en el Seminario Diocesano de San Sebastián. Es Doctor en Teología por la Universidad de Münster (Alemania 1976) y Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto (Bilbao, 1999). De su Curriculum profesional cabe destacar: Profesor de Religión e Historia de las Ideas (Escuela Universitaria Diocesana de Formación del Profesorado, San Sebastián), puesta en marcha y Dirección del Centro de Enseñanzas Medias Iraurgi (Azpeitia), Secretario de Política Lingüística (Gobierno Vasco, 1983), Consejero de Cultura y Portavoz Gobierno Vasco (1984-1985 y 1987-1995), Presidente del Gipuzko Buru Batzar (1985), Parlamentario Vasco 1986-90, 1990-94, 1994,98, 1998... Arregi es colaborador en *El Correo Español*, en el *Diario Vasco*, en *El Periódico de Cataluña*, y ha publicado *Euskadi invertibrada*, *Euskadi como pasión*, *La nación vasca posible*, entre otros.

Pluraltasuna edo aunitzetasuna da eskeini zaidan gaia, euskal gizarteari begira eta euskal gizartera zehaztuz. Eta pluraltasunaren gaia askatasunarekin lotzea izan da nire aukera. Hasterako, ordea, aspalditxoan daukadan susmo bat plazaratu beharrean nago: euskal gizartean, edo hobeto esanda, euskal politikan hainbat hitz eta konzepto lehentxoago edo beranduxeago onartuak dira, baina bernetik hustu ondoren eta berez izan dezaketen esanahi guzia baztertu ondoren. Badirudi euskal politikak edozer iresteko gaitasuna duela, irestearekin batera iresten duen hori guziz ezabatuz, barnehustuz.

Horixe gertatu da pluraltasun hitzarekin. Euskal gizarteko eztabaida politikoan parte hartzen duen orok, une jakin batean, onartzen du aunitzetasun, pluraltasun hitza. Baina une hortan bertan hitz hori esanahirik gabe gelditzen da, barnehusturik. Muina galtzen du. Oinarrizko arazoei buruz guziz kontrajarriak diren jarrerak dituzten jendeek pluraltasuna onartzen badute, ezin hitz horrek esanahi garbirik eduki.

Plazaratu dudan susmo honekin batera doa bigarren bat: euskal politikak bizi duen arazo larrietako bat, hain zuzen, hitzen, konzeptoen leherketa da. Edozein modutara, edozertarako, edozer zilegiztatzeko, edonolako helbururen zerbitzutan jartzeko hitzak eta konzeptoak nolahi erabiliz, elkar ulertzeko bitartekoak izan behar lutekenak deuseztu egin ditugu, elkarrizketarako bitartekorik gabe gelditu gara. Hitzak eta konzeptoak desitxuraketaraino behartzen badira, hitzek eta konzeptoek merezi duten errespetoa alde batetara utzirik modu instrumental hutsean, tresna besterik ez bailiran, erabiltzen badira erabiltzen dituenaren borondate ustez ahalguztidunaren zerbitzutan, elkarrizketa bera da azkenean guziz ezindua suertatzen dena, osoki eragotzia, porrotera hasieratik kondenatua.

Norbaiti bururatuko zaio, edo bururatu beharko litzaioke, gutxieneko esanahiren batean onartutako hitzen eta konzeptoen, eta elkarbizitza ahalbideratzen duten amankomunean eraiki eta onartutako erakunde batzuren artean dagoen parekotasuna: aurrenekoen ausentziak bigarrenengoan barneindar falta adierazten du. Horregatik azaltzen dira gurean behin eta berriz irtenbide gisa edonolako muini uko eginik, formara murrizturik dauden elkarrizketa moduak eta aurrerabideak: edukinak baztertuz axalean, forma hutsean, helbururik gabeko bidean ados jar gintezkeelaren uste hutsala. Hitzegitea, elkarrizketa mugak jarritz bakarrik da ahalezko. Ezerezean ez dago adostasunik. Ezereza dena ez dago zabaltzerik, haundiago egiterik.

Nire gaurko ihardunak inolako zentzurik badu aipatutako joera horren kontra egitea da. Inoiz adierazi izan dut gure arteko diskurtso poli-

tikoetan ardatz gisa erabili ohi den hainbat konzeptoren eta konzepto hoiekin adierazi nahi denaren deseraiki beharra. Konbenzimendu horretan jarraitzen dut gaur egun oraindik ere. Nazioa eta nazionalismo konzeptoek beharrezkoa dute nire iritzian horrelako deseraiketa bat. Beste bigarren konbenzimendu batetara ere heldua naiz, ordea, urteetan aurrera noalarik: zenbait hitz eta termino nozitzen duten inflazioetik eta barnehustuketatik libratu beharra. Azken batean elkarrizketarik, gutxiengo adostasunik, elkarulertzerik nahi badugu, diskurtso politikorako beharrezkoak diren elementoak, hitzak, konzeptoak eta berauen esanahia berreraiki beharrean aurkitzen gara.

Gaixotasunen batek jota baldin badago euskal politika, eta nik baietz uste dut, gaixotasun honek izen bat du: tresnakeria, instrumentalizazioa. Ezeren aurrean —dela hitz, ohitura, erakunde, akordio, egitura— errespetorik eza, bere edukina norberaren zerbitzutan modu guziz arbitrarioan erabili ahal izatearen ustea, guzia manipulatzeko jarrera, edozertan esku sartzeko jarrera. Borondate subjektibo bete, bakar eta absoluto baten ondorioa da tresnakeria deitu dudan jarrera hori, eta ez guke ahaztu behar ETA-k horrela, sujeto horren gisan, definitzen duela bere burua. Erahildakoak kontutan izanik, horra hor biolentziaren beste bigarren ondorio izugarria, zeinetaz jabetzeko hain asmo gutzi azaltzen dugun.

Nire gaurko ihardunak, esan bezala, ez du besterik izan nahi: gure gaurko gizartean eta eztabaida politikoa funtzio nagusia betetzen duten bi hitzen, bi konzeptoen berreraiketarako ahalegin xume bat aurkeztea, bai eta bi konzepto hoien arteko harremanarena, harreman horretan guziz garbi azaltzen baita bi hitz hoiek berreraikitzearen funtsa eta nondik norakoa.

Gaur ez dago euskal gizartearen pluraltasun hitza ahotan hartuko ez duen politikorik. Ez da onargarria pluraltasunaren kontrako jarrera azaltzea. Ez publikoki behintzat. Ez dugu aurkituko politikorik euskal gizartearen pluraltasuna errespetatzeko prestutasuna erakutsiko ez duenik. Hori horrela dela aitortzeak ez garamatza, ordea, inora, guziok dakigun bezala. Adibide baten eskutik argitzen saiatuko naiz: dela zenbait urte, askotxo iada, ETB-ko eztabaida batean, hizkuntz politikari buruzko eztabaida batean, orduko HB-ko mahai nazionaleko kide batek honako hau esan zuen: gu prest gaude euskal gizartea elebiduna dela onartzeko. Guk ez dugu elebakartasuna aldarrikatzen. Horrekin zer esan nahi zuen galdetu zitzaionean, honela erantzun zuen: bai, guk onartzen dugu euskal gizarteak elebiduna izan behar duela, Danimarka elebiduna den bezala, bere berezko daniera hizkuntzarekin, eta ingele-

sa bigaren hizkuntza bezala izanik. Berdin Euskadin —garai hartan oraindik existitzen baizen, baita HB-koentzat ere, Euskadi—: euskara berezko hizkuntza eta gaztelania bigarren hizkuntza gisa.

Diskurtso politiko guzitan pluraltasuna onarturik azaltzeak pluraltasunaren balioa baino gehiago adierazten du bere esanahi hutstasuna, bere esanahi gabezia. Ez da posible pluraltasunak ezker-eskuin, aberzale radikal zein kontrakoentzat balio berdina izatea, ondorio berdinetan gauzatzea, esanahi berdinez orniturik egotea, beste zenbait erabaki politikoren guziok onartutako oinarri amankomun izatea. Eta ez da, eguneroko bizitzan zoritxarrez ikusi ahal dezakegunez. Pluraltasuna onartzen dutela dioten hainbat diskurtso politikotan pluraltasuna ukatzen duten jarrerak eta printzipioak, iritziak, berandu baino lehen azl-tzen dira planteatzen denaren ondorioetan. Ez baita nahikoa, nahiz eta kontrakoaren adibideak gehiegi izan, hitzak, konzpetoak diskurtsoan eta planteamenduan elkarren ondoan jartzea guziak ondo elkarturik daudela pentsatu ahal izateko, elkar baldintzaturik eta elkar mugaturik. Ez da nahikoa pluraltasun hitza diskurtsoaren uneren batean nolabait aipatzea diskurtsoan esaten dena pluraltasunaren balioaz kutsaturik egon dadin, pluraltasunaren ikuspegitik pentsatua egon dadin, diskurtso horren ardatza pluraltasunaren balioak osa dezan.

Guzioi ohikoa zaigu paperak edozer jasaten duela dioen esaldia. Antzeko zerbait gertatzen da diskurtsoekin ere: gauza bat eta bere kontrakoa aitortu, seriotan hartuz gero elkartu ezineko konzeptoak eta eskakizunak planteatu, printzipio gisa zerbait aitortu eta ondorioetan ukatu, benetako borondate zuzena duenarentzat ezer ezinezko ez balitz bezala, kontraesan guziak gainditzea posible balitz bezala. ETA-k benetako askatasuna, benetako demokrazia, euskal herriaren benetako identitatea eta historia, eta une berean guzi hori bera den subjektibitatean sorturik, bildurik eta agorturik dagoela dioen printzipioaren ondorioa, itzala eta eragina da hori gure eguneroko diskurtsoetan.

Lehen tresnakeria hitzaz adierazi nahi izan dudana gaixotasuna bera azaltzen da ez bakarrik hitzen mailan, baita diskurtsoak osatzeko moduan, hitzekiko eta hauek elkarrekin lotu ahal izateko gogoan izan beharreko arauetikiko errespeto faltan. Eta ez hitzei maila metafisikoan errealitatearen bat atxeki dakiekelako, pluraltasunarekin berarekin zeri-kusi zuzena duen beste arrazoi askoz garrantzi haundiagoko batengatik baizik: antropologo batek dioen bezala, eta kultura modernoan ohi-koegia bihurtu den «pentsatzen dut, beraz banaiz» esaldiaren eredura pentsatutako individualismoaren kontra, beste honako hau zuzenagoa litzatekelako baizik, «komunikatzen dut, beraz banaiz». Harremanak

osatzen du sujetoa, harremanean iristen da izatera sujetoa, ez bere baitan bere baitatik eta bere baitarako. Harremana ez da bere baitan den norbaitek bigarren une batean hartutako erabakiaren ondorio, denbora mailan eta logika mailan lehena eta oinarria baizik. Aipaturiko errespeto falta —hitzekiko eta diskurtsoen barne arauetikiko errespeto falta—, beraz, besteen komunikazioan partehartzeko eskubidearekiko errespeto falta da.

Indibidualismoa bakarhizketa da, harremanaren lehentasuna azpimarratzea elkarrizketa. Gurean aldiz ezinezkoa den zerbait lortu dugu: elkarrizketa beste gairik ez duen bakarhizketa nagusitzea!

Komunikazioak harremana eskatzen duen bezala diferentzia aitortzen du eta presupostu gisa beharrezkoa du. Ez dago pluraltasunik diferentziarik gabe. Biek, pluraltasunak eta komunikazioak, diferentzia dute aurrebaldintza. Bainan ez komunikazioa ezinezkoa egiten duen diferentzia, ez diferentzia haustura gisa ulerturik, ez diferentzia absolutizaturik, zatiketa bailitzan. Diferentzia zatiketa moduan ulertzeak bakarhizketa du ondorio. Diferentziaren balioa erradikaltzeak komunikazioa ezinezko egiten du.

Pluraltasunaren balioa eta esanahia behar bezala ulertu ahal izateko bide egokia izan daiteke azken garaietan multikulturalismoaren eta inmigrazioaren inguruan eman den eztabaidaren nondik norakoa gogora ekartzea. Zenbaitentzat multikulturalismoa berez da gorde, zaindu eta errespetatu beharreko balio bat. Zenbaitentzat, era berean, inmigranteen berezko eskubidea da dakarten kulturarekin jarraitu ahal izatea. Bai bata zein bestea defendatzen dutenentzat, berriz, komunitarismoa eta identitatearen politika eskutik doaz, eta kontrako plante-mendu guzien aurka bultzatu behar dira: gizabanakoak bere identitatea eta bere nortasuna, benetan, elkarrekin, komunitateak eskeintzen dizikion balioetan bakarrik osatu dezakeelako. Identitateak eta nortasunak, norbanakoaren balioak, komunitatea eskatzen du: baliokidetzak osoko bat sortzen da horrela norbanakoaren eta komunitatearen, elkarrekin artean. Eta baliokidetzak hori bete eta osoa den heinean, eta komunitarismoaren eta identitate politikaren modu erradikalean horrela da, barrukaldean komunikazioa bete, integrazioa osoa dena kanpokaldera zatiketa, diferentzia erradikal bihurtzen da, zeinek komunitateen arteko elkarrizketa, azken batean, einezkoa egiten duen.

Norbaitek pentsa dezake komunitarismoaren eta identitate politikoen irudi desitxuratu bat marrazten ari naizela. Dударik gabe laburpen orok, eta nireak areago, desitxuraketaren arriskua bere baitan du. Eta hitz gutxi eta zuzenak erabiltzen direnean, nik egin dudana bezala, erra-

za da marraztutako irudia erradikalegia dela esatea. Eguneroko bizitzan erabiltzen ditugun esaldiak aztertzen baditugu, ordea, nahiko erraz jabetuko ginateke esandakoaren egiaz eta zuzentasunaz. Nor gara gu islama juzgatzeko? Nor gara gu europear eta kristau tradiziokoak ez direnei nola bizi behar duten esateko? Nor gara gu gure demokrazia modua beste kulturakoentzat ere egokia dela esateko? Nor gara gu gure zibilizazioaren balioak guzientat baliozkoak izan behar dutela esateko? Kultura bakoitzak baditu bere balioak. Eta etxe aldera hurbildurik: hemendik konpora ez gaituzte ulertzen, ezinezkoa da hemen gertatzen dena hemendik kanpora behar bezala ikustea, bertan bizi ez baldin bazara ezin dezakezu ganorako juzgurik egin, azken batean guk geuk bakarrik ulertu dezakegu benetan gertatzen dena, utz gaitzatela baketan!

Giovani Sartori-k bere liburu polemikoan multikulturalismoa arbuaitzen duenean, pluralismoa defendatu ahal izateko hain zuzen, horixe da ukatzen duena: diferentzia erradikal gisa eraikitako elkarteetan, komunitateen, kulturen elkar ulertu ezina, komunikazioaren ukazioa, kolektibo, komunitate, elkarte bihurturiko individualismoa, eta honek dakarren bakarhizketa ukatu nahi dituelako, baina ez unibertsaltasun bateratzaile, itxura bakarreko baten izenean, pluraltasunaren izenean baizik. Multikulturalismoarentzat, bere itxura erradikalean hartuz gero, pluraltasuna elkarrekin komunika ez daitezken komunitateen, identitate kolektiboen, elkarteetan elkarrenondoan jartzeak osatzen du —gogorra lehen diskurtsoei buruz esandakoa—, eta estatuari, identitateen politikaren izenean, komunikaziorik gabeko elakrrenondoan egote horren kudeaketa, gestioa eskatzen diote.

Sartorik, ordea, uste du, pluraltasunaren ulermen horrek pluraltasuna bera, eta mendebaleko demokraziaren tradizioan osatzen joan den eskubidezko estatua bera, ezinezko bihurtzen dituela. Bere iritzian ez dago pluraltasunik diferentzia komunikazioarekin lotzen ez bada. Eta komunikazioa esaten denean, diferentzien arteko komunikazioa da esan nahi dena, ez diferentzia bakoitzaren barruan eman daitekena —azken honek komunikazio izena merezi ote duenaren inguruan zantzaz oso serioak ere baditut!—. Pluraltasuna, Sartori-ren iritzian, diferentzien arteko komunikazioan bakarrik sortzen baldin bada, ezinbesteko da diferentziak elkarrekin lotuko dituen batasun bat, komunikazioa einezkoa den bezala amankomuneko araurik ez baldin badago —bal-dintzarik eta mugarik gabeko elkarrizketa ezinezkoa den bezalaxe—.

Pluraltasunak, beraz, biak eskatzen ditu: diferentzien errespetoa eta diferentziak komunikazioan elkartzen dituen batasuna. Multikulturalis-

moak, aldiz, batasuna ukatzen du, ezinezko egiten, diferentziak komunikaziorako ezgai egiten dituen neurri berean. Pluraltasunarekin loturik aipatzen den batasuna, ordea, ez da nolanhiko batasuna, ez da zehaztu gabe utzi daiteken batasun konzepto bat. Modu oso ximple batean jarrita: zenbat eta sakonagoa izan diferentzien maila, orduan eta edukin material gutxiagokoa izan beharko du batasunak, hau da, formalagoa izan beharko du. Pluraltasunak eskatzen eta beharrezkoa egiten duen batasun konzeptoa ez da, beraz inola ere balio jakin eta material baten unibertsal bihurtzea, ez da batasun material bat, ez da kultura bat guzientzat baliozko deklaratzeko, ez da identitate bat guzientzat arauzko bihurtzea.

Pluraltasunak beharrezkoa egiten duen batasuna identitate jakin bat guzientzat arauzko bihurtzea ez baina identitate diferenteak elkarrekin bizitzea ahalbideratzen duen erakundetzea da. Pluraltasunarekin batera doan batasuna ahalbideratzen duena identitate bereizi bakoitzaren partikular bihurtzea da, identitate partikular bakoitzak guzientzat baliozkoa izateko pretensioari uko egitea, eta uko egite horren bitartez eremu publiko bat ahalbideratzea, zeinetan identitate diferenteen arteko komunikazioa gertatzen den. Identitate diferenteen arteko elkarrizketa hori interes ezberdinen negoziazioa da, eta demokrazia eta eskubidezko estatura negoziatio horren erakundetzea dira.

Eskubidezko estatuak eta demokraziak, beraz, pluraltasunaren eskakizun berdinak ditu: diferentzien errespetoa, eta diferentzien arteko komunikazioa ahalbideratzea. Ahalbideratze hori erakundetu egiten dute eskubidezko estatuak eta demokraziak. Eskubidezko estatuaren eta demokraziaren identitate konzeptoa, diferentziak eta batasuna pluraltasunean elkartuz, diferentziak bizitzeko, eta bizi ere komunikazioan, negoziazioan, bizitzeko beharrezkoak diren erakundeekin identifikatzea esan nahi du, hau da, identifikazioaren muina identitateen pluraltasuna bera da. Horregatik esaten du Sartori-k, eta ene iritzian arrazoiz, diferentzien komunikazioaren erakundetze hori onartu ezin dezaketen kulturak, hau da oinarrizko lautasun bat onartzen ez duten kulturak, identitate mota bat guzientzat arauzko egiten duten kulturak ezin direla mendebaleko demokrazietan garatu den eskubidezko estatuan integratu, pluraltasunaren kontrakoak direla.

Kontrako jarrerak daudenik ez dut ukatuko. Ohikoena aipatu nahi nuke: mendebaleko gizarte demokratiko gehienetan —EEBB kasu berezi gisa alde batera utzirik— pluralismoa osatzen duten diferentziak erlijioari dagozkion diferentziak izan daitezke, klase arteko diferentziak, bestelako interes ekonomikoetan oinarritutako diferentziak, oso gutxi-

tan hizkuntzei dagozkien diferentziak, eta inola ere ez nazio berekoak, elkarte berdineko partaide izateari dagozkion diferentziak. Frantziarrak ezkerreko zein eskuineko izan daitezke, esan ohi da, sozialista edo lepenista, kristau edo sinesgabe, bainan denak dira frantziar, nazio bereko partaide, elkartzen dituen sentimendu berdin baten jabe. Eta amankomuneko sentimendu hori gabe, oinarrizko identitate sakon berdin hori gabe ez dago pluraltasunik. Euskal gizarteari dagokionez, berriaz, oinarrizko amankomuneko sentimendu horren baitan eraiki nahi dira diferentziak, edo eremu horretan ematen diren diferentziak dira erakundetu nahi direnak. Eta hori ez da posible, esaten da.

Oso modu laburrean emango diot erantzuna kontrako argudio honi.

Frantzia-n bertan gaur egun gurean bezalaxe dago eztabaida berdina planteaturik. Ez bakarrik ezari ezarian eta zailtasun haundiekin Frantzia-n oraindik hizkuntza erregionalak, beraiek deitzen dituzten bezala, bizirik dirautelako. Hizkuntza hauetaz beste frantsesera ez diren beste zenbait hizkuntz bizi ere existitzen direlako frantziar gizartean, arabiera adibidez.

Hizkuntzen arteko arazo honek garbi azaltzen du oinarrizko identitatearen arazoa bizirik dagoela hain amankomuneko identitate sendoaren eredu nagusi dela uste dugun frantziar gizartean bertan. Eta eztabaida hori dela eta hainbat frantziarrek konstituzioaren irakurketa berri bat edo, orainartekoarekin parekatuz, ezberdin bat egiten du, konstituzioa frantseseraz, eta frantseseraz bakarrik, hezurmamitutako amankomuneko identitate baten adierazpen dela esan beharrean, hizkuntza ezberdinen, identitate partikular ezberdinen elkarbizitza ahalbideratzen duten arauak eta balioak jasotzen dituen zerbait baizik.

Arazo hauek direla eta Alain Tourain bezalako pentsalariak azken urtetako gizarte modernoaren dinamika eta burutu beharreko aldaketak garai bateko klase borrokaren eta ezker-eskuin borrokaren eskematik atera eta marko berri batean jarri beharra aldarrikatzen dute: kultura modernoak sortu dituen erkundetze objektiboak —merkatua, erakunde politikoak, estatua bera— eta pribatutasunera mugatuz baliogabetzatu bide dituen sentimendu eta identitate partikularrak ostzen duten subjektibotasunaren mundua era berri batean elkarrekin lotu beharra, objektibotasunaren abantailak —kontzientzia askatasuna eta legeen aurreko berdintasuna batikbat— galdu gabe, gizarte mailako ekile, agente berrien sortzea ahalbideratzeko, eta horrela askeagoa litzateken historia berri bati hasera eman ahal izateko.

Azken batean etorkinek, inmigranteek beraiekin dakartzaten arazo- en aurrean begiak isteaz damutu beharko dute mendebaleko gizarteek etorkizunean. Etorkinek planteatzen dituzten arazoak ez baitira soilik ekonomikoak. Gizakiek funtsean beti zentzuren bat aurkitu nahi baldin badiote bizitzari, etz zentzu horren aurkitzea gizarte integrazioarekin loturik badago hein haundi batean, etorkinen arazoak maila horretan kokatzen dira: nola identitate partikular ezberdinen elkarbizitza bideratu, amankomuna litzateken espazio publiko bat sortuz, zeinetan identitate partikular baten nagusitasuna gehiegizkoa ez den, datozen eta aberasgarri bihur daitezken beste identitate partikularrentzat toki eginaz, hauetako bakoitzari, datozeinei eta bertakoak direnei, gauza bera eskatuz: ez dezatela espazio publiko hori beraien materialtasunaz osotasunean bete eta agortu nahi izan, hau da, eta Frantzia-ri dagozkion adibide zehatzak jartzeko, islamiar kulturakoei eskatuz estatu laiko bat oinarritzko askatasun baldintza bezala onartu dezatela, bide horretatik beraien identitate partikularren gizarte osoaz jabetzeko pretensioa mugatuz, une berean ordea, Frantzia-ko frantziar eta frantzesera hutsean adierazitako eta laikotasunari nahitaezean berezkoak ez zaizkion ohi-tura, pentsamolde eta tradizioei gauza bera eskatuz: ez dezatela espazio publiko osoa bere osotasunean bahitzeko pretensorik izan, beste hizkuntza, identitate, ohi-tura eta tradizioentzako toki egin dezatela.

Egia bada ere Julia Kristeva idazle frantziarrak dioena, eta nire uste apalean hala da, gizakiaren eta hiritarraren artean orbain bat dagoela alegia, arrotza, eta erantsi daiteke sekulan desagertuko ez den orbaina dela hori, gizarte modernoek eta beraietan garatutako demokraziek berezkoa duten dinamika batetan bakarrik eutsi diezaiokete beraien izaera demokratikoari, pribatutasunera mugatutako identitate partikularrei eta beraien adierazleei geroz eta errespeto publiko gehiago eskeiniz, une berean espazio publikoa geroz eta gehiago babestuz eta garatuz bahitu nahi luteken edonolako interes, identitate partikular eta partaidetza sentimendu guzaien pretensioaren aurrean.

Europa batu beharraren oinarrian dagoen zerbait da guzi hau: Estatu nazionalaren printzipioa gainditu beharra bakean bizi ahal izateko Europa-n, pintzipio horrek identitate partikular eta partaidetza sentimendu bakar batean osoki integratzea baitakar, eta absolutizazio horren bidez borondate hegemonikoa gainontzeko guziei ezartzeko pretensioa, Europa-ko bi gerrate madarikatuen iturri izan dena.

Adibide hauek nahikoa bitez gure gizarteko pluraltasun auzia ez dela beste gizarte modernoetan ematen denarekiko hain ezberdina azpimarratzeko. Funtsean gaur eguneko gizarte modernoek bideratu be-

harreko arazoa guzientzat antzekoa da. Ez gaude mundutik aparte, euskal gizartea ez da hainbatetan nahi gendukela dirudien bezainbat berezi eta aparteko, gure inguruan gertatzen denaren zehazte bat baizik.

Honenbestez berriro berezitasunaren eta komunikazioaren arteko harremanera itzuli beharrean nago pluraltasunak askatasunarekin duen lotura hertsia azaldu ahal izateko. Aurreko parrafoetan adierazitako espazio publikoan interes eta identitate partikularren arteko harremana, negoziazioa, elkarrizketa ematen dela esan dut. Harreman eta elkarrizketa hori gertatu daiteke interes eta identitate partikular bakoitza gisa irekian eraikirik bada, bere izaera itxia ez bada, bere baitan itxirik absolutizatzen ez bada, interes, identitate eta sentimendu hoiak izaera matafisikoz jazten ez badira.

Gure ez hain urrutiko tradizioan eman da gaur egun komunitarismoaren inguruan aurki daiteken identitate partikularren absolutizaziorako joera. Charles Taylor canadiar filosofoak identitatea garatu ahal izateko honek duen kultural balio sustantiboen beharra azpimarratzen duenean, lortutako identitatea beti kultur balio sustantibo hoiak baldintzapean gelditzen delarik, eta harreman horretatik kultur balio sustantibo hoiak babeserako erakartzen duen ezinbesteko eskubidea lantzen duenean, aipaturiko absolutizazioaren arriskua nahiko garbi azaltzen da, nahiz eta Taylor-ek berak beste zenbait lanetan identitate partikularrak funtsean eta azken oinarrian beti komunikaziorako irekirik daudela dion. Gurean berriz, eta azken hogeitahamar urtetako hizkuntz politikan izugarritzko eragina izan duelarik, Rikardo Arregi, euskarak inperialista izan beste erremediorik ez zuela argudiatzen saiatzen zenean 1968-an, aipaturiko absolutizazioaz baliatzen zen: gizakiek bere konkretotasunean bakarrik garatu dezakete beraien izaera, eta konkretotasun hori tradizio bati, geografia bati, eta batez ere hizkuntza jakin bati loturik dago ezinbestean, inolako askatasunik gabe konkretotasun horren aurrean. Rikardo Arregi-k garatu zuen argudio moduan gizakiarentzat ez da tradizioaren beharra, hizkuntzatasuna bera arau, baizik eta tradizio bakoitza, hizkuntza bakoitza bere bakartasunean da arauzko, ezinbesteko bihurtzen dena. Argudio bera garatu zuen gero-egoko Txillardegik bere «Hizkuntza eta pentsaera» lanean.

Argudio mota guzi hauetan, Taylor-enean, Rikardo Arregi-enean eta Txillardegik-enean identitate partikularrari kanporako komunikaziorako gaitasuna ukatzen zaio. Partikulartasuna bere baitan itxirik, hertsirik gelditzen da. Argudio honi jarraiki espazio publikoa identitate bakar baten baitan bakarrik eraiki daiteke eta ez identitate partikularren arteko elkarrizketan, komunikazioan eta negoziazioan. Argudio honen ara-

bera espazio publikoa kultur jakin baten, identitate partikular baten sustantziz osaturik gelditzen da osoan, eta espazio publiko horretan bizi direnek sustantzi hori bere egin, arauzko bailitzan onartu beste erremediorik ez dute, ez dira aske beraien kontzientzian eta beraien identitate osakeran. Arrazoi honexegatik Sokrates-ek edan izan behar izan zuen zikuta: Atenas-eko eraketa politikoa demokratikoa zen herri-
tik zetorrelako agintearen legitimazioa, edo orduko ateniarrak gizonetako eta jabe-
dunek herri bezala definitzen zutenetik. Baina demokrazia hark ez zuen kontzientzia askatasunik ezagutzen: agoran erabakitikoa ez zen bakarrik elkar bizitza arautzen zuena, norbanakoarentzat egia, nahitaezko, onartu beharreko egia baizik.

Azken mendeetan Europa-n garatzen joan den demokraziak, aitzitik, bi ezaugarri ditu, eta biak ditu beharrezkoak: herrian, eta gizaki guzietan osaturiko herrian, izatea aginteak bere iturburua, eta gainera kontzientzia askatasuna bermatzea. Hau da: agoran, espazio publikoan erabakitzen dena da balio duena elkar bizitza arautzeko, baina ez da sinestu, onartu beharreko egia. Demokraziaren eremu publikoak ez du egiaz erabakitzen, ez du arauzko identitate erabakitzen, identitate partikularrak elkarrekin bizitzeko beharrezkoak diren arauak erabakitzen ditu aldiz.

Diferentzien arteko komunikaziorik gabe ez dago, beraz, pluraltasunik. Guziz garrantzirikoa iruditzen zaidan ohar bat egin behar dut, ordea, puntu honetan. Pluraltasuna eta komunikazioa aipatzen direnean gure gizarteko diskurtso politikoetan beti dute beraiekin halako kutsu moralista bat, borondatezko kutsu bat, arazo politiko gordina izan beharrean zerikusia norbanakoaren ontasunarekin, on izatearekin bakarrik balu bezala.

Guziz alderantziz da, ordea, ene iritzian. Identitate partikularren arteko komunikazioa, diferentzien arteko komunikazioa da pluraltasunaren ezinbesteko ezaugarri gisa erakundetze demokratikoaren muina. Hau da: diferentzien arteko komunikazioa diodanean erakunde publiko bati buruz ari naiz, ez naiz norbanakoaren on izatearekin zerikusia lukeen zebaitetaz ari. Eremu publikoa politikaren eremu gisa ez da abstrakzio bat, ez da penstamendu huts bat, ez: norbanakoaren askatasunaren eta oinarritzko eskubideen lekua eta bermea da. Pluraltasuna erakunde politiko bihurtzen ez bada, ez da ezer. Eremu publikoa pluraltasunaren zentzuan, pluraltasunaren eskutik eta pluraltasuna erakundetuz, gauzatuz, eraikitzen ez bada, ez da ezer. Edo zuzenago esateko: ez da demokratikoa izango. Erakundetze demokratikoa identitate partikularrak elkarrekin komunikazioan, negoziazioan, elkarriketan jartzea da, interes partikularren negoziazio esparrua den hein berdinean.

Esandakoaren ezinbesteko ondorio da ez dagoela identitate absolutorik, ez dagoela demokraziarik identitateen mugaketarik gabe, ez dagoela diferentzien arteko komunikaziorik pluraltasunik gabe. Esandakoaren ondorio da era demokratikoan eraikitako eremu publikoak, modu demoratikokoan erakundetutako pluraltasunak ez duela arauzko identitate bakar bat ezagutzen, ezin duela arauzko identitate bakar bat onartu. Beste modu batetara esanda: erakundetze demokratikoaren muina pluraltasuna ez bada ez dago kontzientzia askatasunik, eta kontzientzia askatasuna den magalean sortzen dira gainontzeko askatasunak; kontzientzia askatasunaren erraietatik jaiotzen dira gainontzeko askatasun guziak.

Pluraltasuna ez da jarrera tolerantante bat bultzatzea. Pluraltasuna ez da beste zerbaitekin parekatuz hobea litzateken bertute bat. Pluraltasuna ez da, iturrian, norbanakoaren borondatetik sortzen den zerbait. Pluraltasuna, zentzurik estuenean eta gogorrean, askatasunaren baldintza da. Askatasunerako ezinbestekoa da erakunde gisan gauzatatutako pluraltasuna.

Antzeko zerbait esaten du hogeigarren mendeko totalitarismoak aztertzerakoan Tzvetan Todorov-ek bere azken liburuetakoa batean: «Memoria del mal, tentación del bien. Indagaciones en el siglo xx». Demokraziaren eta pluraltasunaren funtsa deskribatu nahirik «ni-a» eta «zu-a», «zu-a» «ni-a»ren baliokide egirik, eta «ni-a»ren eta «zu-a»ren elkarriketan proiektatzen den «haiek» bat azpimarratzen ditu, une berean demokraziaren eta pluraltasunaren etsai bezala «ni-ak» eta «zu-ak» elkarrekin «gu» bat sortzea jartzen duelarik. Ez Todorov-ek «gu» deitu daiteken zerbait ez dagoela uste duelako, «gu» deiturikoen «zu-ak» eta «haiek» izan daitezkenak ezabatzeko joera, barne logika, dutelako baidarik, eta totalitarismo guziak «gu-a»ren definizioetatik sortu direlako.

«Gu-a» definitzera iristen denean identitate bat arauzko bihurtzen da «gu» horretan arrapaturik daudenentzat, eta «gu» horren barruan ez daudenak «haiek» izan beharrean «besteak» bihurtzen dira. Kultura modernoari egiten zaizkion kritika gehienetan indibidualismoa, norbanakokeria oinarritzeko elemento izan ohi da. Kultura modernoaren ezaguerri nagusia indibidualismoa dela esan ohi da, eta gaitzetsi une berean, indibidualismo hori gaitz guzien, edo gehienen, iturria bailitzan.

Esan beharrik ez legoke, baina indibidualismo hori batetik ezinezkoa da, eta bestetik benetan arrisku bihurtzen da, eta bihurtu izan da, kolektiboa izan denean: kultura modernoan indibidualismo arriskutsurik egon bada «gu» moduan definitutako norbanako kolektiboak izan

dira, «gu-ak». Eta arestian esan dudan bezala, indibidualismoa, norbanako huts bezala, ezinezkoa da, demokrazia identitate partikularren elkarren arteko komunikazio erakundetua den bezala, norbanakoaren identitatea komunikazioan bakarrik sortzen delako, komunikazioan bakarrik sor daitekelako. Ez dago norbanakorik bere baitatik bere baitarako sor daitekenik. Bere baitatik bere baitan den norbanakorik ez dago. Ezinezkoa da. Gizakia harremanean bakarrik izan daiteke.

Pluraltasuna ardatz izanik erakundetzen den eremu publikoaren, demokraziaren eta norbanakoaren identitatearen artean parekotasun be tea dago: bietan komunikazioa, harremana da oinarrizko egitura. Esan beharrik ez legoke, berriro, bainan hasieran esan dudan bezala, hitz guziaz tresna huts bihurtu ditugun hontan esan beharra dago: erakunde sendorik gabe, erakunde legitimaturik gabe ez dago identitaterik. Norbanakoek beraien identitatea eraiki dezakete, harremanean eta komunikazioan, ez autoerreferentzian eta autoisladan, erakunde demokratikoak sendoturik, bermaturik, legitimaturik dauden heinean. Aitzitik: erakunde publikoak, eremu publikoa, elkarrizketa publikoa etengabe zalantzan jarririk badaude, etengabe parentesi artean bezala jarririk badaude, etengabe bere izatean bermatu beharrean izan daiteken, eman daiteken, hobeagoa litzateken erakundetze birtual batekin gonbaratuz barnehusutzen badira, norbanakoek ezin izango dute, inola ere, identitaterik osatu. Kasu horretan ez dago identitate gehiago, kasu horretan ez dago askatasun gehiago, kasu horretan ez dago demokrazia gehiago. Kasu horretan hirurak: identitatea, askatasuna eta demokrazia ezin durik gelditzen dira. Eta gutxiago izate horretatik sortzen da «gu» sendo eta borobil batean babesa aurkitu nahia eta beharra.

Amaierako gogoetei ekin aurretik, ohar bat tartekatu nahi nuke. Hasieran aipaturiko hitzen hustuketak, tresnakeria dela eta, eta oinarrizko garrantzia izan beharko luketen hainbat hitz berriro eraiki beharrak, badu hasieran bertan eman diodana baino garrantzizkoagoa den esanahirik. Errealitatea, gizartezko errealitatea deskribatzeko eta artikulatzeko esku ra ditugun hitzak barnehusurik gelditzen badira, gizartezko errealitatea bera da barnehusurik gelditzen dena, identitatea bera da barnehusurik gelditzen dena, askatasuna bera da barnehusurik gelditzen dena. Parekotasuna ez da antzekotasun bat bakarrik. Tresnakeriaz barnehusuriko hikuntzak errealitatea bera geroz eta birtualagoa bihurtzea dakar berarekin. Eta hasieran hitzen hustuketa euskal gizarteak duen gaixotasun gisa definitu badut, benetako gaixotasuna gizartezko errealitatea fikzio bihurturik egotea da, zeinetan, azkenean, sufrimendua bakarrik den erreala, sufrimenduarekin hertsiki loturiko askatasuna mehatxaturik egotea, iden-

titate, partaidetasun sentimendu bakar bat guzientzat bortxaz arauzko egin nahi izatetik datorrena. Eta hori, bortxa eta bortxak sortarazitako sufrimendua, biktimak, guzi hori bakarrik baldin bada erreala, fikzio bihurturik daukagun gainontzeko errealitatea benetako errealitate modura biktimen errealitate horretatik abiatuz bakarrik berreraiki ahal izango dugu, askatasuna bezala, eta hiritar identitatea bezala.

Ez dago, beraz, askatasunik pluraltasuna, hau da sentimendu eta identitate partikularren espazio publikorako mugatu izana, erakundetzen ez bada, erakundetze hori bermatzen eta legitimatzen ez bada. Erakundetze horretan jasotzen dena, hezurramitzen dena, isladatzen dena ez da, ezin izan daiteke partaidetza sentimendu bat, talde identitate bat, «gu» bat, diferentzien arteko komunikazioa baizik.

Erakundetze horrek, ordea, ez du beharrezko sendotasunik une berean hiritar eredu batean gorpuzten ez bada, hiritar identitate jakin bat bideratzen ez badu, erakundetze demokratikoa bera pluraltasunean eraikia den bezala, komunikazioa bere eraiketaren ardatz bihurturik ez duen hiritar identitate bat. Askatasunaren baldintza den pluraltasuna ez da bakarrik gizarte mailan behar izan bat, ez da, ezta ere, erakunde publiko-politikoetara mugaturik gelditzen den eskakizun bat. Norbana-koaren identitatean ere izan behar du bere islada. Gizarte demokratiko batetako hiritarraren identitateak, bere baitan plurala ez bada ere, gutxienean komunikaziorako, diferentziarako irekia izan behar du, bere identitatearen partikularitasuna, mugatua izatea, besteekin komunikazioan bakarrik, besteenarekin harremanean bakarrik bere berezko izaera eraiki ahal dezakeena bezala barneratzen ez badu. Arrazoi zuen Metz teologoak pluraltasunaren azken baldintza norberaren identitatearen baitan kokatzen zuenean, eransten badiogu horretarako baldintza, beste alde batetik begiraturik, erakunde publiko-politikoek pluraltasunaren izaera bera azkeneraino pentsatzea dela.

Jakin badakigu identitateak berezko joera duela, bere izaerarekiko zalantzak baztertu ahal izateko, batasunean eta bakartasunean adierazten den zihurtasun estrukturak eraikitzeko, estruktura hoiengandik helburua gu bete batean bildutako eta osoki integratutako identitate kolektibo bat osatzea delarik. Bere burua demokratikoki erakundetzen duen gizarte batetako hiritarrak bere identitatearen zihurtasuna, aldiz, ez du sentimendu partikular baten identitate kolektibo batean osoki integratzean, absoluto bihurtzean bilatzen, identitate ezberdin mugatuen eta partikular eginen elkarren arteko komunikazioa bideratzen eta bermatzen duten erakunde eta arauetan baizik. Diferentzien arteko komunikazioan gauzatutako askatasuna bermatzen duten arauak eta erakundeak

dira identifikazioaren muina osatzen dutenak, eta hoiekiko maitasuna da, Maurizio Viroli pentsalariaren iritzian errepublikar zentzuan ulerturiko aberriarekiko atxekimendua osatu beharko lukeena, eta ez besterik.

Ez dakit esandako guzia oraindik zehatzago gure gizartean bizi dugun egoerara konkretatzea beharrezkoa den. Horrela egin beharko banu, oso hitz gutxitan egin ahal izango nuke ondoko hau esanik: euskal gizartea, sujeta politiko gisa, bere baitango partaidetza sentimendu difereenteen arteko komunikazioan eta hitunean bakarrik eraiki daiteke, eta eraikitze horrek erakunde publiko-politikoetan gauzaturik egon behar du hasieratik beretik eta bere muinari dagokionez. Euskal gizartean eredu beharko luken hiritar identitatea, berriz, pluraltasuna muin duen erakundetze publiko-politiko horren islada sortutakoa izango litzateke. Sujeto politiko izatea diferentzien arteko komunikazioan eta hauen arteko itunean eraikitzea ez da, inola ere, partaidetza sentimendu baten gehiengoan eraikitzearen berdina, nahiz eta gehiengo horren borondatea izan, gero, bigarren pauso batean, diferentziari nolarebait amore ematea, erakuntzan ukatutako harremanetarako bideren bat irekirik utzirik, diferente izaten jarraitzeko, tolerantziak horrela eskatzen duelako edo, baimena eta aukera eskeiniz. Inoiz honela ulertutako pluraltasunari pluraltasun paternalista deitu izan diot. Gaurkoan pluraltasuna zerbait gogorragoa, gordinagoa eta garrantzikoagoa dela erakusten ahalegindu naiz.

Aunitzasuna askatasunaren baldintza gisa ulertzeak ez luke inolako zailtasunik sortu behar, goraxeago aipatu dudan zihurtasun beharrragatik ez balitz. Isaiiah Berlin pentsalariak argi asko azaldu zuen bezala, eguneroko bizitzan gauzatzen dugun aukerak egiteko gaitasunak eraman beharko gintuzke askatasuna pluraltasunean oinarretzen dela pentsatzera, eta historiaren determinismoa ukatzera. Historiak determinaturik bagaude, ez dago askatasunik, aunitzak liriteken aukeren artean hautazkerik ez genukelako. Askatasunak pluraltasuna eskatzen du ezinbesteko baldintza bezala, eta biak historiaren determinismoa ukatzen. Historiaren determinismoa bezala gizartezkoa, hau da, identitate kolektiboan sustantzi ezinbesteko bihurtutako identitate guziz arautua ukatzen du askatasunak. Eta jakina da planteamendu honek ez zuela Isaiiah Berlin komunitatearen beharra guziz ezbaliozkotzat jotzera eraman. Alderantziz baik: behin eta berriz altxatzen den indar bezala ikusten zuen bai komunitarismoa, bai abertzaletasuna. Ez zuen horregatik, ordea, bere oinarritzko askatasunaren eta pluraltasunaren aldeko apustua ukatu beharrik izan, komunitarismoa eta abertzaletasuna oinarritzko apustu horren giroinguruan interpretatu behar zirela azpimarratu zuen behin eta berriz.

Hermann Lübbe alemaniar pentsalariak bere lanetako batean galdetzen dio bere buruari, ea zergatik ezagutu nahi izaten ditugun gurea ez diren beste historiak, beste gizarte eta pertsonen historiak. Eta erantzuna garbia da, bere iritzian: gurearekiko neurri batean askeak garelako, gurea ez delako bete batean arauzkoa, norbanakoaren identitatea gertakizunen mailakoa delako, eta ez arauen mailakoa. Identitatea arau huts baten ondorio den heinean askatasuna ukaturik gelditzen da. Guziz arautua ez bada, beste aukeren jabe da. Beste aukera hoiak beste historietan azaltzen dira benetako aukera gisa. Horregatik gure hoierekiko interesa.

Horregatik aldatzen da historia, horregatik sor daiteke ezer berririk historian. Kolakowski poloniar filosofariak esango lukenez, aurreko tradizioarekiko gure lotura ezinbestekoa eta betea balitz, oraindik leize zulotan biziko ginateke. Aurreko tradizioarekiko errebolta inoiz betea, osoa, izatera irixiko balitz, historiaren inolako baldintzarik gabeko hasiera bat pentsatzeko eta gauzatzeko gai izango bagina —sujeto guziz autonomo eta absoluto gisa—, berriro leizezulotan biziko ginateke.

Gizartezko identitateak, historia eta tradizioak beharrezkoa dira identitatea eraiki ahal izateko. Bainan historia eta tradizio hoiak bakarrik eta batasunezkoak bihurtzen diren heinean, arau huts bihurtzen zaizkigunean, presondegi bihurtzen dira, askatasuna ukaturik gelditzen da, historian ezer berririk ez daiteke sortu eta azkenean historia bera ukaturik gelditzen da, gizakia bera, bere izaera emandakotik abiatuz etengabe bere burua asmatu beharrean oinarritzen baita. Baina horretarako aukeren aunitztasuna beharrezkoa da.

Guzi honegatik dio Odo Marquard filosofariak ez dagoela historia unibertsalik, historia partikular aunitzak baizik, eta historia unibertsalaz hitzegin behar bada, hain zuzen historia partikular guzi hoi elkarreki-komunikazioan eraikitzen doanaz bezala bakarrik egin daitekela.

Berriro diot, eta honekin amaituko dut, aipatu ditudan gogoeta guzi hauek ez direla filosofoen abstrakzioak, eguneroko politikarekin eta politikaren arazo larriekin, bakea eraiki beharrekarekin, biolentziarekin eta bortxarekin amaitu beharrekarekin erantzukizunarekin zerikusirik ez duten eta mundutik aparte bizi diren pentsalarien ateraldiak. Ez. Demokrasiaren eta askatasunaren baldintzekin zuzen zuzeneko zerikusia dute, eta gure damurako bakarrik utz ditzakegu bazterrean.

Milesker zuen arretagatik.

Tendances révélées par les enquêtes de l'European Values Study et perspectives d'avenir

por D. Jan Kerkhofs

*Conferencia pronunciada
el 26 de noviembre de 2002*

Forum Deusto

Tendances révélées par les enquêtes «European Values Study» et perspectives d'avenir

Jan Kerkhofs*

Chers collègues, mesdames, messieurs,

Permettez-moi d'abord de remercier très sincèrement le professeur Javier Elzo et votre université de m'avoir invité à prononcer cette conférence de clôture de votre journée de réflexion sur l'évolution des valeurs en votre pays. Je remercie aussi mon vieil ami Francesco Andres Orizo, qui pendant beaucoup d'années s'est chargé de la coordination des enquêtes en Espagne. Je me sens un peu comme un grand-père, heureux de voir que les enfants et les petits-enfants se développent bien. Ma connaissance de l'espagnol étant trop passive, je 'excuse de devoir prononcer ce discours dans une langue qui n'est pas la vôtre... ni la mienne.

Je me propose de vous livrer un certain nombre de réflexions qui s'imposent après la troisième enquête européenne que notre Fondation *European Values Study* a pu réaliser.

Tout d'abord, comme remarque préalable et qui est bien inutile de répéter, les enquêtes nous enseignent sur les opinions des gens. Sans doute, les interviewés nous renseignent sur leurs opinions et ils essaient de répondre honnêtement. Mais, en fait, plutôt rares sont ceux et celles qui le font d'une façon authentiquement personnelle. Souvent sans le savoir, les gens ne reflètent que l'*opinion* d'une certaine majorité qui

* JAN KERKHOFS es Profesor Emérito de Teología de la Universidad Católica de Lovaina y de Sociología en la Universidad de Amberes. Fundador del «European Values Study», ha sido Profesor visitante en docenas de Universidades . El Profesor Kerkhofs es autor de más de 40 libros y cientos de artículos sobre el tema de los valores.

leur est imposée. Et cette majorité est composée d'un grand nombre de sous-groupes qui reflètent chacun une mentalité particulière, parfois relativement ouverte, souvent passablement fermée. Ainsi chaque catégorie d'âge a ses opinions, comme les mieux éduqués et les plus riches en ont une autre, et ceux de gauche et de droite encore une autre. Les chrétiens pratiquants reflètent une opinion bien différente de celle des librepreneurs. En outre, le fait d'appartenir à telle ou telle région d'Europe apporte sûrement des déterminismes importants, chargés de traditions historiques diversifiées et de préjugés. Ainsi les populations catholiques, anglicanes, luthériennes et orthodoxes de l'Europe réagissent de façon différente, non seulement en matière religieuse, mais aussi dans d'autres domaines, comme l'éthique, le politique, ceux de la famille et du travail. Tous expriment presque nécessairement aussi une opinion subtilement close. Il me frappe, par exemple, que toujours la République Fédérale Allemande reste divisée en deux sortes d'opinions, bien distinctes. A l'Ouest, les chrétiens, catholiques et luthériens, forment toujours la grande majorité, environ 85 % de la population. Et environ 80 % de leurs enfants sont baptisés. A l'Est les chrétiens, tous ensemble, ne dépassent pas 30 % et seulement 5 % des nouveaux-nés y sont baptisés. Cette division en deux parties ne date pas de l'époque des nazis ou des communistes. Il ne faut pas oublier que des régions comme le Mecklembourg ou la Poméranie en Prusse n'ont été converties au christianisme qu'aux 12^{ème}/13^{ème} siècles, un millénaire après que les premières communautés chrétiennes se sont établies à Trèves, à Cologne et autour du lac de Boden, au sud de la Bavière, à la frontière suisse.

Très souvent aussi les différences entre les régions d'un même nation sont plus grandes que celles entre les nations. Ce n'est pas seulement le cas pour la République Fédérale Allemande, mais aussi pour l'Italie, où la mentalité du Sud ne correspond aucunement à celle du Nord, avec les villes de Milan et de Turin. Même dans mon propre petit pays les différences entre la Wallonie et la Flandre sont certes plus petites qu'entre, d'une part, la Flandre et les Pays-Bas, et, d'autre part, la Wallonie et la France, comme je l'ai pu expliquer plusieurs fois à nos rois. Ce qui n'empêche qu'en deux domaines importants, celui de la famille et celui du travail, la mentalité flamande n'est pas du tout la même que celle des Wallons. Par exemple, les Flamands ne considèrent pas le fait d'avoir des enfants un facteur important pour la réussite d'un couple, contrairement à l'attitude des Wallons. Ce qui pourrait signifier qu'à terme les Wallons devraient payer les pensions des Flamands âgés. Cette différence régionale vaut aussi pour le Royaume-Uni et pour la Suisse. Tout cela nous forcera à l'avenir à mieux différencier

nos enquêtes et à tenir compte des mentalités régionales —ce qui, au niveau européen, impliquerait un financement très élevé, probablement impossible à trouver.

Il y a un autre aspect dont il faut tenir compte. L'Europe est beaucoup plus «vieille» que les Etats-Unis d'Amérique. Dès lors, en Europe, ce qu'on appelle «l'histoire longue» continue d'influencer profondément les esprits et les structures sociales. Et très rares sont ceux et celles, répondant aux interviews, qui en sont conscients. Il nous frappe que la Grèce garde toujours son héritage orthodoxe, protecteur de son identité nationale durant les longs siècles d'occupation ottomane. On ne s'étonne pas que les liens entre l'Eglise et l'Etat y restent très forts, bien que le gouvernement a eu le courage de prendre ses distances par rapport à une Eglise, qui s'oppose à l'intégration européenne. Traversons maintenant toute l'Europe pour atterrir à Reykjavik, la capitale de l'Islande, cette île mystérieuse avec ses geysers et ses nuages de fumée sortant à tout endroit de la terre. Dans ce pays les vieilles réminiscences du temps des premiers Vikings, y arrivant avec leurs «drakkars», sont restées très vivantes. Quand, pour l'ensemble de l'Europe, environ un quart de la population dit accepter la croyance en la réincarnation, plus de 40 % des Islandais y croient. L'Islande et Malte, deux îles, appartiennent à l'Europe, mais ces pays ont très peu en commun. Et beaucoup d'autres exemples, illustrant le poids d'une très longue histoire sur les opinions actuelles, pourraient être mentionnés. Il y a toute une géologie de différentes couches mentales à découvrir! En résumant, on peut bien dire que nos Européens, qui honorent tellement la liberté, portent tous le poids de mentalités de leurs ancêtres lointains. En tout cas, l'histoire a une importance énorme pour les analyses sociologiques, comme Gabriel Le Bras, le grand doyen de la faculté de droit de la Sorbonne, l'a accentué il y a déjà un demi-siècle.

Après ces remarques introductrices, abordons maintenant le sujet de mon exposé, ç. à. d. les grandes tendances révélées par nos enquêtes, ce qui nous mène au début du troisième millénaire.

Quand, en 1978, nous avons entamé la première enquête, avec quelques amis dont les regrettés professeurs Ruud de Moor de l'Université de Tilburg et Jean Stoetzel de la Sorbonne, nous nous sommes proposés de sonder l'identité spécifique de l'Europe: quelles sont les valeurs typiques de notre continent? En effet, à cette époque on se trouvait toujours en pleine guerre froide et l'Europe était coincé entre les deux super-puissances, les Etats-Unis et l'empire soviétique. Mais après les premières analyses faites, nous avons été frappés par la quasi

absence de valeurs vraiment communes. J'ai eu la chance de visiter souvent la ville de Hong Kong. La première fois un ami me faisait remarquer que l'écriture chinoise ne connaît pas vraiment un caractère exprimant la «liberté», première valeur de la Révolution Française et déjà honorée par St Paul dans sa Lettre aux Galates. Mais est-ce que la liberté est vraiment la valeur fondamentale des Européens? En tout cas, en 1999 la population de deux pays, qui étaient à l'origine de la culture européenne, la Grèce et l'Italie, ont déclaré préférer l'égalité à la liberté, comme d'ailleurs la Russie aussi... Pourtant, pour l'Europe en sa totalité, 53 % de la population donne maintenant la préférence à la liberté, contre 40 % à l'égalité. En tout cas, même en ce qui concerne les valeurs fondamentales, notre vieille Europe reste très diversifiée.

Ce qui n'empêche que nos enquêtes de 1981, 1990 et 1999-2000 révèlent des tendances qui sont partagées par presque tous les pays. Je nomme d'abord l'individualisation progressive, ensuite, ce qu'on appelle, à tort ou à raison, la sécularisation, qui est de plus en plus généralisée. Ces deux tendances sont d'ailleurs reliées entre elles. Mais attention, les gens n'ont pas choisi délibérément celles-ci. Ils les ont subies. Et les causes principales en ont été, d'abord la démocratisation de l'enseignement, ensuite l'industrialisation avec l'impact foudroyant des nouvelles technologies. Et, dans un second temps il faut nommer la démocratisation de l'enseignement secondaire et supérieur des filles. Ce dernier facteur est d'une grande importance, parce que ce sont surtout les mères qui transmettent les valeurs. Leur émancipation est probablement le phénomène le plus important de la période après la seconde guerre mondiale. Permettez-moi de développer quelques instants l'importance de cette démocratisation. Nos enquêtes prouvent l'impact important sur la mentalité de ceux et de celles qui ont joui d'une plus longue période d'enseignement. La démocratisation de l'enseignement doit son origine, en grande partie, à Martin Luther, le grand réformateur du 16ème siècle. Celui-ci a traduit la Bible en langue vulgaire et il a voulu que tous la lisent dans cette langue. Par conséquent, comme Alain Peyrefitte l'a prouvé dans son livre superbe *La société de confiance* (Paris, 1995), l'analphabétisme a d'abord reculé dans les pays du Nord de l'Europe, les régions protestantes. Les pays catholiques et orthodoxes ont dû attendre le 20ème siècle. Pour faire démarrer l'application des sciences à l'industrialisation savoir lire et écrire était la condition sine qua non. Lire signifie être informé. Dès que les jeunes étudiants ont pu se mettre au courant des découvertes de Charles Darwin sur l'évolution de toute la vie, végétale, animale et humaine, —fait décisif pour une nouvelle compréhension de l'homme— la sécularisa-

tion, commencée au 18^{ème} siècle dans des cercles plutôt fermés, a trouvé un levier très puissant. L'occidental s'est mis à interroger toute une tradition dogmatique chrétienne: la création, le péché originel, la prédestination et surtout l'existence de Dieu. Ainsi la démocratisation de l'enseignement a ouvert la voie à la sécularisation. Cette dernière a eu comme conséquence une séparation progressive de l'Eglise et de l'Etat. Nos enquêtes révèlent que les gens, même en Pologne et en Russie où la confiance en l'Eglise est restée très grande, s'opposent à toute ingérence de l'Eglise dans la gestion des Etats. Par conséquent, la valeur de tolérance, introduite au 17^{ème} siècle aux Pays-Bas, a infiltré toute l'Europe Occidentale d'abord, l' Europe Centrale ensuite. Et c'est cette valeur qui se trouve à la source de beaucoup de changements en matière éthique.

Regardons maintenant un peu plus en détail les changements récents des mentalités européennes. Les enquêtes révèlent que le domaine que les Européens considèrent le plus important, parmi six grands domaines proposés, est la **famille**. Mais, comme Louis Roussel de l'INED l'a déjà décrit dans un beau livre intitulé *La famille incertaine* (Paris, 1989), cette famille est en pleine mutation. Durant des siècles la famille était d'abord une structure sociale: appartenir à une certaine classe sociale, avoir la même religion et les mêmes convictions politiques soutenaient la stabilité de la famille. Actuellement, à la question de savoir quels sont les facteurs importants pour la réussite d'un mariage, les facteurs que nous venons de mentionner se trouvent en bas de l'échelle. En haut de celle-ci, on trouve des facteurs interpersonnels, comme le respect, la tolérance, le dialogue, la fidélité. Mais ces facteurs sont beaucoup plus fragiles que les facteurs jugés au passé plus importants. A la question de savoir quels domaines méritent primordialement l'attention publique, on trouve toujours: «la famille»,... mais en pas mal de pays celle-ci est dépassée chez les jeunes par: «le développement personnel». Et tout commence à bouger, la cohabitation, le divorce, l'homosexualité. Chacun se choisit d'abord ce qu'il juge être son propre bonheur actuel. Regardons un instant les faits. En ce qui concerne la France, en 1960 seulement 10 % des partenaires vivaient en ce qu'on commençait à appeler «la cohabitation», en 1990 ce chiffre a monté à 90 %. On ne s'étonne pas de constater qu'en 1999 environ 40 % des jeunes générations en France et en Belgique considèrent le mariage «une institution dépassée». Une grande partie de l'Europe a vécu une mutation accélérée dans tout le domaine des relations entre hommes et femmes. Prenons deux pays, qui ont jusque récemment connu une histoire très différente, la France et l'Irlande. En 1981 29 %

des Français considéraient le mariage une institution dépassée contre 36 % en 1999, pour les Irlandais on trouve respectivement 12 % en 23 %. En ce qui concerne l'homosexualité, sur une échelle de dix points, le point «un» indiquant que le comportement proposé n'était jamais justifié et le point «dix» qu'il l'était toujours, en 1981 les Français atteignaient le score 3.1 et en 1999 le score 5.2; pour l'Irlande ces scores sont respectivement 2.7 et 4.4. Pour les Pays-Bas, où on a introduit récemment le mariage d'homosexuels et de lesbiennes, ces scores ont monté de 5.6 à 7.80, les plus élevés de toute l'Europe. Et ces trois pays cités ont une longue histoire chrétienne, et en Irlande et aux Pays-Bas une histoire morale très stricte.

On ne s'étonne pas que nous avons donné à l'analyse belge de la dernière enquête le titre très révélateur de *Certitude perdue*.

Toute cette évolution a des conséquences géopolitiques énormes, dès qu'on regarde un facteur considéré comme relativement important pour un mariage réussi. Je parle des enfants. On trouve en Europe, tant pour les chrétiens et les autres, pour les hommes et les femmes, pour toutes les générations 2,5 enfants le nombre idéal pour une famille. Nulle part en notre continent ce chiffre est encore atteint, même pas le chiffre de 2,1 enfants par femme au dessous de 45 ans, chiffre nécessaire pour remplacer la population. Comme vous le savez, en Allemagne, en Italie et en votre pays on atteint à peine un seule enfant. Ce qui signifie que la population européenne va lentement diminuer. Les Nations-Unies et l'Union Européenne ont publié récemment une estimation selon laquelle, vers 2025, l'Europe aura besoin de cent millions d'immigrants pour garder une relation acceptable entre actifs et non-actifs. Ce qui veut dire concrètement qu'on ouvre les portes pour l'Afrique et l'Asie. La Russie se trouve devant le même défi. Durant les dernières années la population de la Fédération Russe a diminué de presque un million par an. Tous les pays au sud de la Russie sont des pays à religion musulmane. Le plus grand de ceux-ci est la Turquie, qui frappe à la porte de l'Union Européenne pour y entrer et est déjà membre du Conseil de l'Europe et de l'OTAN. Chaque année en Turquie les naissances dépassent de 200.000 celles de la Russie. En 2025 la Turquie aura environ 87 millions d'habitants, donc beaucoup plus que l'Allemagne, le membre actuellement le plus peuplé de l'Union Européenne. Si la Turquie serait à ce moment membre de l'Union, l'Union devra tenir compte de son membre le plus peuplé et musulman.

Après de la famille, le domaine considéré le plus important est le **travail**. Ce qui nous frappe ici est d'abord la tendance à valoriser celui-

ci en préférant les aspects qualitatifs, nommés expressifs, à ceux nommés instrumentaux. C'est sans doute la répercussion du fait qu'employés et travailleurs sont de mieux en mieux qualifiés et spécialisés et que depuis la fin de la guerre en beaucoup de pays d'Europe occidentale les salaires ont augmenté de manière impressionnante. Ce qui n'empêche qu'un nombre croissant d'employés exprime de plus en plus un réel mécontentement. En plusieurs pays, comme la France et la Belgique, la tendance à protester s'est accrue, de 1981 à 1990 et de 1990 à 1999. Ainsi le fait de signer des pétitions, d'organiser des grèves, même sauvages, des boycotts, a augmenté d'année en année. Et pourtant le temps libre disponible a augmenté beaucoup depuis les «golden sixties». Est-ce que le mécontentement exprime une frustration plus profonde, conséquence de l'accélération de la vie économique, impliquant des connaissances technologiques toujours nouvelles, et provoquant du stress? Ce qui n'empêche que toujours aussi la grande majorité des employés déclarent être satisfaits de leur job. Un sentiment plus profond et qui semble se creuser, est peut-être le manque de confiance dans les autres, les institutions, l'avenir en général. Nous y reviendrons.

Il y a deux domaines où, durant les deux décennies que couvrent nos enquêtes, une mutation continue s'est produite, celui de l'éthique et de la religion. Ce sont ceux où la plupart des interviewés paraissent avoir perdu les repères traditionnels. D'abord **l'éthique**. J'ai déjà donné l'exemple de la France, de l'Irlande et des Pays-Bas. Mais, pour toute l'Europe Occidentale, où des comparaisons dans le temps sont possibles, nous constatons que de plus en plus de gens considèrent justifiables des comportements qui, il y a peu de temps, ils auraient condamnés. C'est surtout le cas pour des comportements relatés à la vie personnelle, touchant la bioéthique et la sexualité. Pour leur vie privée ils veulent de plus en plus la liberté, même totale. En 1981 et en 1990 une question avait été posée quant à cette dernière. La majorité des jeunes dans tous les pays d'Europe Occidentale ont alors exprimé leur préférence pour une liberté sexuelle totale. En beaucoup de pays l'avortement est devenu acceptable. Et à l'autre bout de la vie l'acceptation de l'euthanasie a progressé de manière foudroyante, surtout en Scandinavie, aux Pays-Bas, en Belgique, en France et même dans les pays de tradition orthodoxe, la Grèce exceptée. Cela ne veut pas dire que les gens se désintéressent de la vie; nous avons constaté que c'est le cinquième commandement, «Tu ne tueras pas», parmi les fameux Dix Commandements, qui obtient le plus haut pourcentage d'assentiment. Mais, partout, notre population est devenue prudente dès qu'il

s'agit de «principes». Un exemple caractéristique est certes le fait qu'une majorité relative de nos Européens accepte qu'une femme ait un enfant sans avoir une relation personnelle avec un homme, par exemple par une insémination artificielle. La femme doit avoir le droit de juger de sa propre situation et de ses propres préférences.

D'année en année la préférence pour une éthique de la situation a gagné du terrain sur une éthique des principes. Pour cela il y a surtout deux raisons: d'abord, les gens sont mieux informés et de ce fait ils sont préparés à nuancer des attitudes traditionnelles. Ensuite, les Eglises ont perdu beaucoup de leur ancienne influence dans le domaine éthique, un des symboles étant la non-réception de l'Encyclique *Humanae vitae*.

Tout cela ne veut pas dire que nos Européens ont perdu tout sens moral. On ne peut pas parler d'une évolution unilatérale. Parmi les huit pays où des comparaisons entre 1981 et 1999-2000 sont possibles, nous en trouvons quatre où le pourcentage de ceux qui accentuent la situation a augmenté et cinq où on accentue davantage les principes, surtout en Grande-Bretagne. Mais partout, à l'exception de l'Italie, le nombre des indécis a diminué, parfois beaucoup. Ce qui signifie que globalement la polarisation entre les deux opinions s'est accrue. Ce sont les nuances qui comptent. Ainsi, l'accent mis sur la liberté dans le domaine de la vie privée est contrebalancé par le choix très clair pour une morale publique assez stricte. Evidemment, on peut dire que ce choix est inspiré par le besoin d'avoir un cadre social fiable pour protéger la liberté de la vie privée. En partie, c'est vrai. Le comportement pour lequel on est le plus sévère est partout le «joy riding» (en votre langue: «coger y conducir un coche que pertenece a alguien que Usted no conoce»). Ce qui ne veut pas directement dire que l'opposition à ce vol est un signe de moralité publique; c'est peut-être le contraire: en effet, la voiture est considérée comme le symbole de la liberté individuelle intouchable, elle doit être à mon service jour et nuit. Ce qui ne contredit pas que pour la série de comportements, ayant trait à la vie publique, comme le vol ou la fraude fiscale on est resté beaucoup plus sévère que pour les autres comportements qui touchent la vie personnelle, comme la sexualité et le domaine de la bioéthique. C'est comme si les gens veulent déclarer que le théâtre où se joue la vie privée doit rester stable, tandis que la façon à laquelle ils jouent leur pièce doit jouir d'une liberté non inhibée.

Pourtant, beaucoup doutent de la solidité de ce théâtre. Ce qui est révélée par une certaine perte de confiance en un grand nombre

d'institutions. Bien que la grande majorité de nos Européens considèrent la démocratie, nonobstant ses nombreuses imperfections, comme le meilleur régime de gouvernement, ces mêmes Européens donnent peu de confiance à leurs parlements, leur administration, leur système juridique. En général on se méfie de tout ce qui touche l'Etat. Même dans les pays de l'Union Européenne, où 86 % trouvent la démocratie un très bon système de gouvernement, 44 % considèrent comme une bonne chose le fait de confier le pouvoir aux experts et 20 % soutiennent l'idée d'un gouvernement conduit par «un homme fort, qui n'a pas à se préoccuper du Parlement ou des élections». Cette dernière opinion obtient même la majorité en quelques pays de l'Europe Centrale et de l'Est, comme en Lettonie, en Lituanie, en Roumanie et en Ukraine. Tandis que la Pologne, la République tchèque, la Slovaquie, la Hongrie et la Croatie y sont très opposées. En Roumanie 28 % préfère que l'armée gouverne (en Russie 19 %), une mentalité très différente de celle de l'Europe occidentale. Tout cela signifie que la démocratie reste souvent très fragile et qu'un certain populisme reste actif en pas mal de pays. On ne s'étonnera donc pas que souvent le sens civique est très peu développé. Ici aussi joue «l'histoire longue». En Europe occidentale, parmi les plus suspicieux envers l'Etat, on trouve les Belges et les Italiens, habitants de pays qui n'ont connu l'Etat que très tardivement. A l'intérieur de l'Union Européenne, le fait d'être de gauche ne se traduit ni par une ferveur parlementaire plus forte (43 % de confiance à gauche et 42 % à droite), ni par un soutien beaucoup plus net du système démocratique (les antidémocrates sont 13 % à gauche et 19 % à droite).

Pourtant, les données des enquêtes ne permettent pas de dire qu'il y a un déclin généralisé de la confiance dans les institutions. Récemment Robert Putnam a publié son livre *Bowling alone* (New York, 2000) pour avertir le public du danger d'un délabrement progressif de ce qu'on appelle «le capital social», c'est à dire l'ensemble des réseaux et des attitudes qui constitue le ciment d'une société. Il croit constater une perte de ce capital. Comparant les résultats de nos enquêtes de 1981 et de 1999, je dois avouer que, du moins pour les pays d'Europe occidentale pour lesquels nous avons des données comparables, cette opinion de Putnam n'a pas de base solide. Même la confiance en l'Eglise n'a pas diminué partout. Il est vrai que la confiance en le parlement a baissé, par exemple en Grande Bretagne, en France et surtout en Irlande, mais ailleurs elle s'est accrue, comme aux Pays-Bas, en Belgique, au Danemark et en Italie. On peut dire la même chose pour l'administration: en général, la confiance en elle a augmenté. Quasiment par-

tout la confiance en le système d'enseignement a augmenté, et souvent beaucoup. Ce qui prouve que les pays et les parents veulent investir dans un avenir dans lequel ils croient. D'autre part, la confiance en le système judiciaire a diminué partout; mais souvent cela signifie que les gens attendent maintenant beaucoup plus de la justice que ce fut le cas dans un passé récent. En tout cas, une généralisation d'une perte de confiance dans les institutions ne semble pas justifiée.

Ce qui est vrai est que nos Européens n'ont que très peu de confiance en leurs propres concitoyens, à l'exception des Scandinaves et des habitants des Pays-Bas, pays de tradition protestante. Dans les autres pays et selon les trois enquêtes, la grande majorité avoue qu'on ne peut pas être assez prudents. Mais ce manque de confiance ne date pas de hier; c'est la conséquence d'une très longue histoire.

Il y a plus de vingt ans que Jean Delumeau, le célèbre historien Français, a publié ses études remarquables sur *La peur en Occident* et *Le péché et la peur*, où il décrit les peurs des Européens du 13ème au 18ème siècles, peurs face à la guerre, à la peste, à l'enfer, au diable, au jugement de Dieu. Pour la plupart des gens la vie fut courte et menacée et l'Eglise et le ciel servaient de moyens de sauvetage. Ces peurs-là ont, en partie du moins, disparu en Europe, contrairement aux Etats-Unis où, par exemple, plus de 60 % des gens acceptent la croyance en l'enfer et au diable —ce qui donne des symboles anti-islamiques pour les discours du président Bush. Moins de 40 % des Européens y croient, avec comme extrêmes, Malte, avec 81 % et la Suède avec 9 %. Mais d'autres peurs ont monté la scène: le vieil âge, la maladie, le chômage, l'absence d'une formation suffisante, la criminalité, et très récemment le terrorisme. Les institutions qui protègent la population contre ces peurs obtiennent, selon les pays, un degré élevé de confiance: d'abord l'enseignement, suivi du système de protection de la santé, de la sécurité sociale, de l'armée et de la police. Cette confiance est restée stable au cours des enquêtes.

Mais il faut reconnaître aussi que les peurs cherchent des boucs émissaires. Une liste de gens qu'on ne veut pas comme voisins nous renseigne quelque peu sur ces boucs émissaires, considérés comme menaçants. Pour l'ensemble de l'Europe, en ordre dégressif, on trouve de façon relativement stable d'abord les gros buveurs, ceux qui ont un casier judiciaire, les extrémistes de droite, suivis de ceux de gauche, les drogués, les homosexuels et, à la fin seulement, les travailleurs immigrés, les musulmans et les juifs. Il se peut qu'une nouvelle enquête, après les attentats du 11 septembre de l'année passée aux Etats-Unis

et après ceux des Tchétchènes à Moscou d'octobre dernier, feront monter les musulmans sur cette échelle. Ce qui me mène à une considération que je juge importante pour l'avenir de nos enquêtes. Il n'y a pas de doute que la globalisation progresse partout: l'économie et les médias influençant ce processus. Mais les mentalités ne suivent pas ou se rebellent même. En effet, c'est dans la tête des gens que l'histoire se fait et que tolérances et intolérances trouvent leurs berceaux. Pour la première fois, en 2000, nous avons pu faire l'enquête en Turquie. Permettez-moi de vous en présenter brièvement quelques résultats qui m'ont frappé. L'enquête en Turquie, voisin de la Russie, nous révèle que ce pays est toujours un monde très fermé. Donnons quelques exemples. Contre 11 % de Russes qui ne préfèrent pas avoir comme voisins des immigrés, ce pourcentage monte à 54 % chez les Turques; là où 13 % des Russes ne veulent pas voir des musulmans comme voisins, 47 % des Turques ne veulent pas de chrétiens et 38 % sont opposés aux juifs (contre 11 % des Russes). En ce qui concerne les qualités à transmettre aux enfants à la maison, la tolérance et le sens des responsabilités obtiennent en Europe les scores les plus élevés, plus de 70 %, en Turquie respectivement 42 % en 37 %. Un autre signe d'une mentalité fermée est la grande confiance en l'armée, qui obtient 83 % (en Europe: 56 %). Pourtant, 83 % des Turques préfèrent la démocratie comme forme de gouvernement, mais en même temps environ 60 % déclarent vouloir un chef qui ne doit pas tenir compte des élections ou du parlement. Comme conclusion: la Turquie doit encore accepter un profond changement des mentalités avant de pouvoir être admis comme membre de l'Union Européenne, comme ce pays le souhaite si ardemment.

Le second domaine, à côté de celui de l'éthique, où la mutation est indéniable est celui de la *religion*. Evidemment, tous savent qu'il faut distinguer entre Eglise, foi chrétienne et religion. Tandis que les deux premières reculent, mais pas du tout partout, la religion dans son sens très général resté beaucoup plus stable, l'homme étant un «animal religieux». D'abord la confiance en l'Eglise. Depuis la première enquête, en 1981, et pour des pays où la comparaison est possible, celle-ci a diminué partout et souvent de beaucoup, excepté en Italie. Ce qui fait que dans de vieux pays de tradition catholique, cette confiance est sérieusement blessée. Pour ne donner qu'un seul exemple qui touche mon pays, la Belgique: de 63 % en 1981 elle n'atteint maintenant que 43 % et chez les jeunes de 18 à 30 ans en Belgique flamande elle est descendue à 20 %. Même en Irlande nous constatons une diminution accélérée, allant de 78 % en 1981 à 52 % en 1999.

Les croyances traditionnelles chrétiennes ont, elles aussi, régressé. En général, la croyance en Dieu, bien que diminuée, n'a que peu baissé. Pour les pays où la comparaison est possible, nous constatons que la croyance en une vie après la mort a augmenté, un peu de pair avec celle en la réincarnation. L'homme semble vouloir survivre de l'une ou de l'autre façon, mais les croyances typiquement chrétiennes lui semblent trop mythiques, comme celle en la résurrection, à l'enfer en au ciel, qui ont baissé presque partout. D'autre part, le problème du mal reste comme une pierre d'achoppement: beaucoup qui ne croient ni en Dieu ni en une vie après la mort affirment croire au péché, un peu comme le symbole du mal inexplicable.

Entre-temps la majorité des Européens déclare être religieux. Ce pourcentage est resté très stable. L'importance de la religiosité a même augmenté en Europe septentrionale, en Europe de l'Est et en Scandinavie, mais elle a baissé en Europe occidentale. Le pourcentage de ceux, qui se disent des athées convaincus, est lui aussi resté stable: pour l'ensemble des interviewés on trouve 5 % en 1981 et 5 % en 1999, actuellement les mêmes pourcentages en Europe de l'Ouest et en Europe de l'Est. Mais, certainement en Europe occidentale, le nombre des agnostiques s'est accru. Un certain nombre de ces derniers continue à se considérer «religieux», mais sans référence à un Dieu transcendant. Nous voyons que la croyance en un Dieu personnel a fortement baissé, et surtout chez les jeunes générations. Pour eux Dieu est devenu une force de la nature, sans visage et donc devant lequel on n'est plus responsable. En tout cas, un nombre croissant d'Européens se bricole individuellement une sorte de religion ou de Weltanschauung. Il faut dire aussi que les différences entre les pays sont restées très grandes: la Lituanie est très différente de ses deux pays soeurs du monde baltique, l'Estonie et la Lettonie; la République Tchèque n'a presque rien en commun avec la Slovaquie et deux pays de tradition orthodoxe, comme la Roumanie et la Bulgarie ont très peu en commun, le premier étant resté très croyant.

Que peut-on conclure de ce bref aperçu? En le comparant à la situation des Etats-Unis, on doit avouer qu'en Europe un doute plus ou moins profond caractérise les mentalités. Ce qui n'est pas le cas Outre-Atlantique. Dans ce continent, on se pose moins de questions. Y règne un certain fondamentalisme national et religieux. Les institutions, comme surtout l'armée et les Eglises obtiennent aux Etats-Unis beaucoup plus de confiance qu'en Europe, ce qui d'ailleurs est aussi le cas pour la Russie. L'avenir, bien que blessé par la perspective du terro-

risme, est toujours jugé beaucoup plus prometteur que ce que pensent nos Européens. Instinctivement l'Américain du Nord est optimiste, croyant qu'il est capable de vaincre tous les obstacles. De cette mentalité le président Bush profite d'une manière qu'on peut nommer ahurissante.

Dans une seconde partie, beaucoup plus brève, je me propose de vous livrer quelques questions pour l'avenir.

La première touche nos surveys en tant que tels. Nous avons constaté que les gens sont harcelés par beaucoup d'instituts s'occupant de sonder l'opinion publique. Ils en sont fatigués et de plus en plus les enquêteurs rencontrent des refus auprès des candidats sélectionnés pour les interviews. Faudra-t-il trouver d'autres pistes pour détecter leurs opinions?

La seconde question concerne la comparabilité. Est-ce que «famille», «démocratie», «Europe», «Eglise et foi» ont le même sens en Italie et en Suède, en Islande et en Lettonie? Nous avons constaté que, dans le domaine politique, le sens de la «gauche» et de la «droite» ont des significations différentes selon les pays. En comparant les réponses, compare-t-on des réalités identiques?

Une troisième question me préoccupe, non pas parce que je me rapproche moi-même très vite de ma quatre-vingtième année, mais à cause du vieillissement de nos populations, ce qui est le cas pour mon pays comme pour le vôtre. Il y a un danger que les personnes d'un certain âge soient sous-représentées dans nos enquêtes. Pourtant il serait très intéressant de mieux connaître leurs attentes, leurs doutes et leurs peurs. A l'avenir, on pourrait en tenir compte dans les échantillonnages. Ce qui vaut aussi pour la partie la plus pauvre de nos populations, ce qui a d'ailleurs préoccupé les responsables de l'*Eurobaromètre*, où des sondages sont faits pour la Commission Européenne.

Une quatrième question se rapporte à l'influence publique des résultats de nos enquêtes. Sans doute, nos nombreux collaborateurs ont publié une petite bibliothèque de livres et une grande quantité d'articles, ils ont donné beaucoup de conférences et partout en Europe des colloques ont été organisés. Mais quel est l'impact réel sur la société, sur le monde politique, sur les Eglises? On ne le sait pas vraiment.

Ensuite, une autre série de questions touche l'immense domaine de l'interculturel. En plusieurs pays, où pourtant le nombre d'immi-

grés, surtout de musulmans, est grand, ce ne sont que les nationaux qui ont été interviewés. Pas dans mon pays, où la région de Bruxelles, la capitale de l'Union Européenne, apparaît comme la région la plus religieuse, sans doute à cause de la présence des musulmans On devra trouver le moyen, par exemple par une surreprésentation, de sélectionner les non-Européens. C'est ainsi qu'on pourra savoir si, vraiment, un islam européen se développe et quelle proportion de la population préfère l'intégration à la ségrégation. Sans doute, les coûts d'une telle opération seraient un handicap sérieux. Plus difficile encore est l'organisation d'enquêtes dans les pays musulmans. Je sais bien que Ron Inglehart, avec son *World Values Survey*, a essayé de faire des enquêtes en Iran et en Jordanie. Mais, connaissant assez bien ce dernier pays, je me demande s'il a vraiment obtenu des réponses fiables. L'opinion publique est souvent tellement muselée que les gens ont peur de dire ce qu'ils pensent personnellement. A l'occasion de plusieurs visites en Jordanie, mes collègues de l'université d'Amman m'ont dit qu'il est impossible de poser des questions par exemple sur l'existence de Dieu, sur la démocratie, sur le rôle de la femme, sur l'homosexualité, etc. Pourtant le prince royal Hassan bin-Talal m'avait dit très honnêtement qu'il était en faveur d'une enquête comparable aux nôtres.

Néanmoins, mon hypothèse de base est que partout dans le monde les gens simples ont les mêmes espoirs et les mêmes peurs. Ils veulent la protection de leur famille, un plus grand souci pour la justice, un respect croissant pour les droits des femmes. Dans son livre *East and West* (Londres, 1998) Chris Patten, le dernier gouverneur de Hong Kong et actuellement commissaire européen pour les affaires extérieures, a montré qu'au fond les Chinois professent les mêmes valeurs que les Anglais. Si on pourrait révéler l'existence d'une opinion publique mondiale, cela pourrait forcer le monde politique à honorer d'autres priorités dans leur programmes. En tout cas, nous avons fait nos enquêtes aussi en Argentine et au Chili, et il est apparu que les habitants de ces pays ont, en général, les mêmes valeurs que les Italiens et vos compatriotes. Mais, en d'autres pays d'Amérique Latine, comme au Mexique, l'enquête a été faite chez les hispanophones. On ne sait rien des opinions des Indiens. Ce qui exigerait l'application d'autres méthodes. La même chose vaut pour le Japon. La terminologie de nos questionnaires n'est nullement adapté à cette culture si différente de la nôtre. Contre mon gré, dans une enquête, qui date déjà, les Japonais avaient simplement traduit notre questionnaire et les résultats sont, évidemment, très décevants.

Ces quelques remarques veulent ouvrir nos approches à un monde qui se globalise de plus en plus et où on est, par conséquent, forcé de tenir compte d'opinions très diversifiées. C'est ici que les sociologues peuvent jouer le rôle de «prophètes», en donnant la parole à ceux qui restent soumis à la loi du silence. Et ces prophètes seraient dès lors de vrais libérateurs. Sans doute, ce sont des rêves, mais seulement ceux qui ont le courage de rêver ouvrent des horizons à une humanité plus solidaire et plus heureuse.

Je vous remercie de votre attention.

Forum Deusto

Movimientos de personas e ideas y multiculturalidad (Vol. I)

El Forum Deusto ofrece en el presente volumen las conferencias impartidas durante el curso 2001-2002, cuyo núcleo ha estado dedicado al análisis de uno de los retos más candentes de nuestro tiempo, como es el de los flujos migratorios y la convivencia de diferentes culturas. Las valiosas aportaciones aquí recogidas no agotan las muchas caras de un problema tan complejo, por lo que la reflexión ha continuado durante el curso 2002-2003; sus conclusiones se recogerán en el siguiente volumen.

Deustu Forumak 2001-2002 ikasturtean emandako hitzaldiak eskaintzen ditu ale honetan.

Hitzaldi ziklo honek gure garaiko erronkarik garrantzitsuenetariko bat izan du ardatz, migrazioak eta kultura ezberdinen bizikidetzeta, hain zuzen ere. Ale honetara bildu diren ekarpen baliotsuek ez dituzte agortu hain arazo korapilotsuaren alderdi guztiak eta, horregatik, gogoeta 2002-2003 ikasturtera ere luzatu da. Ondorioak hurrengo alean argitaratuko dira.



Universidad de Deusto

Deustuko Unibertsitatea

